

Âşık Tarzı Yer ile Gök Destanlarının Kökeni Üzerine Bir İnceleme*

Dr. Öğr. Üyesi Erhan Çapraz 
Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Halk Bilimi Bölümü
erhancapraz@neveshir.edu.tr

Öz

Yer ile gök, Proto-Türk ve mitolojik dönemden itibaren yaratılışın ve dünya tasavvurunun önemli bir belirleyeni konumunda bulunmuştur. Âşık tarzı destanlar içerisinde yer alan yer ile gök destanları da yer ile göğün bu belirleyici özelliğini geleneğe bağlı olarak sürdürdüğüne önemli bir göstergesidir. Elbette bu sürekliliğin sağlanmasında, yani zamana ve mekâna bağlı olarak mitik anlamın yeniden üretiminde etkili âmil 'âşık'lar olmuştur. Zira tarihî ve kolektif bir yapıya haiz olan sözlü kültür ortamında Türk kültürüne ait her türlü kod aktarımı birer 'aktif taşıyıcı' kimliği taşıyan ozan-baksı geleneğinin temsilcileri sayesinde gerçekleşmiştir. Fakat müşterek bilincin yeniden açığa çıkarılmasında dinleyici çevresinin etkin olduğu icrâ bağlamının da tesiri büyüktür. Bu yüzden yazıda Proto-Türk ve mitolojik dönemden itibaren yer ile gök temelinde neşet eden inanış ve düşüncelerin yer ile gök destanları üzerinden bir okuması yapılacaktır. Bu okuma sayesinde bir taraftan destanların kökenine dair bazı tespitler ortaya konulurken, diğer taraftan kültürel aktarımın sürekliliği, destanlardaki yer ve gök motifleri üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk mitolojisi, âşık tarzı şiir geleneği, âşık tarzı yer ile gök destanları, yer, gök.

An Evaluation about Origins of Minstrel Type Earth and Sky Epics

Abstract

Earth and sky is an important determiner of the concept of creation and the world from proto-Turkish and mythological period. This determining function of earth with sky in Earth and sky epics is an important indicator of sustaining according to the tradition. Minstrels have a very big position and function on this continuity, which contain reproduction of mythic meaning according to time and space. Every code of Turkish culture in oral tradition, which has a historical and collective structure, is carried by an 'active carrier' who is a representative of ozan-baksı tradition. In context of oral culture, which has a historical and collective structure, representatives of ozan-baksı tradition, who are active carriers, transferred every kind of code. Also the audience, who is part of a performance, has a bigger effect in revealing the collective conscience. Because of this, in this study, motives and beliefs which come from earth and sky thoughts, will be re-read by the earth and sky epics from the proto-Turk and mythological period. By this re-reading, some evaluations on origins of epics will be put forward. On the other hand, we are going to explain cultural continuity of earth and sky motives in epics.

Keywords: Turkish mythology, minstrel type poem tradition, minstrel type epics about earth and sky, earth, sky.

* Bu yazı, Motif Vakfı ile Cumhuriyet Üniversitesi tarafından 13-15 Ekim 2017 tarihinde Sivas'ta düzenlenen *Halk Kültüründe Toprak Uluslararası Sempozyumu'*nda sunulan bildirinin yeniden ele alınarak genişletilmiş hâlidir.

GİRİŞ

D. Carter hayvan tasvirleri sanatının Çin'den Macaristan'a kadar yayılmasını ve devam etmesini sanatın "estetik vasıflarında" değil, "müşterek inançlarda kökleri bulunması"na bağlamaktadır (Roux 1972: 75). Dolayısıyla bir millete ait olup genellikle mitik bir anlam taşıyan simgelerin veya imgelerin yaşamasının en önemli dayanağı, bunların inanç temelinde bir kök/en/e bağlı olmalarıdır. Bu yüzden bir millete ait yapı, tasvir ve simgelerin (şiir söz konusu olduğunda ise imge) anlaşılabilmesi için bunların ait olduğu milletin inanç temelinde köken/ler/ine inilerek ele alınması elzemdir. Bu itibarla yazıda âşık tarzı yer ile gök destanları üzerinde durularak destanlarda geçen yer ve gök imgelerinin kökenine dair temel referans kaynakları değerlendirilmeye çalışılacaktır. Aslında J. Paul Roux'un da belirttiği üzere bizim yaptığımız bu değerlendirme sadece metinlerde yer alan imgelere bağlı bir "tefsir"den ibarettir (1972: 78). Bu yüzden daha ziyade yorum içermektedir.

İncelemede ele aldığımız destanların ilki XVII. yüzyılda yaşadığı düşünülen Kayıkçı Kul Mustafa'ya aittir. 38 dörtlükten oluşan destan Millî Kütüphane'de "06 Mil Yz A 4592" numaralı *Mecmû 'a-i Eş 'âr'* da yer almaktadır. İkinci destan, 23 dörtlükten ibaret olup Konyalı Âşık Şem'î'ye aittir. Âşık Şem'î'ye ait birbirinin çeşitlenmesi niteliğinde iki destan metni daha vardır. Bunlardan "Hazâ Destân" başlığını taşıyan destan, Millî Kütüphane'de "06 Mil Yz Cönk 64" numaralı cönkte yer almaktadır. Diğer destan da Millî Kütüphane'de "06 Mil Yz Cönk 269" numaralı cönkte olup "Destân-ı Yer [ü] Gök" başlığı altında aktarılmıştır. Bu destanın çeşitlenmesi niteliğini taşıyan bir diğer destan da *Na'tî* mahlası altında aktarılmıştır. Fakat mahlas destana sonradan eklenmiştir. Dolayısıyla destanın Âşık Şem'î'ye ait olması muhtemeldir. 23 dörtlükten ibaret olup "Hazâ Âsumân" başlığını taşıyan bu destan da Millî Kütüphane'de "06 Mil Yz Cönk 50" numaralı cönkte yer almaktadır. 12 dörtlükten oluşan "Yerle Göğün Davası" başlığı altında aktarılan destan da Saimbeyli halk şairi Mahmut Sunar'a ait olup destanın pek çok dörtlüğü Âşık Şem'î'nin destanının çeşitlenmesidir (Sunar 1963). Üçüncü destan 15 dörtlükten ibaret olup Zileli Tâlibî'ye aittir (AŞE XXVI: 741; Esen 1991: 212-214; Yardımcı 1989: 40-42; Artun 2009: 36-46). Destan kaynaklarda "Yer ile Göğün Birbiriyle Muhakemesi" (AŞE XXVI: 741; Esen 1991: 212-214) ve "Yer ile Gök Destanı" başlıkları altında aktarılmıştır. Dördüncü destan *Sâdî* mahlasını taşıyan ve kimliği hakkında herhangi bir bilgiye sahip olamadığımız bir âşığa ait olup 17 dörtlükten oluşmaktadır (Akyüz 1960: 2173). Son destan ise XIX. yüzyılda yaşamış Ermeni Aşug Nâdirî'ye aittir (AŞE III: 165). 23 dörtlükten oluşan destan "Yer ile Gök Destanı" başlığı altında aktarılmıştır. Destanların çoğunun XIX. yüzyıla ait olduğunu söyleyebiliriz. Sayıları çok olmasa da yazılı kaynaklara da geçmiş olması, başka bir ifade ile farklı zaman ve mekânlardaki âşıklar tarafından söylenen metinlere yazılı kaynaklardan da ulaşılması destanların gelenek içerisinde sevilerek yayıldığı bir işareti olarak değerlendirilebilir. Elbette bunda destanların yaratılışı da içeren mitik anlamının, ibdâ ve icrâlarıyla bu anlamı başlangıcından bugüne aktaran anlatıcının (=âşık) ve müşterek bilincin yeniden açığa çıkarılmasını tesis eden icra bağlamının tesiri büyüktür.

Özkul Çobanoğlu'nun tematik açıdan "doğal güzelliklerle ilgili destanlar" içerisinde değerlendirdiği yer ile gök destanları, "yer ile gök arasında tasavvurî olarak bir çekişmeyi konu edinen ve yer ile göğün karşılıklı olarak birbirlerine üstünlüklerini kabul ettirmek için çeşitli özelliklerini saydıkları destanlardır" (2000: 87). Yer ile gök destanlarında da karşımıza çıkan bu mücadelenin daha ziyade Arap ve İran edebiyatlarının tesiriyle teşekkül eden 'münazara' tarzı bağlamında değerlendirildiği görülmektedir. Fakat Fuad Köprülü'nün belirttiği üzere

bu tarz, “Türk halk edebiyatının tesiri” ile doğmuş, aslen Türk olan İran şairleri vasıtasıyla İran edebiyatına ve Arapça yazan Horasan şairleri vasıtasıyla da Arap edebiyatına geçmiştir” (Köprülü 1934: 22). Dolayısıyla yer ile gök destanlarının bir tarz (Köksal 2006: 580) olarak münazara hâlinde “şekli-form” (Yücel 2000: 279) kazanmasında destanlarda da karşımıza çıkan bize has bir “mücadele”nin (Gökalp 1977: 95) veya âşığın durumsal bağlama uygun bir şekilde sergilediği yaklaşımın da etkili olabileceğini söyleyebiliriz.

TÜRK KOZMOLOJİSİNE/MİTOLOJİSİNE GÖRE YER İLE GÖK DESTANLARI

Türkler, yeri bir dikdörtgen, göğü de bu dikdörtgenin üzerine oturan bir daire şeklinde tasavvur etmişlerdir (Esin 2006: 119; Ögel 2010: 195; Roux 1972: 77; Roux 2015: 66; Çoruhlu 1999b: 90). Başlangıçta ise yer ile gök birbirinin zıddı olan, fakat birbirini tamamlayan birleştirici iki ilkeyi (kozmik bölge) teşkil etmektedir (Ülken 2017: 236; Esin 2001: 19; Esin 2004: 26; Ögel 1993: 421-422; Roux 1972: 77; Roux 2015: 65). “Gök ile Yer-Su dikotomisi” adı verilen bu kozmolojik tasavvur, Türklerin en eski -belki de- öz kozmolojisi olarak kabul edilmektedir (Esin 2001: 19). Hakikatte ise “her şey bir feza (kaos) hâlinde ibaret iken sonra vuzuh kazandıkça gök yerden, aydınlık karanlıktan, erkek cevher dışı cevherden ayrılmış ve birbirine tamamıyla zıt olan bu kuvvetlerin tekrar birleşmesinden ‘kişi’ yani ilk insan vücut bulmuştur” (Ülken 2017: 236). Dolayısıyla ‘gök’ ile ‘yer’in tekamül sürecinin tıpkı Yunan mitolojisinde de görüldüğü gibi (Necatigil 1988: 15-16) ‘kaos’tan ‘kosmos’a doğru gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Bu bağlamda yer ile gök destanlarına baktığımızda destanların kökenini “Gök ile Yer-Su dikotomisi”ne bağlı olarak değerlendirebiliriz. Zira destanlarda yer ile gök, her ne kadar çekişme/mücadele hâlinde tasavvur ve tasvir edilmişse de birbirini tamamlayan bütünleşik bir yapının varlığı kendini açıkça hissettirmektedir. Nitekim, Sâdî’nin yer ile gök arasında gerçekleşen bir savaş şeklinde kurguladığı destanın sonunda (=mahlas dörtlüğünde) bu hakikat açıkça zikredilmektedir:

*Sâdiyâ aşk ile hayli yarıştı
Yer ile gök birbirine karıştı
Evvela cenk edüp sonra barıştı
Ara yerde derd-i mihnet benimdir_Sâdî (Akyüz 1960: 2173).*

*Yir ilen gök beste durmuş yarımüş
Yir şükr ider her hasilet bendedür
Gök demiş ki ber-hevayım yücede
Gök şükr ider her usulet bendedür_Kayıkçı Kul Mustafa (Mecmû‘a-i Eş‘âr [yz.] 06
Mil Yz A 4592: 48a).*

Yukarıdaki dörtlükte birbirinin zıddı olan, hatta bu hâle de şükreden yer ile göğün birbirine bağlı (beste) ve yâr olduğu dile getirilerek bir bakıma bu ‘birlik hâli’ tasavvur edilmiştir.

Yukarıdaki ilk dörtlükte de görüldüğü üzere destanların en belirgin karakteristiği ise bir çekişme/mücadele hâlinin varlığıdır. Hemen hemen tüm destanlar bu hâlin tasviriyle söze başlamaktadır:

Dinleyelüm yer ile gök nizahın*Gök dedi yer bana [bir] nazar eyle**Yer dedi dinlemem böyle mizanı**Bendeki gülşana bir nazar eyle_Âşık Şem‘î (Cönk [yz.] 06 Mil Yz Cönk 64: 14a).****Yerin göğün birbiriyle bahsi var****Gök der ki âlemde seyran bendedir**Yer der ki gör bende neler var âşkâr**Yedi iklim car köşeler bendedir_Tâlibî (AŞE XXVI: 741).****Kulak verin yerin göğün cengine****Gök yere der bu gün fırsat benimdir**Yer dedi kendini salma engine**Kalbi derunumda izzet benimdir_Sâdî (Akyüz 1960: 2173).****Gök dedi ki yere düşman olursun****Şu çarkı devrane bir seyran eyle**Kötülük yaparsan pişman olursun**Bendeki noksana bir seyran eyle_(Sunar 1963).*

Destanlara da sirayet eden bu çekişme/mücadele (savaş) hâlinin kaynağı mitolojik bağlamda pek çok açıdan mütalaa edilebilir. Öncelikle bu durum, İran kozmolojisinin taşımış olduğu anlayışla alakalı değerlendirilebilir. Zira Türklerin esasını monizmden alan “ahenkçi ikilik” kolektif felsefesine karşın, İran’da Hürmüz ile Ehrimen arasındaki mücadelede görüldüğü üzere düalist görüşten kaynaklanan “mücadeleci ikilik” kolektif felsefesi hâkimdir (Ülken 2017: 237; Ögel 2010: 187; Esin 2001: 21-22; Çoruhlu 1993: 23; Çoruhlu 1999a: 243-244). Dolayısıyla Türk kozmolojisinin vahdetçi (monist) dünya görüşünün, İran kozmolojisinin ‘mücadeleci düalizm’inden etkilendiği düşünülebilir. Buna karşın Emel Esin, Türklerin ve Çinlilerin ‘gök’ ve ‘yer’ şeklinde tebarüz eden iki ana ilkeye ahlâki bir anlam vermedikleri için İran’ın ikici (düalist) görüşünden büsbütün ayrıldıklarını söylemektedir (2001: 21-22).

Bu noktada Yaşar Çoruhlu’nun İslâmiyet öncesi Türk sanatındaki hayvan mücadele sahnelerini incelerken ortaya koyduğu şu görüşler konumuz açımızdan daha çok önem kazanmaktadır:

“Aslında Türk kozmolojisinde başlangıçta eski İran dinlerindeki düalist görüş yokmuş gibi görünüyor. Gök ve Yer-Su unsuru birbirine düşman, biri iyilik diğeri kötülük simgesi olan iki zıt unsur değildi. Ancak bir müddet sonra bu yerleşik kavimlerin etkisiyle Yer-Su unsurunun yerine yeraltı ve onun kötülük sembolü olan Erlik Han, kötü cinler ve ruhlar geçmiş, böylece Gök ile Yer (daha doğrusu yeraltı) başlangıçtaki dikotomiyi düalizme dönüştürmüş ve birbirine zıt kuvvetler ortaya çıkmış olmalıdır. Türk kozmolojisindeki bu son husus başlangıçta bahsettiğimiz erkek ve dişi unsurların birleşme sonucu çoğalmanın ve düzenin sağlanmasının, daha sonraki devirlerde, bütünleşme yerine zıt kuvvetlerin çarpışması hâline dönüştüğüne işaret ediyor. IX. yüzyılda Turfan’da Türkçe’ye çevrilmiş bir metinde ‘Bu kainatta, üstteki gök parlaktır, alta yağız yer karanlıktır. Güneş tanrısı parlaktır, ay tanrısı karanlıktır. Ateş parlaktır, su karanlıktır. Er parlaktır, dişi karanlıktır. Bu yerli-göklü, dışili-erkekli (umdeler)

kavuşursa, bütün canlı ve cansız, iki türlü varlık doğar, belirir...’ şeklindeki ifade bu hususlara en güzel şekilde işaret ediyor.” (1993: 123-124)

Dolayısıyla bizim çoğunluğu XIX. yüzyıla ait olan destanlarda gördüğümüz mücadele sahneleri, İslâmiyet’ten önceki Türk sanatında ikonografik şema gösteren hayvan sahnelerinde de vardır. Ayrıca Çoruhlu, bu sahneleri içeren tasvirlerin İslâmiyet’ten sonra da devam ettiğini bildirmektedir (Çoruhlu 1993: 129). Gerek Çoruhlu’nun görüşleri, gerekse Çoruhlu’nun makalesinde ortaya koyduğu hayvan mücadele sahneleri (Çoruhlu 1999a: 243-256), bizim destanlarda da karşımıza çıkan mücadelenin sembolik de olsa başlangıçtaki temel anlamını koruyarak günümüze kadar ulaştığını ima etmektedir.¹

Çoruhlu’nun yukarıdaki görüşleri, aslında destanlarda da karşılaştığımız bu mücadelenin iki kaynağını daha işaret etmektedir. Bunlar, görüşlerini ortaya koyarken bir metnine de yer verdiği ‘Budizm’ ile ‘Erlık’ figürü üzerinden işaret ettiği ‘Şamanizm’dir.

Budizm, Çoruhlu’nun görüşlerini aktardığımız kısımda yer alan Turfan metninde de görüldüğü üzere, varlığın esasını zıt kuvvetlerin çarpışmasına bağlı olarak belirlediği için bütünleşmeyi içeren Türk kozmolojisinden ayrılır. Fakat Budacılık, Kök Türk İmparatorluğu’nun Orta Asya’ya yayılmasından (550-745) sonra Türklerin kadim inancıyla birlikte devlet dini olarak benimsenmiş ve Budacı kozmoloji de kadim Türk inanışlarıyla kaynaşmıştır (Esin 2006: 121). Bahaeddin Ögel de metinlerde çokça karşımıza çıkan “altta sekiz kat yer”, “altta tamu yeri”, “üstün Tengri, altın insan” gibi ifadelerin Budizm’in etkisiyle ortaya çıktığını belirtmektedir (Ögel 2010: 187). Köprülü ise Türklerin yaratılış mitosunda daha ziyade Budizm’nin tesiri olduğunu ifade etmektedir (Köprülü 2003: 68). Dolayısıyla Esin’in dile getirdiği kaynaşmaya bağlı olarak Türk kozmolojisinde mücadelenin tebarüz etmeye başladığı düşünülebilir.

Türk kozmolojisi, “Ana yer - Atam gök” esasına dayanmaktadır (Bayat 2007: 25; Ülken 2017: 237). Kök Türk Yazıtları’nda da üstte mavi gök altta da yağız yer yaratıldığında, ikisinin arasında insanoğullarının yaratıldığını bildirilmektedir (Tekin 1988: 9). Fakat Altaylarda ve Yakutlarda gök ile yer yanında ‘yeraltı’ adı altında üçüncü bir âlemin varlığı da söz konusudur (Ögel 2010: 317). Türk kozmolojisinde Budizm’in etkisiyle tebarüz ettiği düşünülen (Ögel 2010: 187)² yeraltı âlemi, kötülüğün merkezi olarak kabul edilmiştir (Ögel 2010: 343). Roux da yeraltının Türk kozmolojisine XI. yüzyıldan önce eklendiğini, daha sonra da genellikle ‘cehennem’ olarak algılandığını bildirmektedir (1994: 83-84). Yeraltı, Erlık Han ve ona bağlı mabutların hâkim olduğu bir âlemdir. Bu yerin mabutları daima fenalığı, zulmü ve hastalığı temsil etmiştir. İnsanlar da onların zararından korunmak için Şamanlara (=Kam) müracaat etmişlerdir. Dolayısıyla bu “hususî ve mevzii şekiller” Şamanizm’i vücuda getirmiştir (Ülken 2017: 245, 247). Bu bağlamda yaratılış efsanesinde de görüldüğü gibi (İnan 1995: 13-21) Tanrı Karahan ile Erlık Han figürleri üzerinden, yani Şamanizm’in tesiriyle bir mücadele döngüsünün ortaya çıktığı düşünülebilir.³

¹ Her ne kadar bir mücadele içermese de XIX. yüzyıl âşık tarzı şiir geleneğinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Seyrânî’nin de büyük ölçüde mitolojik bir mahiyete sahip yerin katları hakkında bir destan söylemiş olması da bu düşüncemizi desteklemektedir. Dolayısıyla “Uygur döneminden günümüze kadar yer, yeraltı ve gök anlayışının devam ettiği, yeraltı ile ilgili düşüncenin XIX. yüzyıla kadar yaşatıldığı ve bu düşüncenin zamanla ve kültürlerarası etkileşimlerle olgunlaştırıldığını” (Aydoğdu 2012: 163) söyleyebiliriz.

² Esin de Budist yer/zaman ve ölüm tanrısı Kâla-Yama’nın Türk mitolojisine Erlık Han adı altında girdiğini söyleyerek bir anlamda bu düşüncüyü desteklemektedir (Esin 2001: 74; Esin 2004: 33).

³ Yaratılış efsanesiyle birlikte bu mücadelenin izleri başka eserlerde de görülmektedir. *Divanü Lügati’t-Türk*’te karşımıza çıkan ‘Kış’ ile ‘Yaz’ın üstünlük sağlamak için birbiriyle atışmasını ihtiva eden münazara niteliğindeki parçalar bu açıdan değerlendirilebilir (Elçin 1993: 234-235). Ayrıca âşık tarzı kültür geleneği içerisinde yarışmanın ön planda olduğu ‘atışma’ları da bu halka içerisinde düşünebiliriz (Günay 1999: 31-32). Hatta bu mücadelenin

Mircea Eliade'ye göre "arkaik ve geleneksel toplum insanı kendisini Kozmos'la ve kozmik ritimlerle ayrılmaz biçimde bağlantılı görürken Musevi-Hristiyanlığın güçlü etkilerini taşıyan modern toplum insanı kendisinin tarih ile bağlantılı olduğunu iddia eder" (Eliade 1994: 11). Fakat "mitoslar zamanın başlangıcında gerçekleşen büyük olayları periyodik olarak yeniden güncelleştiren törenler için bir model oluşturması anlamında sonsuza kadar tekrarlanabilen bir tarihtir" (Eliade 1994: 12). Bu yüzden "mitoslar, insanın yürüttüğü tüm sorumlu etkinlikler için geçerli paradigmaları, örnek modelleri korur ve aktarırlar" (Eliade 1994: 12). "Mitsel zamanlarda insanlara vahyedilmiş bu paradigmatik modeller sayesinde Kozmos ve toplum periyodik olarak yeniden doğar" (Eliade 1994: 12).

Bu bağlamda yer ile gök destanlarının Eliade'nin "yaratılış eylemi" adını verdiği (1994: 24), "ilk eylemi yeniden üretme" ve "bir mitsel örneği [=arketipi] tekrarlama" (Eliade 1994: 18) özelliği de taşıdığı düşünülebilir. Zira Joseph Campbell'a göre "mitin mantığı, kahramanları ve yararları modern zamanlara kadar canlı kalmaktadır" (Campbell 2013: 14). Dolayısıyla âşıkların bu ibdâ ve icrâları, ilk eylemin, ilahi yaratılış edimiyle kaosun kozmosa dönüştürmesinin bir tekrarı olarak da değerlendirilebilir (Eliade 1994: 24). Başlangıçta var olan "Gök ile Yer-Su dikotomisi"nin yer ile gök destanları için bir arketip (=örnek model/paradigma) oluşturduğunu, bu yüzden destanlarda yer alan gök ve yer figürlerinin "mitsel bir anı hatırlat[arak]" mitolojik dönemden kalma "o günler" in tekerrürü ve "yeniden canlandırılması" (Eliade 1994: 42) olduğunu düşünebiliriz. Dolayısıyla mücadelenin yeniden doğuş anında, yani âşık tarafından arketipe bağlı olarak eski mitin yeniden yaratılmasında 'kaos'u içkin bir hâli yansıttığı ifade edilebilir. Bu açıdan mücadelede mitik anlamı yeniden üretmeye çalışan âşığın katkısı büyüktür. Nitekim Sâdî'nin destanından aldığımız şu dörtlük bu süreçte âşığın konumunu yansıtmaya açısından değerlidir:

*Sâdiyâ aşk ile hayli yarıştı
Yer ile gök birbirine karıştı
Evvela cenk edüp sonra barıştı
Ara yerde derd-i mihnet benimdir_Sâdî (Akyüz 1960: 2173).*

Yukarıdaki dörtlükte de görüldüğü üzere âşığın kendisi de bizzat mücadelenin içerisinde. Hatta bu mücadeleyi bir 'yarış' olarak görmektedir. Dörtlüğe daha yakından bakınca esasında bu yarış bizzat sürdürenin âşığın kendisi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla zahmeti çeken âşık sayesinde mücadele yaşatılarak bir anlamda kültürel ve toplumsal belleğin devamlılığı sağlanmıştır.

Ayrıca destanların atmosferini teşkil eden askerî ve toplumsal yapının (durumsal bağlam) da mitosun yeniden üretimi, dolayısıyla mitik anın tekerrürü için tetikleyici bir etki yarattığı düşünülebilir:

*Gök söyledi eylersin beni seyran
Emr idersem ebrüm virir çok duman
Yağdırırım her dem üstüne boran
Döner dolablarım gayret bendedir_Nâdirî (AŞE III: 165).*

'mektup' şeklinde geleneğin tür kalıpları dışına çıkarak da sürdüğünü söyleyebiliriz. Bu hususta bkz. Çapraz 2014: 85-100.

Gök dedi yakanı şimdi tutarım
 Bedenlerim birbirine katarım
 Hışma gelüp bir yıldırım atarım
 Top tüfek darbu şiddet benimdir_Sâdî (Akyüz 1960: 2173).

Yir dedi bendedir padişah paşa
 Dini bir uğruna durur savaşa
 Sendeki melekler kılar temaşa
 Top tüfek havana bir nazar eyle_Âşık Şem'î (Cönk [yz.] 06 Mil Yz Cönk 50: 11a).

Gök dedi yer senin nen var satacak
 Suru İsrâfil gelüp sana basacak
 Halla[c]-ı Mansur dört dağın atacak
 Top tüfek tozuna bir nazar eyle_Âşık Şem'î (Cönk [yz.] 06 Mil Yz Cönk 64: 14b).

Yukarıdaki dörtlüklerde yer ile gök arasında vuku bulan mücadelenin top, tüfek ve havan ile bir savaş atmosferi içerisinde bizzat gerçekleştiği görülmektedir. Ayrıca son dörtlükte geçen “top tüfek tozu” tabiri de bizzat savaşla ilintili olarak düşünülebilir. Zira Ögel'e göre “tozlu topraklar” ve “tozatma” savaşların hatırasını yaşatan tabirlerdir (2010: 341). Dolayısıyla destanlardaki savaş/yarış hâli, yaşam mücadelesinin doğal seyri içerisinde daha çok anlam kazanırken aynı zamanda ‘münazara’nın kaynağı hususunda bize önemli ipuçları sunmaktadır.

Diğer taraftan Eliade'ye göre nesnelere, aşkın bir gerçekliğe, yani kozmik düzene katıldıkları ölçüde “gerçeklik” ve “özdeşlik” kazanırlar (Eliade 1994: 18, 49). Bu açıdan destanların nesne dünyasına baktığımızda hemen hemen tüm unsurların İslâmiyet'in içeriğine uygun bir kavramsal düzlemde yer aldığını görürüz:

Gök demiş ki benden indi **Kur'ani**
 Emreyleyen gani **Hakk'**ın fermanı
 Anda vardır her dertlerin dermanı
 Gök şükr ider cümle **âyet** bendedür

Gök demiş ki benden indi dört (yüz) suhufi
 Yalan değil her birisi heb sahi
Zebur Tevrat İncil Kur'an bir dahi
 Hak kelamı dört kitabet bendedür

Yir demiş ki bende kurulur **tamu**
 Girmek değil cümle hakkım meramu
Zebaniler mamur itmez varanu

Yer yüzünde kamu zulmet bendedür_Kayıkçı Kul Mustafa (Mecmû'a-i Eş'âr [yz.] 06 Mil Yz A 4592: 49a).

*Gök der ki açıktır dergah-ı izzet
Bi-hadd [ü] bi-payan derya-ı rahmet
Feriştelere kevser hem sekiz cennet
Rıdvan-ı kasr huri gılman bendedir_Tâlibî (AŞE XXVI: 741).*

Yukarıdaki dörtlüklerde yer alan Hak, âyet, Zebur, Tevrat, İncil, Kur'an, cennet, cehennem, zebani, kevser gibi kavramlar, yerin ve göğün varlığının temel dayanakları hâline getirilerek tamamen referans alınan bağlam alanının dinî anlayışına uygun bir söylem geliştirilmiştir.⁴

Nâdirî'nin destanında da tasavvufun varlık anlayışının egemen olduğunu söyleyebiliriz:

*Evvela zikrimde elhamdülillah
Dilde vird eyledim gayret bendedir
Ol feyz-i lutfundan bilindi ervah
Yoğiken var oldum hikmet bendedir*

*Olduğumu bildim hoş sunuk (?) Mevla
Sanki bir katreyim münire derya
Evvela yarattı nur-ı mücella
Bunca ezvak ile mürvet bendedir_Nâdirî (AŞE III: 165).*

Yukarıdaki dörtlüklerde "bezm-i elest" ve "nur-ı Muhammedi"ye yönelik yapılan imalarla da daha yer ve gök yaratılmadan önce insanın hikmet kaynağı olduğu fikri tasavvufî açıdan dile getirilmiştir.

Dolayısıyla destanlarda Türk mitolojisine ait bazı kabullerin, İslâmiyet'in tesiriyle yeni bir boyut kazandığı ifade edilebilir.⁵ Gerek dikotominin gerekse İslâm'ın 'vahdetçi' bir anlayışa sahip olması bu süreci hızlandırmış olmalıdır. Ayrıca tasavvufî tesir, arketipin yeni bir ontolojik düzene kavuşmasını da sağlamıştır.⁶

⁴ Tüm destanlarda karşımıza çıkan bu söylem tarzı, irfani geleneğe de oldukça uygun bir durum arz etmektedir. Zira irfani gelenekte "muhayyilenin gözü, mit ve sembollerle beslenir ve eşyayı sadece Allah'a işaret eden 'âyetler' olarak değil, bizâtihi Hakk'ın varlığının tecellîgâhları olarak görür" (Chittick 2017: 97).

⁵ Dikotomik tefekkür, İslâmiyet ile beraber yeni bir boyut kazanmış olsa bile Hilmi Ziya Ülken'in belirttiği üzere "eserin ruhu", "ait olduğu milletin örf ve akliselimindeki hususiyette" (Ülken 2011: 67) bulunmaktadır. Nitekim Ülken'in destanlar üzerinden ortaya koyduğu şu görüşler bu hususiyetin mahiyetini açıklar niteliktedir: "Bizde Oğuz, Şah İsmail, Battal Gazi destanları her hâlde Şamanî, Nasturî, İslâm olmak üzere birkaç defa din değiştirdi. Buna mukabil milletin örfündeki tekâmülünü takip etmekle beraber Türkmen akliselimine ve ahlâkına ait esasları kaybetmedi. Battal Gazi'de henüz göçebe at üstünde bir milletin kalbi okunurken; Köroğlu bize 'vatan' ve toprak ihtisaslarını, Anadolu Türkmen'inin dağlara, taşlara sinen ruhunu söylüyor" (2011: 67). Dolayısıyla dinî alâka her ne kadar eserin teşekkülünde belirleyici temel unsur olsa bile bir milletin tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte oluşmaya başlayan geleneksel kabullerin daha da belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Köprülü de Türklerin başka dinlere girmesiyle birlikte, eski inanışa ait kabullerin "millî birer örf ve âdet hükmüne gir[diğini]" belirtmektedir (2003: 39).

⁶ Bu durumda "yaratılış", Eliade'nin tabiriyle "tarihsel oluş"a evrilmiştir. Fakat "tüm oluş biçimleri arasında tarihsel oluş da varlık içermektedir" (Eliade 1994: 121). Burada "ebedî dönüş açısından tarihsel olaylar kategorilere dönüştürülür ve böylece arkaik tinselliğin ufkunda sahip oldukları ontolojik düzeni yeniden kazanırlar" (Eliade 1994: 121). Bu bağlamda İslâmiyet'in kabulü ve tasavvufun da etkisiyle "Gök ile Yer-Su dikotomisi"nin sahip olduğu ontolojik düzeni yeniden kazanması söz konusudur. Arketipik olan mitosta da bir değişim vardır. Ayrıca "ebedî dönüş mitosunun yeni din ve düşünceler tarafından yeniden yorumlanmasıyla 'oluş'un "statikleşmesi" sağlanmıştır (Eliade 1994: 121). Bu aynı zamanda mitosun geçirdiği son değişimdir. Tabii bu statik oluş anlayışının -geleneğe de bağlı olarak tüm destanlarda birbirine benzer bir yapı ve konu bütünlüğü yarattığı da düşünülebilir.

Destanlarda Türk kozmolojisine uygun başka kabuller de vardır. Dünya'ya ait dört yön/dört köşe kabulü bunlardan biridir (Ögel 2010: 315-316; Esin 2006: 119):

*Yerin göğün birbiriyle bahsi var
Gök der ki âlemde seyran bendedir
Yer der ki gör bende neler var âşkâr
Yedi iklim **car köşeler** bendedir_Tâlibî (AŞE XXVI: 741).*

Yerin ve göğün yedişer kat olması (Ögel 2010: 204) destanlarda sıkça zikredilmektedir:

*Emr itdi zeyn oldu ayne-i cihan
Yedi kat gök ile iki kat /.../
Yedi kat yer ile yedi gök heman
Söyleşirler bekle rüyet bendedir_Nâdirî (AŞE III: 165).*

Türk mitolojisine dair bazı kabuller de aynı surette destanlarda söz konusudur:

*Yir dedi bende[di]r yedi kat kapu
Saru öküzün dünyayı tutar soyu
Senin buludına ağdırır suyu
On yedi sultana bir nazar eyle_Âşık Şem'î (Cönk [yz.] 06 Mil Yz Cönk 64: 14a).*

*Yer dedi benliği edersin her bar
Elestü bezminde tekrar be tekrar
Sarı öküzü geç balığa kadar
İns ü cin şah-ı devlet benimdir_Sâdî (Akyüz 1960: 2173).*

Yukarıdaki dörtlüklerde yer alan dünyanın sarı öküzün boynuzu üzerinde durduğuna dair zoomorfik imalar bu bağlamda daha çok değer kazanmaktadır. Zira “en yaygın aktarıma göre dünya, kozmik öküzün iki boynuzu üzerinde durur. Öküz de bir balığın üzerinde durur, balığın altında su ve onun da altında hava vardır” (Boratav 2012: 94). Altaylar ve Kırgızlarda da yaygın olan bu inanış (Ögel 2010: 321-322), Anadolu’da da yaygın bir halk inanışına dönüşmüştür (Boratav 2012: 76). Esin’e göre bu inanışın temeli Budizm’e dayanmaktadır. Zira Budist düşüncede zaman ve ölüm tanrısı olan Kâla-Yama’nın bineği öküzüdür ve bu tanrı Uygur sanatında öküzün binmiş olarak resmedilmiştir (Esin 2001: 74).

Türk mitolojisine göre önce ‘gök’ sonra ‘yer’ yaratılmıştır (Ögel 2010: 209). Bu yüzden İslâm öncesi döneme ait eserlerin tamamında önce gök sonra yer zikredilmiştir (Ögel 2010: 185). Fakat XI. yüzyıldan sonra eserlerde ‘yer’in öne geçtiği görülmektedir (Ögel 2010: 185). Bu açıdan âşıkların destanlarına baktığımızda Türk mitolojisine, yani İslâm öncesi eserlerin genel kabulüne uygun bir kullanım göze çarpmaktadır. Zira Kayıkçı Kul Mustafa’nın destanı dışındaki tüm destanlarda destan ‘gök’ün söylemi ile söze başlamaktadır.

Destanlarda yere ve göğe ait varlıkların “bir şiir perdesi” arasından görülmesi de Türk mitolojisinin anlayışına uygundur. Zira “Türk mitoloji ve düşüncesinin en önemli özelliği ‘varlıkları bir şiir perdesi arasından görmek’, yani bulutları konuşurmak, yağmur ve dolu tanelerini bir insan gibi yarış ettirmek, koşturmak[tır]” (Ögel 2010: 349):

Gök dedi hele bak *buludum yürür*
 Benden kar yağar hep seni bürür
 Yedi saf üstün gök içüne durur
 Direksiz âsmâna bir nazar eyle_Âşık Şem'î (Cönk [yz.] 06 Mil Yz Cönk 64: 14b).

Yukarıdaki dördlükte de 'bulut' göğün isteği doğrultusunda kişilik kazanmaktadır. Ayrıca tüm destanlarda yer ile göğün ilişileştirilerek ele alınmış olması da bu düşünce içerisinde daha çok anlam kazanmaktadır.

Türkler arasında İslâmiyet'ten önce ve sonra yaygın olan tek ve en önemli fikir, "Rüzgârı estiren ve yağmuru getiren bütün güçler yüce Tanrı'nın elinde idi" (Ögel 2010: 394) görüşüdür. Aynı anlayışın tüm destanlarda da geçerli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Tüm bu mitolojik kabuller de âşığın ibdâ ve icrâlarıyla, yani bir anlamda mitik anlamın yeniden yaratılışı (yeniden doğuş) sayesinde -tıpkı kozmolojik devredeki bütünleşme gibi- Türk düşüncesinin veya Türk'ün müşterek bilincinin yeniden inşasını sağlamıştır.⁷

Mücadelenin, muhtevanın yanında bazı destanların yapısına da nüfuz ettiği görülmektedir:

Gök demiş ki bir direksiz kubbayam
 Zikir iden meleklerle hubbayam
 Cümle eşya üzerine Hak kaim
 Gök şükr ider şirin suret bendedür_Kayıkçı Kul Mustafa (Mecmû'a-i Eş'âr [yz.] 06 Mil Yz A 4592: 49a).

Yer der ki Âdem'le Havva mükerrem
 Anlardan dünyaya geldi müselle
 Her müminin kal[b]i arş-ı muazzam
 Bu denlü maarif insan bendedir_Tâlibî (AŞE XXVI: 741).

Yukarıdaki destanların son dizelerinde yer alan "bendedir" vurgusu bu açıdan daha da önem kazanmaktadır. Zira, 'ben' vurgusunun mücadelenin daha da keskin bir hâle bürünmesine sebep olduğu düşünülebilir.

Diğer taraftan yer ile gök destanlarında karşımıza çıkan "çoğul icrâcı anlatım tekniği", yani iki tarafın yer aldığı bir karşıtlığın diyaloga dayalı olarak kurgulandığı anlatım tarzının (Çobanoğlu 2000: 183) da mitolojik tefekkürün aktarımında işlevsellik kazanarak icrâcıya (=âşık) kolaylık sağladığı söylenebilir. Zira Çobanoğlu'nun belirttiği üzere bu tip destanlar "en eski tipi" oluşturmakla birlikte "sözlü kültür ortamında hem ibdâ hem de icrâ

⁷ Bu ibdâ ve icrâ sürecinin 'icrâ bağlamı' açısından da köklü bir geçmişe/geleneğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira Köprülü'nün aktardığı bilgilere göre Türklerde "yukarıda mavi sema" ile "aşağıda kara yer" adında "iki dinî umde" daha vardır ve Türkler buna, "Yer-Sub: Yer-Su perilerine" ve ata saydıkları "Kurt'un adına yılda bir kez dinî merasim yapmışlardır. Yine senede bir kez "Rûh-ı Semâ"ya mahsus merasim ile ibadet etmişlerdir (Köprülü 2003: 39). Ayrıca Türklerin eski inancına göre yeryüzünde "Yer-Sub: Yer-Su" adında hayırsever ruhlar vardır. "Yüksek dağlarda, nehir menbalarında, ormanlıklarda" bulunan bu ruhlara buralardan geçilirken kurban takdim edilmektedir. Tüm bu "dinî işler" ise "Kam"lar tarafından yürütülmektedir (Köprülü 2003: 39). Dolayısıyla tamamen dinî bir niteliğe sahip bu icrâ bağlamının daha sonraki süreçte ortaya çıkan yer ile gök destanlarının icrâsını da içine alan icrâ bağlamları için bir "hatırlama kültürü"ne (Assmann 2015: 25) dönüştüğü düşünülebilir. Bu itibarla âşıkların şiirlerinde yer alan arkaik ve mitolojik nitelikteki imgeler aynı zamanda birer 'geçmiş hatırlama nesnesi' olarak da değerlendirilebilir (Connerton 1999: 40).

bakımından âşığa kolaylık sağladığı gibi metnin ezbelenerek hatırdâ tutulmasını da kolaylaştırıcı fonksiyonlara sahiptir” (2000: 189).⁸ Tabii âşık tarzı destanların kendilerine mahsus bir beste ile icrâ edilmesinin (Köprülü 1914; Bölükbaşı 2001a: 402; Bölükbaşı 2001b: 405) de sözlü kültür ortamında mitolojik tefekkürle bağlantılı bu tarz destanların ibdâ ve icrâsını kolaylaştırdığı söylenebilir.

SONUÇ

Yer ile gök destanlarının Türklerin öz kozmolojisi olarak kabul edilen “Gök ile Yer-Su dikotomisi”ne de uygun bir nitelik arz ettiği ifade edilebilir. Zira destanlarda yer ile gök her ne kadar bir çekişme hâlinde görülse de tüm birleşenleriyle birbirini tamamlayan bütünlük bir yapı özelliği sergiler.

Yer ile gök destan metinlerinin “Gök ile Yer-Su dikotomisi” yanında mitolojik bazı simgeleri de içerdiği görülmektedir. Bu durum kültürel aktarımın sürekliliği açısından doğal karşılanmalıdır. Nitekim Emel Esin, Osmanlı döneminde hâlâ belirgin olan bazı mitolojik dönem motiflerine bakarak “Osmanlı kozmolojisi” tabirini kullanmaktadır. Bu durum ele aldığımız yer ile gök destanları için de geçerlidir. Fakat destanlarda doğal olarak İslâmiyet’in getirmiş olduğu değerlere bağlı kabuller ön plana çıkarılmış olsa da ‘varlıkların gök ile yer ilkeleri arasında döndüğü düşüncesi’ (Gök ile Yer-Su dikotomisi) destan anlatıcısı kahramanın (ozan/âşık) ibdâ ve icrâları (=mitik anlamın güncelleştirilerek yeniden üretimi) sayesinde metin kahramanları ‘gök’ ile ‘yer’in mücadelesi içerisinde aktarılmaya devam etmiştir. Bu sayede bir anlamda Eliade’nin ifade ettiği üzere dünya ve hayatın kozmogonin tekrarı yoluyla yeniden doğuşu (yaratılış) sağlanmıştır.

Şüphesiz bu aktarım sürecinin gerçekleşmesinde en önemli âmil zaman içerisinde soyut, fakat kurumsal bir kimliğe bürünmüş olan “ozan-baksı geleneği” ile bu geleneğin temsilcileridir. Âşıklar, yer aldıkları ‘iletişim odakları’ içerisinde kültürel her türlü kod aktarımını sağlayarak bir taraftan Türk sözel kültür geleneğinin sürekliliğini sağlamışlar, diğer taraftan Türk düşüncesinin ‘geleneğe’ zemininde, yani dinamik bir yapı içerisinde aktarımını sürdürmüşlerdir. Tabii bu süreçte amaçlanan kitle olan dinleyici çevresinin ilgi ve ihtiyaçları her daim etkili olmuştur. Zira son döneme kadar âşıklar dinleyenlerin dinî veya askerî (dünyevî) duygularını temin ettikleri müddetçe ayakta kalabilmişlerdir. Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken asıl husus, âşıkların geçmişten bugüne kadar her türlü kod aktarımını sağlarken taşımış oldukları ‘aktif taşıyıcı’ misyonlarıdır.

Yer ile gök destanlarına baktığımızda âşıkların gerek icrâ gerekse anlatım tarzlarında bir mücadele hâli kendini açıkça hissettirmektedir. Elbette bu mücadele hâlinin ortaya çıkmasında İslâmiyet’le birlikte ortaya çıkan edebî ve kültürel etkileşimin yanında Türklerin bugün bile sürdürdükleri savaşımlara dönük yaşam şeklinin, yani savaşçı bir millet olmalarının tesiri büyüktür. Fakat diğer taraftan bu hâl, dikotomik kozmolojide “bir tözlük olmak” (panteizm) için, yani kutsal sayılan kâinatın genel ruhuna kavuşmak için çıkılan

⁸ Köprülü’nün aktardığı bilgilere göre eskiden umumi avları müteakip tertip edilen şeylanlarda ve zafer günlerinden sonra kurulan ziyafetlerde kahramanlık temasını işleyen destanların okunması (Köprülü 2012: 88) Türklerde köklü bir destan geleneğinin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu gelenek, yine Köprülü’nün aktardığı bilgilere göre “millî bir mahsul” niteliği taşıyan “târihî destanlar” ile başlamış, İslâmiyet’ten sonra daha ziyade “dinî ve mezhebî mâhiyeti hâiz destan” karakteri kazanmış ve daha sonra da “mizâhî yahut hicv-âmiz mâhiyeti hâiz”destanlarla geniş bir konu kabiliyeti kazanmıştır (Köprülü 1914). Dolayısıyla “ozan-baksı geleneği”nden âşık tarzı şiir geleneğine tevarüs eden bu geleneğin (Çobanoğlu 2000: 112) mitolojik tefekkürün sonraki kuşaklara aktarımında da etkili olduğunu söyleyebiliriz.

mitolojik yolculukta aktif taşıyıcı misyonuna sahip âşıkların göstermiş olduğu üstün çabaların bir tezahürü olarak da değerlendirilebilir.

Dolayısıyla âşıklar ibdâ ve icrâları vasıtasıyla mitik anlamı yeniden üreterek mitolojik dönemden beri süregelen kültürel ve toplumsal bilincin canlılığını sağlamışlardır. Şüphesiz bu bilincin aktif olarak sürdürülebilirliğinin en önemli unsuru ise dinleyici çevresi olmuştur. Her ne kadar bu kitle sahnedeki çekilince bilinç pasif bir hale bürünmüş gibi görünse de kendisine yeni kanallar açarak canlılığını sürdürmeye devam etmiştir.

SUMMARY

In Turkish cosmogony, earth and sky are at the center of the description of the world, while "earth and sky epics" among minstrel style epics are important for indicating such significance of the earth. The most notable element found in earth and sky epics is "combat". Although initially not existing in Turkish cosmogony, combat can be considered as part of the martial lifestyle of Turks, also forming the basis of "debate". On the other hand, combat may be also originating from Buddhism and Shamanism that had a significant place both in the lives and beliefs of Turks in later times. This paper attempts to explore these subjects based on epics.

Another important characteristics of epics is the existence of acceptances compatible with Turkish mythology. This is evident particularly in zoomorphic implications in some epics. Besides, based on both combat and mythological acceptances, it can be argued that epics also come to mean "reproducing a primordial act" and "repeating a mythical example (archetype)" called as "act of creation" by Eliade. As is stated by Campbell, the logic, heroes and benefits of the myth have remained alive till the modern times. Thus, minstrels play a significant role in repeating the act of creation. In this context, the performances of minstrels as "transmitters" can also be acknowledged as a ritual action, and the acts that this kind of action is performed have meanings beyond being the place shaping the execution ceremony of tradition.

It can be suggested that military and social structure forming the background for myths may have a triggering impact on the reproduction of mythos, i.e. repeating mythic moment, because it is clearly revealed by military means such as cannon, rifle and mortar mentioned in some myths. In addition, Ögel claims that "dusty lands" referred to in myths are directly related to war. Hence, it can be argued that battlefield atmosphere forms the natural and social environment of myths.

Islamic beliefs and values are naturally at the forefront in myths. It is no doubt that the context taken as reference plays a considerable part in this. It can also be considered that certain acceptances in Turkish mythology gained a new dimension with the impact of Islam. We believe that both dichotomy and the concept of unity in Islam may have expedited this process.

To sum up, we can say that earth and sky epics display a characteristics in harmony with the "Sky and Earth-Water" dichotomy that is accepted as the basic cosmogony of Turks. It should be seen normal in terms of the continuity of cultural transfer. It is no doubt that minstrels and acts that can be acknowledged as a kind of ritual area where minstrels deliver their performances play an important role in maintaining this continuity.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Hasan (1960). "Bir Cönk'ten: Yer ile Gök Destanı". *Türk Folklor Araştırmaları* (131): 2173.
- Artun, Erman (2009). "Destan Söyleme Geleneğinde Âşık Tâlibî'nin Yeri". *Tarihi ve Kültürüyle Zile Sempozyumu Bildirileri*. Zile: Zile Belediyesi Kültür Yay. 36-46.
- Assmann, Jann (2015). *Kültürel Bellek*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- AŞE III: Ahmet Şükrü Esen Defterleri. 3 numaralı defter. Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı: Pertev Naili Boratav Arşivi.
- AŞE XXVI: Ahmet Şükrü Esen Defterleri. 26 numaralı defter. Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı: Pertev Naili Boratav Arşivi.
- Aydoğdu, Betül (2012). "Develili Seyrânî'nin Yerin Katmanları Hakkında Bir Destanı". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* (3): 161-176.
- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Boratav, P. Naili (2012). *Türk Mitolojisi / Oğuzların - Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. çev. Recep Özbay. Ankara: BilgeSu Yay.
- [Bölükbaşı], Rıza Tevfik (2001a). "Merdâne Türküler ve Destanlar". *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*. haz. Abdullah Uçman. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay. 398-403.
- [Bölükbaşı], Rıza Tevfik (2001b). "Destanlarımız". *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*. haz. Abdullah Uçman. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay. 404-409.
- Campbell, Joseph (2013). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Chittick, William C. (2017). *Kozmos'un Hakikati*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: İnsan Yay.
- Connerton, Paul (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?*. çev. Alâeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Cönk. Millî Kütüphane. Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu. No: 06 Mil Yz Cönk 50. vr. 9b-12b.
- Cönk. Millî Kütüphane. Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu. No: 06 Mil Yz Cönk 64. vr. 14a-15b.
- Çapraz, Erhan (2014). "Söz Söyleme Yarışında Yenilmezliğin Bir Başka Boyutu: Develili Seyrânî ile Molulu Revâî Arasında Bir Mektuplu Atışma". *Türk Kültürü* (2014/2): 85-100.
- Çobanoğlu, Özkul (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yay.
- Çoruhlu, Yaşar (1993). "İslamiyetten Önceki Türk Sanatında Hayvan Mücadele Sahneleri". *İkonografik Araştırmalar: Güner İnal'a Armağan*. Ankara: Bizim Büro Basımevi. 117-141.
- Çoruhlu, Yaşar (1999a). "Türk Sanatında Görülen Hayvan Figürlerine 'Gök ve Yer' Sembolizmi Açısından Bir Bakış". *Üçüncü Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay. 243-256.
- Çoruhlu, Yaşar (1999b). *Türk Mitolojisinin ABC'si*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Elçin, Şükrü (1993). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yay.
- Eliade, Mircea (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. çev. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi Yay.
- Esen, A. Şükrü (1991). *Anadolu Destanları*. haz. Pertev Naili Boratav. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.
- Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Esin, Emel (2004). *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Esin, Emel (2006). *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Gökalp, Ziya (1977). *Makaleler III*. haz. Orhan Durusoy. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

- Günay, Umay (1999). *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yay.
- Köksal, M. Fatih (2006). “Münâzara (Türk Edebiyatı)”. *İslam Ansiklopedisi* C. 31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 580-581.
- [Köprülü] Köprülüzâde M. Fuad (1914). “Destânlarımız”. *İkdam*. 31 Mart 1914.
- Köprülü, M. Fuad (1934). *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Köprülü, M. Fuad (2003). *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yay.
- Köprülü, M. Fuad (2012). “Türk Edebiyatının Menşesi”. *Edebiyat Araştırmaları I*. Ankara: Akçağ Yay. 64-128.
- İnan, Abdülkadir (1995). *Tarihte ve Bugün Şamanizm (Materyaller ve Araştırmalar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mecmû’a-i Eş’âr*. Millî Kütüphane. Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu. No: 06 Mil Yz A 4592. vr. 48a-50b.
- Necatigil, Behçet (1988). *100 Soruda Mitolojya*. İstanbul: Gerçek Yay.
- Ögel, Bahaeddin (1993). *Türk Mitolojisi*. C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ögel, Bahaeddin (2010). *Türk Mitolojisi*. C. II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Roux, J. Paul (1972). “Türk Göçebe San’atının Dinî Bakımdan Anlamı”. *Türk Kültürü El Kitabı*. C. II. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi. 74-87.
- Roux, J. Paul (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yay.
- Roux, J. Paul (2015). *Eski Türk Mitolojisi*. Ankara: BilgeSu Yay.
- Sunar, Mahmut (1963). *Yerle Göğün Davası*. Samsun: Örnek Matbaası.
- Tekin, Talat (1988). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ülken, H. Ziya (2011). “Anadolu Örfü ve Destanlar 2”. *Anadolu Mecmuası*. haz. Arslan Tekin-Ahmet Zeki İzgöer. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 64-67.
- Ülken, H. Ziya (2017). “Türk Kozmogonisi”. haz. Gülseren Ülken. *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*. Ankara: Doğu Batı Yay. 231-272.
- Yardımcı, Mehmet (1989). *Zileli Âşık Tâlibî*. İstanbul: İnanç Yay.
- Yücel, Ayşe (2000). “Türk Edebiyatında Münazara ve Şenlik’in Münazaraları”. *Âşık Şenlik Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 279-304.