

Siyaset Felsefesi Açısından Dede Korkut Hikâyeleri*

Mustafa Yıldız**

Öz

Bu makalenin amacı erken dönem Türk-İslam düşüncesinin en önemli kaynakları arasında yer alan Dede Korkut Kitabı'ndaki siyasal yapı ve ilişki biçimlerini ortaya çıkarmak ve siyaset felsefesinin temel problemleri açısından değerlendirmektir. Bu bağlamda hikâyeler siyasal iktidarın yapısı, kaynağı, kutsiyeti, meşruiyeti ve sürekliliği açısından incelenmiştir. Böylece Türk milli kültürüne etkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Makalenin temel tezi, hikâyelerde betimlenen toplumun öncelikle bir siyasal ilişkiler ağı olarak ortaya konulduğudur. Buradaki toplum bir siyasal birliktir ve ekonomik koşullar ve tüm diğer kültürel öğeler toplum ile siyasal birlik arasında kurulan bu eşdeğerlilik göz önüne alındığında anlamlı hale gelmektedir.

Anahtar kelimeler

Dede Korkut, iktidar, töre, toplum, siyaset.

* Geliş Tarihi: 19 Eylül 2016 – Kabul Tarihi: 21 Aralık 2016

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Yıldız, Mustafa (2018). “Siyaset Felsefesi Açısından Dede Korkut Hikâyeleri”. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 86: 65-88.

** Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü - Kayseri/Türkiye
mustafayildiz@erciyes.edu.tr

Giriş

Bu makalenin amacı erken dönem Türk-İslam düşüncesinin en önemli kaynakları arasında yer alan Dede Korkut hikâyelerindeki siyasal yapı ve ilişki formlarını ortaya çıkararak, siyaset felsefesinin temel problemleri açısından değerlendirmektir. Bu amaca binaen makalemizde, *Dede Korkut Kitabı*'nın yarı-göçebe ve pastoral toplumsal hayatının kendine özgü koşulları altında birbirinden görece bağımsız, belli bir askeri güce sahip olmaları bakımından sosyo-politik birlik olan Türk boylarının (Kafesoğlu 1986: 219) ortak bir *baş*a ve *töreye* itaatle şekillenen siyasal örgütlenmesini resmettiği ön bilgisinden yola çıkarak şu sorulara cevap aranacaktır:

1. İktidarın biçimsel ve hiyerarşik kuruluşu neye göre belirlenmektedir?
2. İktidarın kaynağı nedir?
3. İktidarın meşruiyetinin ölçütü nedir?
4. İktidarın siyasal kötülük karşısındaki konumu nedir?
5. Kişi, toplum ve iktidar ilişkisini belirleyen koşullar nelerdir?
6. İktidarın sürekliliğinin dayanağı nedir?

Siyaset felsefesinin temel sorularını teşkil eden bu sorulardan hareketle *Dede Korkut Hikâyeleri*'ne yaklaştığımızda buradaki toplumun, öncelikle bir “siyasal ilişkiler ağı olarak” betimlenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Sözü edilen toplum bir siyasal birliktir ve ekonomik koşullar, ahlaki yapı ve tüm diğer kültürel öğeler toplum ile siyasal birlik arasında kurulan bu eşdeğerlilik göz önüne alındığında anlamlı hale gelmektedir.

Burada siyasal birlik kavramıyla, toplumun içsel dinamizmi içinde iktidar ilişkilerinin düzenlenişini ve dışa karşı bağımsızlığının kurulması ve sürekliliğini sağlayan örgütlenme biçimini anladığımı belirtmek isterim. Bu örgütlenme biçimini belirleyen şey ise toplumsal dayanışmayı sağlama ve birliği tehdit eden iç ve dış saldırılara karşı korunmayı temin edecek bir iktidarın işlevselliğidir. Bu işlevselliğiyle iktidar, toplumun fiziksel varlığının kurucusu olduğu kadar süreç içerisinde ortaya çıkan problemlerin çözülmesinin merkezinde yer almakla sürekliliğinin de teminatıdır.

İktidarın formel ve hiyerarşik yapısı

Dede Korkut Hikâyeleri'nde iktidar, tüm İç Oğuz ve Dış Oğuz beylerine hükmeden ortak baş, “Hanlar Hanı”, “Boz atlı Kam Gan oğlu”, “Ağ alınlı” gibi unvanlarla nitelenen Bayındır Han'ın merkezinde olduğu bir yapı

sergiler. On iki hikâyeden altısında olay onun meclisini anlatan bir sahne ile başlar. Diğer hikâyelerde de onun adı bir münasebetle geçer. Her ne kadar olaylara doğrudan müdahil olmayan bir hükümdar olarak gösterilse de (Gökyay 2006a: 838-839), Bayındır Han kelimenin tam anlamıyla düzen veren kişidir ve evrensel bir sorumluluğu vardır. Birliğin sembolü ve tüm Oğuzların tartışmasız başı olarak ortaya çıkmaktadır. Onun otoritesi sayesinde tüm Oğuz boyları birik, düzen ve süreklilik halinde tutulur. İç Oğuz ve Dış Oğuz'daki tüm iktidar ilişkileri “Hanlar Hanı Bayındır Han”ın üst otoritesi altında kurulur. Bu bağlamda Bayındır Han bütünüleyici ilkedir ve bu yüzden o, “toplumun üstünde” bir otoriteyi temsil eder (Pehlivan 2015: 370). Senede bir düzenlediği toylarda, iktidarının gücünü simgeleyen büyük bir ziyafet vermesi, yeryüzünü bayındır hale getirdiğini gösteren bin yere ipek halı döşemesi, tek tek boyların birliğini ve bekâsını temin edecek tedbirler alması, adaletini temsilen ganimet ve haraçları boylar arasında paylaşması, gerektiğinde savaş açma yetkisi ve asker göndermesi, askerî ve toplumsal başarı gösterenleri ödüllendirmesi ve mevki vermesi onun üst otorite olma sorumluluğunun gereğidir.

Toy düzeni ayrıca meşveret ilkesini de akla getirir. Hanlar Hanı Bayındır Han'ın senede bir düzenlediği toyun dışında, tüm boy beyleri de zaman zaman düzenlediği toylarda topluma danışmak, meşverette bulunmak durumundadır. Toylar bir anlamda yönetim organı işlevini görür ve merkezîdir. Siyasal görevlerin işleyişi ile ilgili kararlar almak, düzeni ve asayişi koruyucu tedbirler almak, boylar arasındaki ilişkileri düzenlemek, iç anlaşmazlıklara hakemlik etmek, belli kişilerin statü ve mevki kazanımını onaylamak gibi işlevler töreye uygun biçimde toylarda yerine getirir.

Yönetim kademesindeki hiyerarşik yapı da yılda bir düzenlenen toylardaki oturuş düzeninde Bayındır Han'a yakınlığa; bu yakınlık ise kişinin başarılarına göre belirlenir. Ona en yakın ve ikinci sıradaki bey Salur Kazan'dır. Salur Kazan, Bayındır Han'ın damadı ve tüm Oğuz beylerinin başıdır. Onun için “beylerbeyi” unvanı kullanıldığı gibi, “Bayındır Han'ın veziri”, “Kalın Oğuzun paşası” şeklinde unvanlar da kullanılır. Bu bağlamda onun, iktidarın görünen yüzü olduğu söylenebilir. Hiyerarşik düzlemde mevki Salur Kazan'dan sonra gelen has beyler *düp*'te (merkezde), İç-Oğuz Beyleri Salur Kazan'ın *sağ*ında, Dış Oğuz beyleri ise solunda oturur. Buradan Han'ın katında beylerin oturuşunun Türk bayrağına da biçim verecek şekilde bir

yıldız çevrelemiş hilâl biçiminde olduğu anlaşılmaktadır ve bu düzen savaş durumu için de geçerlidir. İç Oğuz beyleri sağdan, dış oğuz beyleri soldan düşmana at sürer, Kazan Bey öncülüğündeki has beyler ise ortadan saldırır (Gökyay 2006b: 1068). Bu bakımdan *Dede Korkut Kitabı*'nda betimlenen iktidarın hiyerarşik yapısı, Yunan ve İran devlet yapısındaki piramitsel görünümünden uzaktır. Hiyerarşi, yatay iletişime imkân verecek ölçüde içkin bir düzlemde kuruludur.

Bayındır Han'ın dikey düzlemde yeryüzü ile gökyüzü arasında bir aracı ve denge unsuru olması ise, toyun düzenlendiği otağa verilen anlamda açığa çıkar: “Boz atlı Kam Gan oğlu Han Bayındır yerinden durmuşıdı. Kara yerün üstüne ağ ban evin diktürmüşıdı, ala sayvan gökyüzüne aşınmışıdı, bin yerde ipek halıcası döşenmişıdı.” (D. 35a: 12-35b:2) ifadelerinde karşımıza çıkan bu anlayışa göre hükümdarın otağı, evreni simgeler. Bu tasvirler bir yandan hükümdarın güç ve kudretine işaret ederken, diğer yandan evrene hâkim olmanın sembolizmini taşır (Duymaz 2005: 41). Nasıl ki hükümdarın otağı evren nizamını temsil ediyorsa, hükümdar da devlet nizamını temsil eder ve onun bu temsiliyeti evrensel nizama uygun bir biçimde hüküm sürmesinde karşılık bulur (Küyel 1984: 490).

İktidarın kaynağı ve kutsiyeti

Dede Korkut Kitabı'nda, Bayındır Han'ın iktidarının kaynağının ne olduğu sorununa İslam-öncesi Türk düşüncesinde olduğu gibi göğe yapılan referansa, yani yönetme yetkisini Tanrı'dan aldığına dair en önemli gösterge, *Begil oğlu Emrenin Boyu*'nda, Begil'in, Oğuz'a başkaldırmaya cüret ettiğinde karısı tarafından “Yigidüm, Beg yigidüm, Padişahlar Tanrının gölgesidür. Padişahına asi olanın işi rast gelmez” (D. 122a: 3) diyerek vazgeçirışinde karşımıza çıkar. Buradan hareketle hikâyelerde dünyevî iktidara bir kutsiyet yüklediğini ve Hunlarda, Göktürklerde ve Uygurlarda karşılaştığımız iktidarın kaynağına yönelik göğe yapılan vurgunun *Dedem Korkudun Kitabı*'nda devam ettiğini görürüz.

Benzer bir durumun *töre* kavramı için de geçerli olduğu söylenebilir. *Orhun Abideleri*'nde *törü* şeklinde geçen töreyi, Türk milletinin bütün olarak toplumsal ve siyasal hayatını düzenleyen Hakan'ın koyduğu kurallar dizgesi olarak tanımlamak mümkündür. Eski Türk siyasî düşüncesine göre, iktidarın Tanrı tarafından verildiği düşüncesi hükümdarın yer ile gök arasında

bir aracı; onun koyduğu törenin de esas itibarıyla kutsiyet yüklü olması anlamına gelmektedir. *Orhun Abideleri*'nde hükümdarın töre-koyucu işlevi, “Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış. İnsanoğlunun üzerine ecdadım Bumin Kağan, İstemi Kağan oturmuş. Oturarak Türk milletinin ilini töresini tutuvermiş, düzenleyivermiş.” (Ergin 1970: 4, 7) ifadeleriyle dile getirilir. Bu bağlamda yönetme yetkisini Tanrı'dan aldığı *kut* aracılığıyla iktidarın koyduğu töre de kutsal bir içeriğe sahiptir ve Eski Türk toplumunda töreye karşı çıkmak Tanrı'ya karşı çıkmakla eşdeğer görülmüştür. Bu yüzden toplumsal buyruk ve yasakların geçerliliği aynı zamanda dinsel bir nitelik arz etmektedir. Başka bir deyişle Kağan'a başkaldırmak ya da töreyi çiğnemek Tanrıya karşı işlenmiş bir suçtur ve bu suçun karşılığı olarak Tanrının gazabının gönderileceğine yönelik bir inanç söz konusudur (Göka 2009: 102).

Buna karşın *Dede Korkut Kitabı*'nda Bayındır Han'ın töre-koyucu işlevi varsa da, bunun sadece kendi karizmatik liderliğine bağlı olduğunu söylemek zordur. Nitekim Türklerin İslam dinini kabulü, toplumsal ve siyasal hayatın düzenlenmesinde hükümdarın koyduğu törenin yanında yeni bir kaynağı gündeme getirmiştir: *Adı görklü Muhammed'in yasası*. Öyleyse bir uzlaşma gerekecektir. Bir yandan Osmanlı padişahları için de kullanılan “zillullah-ı fi'l-arz” (Allah'ın gölgesi) deyişle hükümdarın kutsiyeti korunurken, diğer yandan da törenin İslam dininin temel ilkelerine uygun olarak yeniden biçimlenmesi ve korunması gerekecektir. Böylece uygulayıcılar değişse de, törenin yeni din ile eşgüdümlü bir biçimde geçerliliğinin süregitmesi sağlanmıştır.

Bu uzlaşma hikâyelerin hem anlatıcısı hem de ana karakterlerinden olan Dede Korkut aracılığıyla sağlanır. Başka bir deyişle kutsalın siyasal alana yansımaları Dede Korkut'un temsil ettiği değerler aracılığıyla gerçekleşir. Bu bakımdan o, hem siyasî hem de dinî bir işleve sahiptir. Hükümdarın koyduğu yasalarla birlikte geçmişten gelen kimi yasa ve uygulamaların da İslam dinine uygun olup olmadığı onun bilgeliğinin süzgecinden geçer. Böylece iktidarı da bağlayan töreye riayet edilmesini ve törenin yeni dinin temel ilkelerine uyacak şekilde uygulanmasını sağlar. Dolayısıyla Reşideddin'in *Câmiü't-Tevârih*'inde ve Ebülğâzi'nin *Şecere-i Terâkime*'sinde ifade edildiği gibi üst düzey bir vezir ve devlet adamı kimliğine sahiptir; “aksakal” olarak manevî kudreti, Bayındır Han'ın maddî kudretiyle eşgüdümlü ve hatta onun üstündedir

(Gökyay 2006a: 817, Abdulla 2015: 175, İbrayev 2000: 215-220, Şişman 1998: 51-53).

Mukaddeme bölümünde Dede Korkut'un, Hz. Muhammed'in zamanına yakın bir zamandan geldiğine atıfta bulunularak, tıpkı Ahmet Yesevi'nin piri Arslan Baba'dan aldığı emânet sembolünde olduğu gibi, dinin orijinal kaynağına yakınlığı ifade edilir. Bu yakınlığın tarihsel gerçekliğe uygun olup olmadığı bir yana bırakılarak vurgulanması önemlidir (Boratav 1958: 37-39). Zira orijinal kaynağa yakın olmak, dinin doğru yorumuna sahip olmak demektir ki, bu durum hikâyelerin dinleyicinde şüphe etkisini ortadan kaldıran bir girişimdir. Dahası yine *Mukaddeme* bölümünde Dede Korkut'un "velâyetinin zâhir olduğu", "gayipten haber söyleyip", "Hak Teâlâ'nın onun gönlüne ilham ettiği" ifade edilerek manevî açıdan yüksek bir konumda olduğu vurgulanır (D. 3a: 2-5). Nitekim *Bamsı Beyrek Boyu*'nda, Deli Kaçar'ın onu öldürmek için elini kaldırdığı sırada Dede Korkut'un "Çalarusan elün kurusun" demesi üzerine Tanrı tarafından cezalandırılarak eli havada asılı kalır. "Çünkü Dede Korkut velâyet ıssı idi, dileği kabul oldu" denilerek manevî otoritesi teyit edilir (D. 44a: 7-44b: 1). Böylece hikâye, kutsiyetiyle devletin âdeta manevî varlığını temsil eden bir kimseye yönelik kötü davranışın ilâhî bir cezaya çarptırılacağı düşüncesini telkin eder.

Hikâyelerin genel kurgusu içinde Dede Korkut herhangi bir boyun üyesi olmayıp tüm boylar için ortak olan törenin manevî boyutunu temsil etmekle, kutsal ile dünyevi arasında bir aracı konumunda bulunduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu konumuyla o, Oğuzların toplumsal hayatını düzene sokan, her işte kendisine danışılan, uzlaşmazlıkları akıl ve sevgi yoluyla çözen ve gerektiğinde velâyetini gösteren bilge tipidir. Begil oğlu Emren'in hikâyesinde olduğu gibi, Bayındır Han'a dahi yol gösterip akıl verir. Gürcistan'dan haraç olarak her yıl boy beyleri arasında paylaşırması kolay olan altın akçe gelirken bu yıl bir at, bir kılıç ve bir çomak gelmesi, bunların boylar arasında adil bir biçimde taksiminin zor olduğu için Bayındır Han'ı öfkelenirse de, Dede Korkut "Hanum, bunun üçünü de bir yiğide verelim, Oğuz iline karavul olsun" diyerek öfkesini yatıştırır. Dahası kılıcı, Begil'in beline kendisi bağlayarak beyliğini onaylamakla devlet adamı olmasına meşruiyet kazandırmış olur. (D. 119b: 12-120a: 8). Aslında bu durumun devlet adamına kutsiyet yüklenmesinin en önemli nedeni olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle önceki dönemde hükümdarın gök ile yer arasında aracı konumda

olması bizzat kendinden kaynaklanırken, artık bu işlevi ancak Dede Korkut gibi manevî bir otorite tarafından onaylanmasıyla elde edebilir olmuştur.

Bu yüzden iktidarın yönetme yetkisi, kutsalla doğrudan ve özel bir ilişkiye girmekle töreyi temsil eden Dede Korkut'un onayına bağlıdır. Böylece iktidar ile toplumsal yapı arasındaki ilişki törenin işleyişiyle eşgüdümlü bir çerçevede gerçekleşir. Önce söylemek gerekirse siyasal alanın boyutlarından biri de kuşkusuz yönetme gücünü kutsala dayandırarak iktidara meşruiyet kazandırmaktır. Yukarıda geçtiği üzere hükümdarın "Tanrının gölgesi" olarak nitelenmesi ile Dede Korkut'un kutsalla doğrudan ilişkisi birbirini tamamlıyıcıdır. Bununla birlikte aralarında bulunan ontolojik ve dolayısıyla hiyerarşik ayrılık, hükümdarın işlevinin dünyevî olana yönelik olması nedeniyle gücü ve yetkesini ancak Dede Korkut aracılığıyla alabileceği sonucunu doğurur. Her şeyden önce o, bilgi ve töreyi temsil eder. İşte bu nedenden dolayı da temel özelliği bilgelik ve erdem sahibi olmasıdır. Bu bağlamda hikâyelerde Dede Korkut'un temsiliyetiyle din ve töre, metafizik ya da etik içeriğinden daha çok siyasal ve hukuksal işleviyle ortaya çıkar. Dolayısıyla Dede Korkut'un temel işlevi, toplumsal hayatın temel ilkelerini bünyesinde barındıran töreyi korumak ve toplumun tüm kesimlerine yaymaktır.

Açıkçası Dede Korkut iktidar ile toplum arasındaki denge durumunun yaratıcısıdır. Her yeni iktidar, ancak kutsalla doğrudan ilişkisi olan Dede Korkut'un temsil ettiği töreye ve dine referansla kurulabilir. Başka bir deyişle Dede Korkut hikâyelerinde iktidarın yetkesinin artık İslam dininin ilkeleri ile de bütünleşmiş olan töreyle sınırlandırılmasına yönelik bir çabayla karşılaşırız. Dolayısıyla iktidarın, töreyi ve dini elinde tutarak çeşitli koşullarda kendi çıkarına onu kullandığını söyleyemeyiz.

Ancak burada şu anektodu eklemek gerekir ki bu durum, Türk düşüncesinde ciddi bir kırılmaya karşılık gelir. İslam öncesi Türk siyasal düşüncesinde hükümdar hem maddi hem de manevî otoriteyi temsil ederken, manevî otorite ondan koparak bir bölünme/yarılma gerçekleşmiştir. İslam öncesi dönemde siyasal iktidarın aynı zamanda dinsel bir yetkeyi temsil etmesi meşruiyetini kendiliğinden sağlamaya yol açarken, dinsel otoritenin ayrışması siyasal iktidarın meşruiyetinin kendinden ayrı bir kaynağa dayandırma gereksinimi doğurmuştur. Başka bir deyişle İslam öncesi dönemde siyasal iktidar ile dinsel yapı bir bütünlük arz ederken, İslam sonrası dönemde dinsel iktidar siyasal iktidardan bağımsızlaşmaya başlayarak giderek bu iki iktidar

arasındaki ilişkilerin ne olması gerektiği yönünde bir sorun ortaya çıkmıştır. Nitekim Selçuklu-Osmanlı dönemlerinde şeyh, pir, baba, dede, evliya olarak adlandırılan kişiler toplumsal hayatın tüm yönlerinde etkili olmuşlardır. Dede Korkut, Ahmet Yesevî ya da *Kutadgu Bilig*'deki Odgurmuş gibi dinin orijinal kaynağına yakın, hakikat ve erdemi temsil eden kimseler için sorun yoktur. Fakat ne yazık ki siyasal hayatta maddî ve manevî yetke arasındaki ilişki her zaman bu şekilde gerçekleşmemektedir. Tarihsel gerçeklik içinde pek çok kez sahte bir manevî otorite oluşturularak ve bunu kullanarak iktidarı biçimlendirmeye çalışan şeyh, âlim, pir görünümünde isyancıların ortaya çıkışına da tanık olmaktayız. Bu yüzden burada söz geçen iktidarın manevî yönünü temsil eden yetkenin (Dede Korkut, Ahmet Yesevî, Odgurmuş) “hakikat” ve “erdem” adıyla anılan bir ölçüte dayandırılmış olması tesadüfî değildir. Aksi takdirde devlet düzeninde bir tersyüz oluşla karşılaşmamak, yani hükümdarın sözde manevî isyanı bastırarak kendini törenin, hukukun ve dinin üstünde konumlandırmasına yol açacaktır. Bu ise artık törenin/hukukun/dinin hükmünün yitirilmesinden başka bir sonuç doğurmaz.

İktidarın meşruiyetinin maddî ölçütleri

İktidarın kaynağı ile meşruiyeti arasındaki girift ilişki, iktidar için kutsal bir kaynağa dayanma gereksinimini doğurmakla birlikte, yönetme yetkisinin temelinde maddi koşullar ve üretim güçlerinin yer aldığı olgusu yadsınmaz. İşte bu durum iktidarın gücünün sınırları ve kaynağı itibariyle meşruiyetinin maddi ölçütünün ne olduğu sorununu gündeme getirir. Dolayısıyla iktidarın meşruiyeti, sadece dayandığı kutsiyete değil, toplum içindeki maddi üretim koşullarındaki değişime göre belirlenir.

Bu açıdan *Dede Korkut Kitabı*'ndaki sosyo-ekonomik yapının, atlı-göçebe bozkır kültürünün zorlu doğa koşulları ve kıt kaynaklar karşısındaki var olma mücadelesine göre biçimlendiği söylenebilir. Ekonomik hayatın avcılık ve hayvancılığa dayalı olduğu göçebe toplumlarında doğa koşullarının çetin olması, iktidarın güçlü ve savaşçı bir karaktere sahip olmasını gerektirmiştir (Yıldırım 1972: 37). Nitekim doğa koşulları sert ve acımasızdır; her an kuraklık olabilir; hayvanların beslenmesini sağlayacak otlaklar kuruyabilir. Bunun yanısıra çevresi kıt olan kaynaklarda gözü olan düşmanlarla çevrelenmiştir. Dolayısıyla göçebe sürekli doğaya kulak vermek, hayvanlarının ihtiyaçlarını kollamak ve düşmanın saldırılarına karşı tetikte bulunmak zorundadır (Göka 2010: 173-174). Bu yüzden onun için hayatın en önemli

değeri, içten ve dıştan gelen saldırılara karşı varlığını sürdürmesini sağlayacak olan fiziksel güçtür.

Dede Korkut hikâyeleri, iktidarın hem dışarıdan hem de içeriden gelen tehditlere karşı mücadelesini oldukça etkili bir biçimde betimler. İktidar, gerek dışardan gelen saldırılara gerekse içten gelen kötülük ve fitneye karşı salt kendi savunusuyla yetinmeyip, toplumun birliğini ve bütünlüğünü yücelterek tesis eder. Öyleyse iktidar için, siyasal anlamda gücü kendisine rakip olan tüm güçler alt edilmesi gereken içeriden ya da dışarıdan saldıran “düşman”dır. Çünkü iktidarın egemenliği kendi dışında hiçbir erkin, güç kullanmamasına bağlıdır. Böylece iktidarı güçlendiren ve biçim kazandıran en önemli olgu, dışarıdan ve içeriden gelen tehditlerin baskısıdır. Dolayısıyla iktidar, toplum içi nizama ve dışarıya karşı savunduğu toplumsal bütünlüğe göre şekil alır.

Bu bağlamda Dede Korkut hikâyelerinin genel kurgusu içinde, toplumun varlığı ve bekası için karşısındaki iç ve dış kötülüğü etkisizleştirerek kendini yeniden ihya etme mücadelesini görürüz. Söz konusu mücadeleler kimi zaman “kâfir” olarak nitelenen toplumlara karşı olabildiği gibi, toplum içinde töre karşıtı bir eylemin doğurduğu *Tepegöz* gibi yaratığa ya da aynı töreye mensup olmakla birlikte insanî zafiyetlerin ortaya çıkardığı bir fitneye karşı da olabilmektedir. Bu mücadeleler esnasında iktidar ile toplum arasındaki karşılıklı rıza, ortak bir emniyet durumunun yaratılmasına bağlıdır. Bu durum kut şeklinde tezahür eden siyasal iktidara barış ortamının tesisi, adaleti gözetip töreyi ve örfü korumak, bozguncuları cezalandırmak, toplumun ve kişilerin emniyetini sağlamak gibi bir dizi sorumluluk yükler.

İktidarın meşruiyetini de bu bağlamda, yani toplumun dışarıdan ve içeriden gelen saldırı karşısındaki gücü ve toplumsal barışı ve mutluluğu sağlamadaki başarısına göre ele almak mümkündür.

1. *Dışarıyla mücadelesi açısından* bakıldığında, Dede Korkut hikâyelerinde İslam öncesi “Türk Cihan hâkimiyeti”, İslam sonrasında da “fetih” ülküsü şeklinde devam eden düşünce etkili olmakla birlikte, (D. 108a: 7-8) daha ziyade varlığını koruma mücadelesi görülür. Dolayısıyla “düşman”, fethedilecek ve egemen olunacak bir varlık değil, saldırıları karşısında savunulması gereken ve karşılaşıldığında eğer yok edilmezse kendisini yok edecek “keçe börklü, azgın dinli, kızzgın dilli kâfir”dir. Kazan Bey’le oğlu Uruz arasında geçen konuşmada düşmanın bu niteliği şu şekilde ifade edilir:

Berü gelgil ağam Kazan,
Deniz gibi kabarub gelen nedür?
Od gibi şılayup, ılduz gibi parlayup gelen nedür?

...

dedi. Kazan aydur:
Berü gelgil arslanum oğul!
Karadeniz gibi kararup gelen kâfirün leşkerüdür;
Gün gibi şılayup gelen kâfirün başında ışığıdur.
İlduz gibi parlayıp gelen kâfirün cıdasıdur
Azgın dinlü yağı kâfirdir, oğul.

dedi. Oğlan aydur:

Yağı deyü neye derler baba, dedi. Kazan aydur: Oğul, anun için yağı derler ki, biz onlara yetevüz öldürürüz, anlar bize yetse öldürür, dedi. Uruz aydur: Baba, ceng içinde beg yiğitler öldürseler kan sorarlar mı, davilerler mi? Kazan aydur: Oğul bin kâfir öldürsen kimse senden kan davilemez... (D. 66a: 1- 13)

Dede Korkut hikâyelerinde yeni toprakları fethetme gibi bir ülkünün zayıf olmasının Oğuzların henüz yerleşik hayata geçmemiş, yarı-göçebe olmasıyla ilgili olduğu açıktır. Göçebelikten yerleşikliğe doğru ilerleyen Türk topluluklarındaki göçebelğe ait özellikler ön plandadır. Bu bağlamda hikâyelerin Türk medeniyet atlasının önemli ölçüde atlı-göçebe kültürüyle ilgili kesimine ait zihniyet, ruh, tecrübe ve algılamalarının anlatımı olduğu söylenebilir (Gümay 1998: 3). Yukarıda belirtildiği gibi fiziksel güç, toplumsal düzenin sürekliliğinin temelidir. Bu yüzden iktidarın, tüm toplum için bir simge olacak şekilde fiziksel güce sahip olması gerekir. İktidar olmak için gerekli olan temel ilke, yarı-göçebe ve pastoral yaşam koşulları içinde hayatta kalabilmeyi temin etmede gerekli olan avlanma, yiyecek ve barınak sağlama, uyanıklık, akıllıca hareket etme gibi gücü temsil eden niteliklere sahip olma da yatmaktadır. Bir şekilde fiziksel güç bakımından zafiyet ortaya çıktığında ise en yakınından bile mümkün olduğunca saklamak esastır. Çünkü normal zamanda yenedemediği Oğuz'u ancak zayıf anını gözetleyerek yenebileceğini düşünen kâfir için bu zafiyet bir fırsat olacaktır.

Begil oğlu Emrenin Boyu'nda Begil, ayağının kırıldığını beş gün boyunca tüm obadan ve karısından saklar. Ancak karısının ısrarıyla sırrını ifşa etmesiyle, onun bu zafiyeti, karısından karavaşa, karavaştan kapıcıya, kapıcıdan bütün orduya ve nihayet ordu içindeki casus aracılığıyla kâfire değin ulaşır ve kâfir saldırıya geçer (D. 123a 6-123b: 4).

Öyleyse toplumun ideal insan tipi Bayındır Han, Kazan Han, Boğaç Han, Bamsı Beyrek, Kanturalı, Salcan Hatun, Yeğenek, Basat, Seğrek gibi fiziksel gücü ve sağlam bir iradeyi temsil eden şahıslardır. Bu bağlamda güç, nüfuz ve etki demektir ki, toplumu güven ve bayındırlık içinde yaşatabileceğine yönelik fiziksel ve psikolojik araçlarla ikna etmeyi içerir. Dede Korkut ise burada bir erk ideolojisinin topluma yayılması ve dahası bu erkin iktidarın meşruiyeti için bir ölçüt olarak kabulünün aracısı olarak işlev görür.

Açıkcası toplum varlığını sürdürmek için güven içinde yaşayacağı bir düzene sahip olmalıdır ve bu düzen belli bir gücü zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte güç yetirememe gibi bir durum söz konusu olduğunda, Allah' a sığınma ve ondan yardım isteme esastır. Allah' ın yardımıyla zorluğun üstesinden gelinir (D. 127b: 4-128a: 8).

Güç, iktidarın özü ve meşruiyetinin ölçütüdür. Bunun yanı sıra güç, dinî amaçlar ve ahlakî değerlerle tamamlanır. İç ve dış saldırılara karşı toplumsal birliği savunmak ve korumak ve karşı saldırıya geçmek amacıyla yapılacak savaş öncesi, “Kalın Oğuz begleri arı sudan abdest aldılar, ağ alınların yere kodular; iki rekât namaz kıldılar. Atlarına süvar olup adı görklü Muhammede salavat getirüp, kından kılıç sıyırıp tekbir getirüp kâfire at saldılar” (D. 62a: 3-5) ifadeleriyle betimlenen sahneler, savaşın Tanrı tarafından onaylandığını göstermenin ve meşru hale getirmenin bir yolu olarak görülebilir. Bu yüzden tıpkı iktidar gibi iktidarın eylem ve uygulamaları da meşruiyetini kazanmak için *din-i Muhammed* e referansa ihtiyaç duyar (D. 125a: 3-5). Ayrıca merhamet başta olmak üzere cesaret, adalet, doğruluk, dürüstlük, özgecilik, ileriye görmek, aklını kullanmak, çevresindekilerin zaaf ve meziyetlerini bilmek, duyduklarına muhakeme ettikten sonra inanmak, cömertlik, zayıfa yardım etmek, sadakat gibi ahlaki değerler toplumu bir arada tutmanın gerekleri ve iktidarın temel özellikleri olarak gücü kontrol altında tutmanın temel araçlarıdır (Pehlivan 2015: 368-379).

2. Tüm bu değerlerin karşısında ise, yalan, kıskançlık, nefesine hâkim olamama, töreden ayrılma, gâffet, hatır gönül gözetmeme gibi toplumun birliğine ve güvenliğine yönelik tehditler ve zafiyetler yer alır. Aslında tüm bunları toplumun kendi bünyesinden kaynaklanan *iç-saldırı*lar olarak nitelemek de mümkündür.

İlkin *Mukaddeme* bölümünde “Yalan söz bu dünyede olunca olmasa yeg” ifadeleriyle ve daha sonra tüm hikâyelerde bir şekilde karşımıza çıkan farklı türden yalanlar mücadele edilmesi ve üstesinden gelinmesi gereken iç-düşman olarak görülür (Erdal 2016: 83-106). Bu yüzden arka planda, fiziksel güç ile bezenmiş tüm toplumsal değerlere en büyük iç-saldırının yalan olduğu söylenebilir. Daha açık bir ifade ile bir erk ideolojisini topluma yayma amacıyla olan hikâyelerde yalan, güçsüzün, hainin ve kâfirin işi olarak tanımlanır. Bu yüzden yalana karşı mücadele için fiziksel güç yeterli değildir; akıllı, sabırlı ve uyanık olmak gerekir.

Nitekim *Dirse Han oğlu Boğaç Han Boyu*'nda iktidarın ve dahi toplumun varlığını tehdit eden iç-saldırı, Boğaç Han'ın ad alıp babası Dirse Han tarafından beylikle ödüllendirilmesinden sonra, Dirse Han'ın maiyetindeki kırk yiğidin kıskanmaları ve yalana/iftiraya başvurularında açığa çıkar. Bu ahlakî zafiyet, iki koldan hareket ederek Boğaç'ın töreye destursuzca aykırı davrandığı iftirasıyla Dirse Han'ı kışkırtmalarına neden olur. Dirse Han öylesine öfkelenir ki, haberin doğru olup olmadığını araştırmaksızın, böyle beylik etmenin kendi oğlu da olsa mümkün olamayacağı düşüncesiyle oğlunu öldürmeye kalkar (D. 11b: 1-12b: 5).

Burada önemli olan bir husus da iktidar sahibinin bu gibi haberler karşısında soğukkanlı ve akli başında hareket etmesine yönelik uyarıdır. Yönetim açısından öfkeye kapılma ve bir haberin doğruluğunu araştırmaksızın verilen aceleci kararlar siyasal kötülüğün en temel sebeplerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla Farabi'nin yaklaşımına benzer biçimde kötülüğün kaynağı sorunu *Dede Korkut Kitabı*'nda da insanî evrene özgü kılınarak çözülür. Kötülük Tanrı'dan, doğadan ya da felekten değil, bizzat insanın kendi zaafı ve düşüncesizce hareket etmesinden gelir. Boğaç'ın anası Kazılık Dağının eteğinde yaralı oğlunun başında, başa gelen kötülüğün nedenini Kazılık Dağı'na hasrederken, Boğaç kötülüğün oradan değil, “aklı şaşmış, biligi yitmiş” (D. 19a: 2) babasının gafletinden geldiğini ifade eder (D. 16a: 4-10).

Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandı Boyu'nda iç-saldırı anlamına gelecek zafiyet töreye aykırı biçimde av kültürünün gerektirdiği saygıya riayet edilmemesidir. Av, içki ve eğlencenin eşlik ettiği dünyevî bir güç gösterisine dönüşmesiyle, bu gaflet anı kâfir tarafından fırsat bilinip, Kazan'ın evi-

nin ve boyunun yağmalanmasıyla sonuçlanır. Oysa Kazan kendi kusurunu gizlemek istercesine suçunun bedelini kendisine söyleyen Karacuk Çoban'a "ağzun kurusun çoban, dilün çürüsün çoban Kadir senün alnuna kada yazsun çoban" diye beddua eder. Bunun üzerine çoban:

Ne kakırsın bana ağam Kazan. Yohsa göğsünde yokmudur iman? Altıyüz kâfir dahı menüm üzerüme geldi. İki kardaşum şehid oldu. Üçyüz kâfir öldürdüm, gaza etdüm. Semüz kayun, arık toklu senün kapundan koyunundan bir koyun vermedüm, kâfire. Üç yerden yaralandum, kara başum bunaldı, yalınız kaldum yolunda, suçum bu mudur? (D. 26a: 4-12)

diyerek uyarır; ama sadakatini de sürdürür. Burada yine siyasal açıdan önemli bir ilkeye işaret edilir: Öz eleştiri. Siyasal kötülüğün nedeni, doğa, felek ya da Tanrı olmadığı gibi halk da değildir. İktidar ilkin kendi eylem ve uygulamalarını göz önüne almakla sorumludur.

Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boyu'nda siyasal kötülüğü yaratan zafiyet Kazan'ın av esnasında uykuya dalmasıdır. Kâfir bunu fırsat bilip saldırır ve Salur Kazan'ı tutsak alır. Biyolojik ihtiyacın ötesinde uzun süreli bir uyku -ki hikâyede Kazan'ın yedi gün uyuduğu ve düşmanın onu uykuda iken derdest ettiği dile getirilir- iktidar için en önemli zafiyetlerden biridir (D. 138a: 12). Uykunun olumsuzlanması *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu*'nda daha net biçimde vurgulanır: "Ol zamanda Oğuz yiğitlerine ne kaza gelse uyhudan gelirdi." (D. 97b: 6).

İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldürüldüğü Boyu'nda ise siyasal zafiyet, Salur Kazan'ın töreye ve geleneğe aykırı biçimde adalet ilkesine uymaması, yılda bir kez düzenlediği yağma toyuna Dış Oğuz beylerini çağırmasında açığa çıkar (D. 148a: 1-4). Gerçekten yağma toyu, dağıtıcı adalet eksenli bir bakış açısından, avdan ya da düşmandan elde edilen bir ganimetin tüm boylar arasında paylaşımıdır. Tanrının adalet ve cömertliğinin timsali olarak Han'ın bu geleneğe aykırı olacak biçimde boylar arasında ayırım yapması meşruiyetine halel getirmiş ve isyana neden olmuştur (Duymaz 2005: 57).

Deli Dumrul Boyu'ndaki siyasal zafiyet ise, Deli Dumrul'un, Tanrı'nın yasasına karşı çıkacak ölçüde kibirlenmesi, gücünün sınırlarını bilmemesinde açığa çıkar. Tanrının birliği ve gücü karşısında insanın gücü hiçtir. Deli Dumrul ancak bunu kabul edince ve Tanrının yasasına teslimiyet gösterince canı kar-

şlığında başka bir can bulması koşuluyla bağışlanır. Bu hikâyede yine ölüme karşı meydan okuyan Deli Dumrul'un cüretinden farklı başka bir zafiyetle de karşılaşırız: Yaşama arzusu. Hayat, genç yaşlı herkes için kolay vazgeçilebilecek bir şey değildir. Hatta tüm insanî mücadelelerin temelinde hayatta kalma ve varlığını sürdürme çabası bulunur. Bununla birlikte doğa, zaman içinde güçten düşenleri eler. Buna karşı durmak da bir zafiyet ve Tanrı yasasına aykırı davranma olur. Bu yüzden hikâyenin sonunda gücü temsilen Deli Dumrul'un canına karşılık, anne ve babasının vermek istemediği canlar alınır. Buna karşın Deli Dumrul'un kendisiyle birlikte, onun gücünün toplum için ne denli önemli olduğu bilincinde olan karısının da tereddüt göstermeksizin vermekten çekinmediği canı bağışlanır. Çünkü toplumun sürekliliği yeni nesillerin gelmesine bağlıdır. Oysa anne ve babası devrini tamamlamış; ne toplumun varlığını koruma bakımından ne de devamını sağlayacak yeni nesilleri dünyaya getirmeleri bakımından katkıları kalmamıştır.

Bu arada şunu da belirtmek faydalı olur ki, Deli Dumrul'un deliliği, doğa yasalarına kayıtsızlığı ve cüretinden ileri gelirken, hikâyelerdeki diğer bir deli karakteri olan Deli Karçar'ın deliliği, töreye yani toplum yasalarına karşı kayıtsızlığından ve cüretinden ileri gelir. Bu bakımdan Deli Dumrul'un haddini doğayı yöneten güçler, Azrail ve Tanrı bildirirken, Deli Karçar'ın haddini töreyi temsilen Dede Korkut bildirir.

Basat Depegözü Öldürdüğü Boyu'nda ise iç-saldırı, iktidar hiyerarşisinde en alt sıralarda yer alan Aruz Bey'in çobanının yine töre aykırı davranacak şekilde zaaf göstermesi, arzularına hâkim olamamasında açığa çıkar:

Aruzun bir çobanı vardı. Adına Konur Koca Sarı Çoban derleridi. Oğuzun önünce bundan evvel kimse göçmezidi. Uzun Bınar demek ile meşhur bir bınar vardı. Ol bınara periler konmuşıdı. Nagâhandan koyun ürkdü. Çoban erkece kakıdı, ilerü vardı. Gördü kim peri kızları kanat kanada bağlamışlar uçarlar. Çoban kepeneğini üzerlerine atdı, peri kızının birini tutdu. Tama edüp derhal cima eyledi. Koyun ürmeğe başladı. Çoban koyunun üzerine segitti. Peri kızı kanat urup uçdu, aydur: Çoban, yıl tamam olıncak, mende emanetün var, gel al, dedi. Amma Oğuzun başına zeval getirdün, dedi. (D. 109a: 10-109b: 9)

Görüldüğü gibi, Aruz'un çobanının kendine hâkim olamayıp, kendi varlık sahasına ait olmayan bir varlıkla çiftleşmesi bakımından doğa yasalarına ve

pınarın eski Türk inanışındaki kutsallığına saygısızca töreye aykırı biçimde davranması sadece kendisi için değil, tüm Oğuz için en büyük toplumsal kötülüğü doğurur. Sarı Çoban sadece sürü otlatan bir çoban değil, aynı zamanda bir göç öncüsüdür. Bu toplumsal/siyasal rolüne rağmen o, Uzun Pınar'ın kutsiyetini, “tama edüp cima eyleyerek” ihlal etmiştir. Bu değersizleştirici ve aşağılayıcı eylem, korunmaya muhtaç su kaynaklarının kirletilmesiyle bir suç niteliğini taşımaktadır (Korkmaz 2000: 261).

Burada dikkat çekici en önemli hususlardan biri de, işlenen suçun bireysel olmasına rağmen karşılığında tüm Oğuz'un ceza görmesidir. Anlatının bu bağlamdaki işlevi, kişinin eylemlerini yöneten en önemli ilkenin, topluma sorumluluk bilincini aşlamak olduğu söylenebilir. Siyasal/yönetimsel anlamda en alt düzeyde bulunan çoban dahi olsa, davranışlarının bedelini tüm toplum çeker. Bu vurgunun toplumsal bir ahlak anlayışı telkin ettiği açıktır. Toplum oluşturulan her tekil kişi, tüm toplumun sorumluluğunu üzerinde taşır. Bu durum aynı zamanda tüm siyasî eylemlerin töreye bağlanmış olduğunu da gösterir. Özü bakımından siyasal işlevlere sahip olan kişiler, törenin koyduğu ölçülere uygun eylemde bulunmak zorundadır. Herkes yetkili olduğu işlevi töreye uygun biçimde yerine getirmek durumundadır. Aksi takdirde kutsal Oğuz mekânı kutsallıktan uzaklaşacak (Bayat 2016: 151), düzenin yerini hiçbir işlevin olması gerektiği gibi yerine getirilmediği bir karmaşa alacak ve toplum bir yandan maddi kaynaklarını (sürülerini) bir yandan da tek tek şahıslarını Tepegöz'ün doymak bilmez kursağına vererek yok olmaya yüz tutacaktır.

Birey, toplum ve iktidar ilişkisi

Dede Korkut Kitabı, bireysel arzularla toplumsal değerler arasındaki çatışmayı olabildiğince gidermeye yönelik bir bilgelik geleneği tasvir eder. Bir yandan bireysel kimlik bir kahramanlık sergilemesiyle kazanılır ve topluma sunulur. Dede Korkut, bilge-anlatıcı rolüyle, düşman ya da toplumun yüz yüze kaldığı bir zorluk karşısında iktidara namzet kişinin kendini kanıtlanmasını ve böylece yönetici olarak topluma kabul ettirmesini hikâyeye eder.

İşte ad almayı sağlayacak faktör bu özellikte mündemiçtir. Boğaç Han, Bamsı Beyrek ve Basat ile Tepegöz hikâyelerinde Dede Korkut'un temel özelliği ad koyucu olmasıdır. “Adını ben verdim. Yaşını Allah versin” der. Ad alma gücü temsil eden bir siyasal simgedir ve iktidara gelecek kimsele-

rin güç bakımından toplumdan farklılaşmasını ve onlar üzerindeki yetkesini temsil eder. Bu bakımdan ad alma, her yeni iktidarın kendini kanıtlama ilkesi olarak açığa çıkar. Boğaç, azgın bir boğayı yenmek gibi olağanüstü güç sergilemekle ad alır (D. 10a: 3-11a: 8). Basat, atlara saldırıp kanlarını içmekle gücünü göstermiştir (D. 108b: 12-109a:10). Bu hikâyelerde bireyin adı üstünlük gösterdiği nesneye atfen verilir. *Bamsı Beyrek Boyu*'nda ise eski bir Oğuz geleneğine gönderme yapılır: "Ol zamanda begler bir oğlan baş kesüp kan dökmese ad komazlarıdı." (D. 37a: 7).

Bu bağlamda hikâyeler, iktidara namzet kişinin sergilediği kahramanlık ile aldığı ad birbirinden ayrılmaz niteliktedir. Alpin adı, tüm Oğuzlar arasındaki kişisel ün ve namının temeli olarak addedilir. Kişisel kimliğin bireyin gösterdiği kahramanlıkla eşdeğer olması ilkesi alt düzeylerde bile geçerlidir. Açıkçası, toplumun her bir bireyinden beklenen cesaret erdemidir. Düşmana galip gelmek ya da toplumun varlığını tehdit eden bir kötülüğün üstesinden gelmekle ad olarak seçkinleşen kişiyle toplum arasında sıkı bir ilişki vücuda gelir (Meeker 1992: 397).

Bu bağlamda ad alma, siyasal olduğu kadar ontolojik bir ilke olarak açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla ad almayı kişinin varlık içinde belli bir yer kazanması olarak tanımlayabiliriz. Ad alan bireyin bu dünyadaki yeri, varlıktaki rütbesi belli olmuştur. Buna göre ad alma, ontolojik anlamda bireyin varlıklar içindeki ayrımını, sırası ve rütbesini ifşâ eder. Siyasal anlamda ise toplumsal gerçeklik içinde "alplik" idesi altında bireyin baş edilmesi gereken kötülüğe karşı duruşunda ve başarısında açığa çıkmaktadır.

Dedem Korkut Kitabı'nda bu anlamda ad alma ve iktidar hiyerarşisi içinde bir mevki edinme, yaş ile ilgili görünmektedir ki ergenliğe atfen bu yaş on beştir. Toplum on beş yaşına basan iktidara namzet kişiden gücünü, hünerini ve aklını göstermesini bekler. Yani kişinin iktidara gelmek için liyakatini toplum içinde somut bir başarı ile göstermiş olması gerekir. Bu bağlamda toplum, bireyin yaşamını toplumsal bütünlüğün lehine biçimlendirir. Başka bir deyişle bireyin güç ve hünerini göstermesi, toplumun maddi ve duygusal birliğiyle uyumlu olmalıdır.

Bireyin toplumsal değerlerle uyumlu bir biçimde alplik göstermesi aynı zamanda kişi ile toplum arasında ilginç bir gerilimi ortaya çıkarır. Bireyin kişisel kimliğini ancak ölümcül bir mücadeleyle kazanması, onun saldırma

amacına yönelik patlayıcı bir güç ve enerjinin taşıyıcısı olmasını gerektirir. Fakat aynı zamanda birey, aile ve toplum bağlamında geleneksel bir fedakârlık duygusunun da taşıyıcısıdır. Bu durum, alpe özgü kahramanlığın, ancak aile ve toplumun duygusal birliğini sağlayan bir kendini feda etme eylemi olduğu ölçüde bir değer ifade edeceğini gösterir. Alplık, bir kişiyi diğerlerinin karşısında duran açık bir bireysel kimliğe işaret etmektedir; bununla birlikte kişisel güçle elde edilen bu bireysel kimliğin aile ve toplumsal sınırlamalarla sınırlandırılması gereken bir bağlamı vardır.

Dede Korkut Kitabı'ndaki birey ve toplum arasındaki bu gerilimli ilişki, Oğuzlar gibi ekonomik koşulları avcılık ve hayvancılığa dayalı göçebe kültürünün yapısal özelliğini yansıtır. Bu koşullar alpin güçlü ve savaşçı rolüne özellikle diğer gençler arasında ayrıcalık tanır ve onu otonom ve bağımsız olmaya zorlar. Dolayısıyla göçebe yaşam tarzı onun omuzlarındaki sorumlulukta vücut bulur. Bu yüzden güçlü, otonom ve bağımsız kişi olmak, göçebe yaşam tarzının temelidir ve kavga ve savaş alanındaki başarılarıyla ortaya koyduğu kahramanca kimliği onu tüm toplumun öncüsü ve ideal örneği yapar.

Bu türden bir otonom ve bağımsız birey kavramına rağmen göçebeler aynı zamanda ortak işbirliği ve dayanışmanın normlarına bağlıdır. Sürü, otlak ve su gibi ekonomik kaynakların kıtlığı ve savunulmasının zorluğu nedeniyle göçebe topluluklar sıkı bir biçimde birbirine bağlı olmak durumundadır (Meeker 1992: 398). Başka bir deyişle gücü ile seçkinleşmenin ötesinde alpliğin diğer bir boyutu, gücünü toplumun selâmeti için kullanması ve gerektiğinde toplum için kendini feda etmekten geri durmamasıdır. Başka bir deyişle alplik, toplumsal bağlamda dayanışmayı, ekonomik bağlamda cömertliği, ideolojik bağlamda ise cesareti ifade eder. Dolayısıyla toplum ile birey arasındaki gerilime rağmen bir uyumsuzluk ya da bu ikisinin rolleri arasında bir karşıtlık yoktur. Birey toplumun değer yargılarının bilinçli taşıyıcısıdır. Dahası bu değerler üzerinden kendini gerçekleştirme peşindedir. Başka bir deyişle toplumsal değerler, yani töre kişinin hayatını üzerine bina ettiği hammaddeyi sağlar. Eğer bu değerler yetersizse birey yeni değerlerin yaratımında etkin rol oynar.

Bu bağlamda her bir hikâye yukarıdaki bölümde ifade ettiğimiz üzere içsel bir fitne ya da dışsal bir saldırıdan sonra bozulan ailenin ve toplumun duygusal bağlarının yenilenmesiyle sonuçlanır. Hikâyeler genellikle birbirine oldukça yakın iki şahsın, kaçırılma ve esir alınma, ya da istisnai olarak da

hakaret ya da iftira gibi olay nedeniyle birbirinden ayrılmasıyla, yani iktidarın ve toplumsal düzenin sekteye uğramasıyla başlar. İktidara namzet alpin en temel özelliği, düzeni yeniden yaratma teşebbüsüdür. Onun başarılarının sonucunda ise ayrılan şahıslar yeniden birleşir; toplumsal bağlar duygusal kucaklama üzerinden sağlamlaşır ve iktidar yinelenmiş olur (D. 19a: 9, 34b: 4-9, 61b: 1-5, 78b: 5-7, 102a: 10-12, 108a: 3-6, 137b: 4, 147a: 10-13).

Kimi hikâyelerde bu kavuşmaya uzun süreli ve tüm Oğuz beylerinin katılımında bir tören ve ziyafet eklenir. Kimisinde ise bu ziyafete düğün eşlik eder. Nihayetinde bir bölünme ve kavga sürecinden sonra bütün Oğuz boyları birleşmiştir. Böylece toplumun yeniden güç kazanımı, birlik ve bütünlüğü sağlanmış olur. Dolayısıyla bu toplumsal tören toplumun bütününe kucaklayıcı niteliktedir ve toplumsal ilişkilerin tazelenmesini sağlar; toplum adeta kendini yeniden kuruyor gibidir. Boylar arasındaki gerilimler ortadan kaldırılarak aralarındaki bağı güçlendirir. Bu tür anlarda Dede Kokut merkezi bir figür olarak ortaya çıkar. Eski iktidarın devrinin tamamlandığını ilan ederek yenilenmiş iktidarı kutsar. Yeni iktidarın ilanı, meşruiyetinin ve dolayısıyla toplumsal düzenin teminatıdır. Bozgunluk çıkaran ve toplumun varlığını tehdit eden iç ya da dış düşman ortadan kalkmıştır ve törenin hâkimiyetine dönüş gerçekleşmiştir.

İktidarın sürekliliği

Boğaç Han Boyu'nda, Bayındır Hanın çadırını yeryüzüne kurup gökyüzüne uzanan gölgeliğinin altında şölen verip oğlu olan boy beylerini ak otağa, kızı olanları kızıl otağa oğlu ve kızı olmayanları da “Oğlu kızı olmayanı Allah Teâlâ kargayupdur, biz dahi kargaruz.” (D. 7a: 12) diyerek kara otağa yerleştirmesi, iktidar açısından en temel meselelerden birinin de iktidarın sürekliliği olduğunun tipik bir örneğidir. Aslında mesele boyun başındaki beyin faniliği karşısında kendisinden sonraki nesil için toplumun bekasını sağlayacak bir başın gelip gelmeyeceğidir. Eğer beyin bir sonraki kuşak için halefi yoksa bu durum toplumun bekası için en önemli tehdittir. Bu yüzden Bayındır Han'ın oğlu-kızı olmayanları hor görmesi ve kara otağda ağırlaması Türk mitolojisinde kara renginin anlamı göz önüne alındığında oldukça anlamlıdır. Çünkü kara rengi ölüme, mezara, gelip geçici olana gönderme yapar (Ögel 1971: 328 vd.). Dirse Han ne gücü (kılıcı) ne de erdemi (sofrası) bakımından eksiktir; onun eksikliği soyunu ve dolayısıyla iktidarını sürdüreceği kimsesinin olmamasıdır.

Aynı durum *Bamsı Beyrek Boyu*'ndaki yine Bayındır Han'ın meclisinde Bay Büre Bey'in ağlayıp Salur Kazan'a iktidarını devredeceği bir oğlunun olmasından dolayı dert yanmasında da görülür (D. 36a: 1-5).

Bu bağlamda iktidarın babadan oğula geçtiği geleneksel yapıyla karşılaşırız. Bununla birlikte iktidarın sürekliliği açısından Bey'in bir oğlu olmasının, iktidarı ona devretmesi için yeterli olmadığını *Kazan Beg Oğlu Uruz Begün Tutsak Olduğu Boyu*'nda müşahede ederiz. Bey oğlu, “baş kesüp, kan döküp, çuldu alup, ad kazanmadıkça” babasının yerini alamaz. Bu yüzden on altı yaşına gelmiş olmasına rağmen oğlu Uruz'un henüz hünerini göstermemiş olması beyliğin sonunun geldiğine yönelik Salur Kazan'ı kaygılandırır. (D. 64a: 12-64b: 8). Eğer Uruz iktidarı elde edebilecek bir hüner gösterirse Kazan'ın sonu gelmemiş olacak, iktidarı süreklilik kazanmış olacaktır. Aksi takdirde Kazan'ın yürüttüğü iktidar mücadelesinin sonu gelmiş olacaktır. Bu bağlamda iktidarın sürekliliği, iktidara namzet bey oğullarının ad almasına ve beyliğin Dede Korkut tarafından onaylanmasına bağlıdır. Nitekim iktidara namzet bu kişiler siyasal işlevlerini yerine getirebilmek için gerekli olan “alplik”te ifadesini bulan gücü sergilemeden ve Dede Korkut'un vereceği adı almadıkları takdirde meşruiyet kazanamazlar.

Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boyu'nda bu geleneksel iktidar anlayışı teyid edilir. Salur Kazan henüz oğlu Uruz yeni doğmuşken tutsak olmuştur ve iktidarın ihyası ancak kendi soyundan gelen oğlunun kurtarıcılığına bağlıdır. Uruz on altı yaşına kadar babasını Bayındır Han bilip, gerçek babasının tutsak olduğundan habersiz yaşar. Gerçek babasının tutsak olduğunu öğrenince de onu kurtarmak için kimi bey oğullarıyla birlikte yola çıkar. Burada dikkat çeken en önemli husus kurtarıcı rolündeki Uruz ile kurtarılan rolündeki Kazan'ın birbirini tanımaksızın cenge tutuşmasıdır. Kazan diğer bey oğullarına galip gelmesine karşın Uruz'a yenilince oğlu olduğunu anlar. Böylece,

Kara dağum yükseği oğul
Karanulu gözlerim aydını oğul
Alpım Uruz, Aslanum Uruz
Ağ sakallu babana kıyma oğul (D. 146b: 12-147a: 2)

diyerek adeta beyliğini de teslim eder. Açık bir ifadeyle iktidarın yinelenmesi, aynı soy içinden, ancak diğer adaylardan daha güçlü bir kurtarıcıya ihtiyaç duyar. Böylece Bayındır Han'ın veziri olacak olan kişinin ancak Ka-

zan'ın oğlu Uruz olabileceği kanıtlanmış olur. Ancak şu ayrımı gözetmek gerekir ki iktidar burada selefinden doğrudan intikal etmemekte, bey oğlu bunu kendi gücüyle kazanmaktadır. Dahası ancak kutsal niteliğiyle töreyi temsil eden Dede Korkut'un onayıyla iktidarı teslim alabilmektedir.

Burada bir devrîlik söz konusudur. Her yeni iktidar önceki iktidara kökensel olarak bağlıdır. (Yalçınkaya 2001: 4). Ancak bu da yeterli değildir. Bu kökensel ilişki *Mukaddeme* bölümünde belirtildiği üzere ancak devlet ile daim olur:

Oğul atanun sırrıdır, iki gözünün biridir;
Devletlü oğul kopsa tirkeşinde tiridür,
Devletsüz oğul kopsa ocağının kürüdür
Oğul dahı neylesün, baba ölüp malı kalmasa;
Baba malından ne fâyide, başda devlet olmasa,
Devletsüz şerrinden Allah saklasun namumuzu
Hanım hey, begüm hey (D. 3b: 13-4a: 4)

Bu yüzden Hanlar Hanı Bayındır Han tüm olup bitenler karşısında sanki kımılısız bir biçimde durur. Devrîlik, onun için söz konusu değildir. Tüm olup bitenler onun etrafında, ancak ondan müstağni bir biçimde gerçekleşmektedir. Nitekim Bayındır Han'ın temsiliyetiyle devlet, adaletin, mal, can ve namus güvenliğinin ve Allah'ın dininin yeryüzüne yayılması için zorunlu bir biçimde dâimîdir. Bu daimîlik içindeki devrîlikte devletin bekâsını sağlayacak olan şey ise, Bayındır Han'ın üst otoritesi altında her yeni iktidarın "ad alma"da ifadesini bulan toplumun doğal üyeliğinden resmî üyeliğine geçişinin aynı zamanda iktidarın yenilenmesi mahiyeti taşımasıdır. Böylece toplumsal düzen yeni bir kuşağa devredilirken mevcut ilkelerin korunması adına gösterilen alpliğin ardından Dede Korkut, toplumun düzenini ve tarihini biçimlendiren toplumsal ilkeleri genç kuşaklara aktararak toplumun sürekliliğini temin eder. Başlangıca ve sona atıfta bulunur. İlk yaratılış ve akıbeti hatırlatır. Böylece toplum devrî bir zaman algısı içinde yenilenir, tazeliğine kavuşur. Alpliğin değer ve normlarına uygun biçimde hayata geçirilmesi ve toplumun bu şekilde yinelenmesine imkân sağlanır.

Burada töreye otomatik bir şekilde uyma da söz konusu değildir. Töre insanî zaafırlara ve dış saldırılara karşı mücadelelerin sonunda Dede Korkut'un kopup eşliğindeki iktidara yönelik fanilik uyarısı ve devletin bekâsına yönelik duasıyla kendini kabul ettirir. Tüm hikâyeler küçük değişiklikler içeren şu sahneyle tamamlanır:

Dedem Korkut boy boyladı, soy soyladı. Bu Oğuz-nâme'yi düzdü, koşdu, böyle dedi:

*Anlar dahı bu dünyaya geldi geçdi;
Kervan gibi kondu göçdü.
Anları dahı ecel aldı, yer gizledi.
Fani dünya kime kaldı.
Gelimli gidimli dünya, sonu ucu ölümlü dünya
Kara ölüm geldüğünde geçit versin;
Ağ imandan ayırmasun.
Sağlığıla sağ için devletün Hak arttursun.
Ol ögdüğüm yüce Tanrı dost olubanı meded ersün.*

Yom vereyüm hanum:

*Yerlü kara dağların yıkılmasun.
Gölgelice kaba ağacın kesilmesün
Kamın akan görklü suyun kurumasun
Kanatların uçları kırılmasun.
Çapariken ağ boz atun büdermesün.
Çalışında kara polat öz kılıcın kedilmesün.
Dürtüşüriken ala gönderün ufanmasun. Ağ bürçeklü anan yeribehişt olsun
Ağ sakallu beban yeri uçmağ olsun
Hak yanduran çırağın yana durusun Kadir Tanrı seni namerde muhtaç eyle-
mesün.
Hanum hey!*

Bu dualara kopuzun eşlik etmesi ise etkileyciliğini arttırmakta ve toplum içinde törenin yayılmasını kolaylaştırmaktadır. Böylece müzik, törenin kabulüne ve yayılmasına eşlik etmesi bakımından kutsal bir içerik taşır. Nitekim kopuz eğlence amacıyla çalınmakla birlikte, bizzat Dede Korkut tarafından çalınması hasebiyle kutsiyet yüklüdür. Uşun Koca oğlu Segrek hikâyesinde kopuzun kutsiyetine olan saygı “Mere kâfir, Dedem Korkud kopuzu hürmetine çalmadum, dedi. Eger elinde kopuz olmasaydı ağam başıyığın seni iki pare kılarıdum”, deyişinde dile getirilir (D. 135b: 13-136a: 4).

İslam öncesi şaman geleneğine bağlanabilecek olan bu özelliğin İslam'dan sonra da sürdüğü, hatta günümüze değin Pir Sultan Abdal'ın sazı, Mevlânâ'nın neyi bağlamında Türk musiki anlayışında önemli bir yeri olduğu söylenebilir.

Kaynaklar

- Duymaz, Ali (2005). “Oğuz Kağan Destanı’ndan Dede Korkut’a Toy Geleneğinin Simgesel Anlamı ve Türk Paylaşım Modeli”. *Karadeniz Araştırmaları* 5: 37-60.
- Bayat, Fuzuli (2016). *Dede Korkut Oğuznâmeleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Abdulla, Kemal (2015). *Mitten Yazıya ya da Gizli Dede Korkut*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Boratav, Perrev Naili (1958). “Dede Korkut Hikâyelerindeki Tarihi Olaylar ve Kitabın Te’lif Tarihi”. *Türkiyat Mecmuası* XIII: 31-62.
- Erdal, Tuğçe (2016). “Dede Korkut Kitabı’nda Yalan ve Aldatma Kavramları”. *Milli Folklor* 109: 83-106.
- Ergin, Muharrem (1970). *Orhun Abideleri*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Göka, Erol (2009). *Türklerde Liderlik ve Fanatizm*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Göka, Erol (2010). *Türk’ün Göçebe Rubu*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Gökay, Orhan Şaik (2006a). “Kişiler”. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 791-883.
- Gökay, Orhan Şaik (2006b). “Motifler-Töreler”. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 985-1190.
- Günay, Umay (1998). “Dede Korkut Hikâyelerindeki Karakterlerin Tahlili”. *Milli Folklor* 37: 3-12.
- İbrayev, Şakir (2000). “Şaman Korkut”. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri*. Yay. Haz. Alev Kâhya-Birgül ve Aysu Şimşek-Canbolat. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları. 215-220.
- Kafesoğlu, İbrahim (1986). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Korkmaz, Ramazan (2000). “Fenomenolojik Açından Tepegöz Yorumu”. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri*. Yay. Haz. Alev Kâhya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. 259-271.
- Küyel, Mübahat Türkel (1984). “Kut, Farabi ve İbn Sina’daki al-Akl al-Fa’al İçin Bir Temel Oluşturabilir mi?”. *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. Der. Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 489-590.
- Meeker, Michael E. (1992). “The Dede Korkut Ethic”. *International Journal of Middle East Studies* 24(3): 395-412.
- Ögel, Bahaeddin (1971). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Pehlivan, Gürol (2015). *Dede Korkut Kitabı’nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Şişman, Bekir (1998). “Kazakistan’da Korkut Ata ile İlgili Söylenceler”. *Milli Folklor* 37: 395-417
- Yalçinkaya, Ayhan (2001). *Dede Korkut İçin Bir Kırklama Denemesi*. Ankara: AÜ Sosyal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Yıldırım, Dursun (1972). “Dede Korkut ve Yunus Emre’de Hayat, Tabiat, Tanrı ve Ölüm”. *İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 20 (1): 37-47.

Dede Korkut Stories in terms of Political Philosophy*

Mustafa Yıldız**

Abstract

This article aims to uncover the political structures and the relationships in The Book of Dede Korkut that is one of the most important sources of early Turco-Islamic thought and to evaluate in terms of the basic problems of political philosophy. In this regard, the stories have been examined in terms of the structure of political power and its legitimacy and sanctity and legality and continuity. Thus, it has been tried to determine the impact of the stories on Turkish national culture. The main thesis of the article is that the society depicted in the stories has been revealed as a political relations network. This society is a political union, and the economic conditions and all the other cultural elements are significant considering this equivalence which established between political union and community.

Keywords

Dede Korkut, power, tradition, society, policy.

* Date of Arrival: 19 September 2016 – Date of Acceptance: 21 December 2016

You can refer to this article as follows:

Yıldız, Mustafa (2018). "Siyaset Felsefesi Açısından Dede Korkut Hikâyeleri". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 86: 65-88.

** Assoc. Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü - Kayseri/Türkiye
mustafayildiz@erciyes.edu.tr

Сказания о Деде Коркуте с точки зрения политической философии*

Мустафа Йылдыз**

Абстракт

Целью данной статьи является выявление политической структуры и форм отношений, которые прослеживаются в «Книге Деде Коркута», которая является одним из важнейших источников раннего периода тюрко-исламской мысли, и рассмотрение их с точки зрения основных проблем политической философии. В этом контексте рассказы Деде Коркута истории были рассмотрены с точки зрения структуры, источников, священности, легитимности и преемственности политической власти. Таким образом, было также выявлено их влияние на турецкую национальную культуру. Основным тезисом данной статьи является положение о том, что общество, изображенное в рассказах, было раскрыто как сеть политических отношений. Это общество является политическим объединением, а экономические условия и все другие культурные составляющие приобретают значение с учетом той эквивалентности, которая устанавливается между политическим объединением и обществом.

Ключевые слова

Деде Коркут, власть, обычай, общество, политика.

* Поступило в редакцию: 19 сентября 2016 г. – Принято в номер: 21 декабря 2016 г.
Ссылка на статью:
Yıldız, Mustafa (2018). "Siyaset Felsefesi Açısından Dede Korkut Hikâyeleri". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 86: 65-88.

** Доц., д-р, Университет Эрджийес, филологический факультет, кафедра философии – Кайсери / Турция
mustafayildiz@erciyes.edu.tr