

Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Destan'ın Yeni Bir Yorumu Üzerine*

About the New Interpretation of the Epic How Basat Killed Tepegöz

Prof. Dr. Alimcan İNAYET**

Özet

Bu makale Tepegöz ve eylemlerinin Basat'ın iç gerçekliğinin ve bilinçlenme/ uslanma sürecinin eylemsel karşılığını yansıttığı görüşünü paylaşmak üzere hazırlanmıştır. Bu bağlamda Tepegöz'ü önce tasavvufi anlamdaki nefsin simgesi olarak kabul ediyoruz. Yani Tepegöz de Basat'ın kontrol edilemez nefsi ve ihtirasını simgeler. Dayandığımız gerekçe ise; a) Tepegöz'ün bastırılmayan, dizginlenemeyen nefsin bir sonucu olarak dünyaya gelmiş olması; b) Hikâyede saldırgan, obur, kurnaz ve dokunulmaz olarak karşımıza çıkmasıdır. Bilindiği gibi, nefsin doğasında yırtıcılık/ vahşilik, hayvanlık, şeytanlık ve tanrılık vardır. Nefisteki düşmanlık ve saldırganlığın kaynağı yırtıcılık, oburluğun ve hırsın kaynağı hayvanlık, hilekârlığın ve kurnazlığın kaynağı şeytanlık, büyüklenme ve her şeye tek başına hükmetme arzusunun kaynağı tanrılıktır. Tepegöz nefsin bütün niteliklerini üzerinde taşımaktadır. Mutasavvıflar nefsi köpek, tilki, domuz, yılan ve ejderhaya benzetmişlerdir. Şu hâlde, burada nefis= ejderha= Tepegöz koşutluğu söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla, bize göre, Tepegöz nefsin bedenleştirilmiş biçimi ya da görünümüdür. Basat içindeki karşı konmaz nefis ve ihtirasi ancak İslam inancıyla yenmeyi başarmış, vahşi hayvani boyutunu terk edip insani boyuta geçmiş, medenileşmiştir. Bu bakış açısının Mundy'nin söz konusu hikâyede tespit ettiği mantıksızlık, tutarsızlık ve kopuklukların, Korkmaz'ın "nedensellik ilkesinin ihmal ve ihlal edildiği yegâne anlatı kusuru" olarak ifade ettiği durumun açıklanmasında daha sağlam bir zemin sağlayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar kelimeler: *Tepegöz, Basat, nefis, tasavvuf, İslam, Dede Korkut*

Abstract

This investigation has been made to share the views about the reflection of Tepegöz and its behavior on actual counterpart of Basat's inner reality and formation/ settling down duration. In this context we firstly take Tepegöz as the symbol of mystical self. That is, Tepegöz symbolizes Basat's uncontrollable self and passion. And the justification we base on is; a) Tepegöz was born as a result of irresistible and unrestrainable passion; b) He appears on the story as an aggressor, glutton, sly and untouchable creature. As its known the self has in its character rapacity/ brutality, beastliness, sataninity and divinity. The source of hostility and aggression is rapacity, the source of glutton and ambition is beastliness, the source of trickery and slyness is sataninity, the source of vapourings and dom-

* Bu makale ilk olarak, E.Ü. Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü tarafından düzenlenen "III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi: Dede Korkut ve Türk Dünyası" (19-23 Ekim 2015, Çeşme-İzmir) adlı kongrede bildiri olarak sunulmuştur. Mevcut makale söz konusu bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

** Ege Üniversitesi, TDAE, Türk Halk Bilimi ABD, alim1962@hotmail.com

ination by oneself is divinity in self (soul). Tepegöz carries all the characteristic features of self in itself. Sufis have compared the self with dog, fox, pig, snake and dragon. In this case, here the self is taken as: self= dragon= Tepegöz parallels. Therefore, we consider as Tepegöz is the inspirited form or reflection of the self. Basat was able to overcome the uncontrolled and irresistible self and passion in himself only with the help of İslam faith, has left his brutal, beastful self and become more human and civil. We are convinced that, this point of view will be a more sturdy foundation for the irrationalities, inconsistencies and disconnections identified by Mundy in the above mentioned story and the explanation of the case which has been expressed by Korkmaz as: 'the only narrative defect where the casualty principle has been neglected and breached'.

Keywords: Tepegöz, Basat, self, mysticism, İslam, Dede Korkut

Tepegöz hikâyesi bugüne kadar çeşitli boyut ve yönlerden ele alınıp incelenmiş olmasına rağmen, kurgu ve yapısındaki uyumsuzluk, kopukluk ve mantıksızlıklar ikna edici bir şekilde açıklanamamıştır. Mundy'nin 1956 yılında dile getirdiği bu sorunlara¹ açıklık getirilebilmesi için farklı bir bakış açısına ihtiyaç vardır.

Bize göre, Tepegöz ve eylemleri Basat'ın iç gerçekliğinin ve bilinçlenme/ uslanma sürecinin eylemsel karşılığını yansıtır.² Dolayısıyla bu bağlamda Tepegöz'ü önce tasavvufi anlamdaki nefsin simgesi olarak kabul ediyoruz.³ Dayandığımız gerekçe ise; a) Tepegöz'ün bastırılmayan, dizginlenemeyen nefsin bir sonucu olarak dünyaya gelmiş olması; b) Hikâyede saldırgan, obur, kurnaz ve dokunulmaz olarak karşımıza çıkmasıdır. Bilindiği gibi, nefsin doğasında yırtıcılık/vahşilik, hayvanlık, şeytanlık ve tanrılık vardır. Nefisteki düşmanlık ve saldırganlığın kaynağı yırtıcılık, oburluğun ve hırsın kaynağı hayvanlık, hilekârlığın ve kurnazlığın kaynağı şeytanlık, büyülenme ve her şeye tek başına hükmetme arzusunun kaynağı tanrılıktır.⁴ Tepegöz nefsin bütün niteliklerini üzerinde taşımaktadır. Mutasavvıflar nefsi köpek, tilki, domuz, yılan, ejderha, Firavun ve Nemrud'a benzetmişlerdir [Uludağ 2006: 526-528]. Şu hâlde, burada nefis= ejderha= Tepegöz koşutluğu söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla, bize göre, Tepegöz nefsin bedenleştirilmiş biçimi ya da görünümüdür.

Hikâyede Tepegöz ile imlenen nefsin Basat'a ait olduğunu gösteren ipuçları vardır. Örneğin a) Basat Tepegöz ile birlikte büyütülmüştür; b) Basat Tepegöz'ün emrine uyar ve kurduğu tuzaklarına düşer; c) Tepegöz'ü ancak imanla yenmeyi başarır. Bu durum bize Basat'ın bilinçlenme/uslanma sürecini dinî- tasavvuftaki nefis terbiyesi/ eğitimi süreciyle yorumlama imkânı verir. Hikâyede dinî- tasavvufi unsurların yoğunluğu [Özkan 1994a: 67-73;

¹ Bu sorunlar özetle şunlardır: 1. Basat'ın çocukluğu anlatılmamıştır. Birdenbire tanınmış kahraman olarak sahneye çıkar. 2. Basat'ın ad alması diğer anlatılardakine uymaz. 3. Basat yaşça büyük olmasına rağmen, Aruz onu Tepegöz'le birlikte büyütme ister. 4. Basat Oğuz toplumunun başına gelen felaketlerden habersizdir. 5. Tepegöz'ün öldürülme şekli inandırıcı değildir. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk. [Güven 2014: 61- 63].

² Bu ifadenin temeli Soren Kierkegaard'ın "mythos, aslında içsel olan bir şeyin dışsallaştırmasını sağlar" [Saydam 2011: 49] savına dayanır. Bu sav mitlerin bireysel ve toplumsal bilinç/ içsel gerçekliği dış gerçekliğin nesne ve dinamikleriyle anlattığını ifade etmektedir.

³ Arketipsel yaklaşıma göre, Dirse Han Oğlu Buğaç Han Hikâyesi'ndeki "boğa" nasıl çocuğun öfkesini simgeliyorsa, "kırk namert" nasıl Dirse Han'ın oğluna duyduğu kıskançlığı simgeliyorsa [Aşkaroğlu: 130], Tepegöz de Basat'ın içindeki nefsi simgeler.

⁴ Çuvaşlardaki "kibirli", "açgözlü", bir seferde "yetmiş öküz" yiyip "otuz fıç şerbet" içen, kendi ülkesiyle yetinmeyip diğer ülkeleri de "işgal etmek" isteyen tek gözlü Altırkuş [Bayram 2006: 23] bu konuda bir örnek teşkil etmektedir.

Özkan 1994b: 22- 24; Elçin 1997: 29- 37; Cunbur 2000: 77- 95] da böyle bir yorum için gerekli zemini sağlar. Tepegöz'ü nefsin simgesi olarak kabul ettiğimizde, nefsin değişken doğası, Mundy'nin tespit ettiği mantıksızlık, tutarsızlık ve kopuklukları [Mundy 1956: 290- 300], Korkmaz'ın "nedensellik ilkesinin ihmal ve ihlal edildiği yegâne anlatı kusuru" olarak ifade ettiği [Korkmaz 2000: 267] durumu açıklamada bize önemli bir imkân sunmuş olacaktır.

Hikâyenin kurgu ve izleğini bu bağlamda şöyle incelemek mümkündür:

1. Göç yolunda kaybolan Basat, aslan tarafından beslenir, dolayısıyla aslana, yürüyüşü ise insana benzer. Atlara saldırıp kanlarını emer.

2. Dede Korkut'un ad vermesi ve telkiniyle hayvanlardan ayrılıp insanlar arasına döner.

3. Terbiyesiz ve kontrolsüz nefsin ürünü olan Tepegöz ile beraber büyütülür.

4. Tepegöz Oğuz toplumuna felaket getirir.

5. Basat Tepegöz'ün gözünü ateşte kızdırdığı şişle kör eder.

6. Tepegöz Basat'ı kandırmak için çeşitli tuzaklar kurar.

7. Basat tuzaklardan inanç/ imanıyla kurtulur.

8. Basat sihirli kılıçla Tepegöz'ü öldürmeyi başarır.

9. Oğuz huzur bulur.

No:1'de; Basat'ın aslan tarafından beslenmesi, yarı hayvan yarı insan görünüşü ve kanla beslenmesi, İslam merkezli bakış açısına göre, Basat'ın hem onun şahsında Şamanist Oğuz toplumunun İslamiyet'ten önceki, yani medeniyetten önceki durumu ve ilkel yaşam tarzını ifade eder. Burada aslanın; gücü, kuvveti ve koruyuculuğu simgelediğini biliyoruz. Budist mitolojide ve Budist Türklerde aslan aynı zamanda Tanrı'nın sembolüdür [Çoruhlu 2011: 160]. "Kurt= ayı= aslan tarafından beslenen çocuk" koşulduğu göz önüne alındığında da, metindeki aslanın tanrı/doğayı simgelediği anlaşılır. Ancak buradaki tanrı/doğa Şamanist kültürel çevreyi ifade eder. Basat'ın at basıp kan sömürmesi de Türklerin, özelde Oğuzların ilkel şamanist yaşam tarzını yansıtır. Dede Korkut hikâyelerinde Basat'ın dışında, Kan Turalı'nın da kan sömürdüğü anlaşılmaktadır. Yoldaşlarının Kan Turalı'yı överken söyledikleri "avuñ tamarın delüben kanın soran" [Ergin 1994: 190] ifadesi bunu gösterir.

No:2'de; Dede Korkut Müslüman, arabulucu, dönüştürücü rolüyle karşımıza çıkar. Diğer hikâyelerdeki durumu da göz önüne alındığında, Dede Korkut İslam'ı/ Müslümanlığı temsil etmektedir. Basat Dede Korkut'un "ad verme"si ve telkiniyle "Oğlanum, sen insânsın, hayvânıla musâhib olmağıl. Gel, yahşı at bin, yahşı yigitlerle eş yort, dedi. Ulu kardaşun adı Kıyan Selçukdür, senüñ aduñ Basat olsun. Aduñı men verdüm, yaşuñı Allah versün, dedi" [Özçelik 2005: 750] Şamanist kültürel çevreden medeni, yani İslami kültürel çevreye dönüş yapar. Dolayısıyla Dede Korkut'un, yani İslam'ın Basat'ın dönüşümünde büyük rolü vardır.

No:3'te; Basat-Tepegöz birlikteliği söz konusudur. Aruz Koca Tepegöz'ü evlatlık edinecek Basat ile birlikte büyütür "Aruz aldı bu oğlanı etegine sardii eydür: Hânum, munı maña verüñ. Oğlum Basatıla besleyeyin dedi" [Özçelik 2005: 754]. Mundy Basat'ın yaşça Tepegöz'den büyük olduğunu, bu nedenle Aruz'un bunları birlikte büyütme istemesinin mantıksız olduğunu belirtir [Güvenç 2014: 62]. Tepegöz'ün biyolojik babası Sarı Çoban tarafından terk edilirken Aruz Koca tarafından evlatlık edinilip Basat ile birlikte büyütülmek istenmesi, bize göre, anlatıcının Basat ile Tepegöz'ün aslında aynı kişilik olduğunu gösterme çabasından kaynaklanmıştır. Bunlar aynı kişiliğin farklı yönünü ifade eder.

No:4'te Tepegöz Oğuz'a yıkım getirir. Bu süreçte Basat hakkında hiçbir bilgi verilmez. Onu birden bire gaza/akından dönerken görürüz. Oğuz'un başına gelen onca felaketten

haberi bile olmamıştır. Basat bu süreçte neredeydi? Bize göre, aslında Basat bir yere gitmiş değildir, sadece Basat'ın nefisini simgeleyen Tepegöz ön plana alınmıştır. Bu durum anlatıcının kontrol edilmeyen nefsin nelere sebep olduğunu hatırlatma amacıyla yaptığı bir müdahaleden kaynaklanmıştır. Basat olup bitenleri öğrendikten sonra, yani kendi farkındalığına varduktan sonra, Tepegöz ile yani kendi içindeki nefis ile savaşıma karar verir. Bu süreçte Basat'ın kendi benliğinin farkına varmasını sağlayan yaşlı bir kadındır. Onun Basat'a olanları anlatırken kullandığı "*yalancı dünya yüzünde bir er kopdı*" [Özçelik 2005: 764] cümlesindeki "*yalancı dünya*" ifadesi dikkati çekicidir. Bu ifade Dede Korkut'un:

Qanıdédügümyég erenler

Dünyâ menüm déyenler

Ecel aldı yer gizledi

Fânidünyâ kime kaldı?

Gelimplügedimlü dünya

Ahır son uçı ölümlü dünya [Özçelik 2005: 452]

şeklindeki değişimin bir özeti niteliğindedir.

No:5'te Basat Tepegöz'ü ateşte kızdırdığı şişle kör eder. Burada şişin kızdırıldığı ateş unsuru çok önemlidir. Hiçbir dış unsurun etki etmediği Tepegöz'ün tek gözü ancak ateşle etkisizleştirilmiştir ki, bu ateş, İslamiyet'te cezalandırıcı, diğer din ve inançlarda arındırıcı ve terbiye edici bir unsur olarak görülür [A4- 1991: 52- 55]. Basat'ın Tepegöz'ün gözünü şişlerken adı görklü Muhammed'e salavat getirmesi ateşe yeni anlam yüklemektedir.

Bu bölümde özellikle mağara motifinin önemine değinmek gerekir. Mağaralar tarihi süreçte, önce barınak, sonra mezar ya da tapınak olarak kullanılmıştır. Tasavvufta nefsin terbiye edildiği bir mekân olarak görülür. İnsanın içe yönelmesini ifade eder [Şimşek 2009: 113- 115]. Bu mekânda insan ruhsal dünyasındaki vesvese ve şeytanlarla savaşır ve sonunda içindeki kötülüklerden arınıp yeni bir aşamaya geçer. Yani ritüel ve simgesel anlamda ölüp yeniden dirilmeyi, yeniden doğmayı ifade eder. Aynı zamanda mağara= zindan= beden koşutluğu bağlamında maddi âlemi, yani dünyayı ifade eder. Bu bağlamda Basat'ın mağarada Tepegöz ile olan mücadelesini dünyevi olanla uhrevi olan arasındaki çatışma/ mücadele olarak görebiliriz. Basat aslında kendisini maddiyatla dünyaya bağlamaya çalışan nefsi Tepegöz ile savaşmaktadır.

No:6'da; Tepegöz Basat'ı çeşitli hilelerle tuzağa düşürmek ister. Basat da onun her dediğine kanar: a) Tepegöz'ün sunduğu yüzüğü alır: Mere oçlan, al şol parmağumdaki yüzüğü, parmağınca tak, sağa oh ve kılıç kâr eylesün. Basat aldı yüzüğü, parmağına geçürdi [Özçelik 2005: 778]; b) Kümbete girmesini isteyince oraya girer: Depegöz eydür: Oçlan, şol günbedi gördüñmi? Eydür: Gördüm. Depegöz eydür: Menüm hazinem var. Ol kocalar almasunlar. Var, mührele (d)edi. Basat günbed içine girdi. Gördi kim altun akça yırılmış. Bakarak gendüzün unıtdı [Özçelik 2005: 780]; c) sihirli kılıcı al der, gidip almaya yeltenir: Şol mağarayı gördüñmi? Basat eydür: Gördüm. Eydür: Anda iki kılıç var, biri kınlu biri kinsuz. Ol kinsuz keser menüm başumı. Var getir menüm başımı kes, dedi. Basat mağara kapusuna vardı [Özçelik 2005: 782].

Mundy, Basat tarafından kör edilen ve Basat'ı öldürmeye teşebbüs eden devin, yani Tepegöz'ün ona yüzüğünü vermesini mantıksız olarak yorumlamıştır. Çünkü "yüzük" Basat'ı kılıçlardan ve oklardan koruyacaktır ki, Tepegöz'ün öldürmek istediği rakibine böyle bir özellik kazandırmaya çalışması düşünülemez. Mundy, bunun nedenini Tepegöz hikâyesinin daha önce mevcut olan bir hikâyeye sonradan ilave edilmesiyle izah etmiştir. Ancak bu açıklama modeli yeterli değildir. Çünkü Deli Dumrul hikâyesi de daha eski bir hikâyeden

alınmış olmasına rağmen, böyle bir durum söz konusu değildir. Bize göre, bu durum aslında nefsin kurnaz, aldatıcı, yanıltıcı, kandırıcı doğasından, Basat'ın içsel dünyasında yaşadığı çelişki ve çatışmadan kaynaklanmıştır. Bilindiği gibi, nefsin bin bir türlü fiil, hal, tezahür ve tavırları vardır. Birçok renge girebilir ve farklı görüntüler verebilir [Uludağ 2006: 528].

No:7'de; sürekli nefsinde aldanan Basat son defasında kendi aklını kullanarak Tepegöz'ün hilesini alt eder. O içindeki dizginlenemeyen nefsinin, ihtirasını İslam'la, imanla, inançla yenmeyi başarır. Onun tehlike anında "*Lā ilāhe illallāh Muhammedün Resūlullāh*" demesi ve tehlikelerden kurtulduğu zaman sürekli "*Tangrum kurtardı*" [Özçelik 2005: 778-782] diye tekrarlaması bu bağlamda anlamlıdır. Ayrıca Tepegöz'ün Basat'a yönelik "*Karangu dün içinde yol azsaḡ umuḡ nedür?*" [Özçelik 2005: 784] diye sorması ve Basat'ın buna "*Karangu dün içre yol azsam umum Allah*" [Özçelik 2005: 784] diye cevap vermesini bu bağlamda değerlendirmeliyiz.

No:8'de Basat Tepegöz'ü kendi kılıcıyla öldürür. Bilindiği gibi, yüzük, kılıç gibi nesnelere dış ruhun saklandığı meskenlerdir [Duyumaz 2008: 9]. Geleneksel yoruma göre, Tepegöz'ün ruhu bu nesnelere saklı olmalıdır. Dolayısıyla Tepegöz'e hiçbir şey işlemez "*Depegözün peri anası gelüp oçlinuḡ parmaçına bir yüzük geçürdi: Oçul, saḡa oh batmasun, tenüḡi kılıç kesmesün, dedi*" [Özçelik 2005: 756]. Tepegöz ancak ruhunun saklı olduğu bu nesnelere yok edilerek ya da kullanılarak yok edilebilir. Nitekim Basat Tepegöz'ün kendi kılıcıyla öldürür "*Depegözün gündü kılıcıyla boynını urdı, başını dildi*" [Özçelik 2005: 790]. Bize göre, buradaki kılıç yeni kontekstte maddi değil, manevi bir kuvvete işaret eder ki, o da İslam'dır, imandır, inançtır. İnsanın içsel dünyasındaki şerri kuvvetler yine ancak kendisi gibi manevi olan bir kuvvet tarafından alt edilebilir.

No:9'da Tepegöz'ün yok edilmesi ya da kontrol altına alınmasıyla Basat alp-bilge ya da yüce birey aşamasına geçer. Korkmaz'a göre, alp-bilge tipi eski ulu kişilerin, şamanların veya kamların bilgeliğini alp tipinin gücüyle birleştiren ve daha sonra İslami kabullerin etkisiyle bilgeliği "eren"liğe dönüştüren derin ve asil karakterli bir geçiş tipidir [Korkmaz 2000: 267]. Bu bağlamda Basat dinî- tasavvufi insan-ı kâmil tipine karşılık gelir.

Tepegöz'ün yok edilmesiyle toplum da huzura kavuşur. Çünkü Tepegöz aynı zamanda toplumdaki ahlaki sapmayı da ifade eder. Bu sapma Sarı Çoban'ın "tamah idüp" peri kızına sahip olmasıyla başlamış, sebep- sonuç ilişkisi çerçevesinde, Tepegöz ile felakete sebep olmuştur. Dinî-tasavvufi açıdan, bütün bu felaketlere sebep olan şey nefistir, ölçsüzlüktür, taşkınlıktır.

Bilgi Saydam'a göre, Şamanist Oğuzlar daha önce Tanrı'yı ve ruhları biliyor iseler de, İslam'daki "Allah" ve "melek" hakkında bir fikirleri yoktu. Deli Dumrul'un her şeye kadir "Allah" ve "Azrail" karşısındaki şaşkınlığı bu durumu ifade eder. Anlatıcı Deli Dumrul hikâyesinde Oğuzlara "Allah" ve "melek" kavramlarını öykülendirerek anlatmıştır. Bunu yaparken Azrail'i "al kanatlı" bir yaratıkla, Allah'ı da can yerine can isteyen Yunan Tanrısıyla görünür hâle getirmiştir. Tepegöz de Homeros'un Odysseia destanında geçen Polyphemus kadar eski bir tiptir. Ancak anlatıcı bu hikâye ve tipleri yeni kontekstte, yani yeni mekân (Anadolu sahası) ve zaman (15-16. yüzyıl), yeni kültür (Türk kültürü) ve bağlamda (Türk-İslam tasavvufi) farklı amaç (nefis eğitimi) ve işlev (toplumsal düzen) için kullanmıştır.

Sonuç

Basat ve Tepegöz aynı kişiliğin farklı iki boyutunu ifade eder. Tepegöz Basat'ın içindeki nefsi, yani şer/kötülük/olumsuz boyutunu simgeler. Basat, Tepegöz'ü yok etmekle, yani nefsinin kontrol altına alınmasıyla yüce birey, alp-bilge ya da tasavvuf terminolojisiyle insan-ı kâmil seviyesine ulaşmıştır. Anlatıcı İslam'daki, özelde tasavvufi nefsi, "nefsini bilen

Rabbini bilir" anlayışını Tepegöz ve eylemleriyle öyküleştirerek anlatmış, bununla birey ve toplum için önemli dinsel mesajlar vermiştir. Dolayısıyla, Tepegöz hikâyesine psikoanalitik, felsefi ya da arketipsel yaklaşımlardan daha ziyade dinî- tasavvufi açıdan bakmamız gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- ABDULLAH K. [2012]. *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut*, Aktaran: Ali Duymaz, İstanbul: Ötügen Neşriyatı.
- AŞKAROĞLU V. "Dede Korku Hikâyelerinden Dirse Han Oğlu Buğaç Han Anlatısı Üzerine Sembol/ Arketipsel Bir Çözümleme", *Karadeniz*, Yıl: 5, S. 17, ss. 120- 132.
- BARS M. E. [2014]. "Vladimir Propp'un Biçimbilimsel Yaklaşımı Çerçevesinde 'Basat'ın Depegözi Öldürdüğü Boy' Üzerine Bir İnceleme", *Turkish Studies*, Volume: 9/ 3, ss. 257- 269.
- BAYAT F. [2003]. *Korkut Ata Mitolojiden Gerçekliğe Dede Korkut*. Ankara: Karam Yay.
- BAYRAM B. [2006]. "Oğuz Epik Anlatmaları ve Çuvaş Alp Hikâyelerinde Kutsal Kurt ve Tepegöz", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, VI/ 1, İzmir, ss. 19- 27.
- CUNBUR M. [2000]. "Dede Korkut Oğuznameleri'nde İslami Unsurlar", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., ss. 77- 95.
- ÇORUHLU Y. [2011]. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- DİRİM A. [1997]. *Oğuz Ülkesinin Laneti Tepegöz*, İstanbul: Yurt Kitap Yayın.
- DUYMAZ A. [2008]. "Türk Folklorunda Dış Ruh Tasarımı", *Bilgi*, S. 45, ss. 1- 22.
- DUYMAZ A. [2007]. "Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut Kitabı'na Kahramanların Beden Tasvirlerinin Sembolik Anlamları Üzerine Değerlendirmeler", *Millî Folklor*, Yıl 19, S. 76, ss. 50- 58.
- ELÇİN Ş. [1997]. *Dede Korkut Kitabı'nda İslami Unsurlar*, *Halk Edebiyatı Araştırmaları*, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yay.
- ERGİN M. [1994]. *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- ELİADE M. [2003]. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- FEYZİOĞLU N. [2004]. "Dede Korkut Hikâyelerinden Duha Kocaoğlu Deli Dumrul Hikâyesi ile Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Hikâyeye Simge ve İmgeler Bakımından Bir Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 2, ss. 51- 60.
- GOLDEN P. B. [2012]. *Türk Halklarının Tarihine Giriş*, İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- GÖK B. "Harakani Menkıbelerinde ve Kültürümüzde Aslan Figürü", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S: 15, ss. 135- 159.
- GÜVENÇ A. Ö. [2014]. *Halk Anlatılarının Yeniden Yazımı Sürecinde Basat'ın Tepegöz'ü Öldürmesi Hikâyesi (1923- 2013)*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ [1991]. Cilt 4, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ [1993]. Cilt 7, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ [2006]. "Nefis" maddesi, Uludağ S., Cilt 32, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, ss. 526-528.
- KORKMAZ R. [2000]. "Fenomenolojik Açıdan Tepegöz Yorumu", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., ss. 259- 269.
- KORKMAZ R. [2009]. "Sınırları İhlal Edilen Doğanın İntikamı: Tepegöz", *Turkish Studies*, Volume 4/8, ss. 65- 78.
- MUNDY C. S. [1956]. "Polyphemus and Tepegöz", *Journal of the British Society for Oriental and African Studies*, xviii/ 2, ss. 279- 302.
- ÖZKAN N. [1994]. "Dede Korku Kitabı'nda Dini-Tasavvufi Unsurlar", *Millî Folklor*, S. 21, ss. 67- 73.

- 📖 ÖZKAN N. [1994]. "Dede Korku Kitabı'nda Dini-Tasavvufi Unsurlar - II", *Millî Folklor*, S. 22, ss. 22-24.
- 📖 ÖZÇELİK S. [2005]. *Dede Korkut, Araştırmalar, Notlar/ Dizin/ Metin*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- 📖 ÖZKARTAL M. [2012]. "Türk Destanlarında Hayvan Sembolizmine Bir Bakış", *Millî Folklor*, S. 94, ss. 58- 71.
- 📖 SAKAOĞLU S. [1998]. *Dede Korkut Kitabı/İncelemeler-Derlemeler-Aktarmalar* (I İncelemeler-Derlemeler), Konya: Selçuk Üniversitesi Yay.
- 📖 SAKAOĞLU S. [1998]. *Dede Korkut Kitabı/İncelemeler-Derlemeler-Aktarmalar* (II Aktarmalar), Konya: Selçuk Üniversitesi Yay.
- 📖 ŞİMŞEK E., Şenocak E. [2009]. "İbn Sina Hikâyelerinin Arketipsel Tahlili", *Millî Folklor*, S. 82, ss. 110- 121.
- 📖 ELİUZ Ü. [2001]. "Dede Korkut Hikâyelerindeki Şahıs Kadrosunun Karakter Yapıları Bakımından İncelenmesi", *Bilgi*, S. 18, ss. 63- 86.
- 📖 TAMAY S. [2009]. "Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Anlatması'nda Asalet, Güç ve Bilgeliliğin Zaferi", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, Cilt: IX, S. 1, ss. 161- 171.
- 📖 YILDIZ N. "Türk Destanlarında Kötü Huylu Devler", *Millî Folklor*, Yıl. 22, S. 87, ss. 41-51.
- 📖 YILMAZ M. [2012]. "Kendiliğin Çözümlemesi Narsistik Kişilik Bozukluğu Yönünden Tepegöz Kişiliğinin İncelenmesi", *JASSS (The Journal of Academic Social Science Studies)*, Volume: 5, Issue: 7, p. 835- 845.