



Kitâb-ı Dedem Korkut Anlatılarını Anaerkil Düzen Temelinde Okumak

Reading The Kitâb-ı Dedem Qorqut Narratives on the Basis
of Matriarchal Social Order

Mehmet Aça*

Öz

Bu çalışmamda, sosyal ve kültürel antropologları geçmişten beri meşgul eden anaerkillik kuramı sorunsalıyla “Kitâb-ı Dedem Korkut” anlatılarının anaerkil düzen temelinde okunup okunamayacağı sorununa odaklandım. Anaerkilliğe yaklaşımımın temelinde, Heide Goettner-Abendroth’un anaerkillikle ilgili görüşleri yer almıştır. Çalışmamda, “Kitâb-ı Dedem Korkut”un girişinde betimlenen dört kadın tipiyle diğer bazı öne çıkan kadınları (Dirse Han’ın isimsiz eşi, Banu Çiçek ve Selcen Hatun), Heide Goettner-Abendroth’un görüşlerinden de yola çıkarak anaerkil düzen temelinde yorumlamaya çalıştım. “Kitâb-ı Dedem Korkut”un anaerkil toplum yapısından ataerkil toplum yapısına geçişin göstergesi olan önemli anlatımlara yer verdiğini gözler önüne serdim. Anlatılardaki kadınları sadece iyi birer sevgili, eş ve anne; sadık, namuslu ve gerektiğinde sevdikleri için her şeyi göze alabilen savaşçı kadınlar olarak ele almanın doğru olmadığı sonucuna ulaştım. Böyle bir yaklaşım, kitaptaki olayların merkezindeki Oğuz toplumunun yaşadığı sosyal, ekonomik,

Geliş tarihi (Received): 2-01-2023 - Kabul tarihi (Accepted): 02-07-2023

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi İstanbul / Marmara University Faculty of Humanities and Social Sciences Istanbul. mehmet.aca@marmara.edu.tr. ORCID ID 0000-0003-3132-4086

kültürel, siyasal ve inançsal değişim ve dönüşümleri görmezden gelmek anlamına gelmektedir. Bu değişim ve dönüşümün neden olduğu zihniyet değişiminin izlerini, kitabın girişindeki dört kadın tipiyle ilgili anlatılardan başlayarak görmek mümkündür. Göçebe savaşçının yerleşik hayata geçişiyle İslam'ın iyiden iyiye kök salmaya başlaması, kadının daha çok ev ve ev işi odaklı bir şekilde algılanmasına yol açmıştır. Geçmişin gerektiğinde erkeğin konumunu ve rolünü üslenebilen kadını, bütün İslam referanslı uyarılama çabalarına rağmen geçmişte kalmıştır. Ulaştığım bir diğer sonuç da “Kitâb-ı Dedem Korkut”ta, ataerkil toplum yapısına direnebilen tek kadın kahramanın, Dirse Han'ın isimsiz eşinin olduğu görüşüdür.

Anahtar sözcükler: *Dedem Korkut anlatıları, anaerki, kadın, toplumsal cinsiyet, iktidar*

Abstract

In this my study, I focus on the question of how “Kitâb-ı Dedem Korkut” narratives can be analyzed based on the concept of matriarchy and the problem of the matriarchy theory, which social and cultural anthropologists have been examining since the past. Heide Goettner-Abendroth's views on matriarchy were at the core of my approach to matriarchy. In this study, four woman types, depicted in the introduction of “Kitâb-ı Dedem Korkut” are, other characters from the same source as Dirse Han's unnamed wife, Banu Çiçek and Selcen Hatun, were analyzed to establish a commentary based on the matriarchal structure views of Heide Goettner-Abendroth. The study contains various excerpts from the narrative within the text which serve as indicators of the transition from the matriarchal social structure to a patriarchal one, as seen in the “Kitâb-ı Dedem Korkut”. Not only are the women in these narratives' good lovers, wives and mothers, but they are also loyal, honest and willing to risk everything for their loved ones when necessary, which led me to draw the conclusion that it is not correct to consider them as warrior women. An approach opposite to this result would suggest ignoring the social, economic, cultural, political, and religious changes and transformations experienced by the Oghuz society at the center of the events in the book. It is possible to see the traces of mentality changes caused by this change and transformation in the narratives of these four types of women. The nomadic and warrior peoples, who transitioned into a life of permanent settlement along with the spread of Islam, have caused women to be perceived alongside the notions related with inhabitancy and housework. Women, who could and would take on the role and status of their male counterparts when needed, have become a representation of the past due to many attempts of Islamic adaptation. Another conclusion I have reached is that in the “Kitâb-ı Dedem Korkut”, the unnamed wife of Dirse Han was the only heroine who could resist the patriarchal structure of society.

Keywords: *Dede Qorqut narratives, matriarchy, woman, gender, power*

Extended summary

Matriarchy, which is generally described as a myth of the field by anthropologists, has always remained a theory devoid of concrete evidence against patriarchy. Bachofen's social

development theory, dated back to 1861, which states that the first period of evolutionist-oriented history was matriarchal and emphasized a human development in which female leaders were replaced by male ones, was met with skepticism. Many anthropologists have pointed out that there is no convincing evidence to support the existence of “women-dominated societies”. According to Heide Goettner-Abendroth, who focuses on the theory of matriarchy, which is generally described as a “myth” without concrete evidence by male researchers, matriarchy is not the way women rule over men, or the inversion of patriarchy. According to her, matriarchal societies are without exception gender-equal and in most cases completely egalitarian societies where hierarchies, classes, and gender domination are not known to them. Also, these societies have fixed their domination or control mechanisms only with specific instructions and codes. Equality in the matriarchy does not simply mean leveling differences. Natural differences between the sexes and generations are respected and honored. However, these differences do not lead to hierarchies as seen in the patriarchy. The different sexes and generations each have their own value and dignity and are interdependent through a system of complementary activities. Matriarchies are societies in which great care is taken to strike a balance and where complementary equality is achieved. This applies to the balance between the sexes and generations, and between humans and nature. In this study, I focused on the issue of matriarchy theory, which has occupied social and cultural anthropologists since the past, and whether the narratives of “Kitâb-ı Dedem Korkut” can be read based on the notion of matriarchy. Heide Goettner-Abendroth’s views on matriarchy were at the core of my approaches. In my work, I tried to interpret the four types of women described in the introduction of “Kitâb-ı Dedem Korkut”, Dirse Han’s unnamed wife, Banu Çiçek and Selcen Hatun, based on matriarchal order and the views of Heide Goettner-Abendroth. I have set forth that the “Kitâb-ı Dedem Korkut” offers important narratives that are indicative of the transition from the matriarchal social structure to the patriarchal societal structure. The women in the “Kitâb-ı Dedem Korkut” narratives are only good lovers, wives, and mothers; hence, I showed that treating women as warriors who are loyal, honest and willing to risk everything for their loved ones when necessary means ignoring the social, economic, cultural, political and religious changes, and transformations experienced by the Oghuz society central to the events in the book. It is possible to see the traces of the change in mentality caused by this transformational change, starting with the narratives about the four types of women at the beginning of the book. With the transition of the nomadic warrior to a settled life, Islam started to take root, causing women to be perceived as more as house and housework oriented. Women of the past, who would assume the position and role of the man when necessary, are a thing of the past despite all efforts to adapt it with Islamic references. Dedem Qorqut and the ozan (poet) associated the woman, whom they described as the pillar of the house, with the Prophet Muhammad’s wife Ayşe and his daughter Fatima. This is an example of the efforts of nomadic Turks and Mongols to adapt the perception of women to the new social structure shaped by Islam and settled life. This adaptation effort of Dedem Qorqut and the poet proved fruitless in the face of Islam and the patriarchal settled society. Another conclusion I reached is that the only heroine who can resist the patriarchal social structure in “Kitâb-ı Dedem Korkut” is the unnamed wife of Dirse Han. Banu Çiçek, who was brave and

sociable enough to test the man she will marry with Selcen Hatun, who we can describe as an “Amazon woman”, with a focus on strength and skill, could not resist the patriarchy that started to shape the Oghuz society and turned into passive women devoid of will, power and might. It is also possible to see the effects of the patriarchal social structure, which began to dominate, through some male heroes. In “Kitab-ı Dedem Korkut”, the message that such women should be abandoned is given through Kan Turalı and Bamsı Beyrek, who seek the characteristics of warrior and bravery in the women they want to marry. Such women will be able to dominate over men with their courage, dexterity, and combativeness. This will prevent them from obeying men at the desired level. Men should no longer prefer such women to fully demonstrate their authority in the family and society. For the patriarchal social structure to take root and be sustained, heroic women like Selcen Hatun and Banu Çiçek, who have willpower and skill, must transfer all these characteristics to men and turn into good wives. In Islam, the settled society and the basic belief system that shapes it, the woman should stand behind the man, not in front of or next to him. Like Dirse Han’s unnamed wife, women who represent reason, will, loving authority, balance and reconciliation, and women who host foreign guests when there is no husband at home, are the women of nomadic Turkish and Mongolian societies that should be left in the past. The ideal woman of the settled Muslim Oghuz is the one who can sit at home and watch the path of her man for sixteen years. The ideal woman is a woman who consents to her destiny and acts according to the values and norms of the society shaped by men. She is a woman who knows how to be a devoted wife and a good mother. All of these examples and identifications show that the narratives in “Kitab-ı Dedem Korkut” can be reinterpreted with new perspectives. This situation makes us think that the narratives in the book in question do not always have a single meaning, but can also have double or multiple meanings. At this point, the task of researchers is to approach such narratives with an interdisciplinary approach and to comment on the layers of meaning.

Giriş

Bu makalede, sosyal bilimcilerin 19. yüzyıldan bu yana gündeminde olan anaerkillik sorunlarını ana hatlarıyla irdeledikten sonra “Kitab-ı Dedem Korkut” anlatılarının anaerkillik düzen temelinde okunup okunamayacağı konusuna odaklanmaya çalışacağım. Antropologlar tarafından genellikle alanın bir miti olarak nitelendirilen anaerkillik, ataerkillik karşısında hep somut kanıtlardan yoksun bir teori olarak kalmıştır. J. J. Bachofen’in, evrimci yaklaşım odaklı tarihin ilk döneminin anaerkillik olduğunu belirten ve aynı zamanda kadın liderlerin erkek olanlarla yer değiştirdiği bir insanlık gelişimini de vurgulayan 1861 tarihli toplumsal gelişim kuramı¹, kuşkuyla karşılanmış, çok sayıda antropolog “kadınların erkekler üzerinde baskın olduğu toplumların” varlığını destekleyebilecek ikna edici hiçbir kanıt bulunamadığına dikkat çekmiştir. J. F. McLennan, L. H. Morgan, F. Engels, E. B. Tylor ve E. Westermarck gibi isimleri derinden etkileyen anaerkillik kuramını kanıtlayan herhangi bir kanıt bulunmadığını ileri süren antropologlar arasında T. H. Eriksen, F. S. Nielsen (Eriksen ve Nielsen, 2012: 40-41, 192) gibi çok sayıda erkek akademisyenin yanı sıra, J. Bamberger (Bamberger, 1974), M. Z. Rosaldo (Rosaldo, 1974) ve P. Webster (Webster, 2014) gibi kadın akademisyenler de yer almıştır.

Özellikle de erkek araştırmacılar tarafından somut kanıtlardan yoksun bir “mit” olarak nitelendirilen anaerki kuramı üzerinde duran bir diğer önemli isim ise H. Goettner-Abendroth’tur. Goettner-Abendroth, “Matriarchies as Societies of Peace: Re-Thinking Matriarchy” (2008) adlı makalesinde², ataerki olmayan toplumları geçmişte var olanlar ve bir dereceye kadar hâlâ aramızda olanlar olarak nitelendirir. Ona göre bu örüntüler, kadınların bir şekilde erkekleri yönettiği fikri, yani ataerkilliğin tersine çevrilmesi değildir. Ona göre anaerki toplumlar istisnasız cinsiyet eşitliğine sahip ve çoğu durumda tamamen eşitlikçi toplumdur. Hiyerarşiler, sınıflar ve cinsiyet tahakkümleri onlar tarafından da bilinmemektedir. Onlar tahakkümsüz toplumlar olmakla birlikte, tahakküm ya da kontrol mekanizmaları, ancak belirli yönergeler ve kodlar tarafından sabitlenmiştir. Anaerkillikte eşitlik, yalnızca farklılıkların aynı seviyeye getirilmesi anlamına gelmez. Cinsiyetler ve nesiller arasındaki doğal farklılıklara saygı duyulur ve onurlandırılır. Ancak farklılıklar ataerkillikte olduğu gibi hiyerarşilere yol açmaz. Farklı cinsiyet ve kuşakların her birinin kendi değeri ve saygınlığı vardır ve birbirini tamamlayan bir faaliyetler sistemi aracılığıyla birbirlerine bağımlıdırlar. Bunu toplumun tüm seviyelerinde görebiliriz. Anaerkillikler, bir denge sağlamaya büyük özen gösterilen, tamamlayıcı eşitliğin sağlandığı toplumdur. Bu, cinsiyetlerle nesiller arasındaki ve insanlarla doğa arasındaki denge için geçerlidir. Bu durum, barışçıl bir tavır yaratır (Goettner-Abendroth, 2008: 49). Anaerki toplumun derin yapısını ekonomik, sosyal, siyasi ve kültürel düzeylerde çarpıcı bir şekilde ele alan Goettner-Abendroth’un bu yazısı, anaerkilliği, kadınların bir şekilde erkekleri yönettiği fikri, başka bir deyişle ataerkilliğin tersine çevrilmesi bağlamında ele alan ya da takdim eden yaklaşımları ciddi anlamda sarsmaktadır.³

Goettner-Abendroth’un anaerkillik yaklaşımı, günümüze kadar içeriği, anlatıların isimlendirilmeleri, anlatılardaki olayların merkezinde erkek kahramanların yer almaları ve en önemlisi de Oğuz toplum yapısının ataerki bir görünüm sergilemesinden dolayı ataerki toplum ve erkek kahraman odaklı bir şekilde ele alınıp yorumlanan⁴ “Kitâb-ı Dedem Korkut” anlatılarını, -hiç değilse bu anlatılardan bazılarını- anaerkillik açısından ele alıp yorumlamayı mümkün kılmaktadır. Aşağıda, “Kitâb-ı Dedem Korkut” anlatılarını, kitabın Dresden yazmasındaki mukaddimede “ivün tayağı”, Vatikan yazmasındaki mukaddimede ise “ev yapan sulb” (sulb: soy) olarak nitelendirilen kadın tipiyle Dirse Han’ın isimsiz eşi, Banu Çiçek ve Selcen Hatun’dan yola çıkarak ve Goettner-Abendroth’un anaerkillik yaklaşımından da yararlanarak anaerki toplum düzeni temelinde yorumlamaya çalışacağım.

1. Er adam evde yok iken yazıdan yabandan gelen “udlu/odlu” konuyu ağırlayan kadın: “İvün tayağı” / “ev yapan sulb”

“Kitâb-ı Dedem Korkut”un hem Dresden hem Vatikan yazmasında, anlatılara geçilmeden önce Dede Korkut tanıtılmış, ardından da onun ağzından söylenen atasözü kabilinden sözlere (‘soylama’lara) yer verilmiştir. Yazmalarda bu kısımlar için “mukaddime” ibaresine yer verilmemişse de M. Ergin (2004) bu kısımları “mukaddime” ve “giriş”, O. Ş. Gökyay (2007) “giriş”, S. Tezcan ve H. Boeschoten (2001) ise “başlangıç” olarak adlandırmıştır. Oğuzların inançlarını, dünya görüşlerini, geleneksel bilgilerini, hayat ve olaylar karşısındaki tutumlarını ve deneyimlerini yansıtan bu mukaddime kısmındaki soylamalardaki iletilerin ki-

taptaki anlatılara da yansıdığı ifade edilmiştir. Bu mukaddimenin yazmalara sonradan eklenmediğini kaydedenler olduğu gibi, Dede Korkut'un ağzından söylenen soylamalardaki iletilerle üslubu öne çıkararak sonradan eklenmediği görüşünü ileri sürenler de olmuştur (Pehlivan, 2015: 278). Söz konusu kısmın sonradan eklenmediği görüşü, çeşitli sorunları da içermektedir. Özellikle de Dede Korkut'a dillendirilen kıyamete kadar sürecek iktidar söylemiyle Kayı ilişkisi, Kayı için ozana yaptırılan Osmanoğulları açıklaması ve dört kadından üçünün anlatılarda yer almaması gibi hususlar, söz konusu kısmın bir bütün halinde sonradan eklenmediyse bile dönemin siyasî yapısına ve giderek belirginleşen ataerkil toplum dokusuna bağlı yeni eklemelere maruz kalmış olabileceğini düşündürmektedir.

Dresden ve Vatikan yazmalarındaki mukaddime kısımlarında dört türlü kadından söz edilmiştir. Kadınları dört gruba ayırarak betimleyen kişi, Dresden yazmasında "ozan" iken Vatikan yazmasında "Dede Korkut"tur. Bu dört tür kadın Dresden yazmasında "solduran sop/solduran solb", "tolduran top/tolduran tob", "ivüñ tayağı/evüñ tayağı" ve "niçe söyler-isen bayağı/neçe söylerisen bayağı" (Tezcan ve Boeschoten, 2001: 32-34; Ergin, 2004: 76-77; Gökyay, 2007: 22-23;), Vatikan yazmasında ise "ev yapan sulp", "solduran sop", "tulduran top/toldurum tob" ve "neçe söylerseñ bayağı" (Tezcan ve Boeschoten, 2001: 199-200; Kaçalın, 2006: 29-30) olarak adlandırılmıştır. Ev ve aile odaklı bir şekilde ele alınan ve Selcen Hatun, Banu Çiçek gibi kadın kahramanlardan farklı bir konuma yerleştirilen bu kadınlardan biri övülmüş, diğer üçü ise yerilmiştir. Öncelikle "ozan" ile Dede Korkut'un bu kadınlarla ilgili betimlemelerini kısaca özetleyeceğim. Dresden yazmasında "ozan", Vatikan yazmasında ise "Dede Korkut, "solduran sop/solduran solb"u sabah erkenden yatağından kalkan, elini yüzünü yıkamadan dokuz bazlamayla bir külek/küvlek (bakraç) yağurdu tıka basa yemesine rağmen ellerini böğrüne koyup koca evinde karnının doymadığından, yüzünün gülmediğinden, doğru dürüst giysi sahibi olmadığından şikâyet eden, kocasının ölmesini gözleyip başka bir kocaya daha vararak her muradına ermeyi uman bir kadın tipi olarak betimlemiş ve bu tür kadınların bebeklerinin doğmamasını, Hanlar Hanı Bayındır Han'ın ocağına böylesi kadınların gelmemesini temenni etmiştir (Tezcan ve Boeschoten, 2001: 33; Ergin, 2004: 76; Gökyay, 2007: 22; Kaçalın, 2006: 29). "Tolduran top/tolduran tob/tulduran top/toldurum tob", yatağından tepinerek kalkan, elini yüzünü yıkamadan obanın o ucundan bu ucuna koşturarak dedikodu yapan, öğleye kadar gezip öğleden sonra evine gelen, yokluğunda evi köpekle dana tarafından tavuk kümesine döndürülen ve bu durumun sorumlusu olarak da komşularını gören kadındır. "Ozan" ile "Dede Korkut"a göre bu tür kadınların da bebeği olmamalı, Bayındır Han'ın ocağına böylesi kadınlar gelmemelidir (Tezcan ve Boeschoten, 2001: 33; Ergin, 2004: 76-77; Gökyay, 2007: 22; Kaçalın, 2006: 29). "Niçe söyler-isen bayağı/neçe söylerisen bayağı" kadın, öte yazıdan yabandan bir odlu/udlu konuk geldiğinde kocası ona "kalk yemek hazırlayıp getir, biz de yiyelim konuk da yesin" dediğinde konuğun yanında evde un ve elek olmadığını, devenin değirmeden gelmediğini, ne gelirse kendi sağrısına gelmesini söyleyen; elini kalçasın vurup arkasını kocasına dönen, bin söylense birini dahi kulağına koymayan kadındır. "Ozan" ile "Dede Korkut"a göre bu kadının soyu, Nuh Peygamberin eşeğinden gelmektedir. Tanrı, hanı bu tür kadınlardan korumalı, onun ocağına bu tür kadınlar gelmemelidir (Tezcan ve Boeschoten, 2001: 34, 200; Ergin, 2004: 77; Gökyay, 2007: 23; Kaçalın, 2006: 30). Bu üç kadından ilki gözü doymaz ve nankör, ikincisi

evine bakmayan ve dedikoducu, üçüncüsü ise arsız, yabancı yanında erkeğini küçük düşüren, konuğa yemek çıkarmayan kadın olarak nitelendirilmiştir.

“Ozan” ile “Dede Korkut”un bu dört kadın arasında tek olumladığı kadın, Dresden yazmasında “ivün tayağı/evün tayağı”, Vatikan yazmasında ise “ev yapan sulp” olarak adlandırılan kadındır. Bu kadın tipi, yazıdan yabandan eve bir konuk (Vatikan yazmasında “odlu/udlu konuk”) geldiğinde kocası evde yoksa konuğu yedirip içirerek ağırlayan kadındır. “Ozan” ile “Dede Korkut”a göre bu kadın Ayişe ve Fatma soyundandır. Bunun gibi kadınların bebekleri doğmalı, hanın ocağına bu tür kadın gelmelidir (Tezcan ve Boeschoten, 2001: 32, 299; Ergin, 2004: 76; Gökyay, 2007: 22; Kaçalın, 2006: 29). Yazıdan yabandan gelen konuğun sıfatı olan “odlu/udlu”, Ergin (1997: 300) ve Gökyay (2007: 425) tarafından “mahcup, utangaç, edepli”, Kaçalın (2006: 328) tarafından ise “mahrem, namahrem” olarak anlandırılmıştır. Odlu ya da udlu kelimesi hangi anlama gelirse gelsin (Dresen yazmasında yazıdan yabandan gelen konukta odlu/udlu sıfatına yer verilmemiştir), burada asıl dikkati çeken şey, yazıdan yabandan gelebilecek konukların genellikle erkek olması ve “ivün tayağı/evün tayağı” ya da “ev yapan sulp” olarak nitelendirilen kadının bu konuğu kocası evde yok iken ağırlaması, yedirip içirmesidir. “Ozan” ile “Dede Korkut”un, kocası evde yok iken yazıdan yabandan gelen konuğu (“er adam ivde olmasa” ibaresi, bu konuğun erkek olacağı düşüncesini pekiştirmektedir) yedirip içirerek ağırlayan kadını Ayişe ve Fatma soyundandır diye nitelendirmesi, eski Türk (M. Kaplan’ın deyimıyla “göçebe Türk”) hayatında normal kabul edilen bir kadının kocası evde yokken yazıdan yabandan gelen konuğu konuklaması davranışını, Hz. Peygamberin eşi ve kızı üzerinden yeni inanç sistemiyle yeni yerleşik toplum hayatına, ev ve ev işi odaklı bir şekilde uyarılma çabasının bir ürünü olmalıdır. Kadının kocası evde yokken böyle bir tutumu sergileyebilmesini ve bundan dolayı da herhangi bir yaptırımla karşılaşmamasını, göçebe Türk toplumundaki anaerkilliğin yansımalarından biri olarak düşünebiliriz. Buradaki anaerkillik, Goettner-Abendroth’un ifadesiyle, cinsiyetler ve nesiller arasındaki doğal farklılıkların saygıyla karşılanıp onurlandırıldığı, cinsiyet farklılıklarının hiyerarşilere yol açmadığı, farklı cinsiyet ve kuşakların her birinin kendi değerinin ve saygınlığının olduğu, farklı cinsiyetlerin birbirini tamamlayan bir faaliyetler sistemi aracılığıyla birbirlerine bağımlı kılındığı (Goettner-Abendroth, 2008: 49), hatta zorunlu durumlarda cinsiyet rollerinin değiştirilebildiği bir anaerkilliktir.

“Ozan” ile “Dede Korkut”un “ivün tayağı/evün tayağı” ya da “ev yapan sulp” olarak nitelendirdikleri kadını yeni inanç sistemiyle yeni toplum yapısına Ayişe ve Fatma üzerinden ev ve ev işi odaklı bir şekilde uyarılma çabaları, Kaplan’ın da dikkat çektiği gibi, zamanla yerleşik ve tarımcı bir toplum yapısına bürünen ve Sünni İslam’ı benimseyen Türkler arasında bir sonuç vermemiştir. Anadolu’nun pek çok yerinde kadınlar hâlâ, evde yalnızken kapılarına gelen erkeklerin yabancı erkekler olmadığını komşularına, gelen akraba erkeklere kapıda yüksek sesle “hoş geldin abi, hoş geldin kardeşim, hoş geldin babacağım, hoş geldin amca” diye seslenerek bildirme zorunluluğu hissede bilmektedirler. “Ozan” ile “Dede Korkut”un 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. “Ozan” ile “Dede

Korkut'un bebeklerinin doğmamasını ve hanın (hanın şahsında bütün erkeklerin) evine kadın olarak gelmemelerini diledikleri bu üç kadın tipiyle ilgili algı, sadece Kitâb-ı Dedem Korkut'un mukaddimesinde değil, ilerleyen yüzyıllarda da sözlü gelenekte ifadesini bulmuştur. Üç kadın tipiyle ilgili bu algı, sadece erkekler tarafından değil, geleneksel toplum hayatının eril tahakkümünü toplumsal cinsiyeti inşa etme anlayış ve yöntemlerine bağlı bir şekilde kendiliğinden benimseyen kadınlar tarafından da "doğru" ya da "yerinde bir görüş" olarak dillendirilmiştir. Bu konu üzerinde biraz aşağıda tekrar duracağım.

Kitâb-ı Dedem Korkut'taki kadınları ele aldığı bir yazısında Kaplan, mukaddimedeki kadınla ilgili olumsuz algının ortaya çıkışını, beslenme tarzıyla yiyecek sıkıntısı çekilen bir döneme bağlar. Kaplan'a göre mukaddimedeki bu dört kadın betimlemesi, "halis göçebe" Türklere ait değildir; asıl Dede Korkut hikâyelerinde kadının en büyük meziyetinin kahramanlık ve annelik duygusu olduğu halde, bu kısımda kadın misafirperverlik ve ev işi bağlamında değerlendirilmiştir. Kaplan, göçebe toplumlarla yerleşik tarımcı toplumlar arasındaki farkı, ahlaki ve içtimai değerlerle kadın algısı bağlamında ortaya koyar. Ona göre ahlaki ve içtimai değerlerdeki değişimle beslenme tarzındaki değişim arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Kaplan'a göre bu, bir medeniyet değişmesi olarak izah edilmelidir. Ana besin kaynağı evcil hayvan ve av etlerinden ibaret olan göçebe medeniyetle tarımsal ürünlerle beslenen köy medeniyeti arasında, ahlaki ve içtimai değerler bakımından da birçok fark vardır ve "niçe söyler-isen bayağı/neçe söylerisen bayağı" olarak nitelendirilen kadınla ilgili sözler, toprak mahsulleri medeniyetine geçildiğinde kadın telakkisinin bütünüyle değiştiğini göstermektedir (Kaplan, 1951: 111-112).

Görüşlerini mukaddimedede olumsuzlanan kadınlar üzerinden ortaya koyan Kaplan, evde er kişi olmadığı halde misafire yemek çıkardığı için iyi kadın olarak nitelendirildiğini söylediği "ivün tayağı/evün tayağı" ya da "ev yapan sulp" üzerinde durmamıştır. Mukaddimedeki kadın telakkilerini beslenme tarzındaki değişim ve tarım toplumuyla ilişkilendirerek izah eden Kaplan'ın bu yorumu, mukaddime kısmının kitaba, "asıl Dede Korkut hikâyeleri"nden bağımsız bir şekilde sonradan eklendiği kanaatine sahip olduğunu düşündürmektedir. Ona göre "asıl Dede Korkut hikâyeleri"ndeki kadının en büyük meziyeti kahramanlık ve annelik duygusudur. Burada Kaplan'ın konuya yaklaşımının mantıklı olduğunu fakat konuya anaerkillik ve ataerkillik noktasında yaklaşmayarak "asıl Dede Korkut hikâyeleri" diye nitelendirdiği bazı hikâyelerdeki kadını kahraman konumundan çıkarıp erkeğe tabi kılma girişimlerini görmezden gelerek eksik kaldığını belirtmek isterim. Söz konusu değerlendirmeler, erkeklerin her alanda egemen oldukları ya da olmaya başladıkları bir toplumsal düzenin yansımaları olup erkeklerin kadına bakış açısını yansıtmaktadır.

"Kitâb-ı Dedem Korkut"un mukaddimesinde yer alan ve "ozan" ile "Dede Korkut"a söylenen kadınlarla ilgili sözleri, salt hikâye anlatıcılığının döşeme kısımlarında yer alan mizahî unsurlar gibi, erkek anlatıcıyla çoğunlukla erkeklerden oluştuğu varsayılan dinleyiciler arasında gerçekleşen bir mizahın ürünü olarak görmek, bu sözleri sosyal, kültürel, inançsal ve düşünsel bağlamından, başka bir deyişle anlatıların merkezindeki Oğuz toplumunun yaşadığı/yaşamakta olduğu sosyal, kültürel, zihinsel ve inançsal değişimden bağımsız bir şekilde değerlendirmektir. Bu tür bir değerlendirme, Kaplan'ın "asıl Dede Korkut hikâyeleri" diye nitelendirdiği kimi an-

latılardaki kadını geri plana çekme girişimlerini de yok saymak anlamına gelir. Mukaddime ya da girişteki kadınlarla ilgili değerlendirmelerin benzerlerinin, 20. ve 21. yüzyıllarda hem erkek hem kadın sözlü kaynaklardan tespit edildiğini de unutmamak gerekir. Tespit edilen örnekler de tıpkı mukaddime ya da girişte olduğu gibi, erkek bakış açısını yansıtmakta, kadını deyim yerindeyse dizini kırıp evinde oturması ve ev işleriyle uğraşması gereken birey olarak nitelendirilmektedir. A. R. Yalın (Yalman)'ın 1933 yılında görüştüğü Kozandağı Türkmeni Hasibe Nine'ye göre "zavratızort" kadın, işin nereden gelip nereye gittiğini, nasıl olduğunu bilmeyen, hesabı kitabı olmayan, sözüyle kuyuya inilmeyen, iş görüyorum diye övünüp de işlerinin aslı astarı olmayan, kocalarını yardım eder gibi görünüp de kârları olmayan, misafir ağırılarım derken misafir kovan, Allah'ın bir eve kadın diye koymayacağı bir kadinken "çepelimürt kadın" ise akşama kadar evde iş görmeyen, çadırında çene çalıp öteki berikiyle kavga eden, yalancı pehlivan gibi adam aldatan, evlerine tavuk pisliğinden girilemeyen, ev batırıp yurt göçüren, bir adama nasip olmaması gereken kadındır. Hasibe Nine'nin olumladığı "hazretimülk" kadın işini idaresini bilen, herkesten önce kocasını seven, evin erkeğine ve uşağına yardım eden, misafire iyi bakan, obanın şenliği olan ve girdiği eve saygı giren kadındır. Bu tür kadına canlar kurban olmalıdır. Onun ahireti ışık dolmalı, darlık görmemeli, günün akını görmeli, düşmanın kara yüzünü görmemeli, bin yaşmalıdır (Yalın (Yalman), 1997: 201-203). Yalın (Yalman) derlemesiyle benim vaktiyle Balıkesir'den yaptığım benzer yaklaşımlı ve içerikli derleme (Aça, 2018: 37) de göstermektedir ki, ne "Kitâb-ı Dedem Korkut"un mukaddime ya da girişindeki kadınlarla ilgili sözler, ne de 20. ve 21. yüzyıllarda yaşamış kaynak kişilerin aktarımları bir mizah ürünüdür. Söz konusu ifadeler, ataerkil bir toplumun ev ve ev işi odaklı kadın algısını yansıtmakta olup bu algı, cinsiyet kimlikleri erkek egemen topluluklar arasında biçimlenen kadınlar tarafından da benimsenmiş ya da içselleştirilmiştir.

Sözü tekrar "ozan" ile "Dede Korkut"un "ivüñ tayağı/evüñ tayağı" ve "ev yapan sulp" diye adlandırdıkları ve Ayişe ile Fatma soyuna bağlamalarına rağmen yeni zihniyete ve düzene adapte edemedikleri kadına getirecek olursam, bu kadın tipinin Kaplan'ın da dikkat çektiği üzere eski/göçebe Türk toplum yapısındaki anaerkilliğin bir ürünü olduğunu tekrar belirtmeliyim. Nitekim elde bu tespiti destekleyecek önemli bir kayıt bulunmaktadır. Bu kayıt, Gökyay'ın Reşidü'd-din'in "Câmiü't-Tevârih"inden aktardığı bir grup cümledir. "Kitâb-ı Dedem Korkut"un mukaddimesindeki "ivüñ tayağı/evüñ tayağı" ve "ev yapan sulp"la ilgili sözlere büyük oranda benzeyen bu cümleler, Reşidü'd-din tarafından göçebe ve "anasoylu" Moğolların büyük kağanı Çingiz Han'ın güzel ahlakı ve seçkin adetleri ile onun atasözleri ve demelerinden söz ederken aktarılmıştır:

"Kadın gerekir ki her yerde kendini yakınlarına göstersin; kadın gerekir ki kocası avda veya orduda bulunduğu sırada kendisi evi düzgün ve tertipli tutsun. Öyle ki eğer evine elçi veya konuk gelecek olursa her şeyi yerli yerinde görsün, ona güzel yemekler hazırlasın ve konuğa gerek olanları yerine getirsin, ille de kocasının iyi adını ortaya çıkarsın ve onun namını yükseltsin. Toplantılarda ve meclislerde, başı göklerde dağlar gibi erkeğin iyiliği, kadının iyiliğinden bilinir. Eğer kadın kötü, huysuz, düşüncesiz ve tedbirsiz olursa erkeğin kötülüğü de yine ondan bilinir. Meşhur meseldir ki evde her şey ev sahibinin benzeridir." (Gökyay, 2007: 971).

Gökyay'ın üzerinde durduğu bu kayıt, onun vasıtasıyla Semih Tezcan'ın da dikkatini çekmiştir. Tezcan, “Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar” adlı çalışmasında “Biris evün tayağıdır” (Tezcan'a göre “çadırın direği” olarak nitelendirilen bu kadın “düzenli, dirayetli kadın”dır) ibaresini yorumlarken Reşidü'd-din'de de benzer bir parçanın bulunduğu ilk dikkati çekenin Gökyay olduğunu söyledikten sonra önemli olanın, 15. yüzyılın “Oğuzcu” tarihçisi Yazıcıoğlu Ali'nin, Reşidü'd-din'de Çingiz'e mal edilen bu sözleri başka Farsça eserlerden çeviri yoluyla derleyip kendi eklemeleriyle genişlettiği Tevârih-i Âl-i Selçuk adlı eserinde Oğuz Han'ın vasiyeti ve özlü sözleri arasında vermesinin olduğunu kaydetmiştir (Tezcan, 2001: 55).

“Kitâb-ı Dedem Korkut”taki “ivün tayağı/evün tayağı” ya da “ev yapan sulp”la ilgili sözlerle bu cümleler arasındaki benzerliği bir rastlantı olarak görmeyen Tezcan, durumun Gökyay'ın gösterdiğinden çok daha karmaşık olduğuna dikkat çekmiştir. Reşidü'd-din'in Türkçe ve Moğolca yazılı kaynaklardan ve sözlü aktarımlardan yararlandığının genellikle kabul edildiğini söyleyen Tezcan, Reşidü'd-din'in Çingiz'in sözlerini nereden aldığının bilinmediğini, Yazıcıoğlu'nun bu sözleri birkaç yerde değişiklik yapıp Câmî'üt'-Tevârih'ten çevirerek aldığını yazmıştır. Yazıcıoğlu'nun bunları efsanevi Oğuz hükümdarı Oğuz Han'a söyletmiş olduğuna dikkat çeken Tezcan, “Kitâb-ı Dedem Korkut” yazarının ya da ozanın Yazıcıoğlu'nun eserini okumuş olduğunu düşünmediğini, öyle olmuş olsaydı “Kitâb-ı Dedem Korkut”ta Oğuz Han efsanesinden izler bulunması gerektiğini söylemiştir. Tezcan, “Kitâb-ı Dedem Korkut”ta Oğuz Han'ın geçmediğini, Dredsen yazması 108b. 10-11'deki Oğuz Han'ın yanlış olduğunu ve Bayındır Han olarak düzeltilmesi gerektiğini; efsanevi Oğuz hükümdarı Oğuz Han'ın meydana çıkarılmasının Çingiz Han'dan sonra, en erken 13. yy. ortalarında olduğunu da kaydetmiştir (Tezcan, 2001: 56).

Reşidü'd-din'in Çingiz Han'a, Yazıcıoğlu Ali'nin ise Oğuz Han'a mal ederek aktardığı bu sözler, göçebe ve savaşçı Türk-Moğol geleneğinin ortak bir yönünü yansıtıyor olmalıdır. Alinge'nin de dikkat çektiği üzere, Çingiz yasasında erkekler savaşırken onların işlerini kadınların yapmaları gerektiği belirtilmiştir (Alinge, 1967: 50). Bu durum, göçebe ve savaşçı Moğol toplumunun sosyal ve ekonomik şartlarının getirdiği bir zorunluluk olup toplumsal hayatın normal akışında sürdürülmesini sağlamayı gözetmektedir. Kadın, tıpkı “ivün tayağı/evün tayağı” ya da “ev yapan sulp”unda olduğu gibi, erkeğin yerini alabilmekte, onun gibi davranabilmektedir. Bu davranış içerisinde, “*eger elçi veyâ gayrı konuk eve kona, dükeli nesneyi tertib birle ve düzenlû göre ve eyü aş bişürüb konugun egsügin geregin düzetmiş*” olmak da yer almaktadır. Özünde ataerkil bir yapıya sahip olan Moğollarda, anaerkilliğin izleri de görülmüştür. Vladimirtsov'un kaydettiğine göre Moğollarda küçük çocuklarıyla dul kadınlar, çocuklar büyüyüp evlenene kadar ailenin mal ve mülkünü idare etmişler, kocalarının yerlerini tutarak onların hukuklarından yararlanmışlardır. Moğol imparatorluğu döneminde dul kadınlar da has almış ve asker idare etmişlerdir. Bu kadınlar, bu hakkı oğulları büyüdükten sonra onlara devretmişlerdir. En önemlisi de Moğol imparatorlarının ve ulus emirlerinin ölümünden sonra onların dul kadınları imparatorluğun nâib-i saltanesi (divana başkanlık edeni) ve ulusun (tımara) hükümdarı olmuşlardır. Yine Vladimirtsov'a göre eski Moğollarda göçebe hayatın gereği olarak, bugünkü göçebelerde görüldüğü gibi kadın, kapalı ve tecrit edilmiş bir hayat yaşamamıştır. Kadınlar, kocalarına lazım olan şeyleri satın

almışlar, satılacak şeyleri satıp ev işlerini idare etmişlerdir. Ev idaresi bütünüyle kadınların üzerinde olmuş, göçebenin hayatı için gerekli şeyleri kadınlar temin etmişlerdir. Eski Moğol kadını, ekonomik hayatta önemli bir yere sahip olduğu için toplum hayatından da önemli bir rol üstlenmiştir. Serdarları, seferleri sırasında eşleri de takip etmişler; imparatorlar ve prensler genellikle maruf hatunlarla (hükümdar zevcesi ve prensesler) istişarede bulunmuşlardır. Kadınların, özellikle de dul kadınların iktisadi ve mülki vaziyetleri, eski Moğol geleneklerini diğerlerine göre daha iyi korumuş olan kabilelerde, örneğin, Kobdo bölgesinde yaşayan Baytlarda çok daha kalıcı olmuştur (Vladimirtsov, 1995: 87-88).

Peki, hayvancı ve savaşçı eski Türklerde durum çok mu farklı idi? Elbette, aynı coğrafyanın ve şartların bu iki ayrı toplumu arasında diğer bazı alanlarda olduğu gibi⁵, bu yönde de önemli benzerlikler vardı. Hatta hayvancı ve savaşçı eski Türkler, bu hususta, Moğollardan daha da ileride idiler. Örneğin Hunlarda kadınsız bir iş görülmemiş; kadınlar her zaman yanlarında oldukları erkekleri tamamlamışlardır. Yabancı devletlerin elçilerinin kabulünde hatunlar da hakanlarla birlikte yer almışlar; tören ve şöenlerde hakanların solunda oturan hatunlar, siyasi ve idari konularda görüş bildirmişlerdir. Hun imparatorluğu ile Çin arasında imzalanan ilk barış antlaşmasını da Hun imparatorluğu adına Mete'nin hatunu imzalamıştır. Bu durum Hunlardan sonraki Kök-Türklerde de sürmüş, kağanın eşi hatun devlet işlerinde söz sahibi olmuştur. Buyruklarda sadece kağanın değil, hatunun imzasına da yer verilmiştir. Kök-Türklerden sonraki Uygurlarda da kağanların eşleri ya da anneleri kağanların yanlarında yer alıp her türlü desteği vermişler; Uygurlar henüz devlet kurmadan önce Uygur boyunun reisi savaşlarla meşgul olurken, annesi Uluğ Hatun, halk arasındaki ihtilaf ve davalara bakmış, yasaları çiğneyenleri şiddetli bir şekilde cezalandırmıştır (Gültepe, 2013: 179-182).

Türklerde kadının konumu, İslamlaşma ile birlikte Arap ve şehirli Fars kültürlerinin etkisiyle gerilemeye başlamıştır. Fakat bu gerileme birdenbire olmamış, kadının eski konumu, Türk ve Moğol devletleri bünyesinde 15. ve 16. yüzyıllara kadar zayıflayarak da olsa sürmüştür. Bu süreçte, Kaplan'ın da dikkat çektiği üzere, yerleşik ve tarımcı hayata geçişin de önemli bir etkisi olmuştur. Kadının statüsündeki gerilemenin yazılı kaynaklardaki yansımalarından söz etmem gerekirse ilk aklıma gelen, Yusuf Has Hacib'in Türk dili, edebiyatı ve kültürü açısından son derece önemli eseri "Kutadgu Bilig" olacaktır. 11. yüzyılda yazılmış olan "Kutadgu Bilig"de yer alan 4510 ile 4526 arası beyitler, sanırım, özellikle de okumuş ve şehirli Müslüman Türk erkeklerinin kız çocuklarıyla kadınlara dönük yaklaşımlarını gözler önüne sermek için yeterli olacaktır. Yusuf Has Hacib'e göre kızlar doğmamalı, doğarlarsa da yaşamamalıdır; kadının içi dışı bir değildir; kadın sokağa çıkmamalıdır, çıkarsa doğru yoldan şaşar; kadınlarda vefa yoktur, gözleri nereye bakarsa gönülleri de oraya akar; kadının aslı ettir, eti muhafaza etmelidir, gözetilmezse et kokar... (Yusuf Has Hâcib, 1959: 326-327).

Elbette "Kutadgu Bilig"ın eğitimli ve şehirli yazarının bu görüşlerini, bütün bir Türk toplumuna ya da o dönemin bütün erkeklerine mal edemem. Fakat Yusuf Has Hacib gibi birinin, eğitimlilerin ve devlet kademelerinde görev yapanların önemli bir kesiminin ortak görüşünü yansıtmış olabileceği ihtimalini de göz ardı edemem. Onun, Türk toplumunu yeni bir inanç sistemine, yeni bir ideolojiye ve yeni bir sosyal yapıya göre biçimlendirenler, başka bir deyişle muktedirler üzerinde etkili olmadığını düşünmem mümkün değil. Böylesi bir

etkiye sahip olduğunu söyleyebileceğim bir diğer isim, Büyük Selçuklu Devleti'nin ünlü veziri Ebû Ali Hasan, yani Nizamü'l-mülk'tür. 1063'te Alp Arslan'ın vezir yaptığı Nizamü'l-mülk, bu görevini 1092 yılına kadar aralıksız yirmi dokuz yıl sürdürmüştür. Ünlü "Nizamiye Medreseleri"nin kurucusu olan Nizamü'l-mülk, "Siyasetnâme" aldı eseriyle de bilinir. Roux, Nizamü'l-mülk'ü, kadınlara karşı yapılabilecek en acımasız eleştiriyi sunan, o güne kadar kaleme alınmış en azılı kadın düşmanı metni, yani "Siyasetnâme"yi yazan birisi olarak nitelendirerek ondan şu cümleyi aktarır: "*Bir işin iyi sonuçlanması için kadınların dediğinin tam tersini yapmak gerekir*" (Roux, 2008: 72). Nizamü'l-mülk, Roux'nun dikkat çektiği bu cümleye, kadınlara ilgili görüşlerini teyit eden bir hadis olarak yer vermiştir (Nizamü'l-mülk, 2017: 259)

Yukarıda da belirttiğim gibi, kadının Türkler arasındaki konumu birdenbire ve aynı düzeyde gerilememiştir. Gerileme, her şeye rağmen uzun bir süreci gerektirmiştir. Bütün Türk grupları aynı zamanda ve düzeyde yerleşik hayata geçmemiş, İslam'ın Sünni yorumu hepsi tarafından benimsenmemiştir. Türkistan, Anadolu ve Balkanlarda İslam'ın farklı yorumları benimsenmiştir. Bu coğrafyalarda yaşayan bazı Türk kitleleri ekonomik, sosyal ve kültürel nedenlerle yerleşik hayata geçişe karşı direnebilmiş, yerleşik hayatla Sünni İslam'ı öne çıkaran devlet otoriteleriyle bu otoritelerin kurumlarına boyun eğmeme eğilimi gösterebilmişlerdir. Devletlerin zayıfladığı ya da dağıldığı dönemler, bu tür gruplar üzerindeki baskı ve kontrollerin zayıflamasına ya da kalkmasına neden olmuş, onların eski düzenlerine geri dönebilmelerine imkân vermiştir.

İslamlaşmaya rağmen kadınların Semerkant gibi önemli bir İslam merkezinde bile henüz ciddi bir statü kaybına uğramadığını gösteren 13. yüzyıla ait gözlemlere ve kayıtlara da rastlanmaktadır. Bu tür bir gözlemi, Çinli Taoist rahip Çang-çuen yapıp kayıt altına almıştır. 22 Kasım 1221'de Sirderya'yı yüzen bir köprüden geçerek Çingiz Han'ın egemenliği altındaki Maverâünnehir'e giren Çang-çuen, on ay süren bir yolculuktan sonra Semerkant'a varır. Bu sırada şehir, nüfusunun dörtte üçünü kaybetmiş fakat hayat her şeye rağmen devam etmektedir. Ünlü rahip, Semerkant'ta müezzinin çağrısı üzerine namaz kılmak için birlikte camiye giden kadınlarla erkekleri dikkatle izlemiştir. Çang-çuen'in bu gözlemi, Roux'nun ifadesiyle "*İslam'ın uzun zamandan beri var olmayan özgürlükçülüğünü ya da Türk toplumlarında kadın ve erkeklerin görelî, ancak eskiden beri süregelen eşitliğine duyulan sağlam bir bağlılığı gösteriyordu*" (Roux, 2001: 219).

Taoist rahibin yaptığı bu gözlem, 12. yüzyılda yaşadığı kabul edilen Ahmet Yesevi'nin dergâhında kadınlarla erkeklerin birlikte zikrettiklerine dair kaydı akla getirmektedir. Yazılı kayıtlar bu durumun her ne kadar bir iftiradan ibaret olduğunu ve yapılan teftiş sonrasında böyle bir durumun yaşanmadığının tespit edildiğini ifade etseler de (Köprülü, 2003: 62-63) özünde batınî bir karaktere sahip olan Yesevilik'in (Köprülü, 1941) Anadolu'daki uzantısı olan Kızılbaşlar (sonraki adlandırılmayla Aleviler) ile Türkistan'daki devamçıları olan Laçiler (Yaman, 2004) ve Saçlı İnanlar (Yaman, 2005) arasındaki kadınlı erkekli ibadet ya da zikir olgusu, bu durumun bir iftiradan ibaret olmadığını, Yesevi'nin dergâhında kadınlarla erkeklerin birlikte herhangi bir sorun yaşamadan zikir yapabildiklerini teyit etmektedir.

15. yüzyıldan itibaren İslam'ın iyiden iyiye kök salmasıyla birlikte Türk kadınının konumu daha belirgin bir şekilde gerilemeye başlamıştır. Giderek erkek dünyasının, başka bir deyişle devletin ve sosyal hayatın dışına itilmeye başlayan kadının, Timurlular ve Babürlüler döneminde etkin konumunu, eskisi gibi olmasa da halen koruduğunu söyleyebilirim. Örneğin Babür'ün büyükannesi gerçek bir otoriteye sahip olmuş, belirli bir süre neredeyse naibe olarak hüküm sürmüştür. Konseye katılmış, neredeyse bütün kararlar onun onayı alınarak verilmiştir. Kendi inisiyatifini kullanarak torunu Babür'e karşı düzenlenen bir komployu bozan bu kudretli babaannenin benzerlerini, Kabil'de bu kez hükümdarı devirmek için düzenlenen bir komplonun başrolünü oynayan kadınlar olarak görmekteyiz (Roux, 2008: 70).

Yukarıdaki kayıtlar da göstermektedir ki Türkler arasında kadının statü kaybı, uzun bir sürecin ürünü olmuştur. İslam'ın Türk coğrafyasının önemli bir bölümünde devletler eliyle iyiden iyiye kök salması; 16. yüzyılda yaşanan Osmanlı Devleti, Safevi Devleti ve Memluk Devleti arasında yaşanan iktidar savaşları, Osmanlı Devleti'nin merkezi otoriteyi benimsemesi; zamanla bütün Anadolu'ya egemen olan Osmanlı Devleti'nin iskân politikalarını sistemli bir şekilde uygulamayı sürdürmesi, Osmanlı iktidarının Sünni İslam'ı, Safevi iktidarının ise Şii İslam'ı ana ideoloji haline getirmesi (başka bir deyişle, her iki tarafın da İslam'ı siyasallaştırması), Osmanlı Devleti'ni yönetenlerin Yavuz'dan itibaren halifelîği üstlenmeleri, Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenlerin, kendisini Sünni olarak nitelendiren Osmanlı Devleti tarafından baskı ve kontrol altında tutulmaları, Sünni İslam anlayışına dahil edilmeleri gereken "marjinal" (Rafizî, Heteredoks) gruplara dönüşmeleri gibi gelişmeler Anadolu, İran, Suriye, Mısır, Kafkasya, İdil-Ural ve Türkistan sahalarında önemli değişimlerin yaşanmasına neden olmuştur. Bu değişimin yansımalarını, 15. ve 16. yüzyıllarda yazıya geçirildiği kabul edilen "Kitâb-ı Dedem Korkut" yazmalarında da görmek mümkündür. Nitekim Dresden ve Vatikan yazmalarının mukaddime kısımlarında yer alan ve Dedem Korkut'un ağzından aktarılan kıyamete kadar sürecek olan hanlık, Kayı ve Osman nesliyle ilgili sözler, Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyıldan itibaren bütün Anadolu coğrafyasına egemen olmaya başlamasının bir yansıması olsa gerektir. Yaşanan bu gelişmeler, elbette toplum hayatını sadece politik açıdan değil ekonomik, sosyal ve kültürel açılardan da köklü değişimlere uğratacak ve ortaya "Dede Korkut" ile "ozan"ın dörtlü kadın sınıflandırması da çıkacaktır. Mukaddime ya da giriş kısmında Halife Ömer'in adını zikretmeyen "Dede Korkut" ile "ozan", deyim yerindeyse, son bir gayretle göçebe ve savaşçı Türk toplumunun "ivün tayağı/evün tayağı" ve "ev yapan sulp" olarak nitelendirdiği kadın tipini İslam'ın kutsal kadınları Ayişe ve Fatıma üzerinden meşrulaştırmaya çalışmış fakat bir sonuç alamamıştır.

Mukaddime kısmında ifadesini bulan kadın algısı, ana hatlarıyla bu şekildedir. Peki, Kaplan'ın "asıl Dede Korkut hikâyeleri" dediği diğer anlatılarda nasıl bir algı vardır? Bu anlatılardaki kadınların konumları ve rolleri nelerdir, neler kadınları değerli, anlamlı ve önemli kılmaktadır, kadın algısında anaerkil toplum düzeninin etkisi var mıdır, kadınların konumlarında bir gerileme ve rollerinde bir değişim varsa sebepleri nelerdir? Elbette bu soruları, kadın erkek ilişkileri nasıldır ve bu ilişkileri neler belirlemektedir gibi başka sorularla çoğaltmak da mümkündür. Bütün bu soruların, çok ama çok hacimli bir çalışmayı gerektirdiğinin

bilincindeyim. Bu nedenle bu sorulara, aşağıda Dirse Han'ın eşi ve Boğaç Han'ın adı zikredilmeyen annesi, Selcen Hatun ve Banı Çiçek'ten yola çıkarak cevap arayacağım.

2. Adsız bir “ev tayağı”

“Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu”nun adı zikredilmeyen hatunu ve annesi, her ne kadar yazıdan yabandan gelen bir konuğu kocası evde yok iken ağırlamamış ise de tam anlamıyla bir “ev tayağı”dır. O, anlatıda her ne kadar kocasına sadık ve oğluna düşkün bir anne olarak öne çıkarılmışsa da aynı zamanda akli, sağduyuyu, iktidarı, dengeyi ve uzlaşmayı temsil etmektedir. O, oğlu babanın elinde ölmekten kurtaran, babayı evlat katili olmaktan alıkoyan, kocayı öldürmek istediği oğul eliyle tutsaklıktan, belki de öldürülmekten kurtaran güçlü bir kadındır. Akli, sağduyuyu, iktidarı, dengeyi ve uzlaşmayı temsil etmesine ve bunca şeyi yaparak aile ocağının, hatta obanın devamını sağlamasına rağmen adı hiçbir şekilde zikredilmeyen bu “han kızı”, Dirse Han'ın başının bahtı, evinin tahtı, selvi/tuba boylusu, kara saçlısı, çatma kaşlısı, koşa (çifte) badem sığmayan dar ağızlısı, güz elmasına benzer al yanaklısı, kadını, direği/zıreği, devleti/döleğidir.

Dirse Han'ın hanımı ve Boğaç'ın annesi olan bu han kızını, merkezinde yer aldığı anlatıyı müstakil bir şekilde ele aldığım da, Dedem Korkut'un dişi versiyonu olarak nitelendirebilirim. Elbette bu dişi “Dedem Korkut”un etkinlik alanı, bütün bir Oğuz toplumunu kapsamamaktadır. O, aile ve boy çapında bir “dişi Dedem Korkut”tur. Ailesinin ve mensubu olduğu boyun müşküllerini çözen; akli, sağduyusu ve sadakatiyle aile ve boy odaklı kaosu kozmosa dönüştüren güçlü bir kadındır. İlerleyen dönemlerde daha çok “tanrısal” erkekte olduğuna inanılan akil, sağduyu, dirayet ve metanet ondadır. Oğlu ve kızı olmadığı için Hanlar Hanı Dirse Han'ın toyunda düşük yoğunluklu bir protokole maruz kalan, Bayındır Han tarafından çocuksuzluğu nedeniyle lanetlenmiş birisi olarak nitelendirilen Dirse Han'ın bu “eksiklik” ya da “kusur”dan kurtulmasını sağlayan da bu isimsiz han kızıdır. İsimsiz han kızı, bunu, Dirse Han'ın Tanrı'nın rızasını almasını da sağlayarak yapmıştır. “Sorun”un kaynağını önce “*Senden midür benden midür; Tañrı Ta'āla bize bir batman oğul virmez nedendir*” (Ergin, 2004: 80) diyerek olabildiğince yumuşak bir üslupla sorgulayan Dirse Han, daha sonra öfkesine kapılarak eşine ağır sözler söylemiştir (Ergin, 2004: 80). Dirse Han, karşısındaki her ne kadar bir han kızı olsa da kendisini klasik erkek tavrını sergilemekten alıkoyamamış, söylediği ağır sözlerle sorunu kadına mal etme eğilimine girmiştir. İşte tam bu noktada isimsiz han kızı akli ve inancıyla devreye girerek kocasına “sorun”un çözümünü sunuvermiştir. Kurbanlar kestir, bütün Oğuz beylerini davet et, açları doyor çıplakları giydir, borçluları borçlarından kurtar, tepe gibi et yığdırıp göl gibi kımıza sağdır, ulu toy eyleyip hacet dile, ağzı dualıların duasına sığın (Ergin, 2004: 80-81).

Tıpkı bütün bir Oğuz toplumunun müşküllerini çözen Dedem Korkut gibi, kendi ailesinin ve boyunun bir müşkülünü çözen isimsiz han kızı, asıl varlığını, kocasıyla oğul yapay bir şekilde karşı karşıya getirildiğinde göstermektedir. Babasının yerine tahta çıkan Boğaç Han'ın kendilerini anmaz oluşundan rahatsız olarak hasetlenen kırk yiğidin söylediği yalanlara ve çevirdiği hilelere kanan akıldan ve sağduyudan yoksun Dirse Han'ın oğlunu av bahanesiyle sırtından oklayarak öldürmeye teşebbüs etmesi, aile ve boy odaklı büyük bir kaosa

yol açar. Dirse Han, ağzı dualhların duası sayesinde kavuştuğu oğlunu öldürerek evlat katili damgasını yemekten aklı, sağduyuyu, sabrı ve sadakati temsil eden han kızı ile kutsalı temsil eden Hızır'ın devreye girmesiyle kurtulur. Aynı Dirse Han, kendisine ihanet eden adamları tarafından bağlanıp kâfire teslim edilmek istendiğinde de han kızı sayesinde kurtulur. Boğaç Han, annesinin “*Babañ saña kıydı-y-ise sen babana kıymağıl*” (Ergin, 2004: 91) sözü üzerine harekete geçer ve kendisini öldürmek isteyen babasını kırk namerdin elinden kurtarır. Han kızı, bu tutumuyla hem baba ile oğul arasındaki çatışmayı sonlandırmış hem de iktidarın nimetlerinden yararlanmayı sürdürmek isteyen ve bunun için de Boğaç Han'ı kendi babasına öldürterek Dirse Han'ı yeniden han yapmayı amaçlayan bir kesimi (başka bir deyişle muhalefeti) etkisiz kılmıştır. Dirse Han'ın kırk yiğidi, iktidarı (ya da iktidarın nimetlerini) yeniden ele almak istemiş ve bu nedenle de doğrudan Boğaç Han'ı, dolaylı bir şekilde de han kızını hedefe oturtmuştur. Boğaç Han'ın ölümü, sadece arzu edilen iktidar yapısının yeniden kurulmasını sağlamayacak, aynı zamanda Dirse Han, Boğaç Han, iktidar ve toplum üzerinde oldukça etkili olan han kızının (başka bir deyişle aklın, sağduyunun ve dengenin) nüfuzunu etkisiz hale getirecektir. Yönetimi yeniden devralacak olan Dirse Han, kırk yiğit için sözden çıkmayan, her zaman kontrol edilip yönlendirilebilen biridir. En yakın adamlarının sözlerinin doğruluğunu sorgulamaması, bu durumun en güzel göstergesidir. Annesinin sözünü tutarak babasını kurtarması Boğaç Han ile Dirse Han arasındaki statü ve rol farklılıkların tersine çevirmiş, Boğaç Han'ı babaya, Dirse Han'ı ise oğul sayesinde yeniden dünyaya gelen bir oğula dönüştürmüştür. Statüsü ve rolü değişmeyen tek kişi ise han kızı olmuştur. Kanaatimce, Dirse Han'ın boyu han kızının şahsında hâlâ anaerkil yapısını sürdürmekteydi ve çocuksuzluğu bahane eden Bayındır Han'ın Dirse Han'a karşı sergilediği tavrın altında da Dirse Han'ın bu düzene son vermesi gerektiği düşüncesi yatmaktaydı. Dünyaya gelecek ve zamanla anneden kopacak bir oğul, babanın iktidarını sürdürecektir, toplumsal yapıyı bütünüyle ataerkil bir yapıya dönüştürecek idi. Fakat oğul Boğaç'ın anne ile olan bağları koparmaması (Oğuz nazarında belki de gerçek anlamda erkek olamaması); bu değişime katkı sunabilecek bir tutum sergilememesi ve aklı, sağduyuyu, dengeli, sevgiyi ve şefkati temsil eden annenin eril iktidara oynayan kırk yiğide (eril muhalefete) direnerek vazgeçmemesi, en tepedeki “bir numara” ile bütünüyle erkeklerden oluşan muhalefetin isteğinin gerçekleşmesini engellemiş, aksine han kızının oğul, koca ve toplum üzerindeki nüfuzunu daha da arttırmıştır.

3. Evleneceği erkeği sımayan irade ve hüner sahibi güçlü kadından diz kırıp oturarak kaderine razı olan kadına: Banu Çiçek

“Kitâb-ı Dedem Korkut”taki anaerkil düzenin izlerini yansıtan isimlerden biri de Banu Çiçek'tir. Oğul olmayan Pay Püre Big için Han Bayındır'ın düzenlediği bir toy sırasında el kaldırılıp Tanrı'ya niyaz edildiği sırada devreye girerek alkışı alkış, kargışı kargış olan Oğuz beylerinden kendisi için Tanrı'dan bir kız çocuğu dilemelerini rica eden ve doğacak kızını Pay Püre Big'in müstakbel oğul Bamsı Beyrek'le beşik kertmesi yapan Pay Piçen Big'in kızı olan Banu Çiçek, aynı zamanda kitaptaki boyların en sıra dışı tiplerinden olan Delü Karçar'ın da kardeşidir. Adaklısıyla mahiyetindeki kırk kızıyla gök çayırın üstüne otağ kurdurduğu bir günde tanışan Banu Çiçek, beşik kertmesiyle görüşmek isteyen Bamsı Beyrek'e kendisini dadı olarak

tanıtır ve Banu Çiçek’le görüşebilmesi için kendisiyle at yarışı yapması, ok atması ve güreşmesi gerektiğini, yendiği takdirde görüşebileceğini söyler. At yarışı ile ok atmada galip gelen Beyrek, güreş sırasında rakibinin hayli zorlu olduğunu görür, yenildiği takdirde Kalın Oğuz’a rezil olacağını düşünerek kızın memesinden tutar. Beyrek, bundan gocunmasını ya da huylanmasını fırsat bilerek kızı belinden kavrayıp yere çalar. Kız kendisini tanıttığında da üç öpüp bir dişler, parmağındaki yüzüğü çıkarıp kızın parmağına takar. Böylece daha doğmadan beşik kertmesi yapılan Beyrek ile Banu Çiçek kendi aralarında nişanlanmış olurlar (Ergin, 2004: 122-124).⁶

Kendisini dadı olarak tanıtan Banu Çiçek’in adaklısıyla at yarıştırması, ok atması ve güreşmesi, Beyrek’in evlenmek istediği ve kafasında biçimlendirmiş ya da netleştirmiş olduğu kadın profiline uygundur. Nitekim babası, nasıl bir eş istediğini sorduğunda Beyrek şu kriterleri ileri sürmüştür: Yerimden kalkmadan kalkmalı, ben ata binmeden binmeli, ben düşmanımın üstüne varmadan bana baş getirmeli (Ergin, 2004: 124). Beyrek, bu cevabıyla hem kafasındaki ideal kadını/eşi hem de bu ideal kadında/eşte bulunması gereken özellikler üzerinden Banu Çiçek’i betimlemiştir. Nitekim baba da bu cevaptan oğlunun Banu Çiçek’i istediğini hemen anlamıştır. Banu Çiçek’in adaklısını at yarıştırmak, ok atarak ve güreş tutarak sınaması, çok daha eski dönemlerin, başka bir deyişle kadınla erkeğin eşit statüyü paylaştığı, kadınların da eşlerini seçebildikleri anaerkil dönemin uygulamalarını çağrıştırmaktadır.⁷ Beyrek’in evlenmek istediği kızda aradığı şartların benzerlerini, “Kitâb-ı Dedem Korkut”un bir diğer kahramanı Kan Turalı’nın da dillendirdiği görülmektedir ki bu konu üzerinde biraz aşağıda duracağım. Burada Beyrek’in güreş sırasında sergilediği tutumunu biraz yorumlamam gerektiğini düşünüyorum. Beyrek’in dadı sandığı kızın memesini tutarak (Acaba güreştiği kişinin Banu Çiçek olduğunu bilseydi böyle bir şey yapar mıydı diye düşünmeden de edemiyorum), rakibine, her ne kadar “bir erkek gibi” mücadele ediyor olsa da sonuçta bir kadın olduğunu hissettirmek ya da “erkek gibi” davranan rakibini sonuçta bir kadın olarak gördüğünü bildirmek istediğini düşünüyorum. Bir kadına basıldığı takdirde Kalın Oğuz’a rezil olacağını düşünen Beyrek, çareyi cinsel kimliklerin karşıtlığına başvurmakta; kendisinin bir erkek, rakibinin de bir kadın olduğunu hissettirmekte, cinsel kimliğe saldırmakta ya da bu kimliği istismar etmekte bulmuştur. Kendisini dadı olarak tanıtan Banu Çiçek, her ne kadar bir “erkek gibi davranabilen / mücadele edebilen”, evlenmek istediği erkeği “erkeksi” yöntemlerde sinayabilen bir kadın olup bu özellikleriyle erkeğin bilinçaltındaki güçlü anne/kadın algısına hitap ediyor olsa da Beyrek, bu güçlü kadının direnişini erkeklik gururuna yedirememiş, kalın Oğuz’a rezil olmayı göze alamamıştır. Bu rezil olmama düşüncesi, kalın Oğuz’un erkeğin güç, otorite ve hüner konusunda kadından her zaman üstün olması gerektiğini düşündüğünü göstermektedir. Banu Çiçek’le Beyrek arasında yaşanan bu durum, Oğuz erkeğinin ve dolayısıyla toplumunun güçlü, irade sahibi, özgür kadından vazgeçmeye, kadını daha çok erkeğe tabi olan ve evinde dizini kırıp oturan birisi olarak görmeye başladığını göstermektedir. Kadın, artık erkek karşısında cinsel kimliği nedeniyle gocunması ya da utanması gereken biridir. Kadın artık, kâfire tutsak düşen erkeğinin yolunu uzun yıllar boyunca gözleyen, her ne olursa olsun ondan vazgeçmeyen, sonuna kadar sadık kalandır. O, evinde dizini kırıp oturarak kaderine razı olmalı, gerektiğinde Yalançı oğlu Yaltacuk gibi birisiyle evlenmeye bile ses çıkarmamalıdır. Kadın, tıpkı Selcen Hatun’un yaptığı gibi, erkeğinin haysiyetini gözetmeli,

onu onurlandırmak için gerektiğinde geri adım atabilmeli, erkeğine erkek olduğunu hissetti-rebilmeli, onu toplum içinde zor duruma düşürebilecek tutum ve davranışlardan kaçınmalıdır.

Evleneceği erkeği sınayan irade ve hüner sahibi güçlü kadından evinde diz kırıp oturarak kaderine razı olan bir kadına dönüşen Banu Çiçek'in, "Kitâb-ı Dedem Korkut"taki eril toplum yapısına geçiş sürecinin önemli bir göstergesi olduğunu tekrar kaydettikten sonra benzer bir süreçten geçen başka bir kadın üzerinde daha durmak istiyorum. Bu kadın, Trabzon (kitapta "Tırabuzan") tekfurunun kızı, yani gayrimüslim kimliği taşıyan ve Oğuz toplumuna evlilik yoluyla dışarıda katılan irade ve hüner sahibi güçlü kadın Selcen Hatun'dur.

4. Trabzon tekfurunun sağına soluna çifte yay çekip attığı oku yere düşürmeyen azim görklü mahbup kızı: Sarı Tonlu Selcen Hatun

Kaflı Koca oğlu Kan Turalı boyunun Kaflı Koca'sı, ölmeden önce oğlu Kan Turalı'yı evlendirmek istediğinde oğlu, evlenmek istediği kızda bulunması gereken özellikleri şöyle sıralar: Ben yerimden kalkmadan kalkmalı, ben atıma binmeden atına binmeli, ben düşman/kâfir iline varmadan varmalı, bana düşman/kâfir kellesi getirmeli. Kan Turalı, cici bici bir Türkmen kızı değil de kendisi gibi yiğit/savaşçı bir kadın ister (Ergin, 2004: 185).

Evleneceği kadında Bamsı Beyrek'le aynı özellikleri arayan Kan Turalı'nın betimlediği kadın, Trabzon tekfurunun kızı sarı tonlu Selcen Hatun'dur. Azim görklü mahbup bir kız olan sarı tonlu Selcen Hatun, hüner sahibidir. Sağa ve sola aynı anda çifte yayla ok atabilmekte, attığı ok yere düşmemektedir. Selcen Hatun'un "üç canavar kalınlığı kaftanı" vardır. Babası, bu üç canavarı (kağan aslan, kara boğa, kara buğra) kim yenersen ona kızını vermeyi vademiştir. Kıza talip olup da üç canavarı yenemeyen otuz iki kâfir beyinin oğlunun başı kesilip kale burcuna asılmıştır. Yani, kıza talip olup sınavdan geçemeyenler canlarından olmaktadır. Babası sayesinde Selcen Hatun'dan ve üç canavarı yenme şartından haberdar olan Kaflı Koca, Trabzon'a gider ve üç canavarı yenerek kendisine âşık olan Selcen Hatun'u almaya hak kazanır. Kızını veren tekfur, gerdek çadırı kurdurup kızıyla damadını gerdeğe sokmak istediğinde Kan Turalı babasıyla kadın anasının yüzünü görmeden gerdeğe girmeyeceğini söyleyip sarı tonlu Selcen Hatun'la birlikte Oğuz'a gitmek için yola koyulur. Dönüş yolculuğu sırasında bir yerde dinlenmek için dururlar ve uykusu gelen Kan Turalı derin bir uykuya dalar. Fakat kız kendisini sevenlerin arkalarına düşebileceklerini düşünerek uyumaz, atına binip nöbet tutar. Kızını verdiğine pişman olan tekfurun gönderdiği altı yüz kâfir, bunların bulunduğu yere gelir. Gelenleri gören Selcen Hatun Kan Turalı'yı uyandırır, birlikte gelenleri karşılarlar. Bir süre sonra Selcen Hatun kâfirin yenildiğini düşünüp elinde kanlı kılıcıyla mola yerine döner. Kan Turalı'nın anasıyla babası da bu sırada karşılamaya gelmişlerdir. Selcen Hatun, Kan Turalı'nın dönmediğini görünce yeniden savaş meydanına gider. Kâfir, bir dereye Kan Turalı'yı sıkıştırılmıştır. Kan Turalı'nın atı vurulmuş, göz kapağı yaralanmıştır. Selcen Hatun hemen saldırıp kâfirleri dağıtır, kendisini tanımayan Kan Turalı'ya kendisini tanıtarak atının arkasına alır, tekrar yola koyulurlar (Ergin, 2004: 185-196).

Selcen Hatun, gerçekten de Kan Turalı'nın aradığı bütün özelliklere sahip bir kadın çıkmıştır. Aradığını bulan Kan Turalı'nın memnun ve mutlu olması gerekir fakat Selcen

Hatun'un kâfirlerin sıkıştırıp öldürmek üzere oldukları Kan Turalı'yı son anda yetişip tek başına kurtarması, memnuniyetin ve mutluluğun yerini öfkeye bırakmıştır. Çünkü Selcen Hatun'un atının terkisinde Oğuz'a dönmekte olan Kan Turalı'nın erkeklik gururu rencide olmuştur. Ya kendisi yerinden kalkmadan yerinden kalkıp atına binerek kâfirden baş getiren Selcen Hatun, Oğuz'da herkese Kan Turalı'yı kurtardığını anlatarak övünürse? Kan Turalı, düşüncesini kıza açar ve kendisini öldüreceğini söyler. Selcen Hatun, "*Big yiğit / Öginür-ise er öğinsün aslandur / Öginmeklik 'avratlara bühtandur / Öginmek-ile 'avrat er olmaz / Ala yorgan içinde seniñ-ile tolaşmadum / Tatlu damağ tutuban şoruşmadum / Al duvağum altından söyleşmedüm / Tiz sevdiñ tiz uşanduñ kavat oğlı kavat / Kadir Allah bilür men saña / Münisem yaram kıyma maña*" (Ergin, 2004: 197) diyerek Kan Turalı'yı bu düşüncesinden vazgeçirmeye çalışır. Selcen Hatun, kendi deyimiyle aşağı kulpa yapışır, yani alttan alarak karşısındaki erkeğin erkeklik gururunu okşar, kendisine karşı ziyadesiyle arzulu olduğunu söyler. Fakat Kan Turalı, yine Selcen Hatun'un deyimiyle yukarı kulpa yapışmakta ısrar eder. Bunun üzerine öfkelenen Selcen Hatun, "*mere kavat oğlı ohuñ-ile mi kılıcuñ-ile gel berü söyleşelüm*" atıyla yüksekçe bir yere çıkar. Sadağındaki doksan okunu yere döker, temrenli okla atmaya kıyamayıp iki okunun temrenin çıkarıp birini gezleyip diğerini eline alır. Kan Turalı'ya okunu atmasını söylediğinde Oğuz'un yüzü nikaplı yiğidi önceliği Selcen Hatun'a verir. Selcen Hatun bir ok attığında Kan Turalı'nın başındaki bütün bitler ayağına iner. Durumun ciddiyetini anlayan Kan Turalı koşup gelerek Selcen Hatun'u kucaklar, öldürmek gibi bir düşüncesinin olmadığını, sadece kendisini sınıadığını söyler. Selcen Hatun da temrensiz okla kendisini sınıadığını, öldürmeyi hiç düşünmediğini söyler. Kriz sonlanınca ırağından yakınından gelişip gizli yaka tutup yilişip (koklaşip) tatlı damak verip soruşup ak boz atlara binip koşturup Kan Turalı'nın babasının yanına gelirler (Ergin, 2004: 197-198).

Erkeğinden önce yerinden kalkıp atına binen, kâfir ilini basıp baş getiren, bütün bunlar yetmezmiş gibi bir de erkeğini kâfir elinde ölmekten kurtaran kadın, Kan Turalı'nın şahsında erkeğe ağır gelmeye başlamıştır. Kan Turalı'nın şahsında cici bici Türkmen kızları istenmeyecek irade, cesaret, güç ve hüner sahibi kadınlar arzulanmış, fakat bir müddet sonra bu tür kadınların altında kalınacağı, bu tür kadınlar yüzünden Oğuz'da dile düşülebileceği düşünülerek bundan vazgeçilmek istenmiştir. Bu tür bir kadın karşısında erkeklik gururu yerle bir olan Kan Turalı, çözümü vahşi ya da ilkel doğasında bulmuştur. Yani sorunu kadını öldürerek kökünden çözmeyi düşünmüştür. Fakat karşısındaki sağına soluna çifte yay çekebilen ve attığı oku yere düşürmeyen kâfir kızının kendisini öldürmesinin işten bile olmadığını anlayan Oğuz yiğidi, bir sonraki çözümü şirinlik yapmakta, "ben seni sınıadım" demekte bulmuştur. Evlenecek kızları için vahşi hayvanların öldürülmesini şart koşan, talip olup da vahşi hayvanları öldüremeyenlerin kellelerini alan, talip olan erkekleri vahşi hayvanlara karşı çırlıçplak bir şekilde süren, kızları ok atmada ve yiğitlikte mahir olan kâfirin azim görklü mahbup kızı Selcen Hatun'un, kendisini öldürmek isteyen Kan Turalı'yı bu düşüncesinden vazgeçirmek için söylediği "*Öginür-ise er öğinsün aslandur / Öginmeklik 'avratlara bühtandur / Öginmek-ile 'avrat er olmaz*" sözü, erkeğin rencide olan onurunu onarmaya yönelik olmakla birlikte erkeğe tabi olmayı kabul etmenin de bir ifadesidir. Kâfir beyinin kızı Selcen Hatun, vahşi hayvanları öldürerek kendisini alan yiğidin Müslüman Oğuz'a mensup olduğunu, Müslüman Oğuz'un da kendisine özgü bir dünya görüşü olduğunu, bu dünya görüşünde de yiğitliğin erkeğe özgü bir özellik olarak görül-

düğünü, erkeğin gururunu rencide ettiğinde bunun büyük bir soruna yol açabileceğini biliyor olsa gerektir. O, evlilik yoluyla dahil olduğu Oğuz toplumunda artık sağa sola çifte yay çekebi- len, attığı oku yere düşürmeyen hünerli bir kadın olamayacak, yiğitlikte hiçbir zaman erkeğinin üstüne çıkamayacaktır. Karadeniz'in Amazon kadını, artık Oğuz'un azim görklü mahbup bir kadını olacaktır. O kadın artık hüneri, cesareti ve savaşıyla değil, kocasına olan sadakati, çocuklarına olan düşkünlüğü, fedakârlığı, dürüstlüğü ve namuslu oluşuyla öne çıkacaktır.

Sonuç

H. Goettner-Abendroth'un anaerkillikle ilgili görüşleri, toplumun farklı kesimlerinden kadınların aktif bir şekilde yer aldıkları "Kitâb-ı Dedem Korkut"u, hiç değilse bazı boyları, anaerkil toplum yapısı bağlamında da yorumlamayı gerektirmiştir. Boylardaki kadınları sadece iyi birer sevgili, eş ve anne; sadık, namuslu ve gerektiğinde sevdiği için her şeyi göze alabilen yarı savaşı kadınlar olarak ele almak -elbette, kitaptaki kadın tipleri üzerine yapılan çalışmaların hepsi ayrı bir değer taşımaktadır-, kitaptaki olayların merkezinde yer alan Oğuzların yaşadıkları sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal ve inançsal değişim ve dönüşümleri görmezden gelmek anlamına gelecektir. Bu değişim ve dönüşümün neden olduğu zihniyet değişiminin izlerini, kitabın mukaddimesindeki dört kadın tipiyle ilgili anlatılardan başlayarak görmek mümkündür. Göçebe savaşıncının yerleşik hayata geçişi ve İslam'ın iyiden iyiye kök salmaya başlaması, kadının daha çok ev ve ev işi odaklı bir şekilde algılanmasına yol açmış; geçmişin gerektiğinde erkeğin konumunu ve rolünü üslenebilen kadını, bütün İslam referanslı uyarlama çabalarına rağmen geçmişte kalmıştır.

Ekonomik, sosyal, kültürel, siyasal ve inançsal değişim ve dönüşümlerin neden olduğu zihniyet değişiminin yansımalarını sadece mukaddimedeki kadın tiplerinde aramak ya da görmek de doğru değildir. Bu değişimi ve dönüşümle anaerkil toplum yapısının izlerini Kaplan'ın "asıl Dede Korkut hikâyeleri" dediği boylarda da görmek mümkündür. Dirse Han'ın hanımı han kızı, Banu Çiçek ve Selcen Hatun'un aktif bir rol oynadığı boylar, göçebe savaşıdaki anaerkil yapının ataerkil yapıya doğru evrimini çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermektedir. Bu anlatılarda bir yandan bir han aklı, sağduyuyu, dengeyi temsil eden bir kadının aile ve toplum üzerindeki nüfuzunu kırmaya zorlanırken diğer yandan da kendileri gibi yiğit ve savaşı kadınlarla evlenmek isteyen Oğuz yiğitleri, bundan pişman olup kafalarındaki yiğit ve savaşı kadın algısını azim görklü mahbup kadınlara dönüştürme çabası içine girmektedirler. Artık yiğit ve savaşı kadınlar evlerinde diz kırıp adaklıları ya da eşlerinin yollarını gözlemelidirler, iyi ve sadık bir eş ve anne olmalıdırlar. Onların egemenlik alanları artık evleridir. Boylardaki anlatılardan anlaşılmaktadır ki bu değişime karşı direnebilen tek kadın, Dirse Han'ın hanımı han kızıdır. İster bilinçli bir tercihin, isterse bir tesadüfün eseri olsun, bu han kızı kadınla Dirse Han ve Boğaç Han diğer boylarda bir daha karşımıza çıkarılmazlar. Banu Çiçek ile Selcen Hatun, bu değişim ve dönüşüme ayak uydurabilmiş, azim görklü mahbup kadın kimliğini benimsemiş kadınlardır. Selcen Hatun, bilindiği gibi Oğuz toplumuna evlilik yoluyla sonradan dahil olmuş bir savaşı/Amazon kadınıdır. Kan Turalı

ile evlenmiş olması, aynı zamanda kocasının mensubu olduğu Oğuz toplumunun inançlarını, değerlerini, geleneklerini en önemlisi de zihniyetini benimsemesini gerektirmiştir. Öldürülme istenmesine rağmen sonuna kadar direnmekten kaçınmış, uzlaşmayı ve uyum sağlamayı yeğlemiştir. Elbette bu teslim oluşta ya da boyun eğişte Kan Turalı'ya karşı beslenen sevgi ve arzu da etkili olmuştur. Banu Çiçek ise Oğuz içinde doğup büyümüş bir kadındır. Bu nedenledir ki Oğuz toplumun değer yargılarını, inançlarını ve geleneklerini iyi bilmektedir. Banu Çiçek, Oğuz toplumundaki değişim ve dönüşümün neden olduğu zihniyet değişimini, özellikle de sosyal yapıdaki hepten ataerkilliğe geçişi net bir şekilde izleyebilmiş, sonuçta da evinde dizini kırıp on altı yıldır kâfir eline tutsak olan adaklısını beklemeye, hatta erkeklerin verdiği bir kararla Yalançı oğlu Yaltacuk ile evlenmeye bile razı olmuştur.

Notlar

- 1 Bachofen, bu kuramını 1861 tarihli *Das Mutterrecht* adlı çalışmasında ileri sürmüştür. Bachofen'in seçme yazıları, önce 1926'da Almanya'da Alfred Kröner Verlag tarafından *Mutterrecht un Urreligion* adıyla, daha sonra ise 1968 yılında Routledge ve Kegan Paul tarafından *Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen* adıyla Londra'da yayımlanmıştır. Söz konusu kitap, 1997'de Almanca aslından çevrilerek Türkiye'de de yayımlanmıştır (Bachofen, 1997).
- 2 Türkçeye çevirisi için bk. (Göttner-Abendroth, 2022).
- 3 Goettner-Abendroth'un anaerkillikle ilgili kapsamlı değerlendirme ve yorumları için ayrıca bk. (Goettner-Abendroth, 2012).
- 4 Kitâb-ı Dedem Korkut anlatılarındaki kadınlar, Türkiye'de bugüne kadar çeşitli araştırmaların konusu olagelmıştır (Kaplan, 1951; Günay, 1989; Ekici, 2000; Öncül, 2008 vd.). Fakat genellikle anne, kardeş, eş kimlikleriyle ve dürüstlük, sadakat, namusluluk, yiğitlik, savaşçılık gibi hasletleriyle ele alınan kadın kahramanlara anaerkillik bağlamında pek yaklaşmamıştır. Burada, A. Koçak ile Ç. Mollaibrahimoğlu'nun 2014 yılına sundukları ve henüz yayımlanmamış olan bildirisini Kitâb-ı Dedem Korkut'taki kadın tipleri klasik yaklaşımların dışında ele alması bakımından önemsediyimi özellikle belirtmek isterim. Koçak ile Mollaibrahimoğlu "Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesinde Denge Unsuru Olarak Adsız Kadın Kahraman" (Koçak ve Mollaibrahimoğlu, 2014) adlı henüz yayımlanmamış olan bildirilerinde, Dirse Han'ın hatununu dişil anima figürü olarak eril ilkeler arasında dengeleyici bir unsur olarak nitelendirmişlerdir. Dirse Han'ın hanımı, V. Aşkaroğlu'nun "Dede Korkut Hikâyelerinden Dirse Han Oğlu Buğaç Han Anlatısı Üzerine Simgesel / Arketipsel Bir Çözümleme" (2013) adlı çalışmasında ise "Yüce Ana" ve "İdeal Eş/Kadın" arketipleri temelinde ele alınmıştır.
- 5 Türklerle Moğollar arasındaki belli başlı benzerlik ve ortaklıklar için bk. (Togan, 1941; Roux, 2002).
- 6 Bamsı Beyrek boyunda üç türlü evlilik uygulamasıyla karşılaşırız. İlk uygulama, beşik kertmedir. Anlatının ilerleyen kısımlarından verilen sözün tutulmadığı anlaşılmaktadır. Beşik kertmeyi daha sonra kızın erkeğini güç odaklı bir şekilde sınaması izlemiştir. Bu sinama, kızların evlenecekleri erkekleri seçebildikleri dönemlerin bir yansıması olmalıdır. Son uygulama ise kızın, kız kardeşini istemeye gelen yiğitleri öldüren ağabeyi Delü Karçar'dan istenmesi ve başlık ödenmesidir. Kızı istemeye Kalın Oğuz beylerinin kararı üzerine Dedem Korkut gitmiştir. Normalde Bamsı Beyrek'in ya kendiliğinden ya da Kalın Oğuz beylerinin teşvikiyle atlanıp Delü Karçar'la mücadele etmesi, kızı bileğinin ve yüreğinin gücüyle deyim yerindeyse söküp alması ve öldürülen yiğitlerin öcünü alması beklenir. Bu da onun kahramanlık özelliklerini Kan Turalı ve Alıp Manaş gibi isimler karşısında tartışılmalı hale getirir. Yeri geldiğinde "tören şaklabanı" rolünü de üstlenen Bamsı Beyrek'in "Kitâb-ı Dede Korkut"taki konumu üzerine yaptığım bir değerlendirme için bk. (Aça, 2022).
- 7 Bu tür bir eş seçme uygulamasının Türk destanlarındaki yansımaları için bk. (Kıdırbayeva ve Muratoy, 1995).

Research and Publication Ethics Statement: This is a research article, containing original data, and it has not been previously published or submitted to any other outlet for publication. The author followed ethical principles and rules during the research process. In the study, informed consent was obtained from the volunteer participants and the privacy of the participants was protected.

Araştırma ve yayın etiği beyanı: Bu makale tamamıyla özgün bir araştırma olarak planlanmış, yürütülmüş ve sonuçları ile raporlaştırıldıktan sonra ilgili dergiye gönderilmiştir. Araştırma herhangi bir sempozyum, kongre vb. sunulmamış ya da başka bir dergiye değerlendirilmek üzere gönderilmemiştir.

Contribution rates of authors to the article: The authors in this article contributed to the 100% level of preparation of the study, data collection, and interpretation of the results and writing of the article.

Yazarların makaleye katkı oranları: Bu makaledeki yazarlar %100 düzeyinde çalışmanın hazırlanması, veri toplanması, sonuçların yorumlanması ve makalenin yazılması aşamalarına katkı sağlamıştır.

Ethics committee approval: The present study does not require any ethics committee approval.

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Financial support: The study received no financial support from any institution or project.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Aça, M. (2018). Dedem Korkut'un dört kadını ile Balıkesir'in üç kadını bağlamında kadının toplumsal cinsiyet kimliği. *Sosyal bilimlerde yeni yönelimler-V*. (A. Temizer ve Y. Baytal, Ed.) Print Institut za GEOGRAFIJU Podgoric, 33-38.
- Aça, M. (2022). Bamsı Beyrek boyunda iki ozan tipi. *Âşık sanatı*. (Y. Gökkanlan, Ed.) Kesit, 11-24.
- Alinge, C. (1967). *Moğol kanunları* (C. Üçok, Çev.) Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi.
- Aşkaroğlu, V. (2013). Dede Korkut hikâyelerinden Dirse Han oğlu Buğaç Han anlatısı üzerine simgesel/ arketipsel bir çözümleme. *Karadeniz*, 1(17), 120-132.
- Bachofen, J. J. (1997). *Söylence, din ve anaerki* (N. Şarman, Çev.) Payel.
- Bamberger, J. (1974). The myth of matriarchy: Why men rule in primitive society. *Woman, culture, and society* (N. Z. Rosaldo and L. Lamphere, Eds.) Stanford University Press, 263-280.
- Ekici M. (2000). Dede Korkut kitabında kadın tipleri. *Uluslararası Dede Korkut bilgi söleni bildirileri (19-21 Ekim 1999, Ankara)* (A. Kahya vd, Ed.) Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 123-138.
- Ergin, M. (2004). *Dede Korkut kitabı I giriş-metin-faksimile*. Türk Dil Kurumu.
- Ericson, T. H. ve Nielsen, F. S. (2012). *Antropoloji tarihi* (A. Bora, Çev.) İletişim.
- Goettner-Abendroth, H. (2008). Matriarchies as societies of peace: Re-thinking matriarchy. *Off Our Backs*, 38 (1), 49-52.
- Goettner-Abendroth, H. (2012). *Matriarchal societies. Studies on indigeneous cultures across the globe*. Peter Lang.
- Gökay, O. Ş. (2007). *Dedem Korkudun kitabı*. Kabcacı.
- Göttner-Abendroth, H. (2022). Barış toplumları olarak anaerkiller: Anaerkilliği yeniden düşünmek (A. Sezer, Çev.) *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15 (38), 632-639.

- Gültepe, N. (2013). *Türk kadın tarihine giriş (Amazonlardan bâcıyân-ı rûm 'a)* Ötüken.
- Günay, U. (1989). Dede Korkut hikâyelerindeki karakterlerin tahlili-I *Türk kültürü araştırmaları-Halil Fikret Alasya 'ya Armağan*, XXVI (2), 39-55.
- Kaçalin, M. S. (2006). *Dem Korkut 'un Kazan Bey oğuz-namesi*. Kitabevi.
- Kaplan, M. (1951). Dede Korkut kitabında kadın. *Türkiyat Mecmuası*, 9, 99-112.
- Kıdırbayeva, B.ve Muratoy, A. (1995). Alplara mahsus evlilik (M. Aça, Çev.) *Milli Folklor*, 37, 78-84.
- Koçak, A.ve Mollaibrahimoğlu, Ç. (2014). Dirse Han oğlu Boğaç Han hikâyesinde denge unsuru olarak adsız kadın kahraman. 26. *Uluslararası Kıbatek edebiyat sempozyumu İstanbul-Türkiye/28-29 Nisan 2014 Belkis Halim Vassaf anısına edebiyatta kadın*. (Yayımlanmamış bildiri metni)
- Köprülü, M. F. (1941). Ahmed Yesevi *İslam Ansiklopedisi*, I, 210-215.
- Köprülü, M. F. (2003). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Akçağ.
- Nizamü'l-Mülk. (2017). *Siyasetname* (M. T. Ayar, Çev.) Türkiye İş Bankası.
- Öncül, K. (2008). Dede Korkut hikâyelerinde savaşçı kadın tipi ve animus kavramı. *Turkish Studies*, 3 (2), 574-581.
- Pehlivan, G. (2015). *Dede Korkut Kitabı 'nda yapı, ideoloji ve yaratım –Dresden ve Vatikan nüshalarının mukayeseli bir incelemesi-* Ötüken.
- Rosaldo, M. Z. (1974). Woman, culture, and society: A theoretical overviwe. *Woman, culture, and society* (N. Z. Rosaldo and L. Lamphere, Eds.), Stanford University, 17-42.
- Roux, J.-P. (2001). *Moğol imparatorluğu tarihi* (A. Kazancıgil ve A. Bereket, Çev.) Kabalıcı.
- Roux, J.-P. (2008). *Babur. Büyük Moğolların tarihi* (L. Arslan-Özcan, Çev.) Kabalıcı.
- Tezcan, S. (2001). *Dede Korkut oğuznameleri üzerine notlar*. Yapı Kredi.
- Tezcan, S. ve Boeschoten, H. (2001). *Dede Korkut oğuznameleri* .Yapı Kredi.
- Togan, Z. V. (1941). *Moğollar, Çingiz ve Türkler*. Bozkurt.
- Vladimirtsov, B. Y. (1995). *Moğolların içtimai teşkilâtı Moğol göçebe feodalizmi* (A. İnan, Çev.) Türk Tarih Kurumu.
- Webster, P. (2014). Anaerki: Bir iktidar vizyonu. *Kadın Antropolojisi* (R. R.Ritter, Ed.), (B. Abiral, Çev.) Dipnot, 153-170.
- Yalman (Yalgın), A. R. (1997). *Cenupta Türkmen oymakları II* (S. Emir, Haz.) Kültür Bakanlığı.
- Yaman, A. (2004). Kırgızistan 'da bilinmeyen Yesevi izbasarları: Laçiler. *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 29, 33-47.
- Yaman, A. (2005). Fergana Vadisi 'nde Saçlı İshanlar hareketi ve Yesevilikle bağlantısına dair. *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 34, 191-1993.
- Yusuf Hac Hâcib (1959). *Kutadgu bilig II tercüme* (R. R. Arat, Çev.) Türk Tarihi Kurumu.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).