

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

DEDE KORKUT HİKÂYELERİ'NDE
DEVLET DIŞI SİYASALLIK

Yüksek Lisans Tezi

Hatice Çiğdem GÖNEN

Ankara

2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

DEDE KORKUT HİKÂYELERİ'NDE
DEVLET DIŞI SİYASALLIK

Yüksek Lisans Tezi
Hatice Çiğdem GÖNEN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ayhan YALÇINKAYA

Ankara
2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI

Hatice Çiğdem GÖNEN

DEDE KORKUT HİKÂYELERİ'NDE
DEVLET DIŞI SİYASALLIK

Yüksek Lisans Tezi

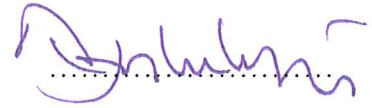
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ayhan YALÇINKAYA

Tez Jürisi Üyeleri

Prof. Dr. Ayhan Yalçinkaya

Prof. Dr. Melek M. Fırat

Doç. Dr. Elif Kanca







Tez Sınavı Tarihi: 28.12.2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(11/01/2018)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Hatice Sıgdem GÖNEN

İmzası



İçindekiler

GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: DEDE KORKUT KİTABI.....	18
I. Dede Korkut Kitabı Hakkında.....	18
1. Kitabın Genel Hatlarıyla Tasviri.....	21
2. Dede Korkut Kitabındaki Hikâyelerin Zamanına Dair.....	40
3. Dede Korkut'un Üç Yüz Yılı.....	46
II. Oğuzlar: Mitos, Hikâyeler ve Tarih.....	51
III. Dede Korkut Çalışmaları.....	61
1. Devlet Takıntısının Görünümleri.....	62
2. Dede Korkut Üzerine Yazılmış Tezler.....	68
A. Karşılaştırmalı Çalışmalar.....	70
B. Linguistik Çalışmalar.....	73
C. Pedagojik Çalışmalar.....	76
D. Kültürel Çalışmalar.....	78
İKİNCİ BÖLÜM: SİYASAL ANTROPOLOJİ BAĞLAMINDA SİYASALLIK.....	82
I. Devlet ve Devlet Öncesi Siyasal Örgütlenme.....	82
1. Devlet Kavramının Mahiyeti.....	82
2. Sözleşmecî Düşünürlerin Devlet Tasavvuru.....	97
3. Devletin Dışında Siyasalın İçinde.....	100
II. Devlet Dışı Topluluklarda Siyasal Örgütlenme.....	116
1. Devlete Karşı Siyasallık.....	117
2. Kutsallık ve Siyasallık.....	123
III. İnanç ve Örgütsellik.....	131
1. Eylem ve Kutsal.....	132
2. Akrabalık ve Karşılıklılık.....	141

3. Savaş-İşi.....	145
4. Şeflik.....	150
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DEDE KORKUT HİKÂYELERİ VE SİYASALLIK	155
I. Dede Korkut Hikâyelerinde Devlet Hayali	155
II. Kutsal ve Siyasal.....	172
1. Hikâyelerde Anahanlık İzleri.....	173
2. Şamanlık ve Dede Korkut Kitabı.....	197
3. Örgüt Kutsallığı ve Kültler	215
A. Ölüler Kültü.....	216
B. Yersular Kültü	222
C. Töz Kültünden Ata Kültüne Geçiş	227
4. Yasa	233
III. Eylem ve Siyasal.....	239
1. Akrabalık	240
2. Karşılıklık	248
A. Toylar	249
B. Alkışlar	253
3. Savaş İşi	256
4. Şeflik.....	263
SONUÇ.....	269
KAYNAKÇA	278
ÖZET	291
ABSTRACT	293

GİRİŞ

Adı, *Dede Korkut Hikâyeleri'nde Devlet Dışı Siyasallık* olan bu çalışma, devleti düşünmeden siyasallığı düşünebilmenin olanaklarını ve bu olanakların Dede Korkut hikâyelerindeki tezahürünü araştırmaya çalışmaktadır. Dede Korkut hikâyeleri, devleti hesaba katmaksızın siyasallığı düşünebilmeye uygun bir zemin sağlayan kutsallık ve eylemlilik kavramlarının hangi biçimler altında işlediğini göstermesi bakımından oldukça geniş bir malzeme sunmaktadır. Ancak, bunun dışında, Dede Korkut hikâyelerinin bu araştırmaya konu olarak seçilmesinin bazı kendine has yönleri vardır. Bu doğrultuda, ilk olarak Dede Korkut literatürünü ele almak gerekir. Bugüne kadar Dede Korkut hikâyeleri üzerine pek çok çalışma yapılmış olmasına rağmen, tüm bu çalışmaları bir çatı altında toplamaya olanak tanıyan kavram, biraz sonra detaylı olarak bahsedilecek olan, *devlet takıntısı* kavramıdır. Bu kavramla birlikte, devletin varlığının veri sayıldığı, devletin tarihsizleştirildiği ya da devletin yokluğu kabul edilse bile, bu yokluğun sonunda mutlaka devlete varacak bir sürecin başlangıcı olarak ele alındığı okuma biçimlerini açığa çıkarmanın önü açılmıştır. Bahsi geçen Dede Korkut literatürünün de benzer bir takıntı ile malul olduğu görülmektedir. Daha net bir ifadeyle, bu çalışmalar Dede Korkut hikâyelerinde devletin varlığını kanıtlamaya girişmiş ve kanıtlayamadığı ölçüde devletin izlerini aramaya yönelmişlerdir. Bu çalışmaların dayandıkları temel sav, devlet olmasa bile devletin ayırt edici olan unsurlarının hikâyelerde görülebildiğidir. Bu noktada, egemenlik, iktidar gibi kavramlar gelişigüzel seferber edilmektedir. Dede Korkut literatüründe devlet takıntısını tesbit edebildiğimiz bir diğer nokta, bu konunun çalışıldığı eserlerde, hikâyelerde devletten farklı bir siyasal örgütlenmenin olabileceğinin hiç hesaba katılmamış olmasıdır. Devletin varlığı bu çalışmalar için veridir ve bu veri hiçbir şüpheye yer bırakmayacak bir kesinlikte ele alınır. Çalışmaların konusu siyaset bilimi ile doğrudan ilişkili olmamakla birlikte,

üzerinde yükseldiği temel devleti esas almaktadır. Bu nedenle, Dede Korkut hikâyelerinde devletten farklı bir siyasal örgütlenme olduğunu ortaya koymak ve literatürdeki bu eksikliği gidermek gerekli görünmektedir. Dede Korkut hikâyelerinin bu çalışmaya konu edilmesinin bir diğer nedeni, bu hikâyelerin tek bir kahramanla ilgili olmaması, fakat bütün bir Oğuz topluluğunun hayat tarzını, geleneklerini ve örgütlenme biçimini veriyor oluşudur. Hikâyeler, bir topluluğun siyasal örgütlenmesini işaretleyebileceğimiz *kutsal* ve *eylem*in siyasal olan ile ilişkisini kavramak bakımından sayısız malzeme sunmaktadır. Dede Korkut hikâyelerinin toplumsal ve siyasal hayata yönelik sunduğu bu çeşitlilik, özellikle siyasallığın gösterilmesi bakımından üzerinde çalışılmasını gerekli kılmakta, buna ek olarak çalışmanın nihayete erdirilebilmesi için elverişli bir zemin sağlamaktadır. Dede Korkut hikâyelerini analiz nesnesi olarak seçmemizin üçüncü nedeni, hikâyelerde Oğuzların Şamanlık¹ inancına sahip oldukları dönemlerden taşıdıkları ve yazıyla sabitlenen izlerin belirgin bir şekilde görülebiliyor olmasıdır. Şamanlık devlet ile temas ettiği anda bile, hem devletin dayattığı eşitsizlik ile çatışma halindedir hem de bu çatışmanın kendisi eşitlikçi bir siyasallığın koşullarını da gözler önüne sermektedir. Şamanlığın var olma koşulu olan anahanlık bu noktada izlenebilir hale gelmektedir. Anahanlık ile kastedilen eşitlikçi bir topluluğun örgütlenme biçimidir. Toplulukların ilksel² kuruluş biçimlerinin daima eşitlikçi olduğu, yani siyasal

¹ Ümit Hassan Şamanizm yerine Şamanlık terimini kullanmaktadır, zira Şamanizm terimi Türkçede Şamanlık sisteminin iradi olduğu, toplumsal ya da bireysel 'seçim' dolayısıyla meydana geldiği ya da kişinin alternatifler arasında Şamanliği seçebilmesi keyfiyetini çağrıştırmaktadır. Aynı zamanda, Şamanlık terimiyle, bir süreç-kavram işaret edilmiş olmaktadır. Biz de, Hassan'ın görüşünü kabul ederek, Şamanlık terimini kullanmayı tercih ettik. Detaylı bilgi için bkz. Ümit Hassan, **Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler**, 4. Baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011, s.37, 4. dipnot.

² Toplulukların ortaya çıkış süreçleri ele alındığında başlangıcı işaret eden bir terim olarak kullanılmıştır. Çalışmalarda, eşitlikçi toplulukları adlandırmak için *ilkel*, *yabanıl* veya *vahşi* kavramları da şimdiye dek

iktidarın bu topluluklarda eşitlikçi bir biçimde zuhur ettiği varsayımından yola çıkarak toplulukların uzun bir sürece yayılan siyasal dönüşümlerinin, değişimlerinin izi hikâyelerde sürülebilmektedir. Dede Korkut hikâyeleri, anahallığın izlerinin tam da görece eşitlikçi yapısını kaybettiği anda bu kaybı yine eşitlikçi kökenlerine dayanarak telafi etmesini ya da dönüştürmesini örgütleyebilen toplulukların hikâyesi olduğu için oldukça kıymetli bir metindir. Son olarak, Dede Korkut hikâyelerini devleti hesaptan düşerek düşünmeye çalışmak, Dede Korkut hikâyeleri ile ilgili çalışmalarda sıklıkla karşımıza çıkan *Türklerin tarihte on altı devlet kurmuş olması* gibi genel geçer kabulleri yeniden ele almak için fırsat yaratacaktır.

Dede Korkut hikâyeleri XVI. yüzyılda yazıya geçirilmiş, ancak yazıya geçirildiği halini alması yüzyıllar sürmüş bir yapıttır. Sözlü kültür ürünü olan Dede Korkut hikâyelerinin ne kadar eskiye dayandığını belirleyememekle birlikte, yazılı halde bulunan Dede Korkut Kitabı'nın IX. ve XVI. yüzyıllar arasında şekillendiği tesbit edilebilmektedir. Dolayısıyla elimizde bulunan metin sözlü geleneğin bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve daha sonra yazıya geçirilerek yazılı geleneğin bir ürünü haline gelmiştir. Sözlü gelenekten yazılı yazın türlerine geçiş belli bir tür dönüşümü kendi içinde var etmiştir. Bu dönüşüm çizgisel ya da tekanlamlı olmaktan oldukça uzaktır. Sözlü ve yazılı geleneği iki açıdan ele almak gerekir: İlk olarak söyleyen ve yazan açısından, ikinci olarak dinleyen ve okuyan açısından. İlk olarak, sözlü gelenek belli kalıplar içerisinde ilerlemektedir. Oysa yazı, sözlü gelenek ve şiirsel yaratıların dışında yeni bir anlatım biçiminden ziyade yeni bir düşünme biçimi oluşturur. Yazı daha esnektir ve topluluğun ortak malı haline gelir: Yazıyla birlikte sözlü gelenekteki sözü

kullanılan kavramlardır. Bu çalışmada zaman zaman *ilkel* kavramı kullanılmış olsa da, bu kavramla işaret edilen belli bir tip siyasal örgütlenmedir, evrimci bir bakış açısıyla ele alınmamıştır.

söyleyenin etkisi ortadan kalkar.³ Yazının sözlü geleneğe göre esnek oluşu, sözlü gelenekte anlatım belirli kalıplar içerisinde ilerlerken, yazılı gelenekte anlatımın bu tarz kalıplardan bağımsız şekilde ilerlemesinden kaynaklanmaktadır. Özellikle düzyazımın ortaya çıkardığı bu esneklik sadece biçimsel olmakla kalmaz aynı zamanda anlamın da yazana değil okuyana bağlanmasıyla anlama pek çok farklı biçimde ortaya çıkma imkânı sunar. Okuyan açısından bakıldığında, yazılan bütün kelimeler okunduğu andaki anlamlarına sabitlemiştir. Sözlü kültür geleneğini gündelik yaşama bağlayan bu sabitlikten azade olmasıdır. Sözlü kültür geleneğinde, söyleyen sarf ettiği bütün kelimeleri gündelik hayatın düzeni içerisinde tertipler ve anlatıcının anlatısındaki kelimeleri bu doğrultuda seferber etmesine olanak tanır. Sözlü gelenekte anlatıcı ve dinleyici arasındaki bağ sayesinde, anlatılan şeyin muhtevası geçmişten geliyor olsa bile, anlatı, anlatıldığı her anda yeniden düzenlenir, biçimlenir ve şimdiye taşınır; dahası bu anlatı şimdide anlatıldığı ölçüde gelecekte de yine bu şekilde anlatılacağını vaaz eder. Bu nedenle, sözlü geleneğin bir ürünü söylenmeye başladığı her anda geçmiş, şimdiyi ve geleceği birleştirir. Dede Korkut hikâyelerinin kendine has özelliği sözlü anlatımın biçimleriyle yazıya geçirilmiş olmasıdır. Yani, yazıya geçiren kişi, Dede Korkut hikâyelerini sözlü anlatım kalıplarıyla yazıya aktarmıştır. Bu nedenle, çalışmaya konu olan metin ne tam olarak sözlü kültüre ne de yazılı kültüre hasredilebilir. Sözlü kültür geleneği içerisinde biçimlenmiş bu anlatı, sözlü kültürün bu tüm zamanları tek bir anda toplayan kapsayıcılığını ve bu kapsayıcılığa olanak tanıyan değişkenliğini içerisinde barındırmaktadır. Bununla birlikte, yazıya geçirilmiş olmasının neden olduğu sabitlik bu hikâyeleri konumlandırmada zorluk çıkarmaktadır. Yazılı bir metin olarak ortaya çıkmış bir eserin sabitliği ve okuyucuya bırakılmış yorumlama serbestliği bu hikâyelerde yoktur, ancak aynı zamanda sözlü geleneğin değişkenliği artık sabitlendiği

³ Jean-Pierre Vernant, **Eski Yunan'da Söylen ve Toplum**, çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul, İmge Yayınevi, 1996, s. 194-195.

için bu hikâyeleri bugünün anlam ve değer dünyasından yola çıkarak okumanın imkânı da yoktur. Bu nedenle, incelenen malzemenin belli bir melezlik taşıdığı akılda tutulmalı ve metinler bu farkındalıkla ele alınmalıdır. Bu doğrultuda, kelimeler hikâyelerde kullandıkları bağlamlardan kopartılmadan, bütün hikâyeleri kesen toplumsal değerler göz önünde tutularak okunmalıdır.

Sözlü kültür ile yazılı kültürün karşılaşmasından ortaya çıkan bu melez yapı belli tip bir dönüşümü kendi içinde zorunlu olarak taşır. Bu tip bir dönüşümün belli açılardan hem öznesi hem nesnesi olan böyle bir eser incelenirken bazı zorluklarla karşılaşılması da kaçınılmazdır. Sözlü sanat biçimlerinde kimi kelimelerin eski biçim ve anlamlarını koruması bu kelimelerin günlük hayattaki kullanımları sayesinde olmaktadır. Örneğin, destanı söyleyen ozan, sosyal hayatın bir parçası olarak bu kelimeleri kullanmaya devam ettikçe kelimeler korunmaktadır. Ancak, yazılı hale gelen eserde, kelimeler artık günlük kullanımlarından farklılaşır. Günlük deneyimden çıkan bu kelimelerden geriye boş bir terim kalır veya kelimeler yeni anlamlar kazanır: Kelimelerin diğer kelimelerle bağıntısı silikleşir veya başka bağıntılar oluşturur.⁴

Dede Korkut hikâyelerini bu bakış açısıyla ele aldığımızda, hikâyelerde ne anlatılıyorsa, bunun çok geniş bir zaman ve mekâna yayıldığını, dahası hem sözlü geleneğin hem de yazılı geleneğin bir araya geldiğini görmekteyiz. Hikâyelerin geniş bir zamana yayılması, bu yüzyılda gerçekleşmiş olan Oğuzlarla diğer Türk boyları arasındaki savaşların hikâyelere yansması nedeniyle IX. yüzyıla bir işaret koyabilsek de, bu hikâyelerin ne zaman söylenmeye başladığını belirleyemiyor olmamızdan kaynaklanır. Bahsedildiği üzere, kitabın elimizde bulunan halini alması bile, IX. yüzyıla

⁴ Walter J. Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi**, çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 64.

koyduğumuz işareti başlangıç olarak alırsak, yaklaşık yedi yüz yıl sürmüştür. Buna ek olarak, hikâyelerin mekânı açısından da spesifik bir yer söylemek mümkün değildir. İllâ bir mekândan bahsedeceksek bu ancak, hem Oğuzların Sırderya'dan başlayıp Anadolu'ya uzanan göçebe yaşantılarının geçtiği yerler hem de bu uzun zaman dilimi içerisinde örgütlenme biçimlerinin ve geleneklerinin oluşturduğu “göçebe bir mekân” olabilir. Örneğin, bir Oğuz alpi için atı onun öncelikli mekânlarından biridir.⁵ Bununla birlikte, Oğuz alpinin mekânının zaman içerisinde değiştiğini veya böyle bir değişimin başladığını hikâyelerden görebilmekteyiz. Bu değişimin izleğini hikâyelerde geçen bir kelime üzerinden vermek gerekirse, Oğuz alpinin mekânlarından birisi olarak işaretlenebilecek olan *taht* bu duruma oldukça uygun düşmektedir. Öncelikle belirtmelidir ki, hikâyelerin yazıya geçirilmesinin de etkisi ile kelimenin kendisi bu konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalarda devlet merkezli bir bakışla işaretlenmekte ve *taht* kelimesi *hükümdar makamı* olarak yorumlanmaktadır. Ne var ki, baş kesip kan döken bey oğuluna *olmayan tahtın* verilmesi, ancak farklılaşan bu mekân örgütlenmesinin izlerinin hikâyelere bir yansıması olarak ele alındığında anlamlı olacaktır. Tahtın anlamı araştırılırken sözlü kültür ile yazılı kültürün, göçebelik ile yerleşikliğin iç içe geçmişliği hesaba katılmak zorundadır. Bu zorunluluk, beraberinde böyle bir iç içe geçmenin ve onun hazırladığı zeminde gerçekleşen bir dönüşümün nasıl bir süreç sonunda ortaya çıktığı sorusunu akla getirecektir. Öyleyse, şu soruyu sormak gerekir: Göçebe Oğuz beylerinin oğullarına taht vermesinin anlamı nedir?

⁵ Arapça kökenli bir kelime olan mekân, *varoluş*, *varolunan yer* anlamına gelmekte ve bu anlamlarıyla Oğuz alpinin varoluş koşulu olan atı da işaret etmektedir. Üçüncü bölümde, at ve alp ilişkisine detaylı olarak değinilecektir. Burada, Oğuz alpinin atsız düşünülmemeyeceği ve bu nedenle onu var eden bir mekân, varolduğu yer olarak atın gösterilebileceği söylenmekle yetinilecektir.

Bu soru, çalışmanın ilerlediği hat üzerinden ele alındığında, iki düzeyde cevaplanabilir. İlki, yukarıda da değinilen, Dede Korkut hikâyelerinin yazıya geçirildiği dönemle ilgilidir. Bu hikâyelerin, XVI. yüzyılda, muhtemelen bir *hana* söylenirken ya da sunulurken yazıya geçirildiği metinden anlaşılmaktadır. Zira, hikâyelerin aralarında ve sonunda bu hana seslenişler mevcuttur. Hikâyelerin yazıya geçirildiği bu dönemde, gerçekten de taht han oğullarına miras olarak bırakılıyordu. Hikâyenin anlatıcısı ve yazıcısı, bugün devletin *bilinmesine* benzer bir biçimde tahtı ve onun taşıdığı anlamı bilmekteydi. Taht onlar için bir statüyü ve mekânı, yerleşik bir mekânı işaret etmekteydi. Bu doğrultuda, dönemin kendine has koşulları hikâyelerin kuruluş biçimini de etkilemekteydi. Hikâyelerin yazılı geleneğin kelimelerin anlamlarını sabitlemesine ve dolayısıyla gündelik kullanımlarının unutulmasına tamamen teslim olmadığı, fakat yazıdan bağımsız da olamadığı bu dönem kendi koşullarını hikâyelere dayatıyor ve onu etkiliyordu. Dede Korkut hikâyelerini incelerken, hikâyeleri bu koşullardan ve onların getirdiği dönüşümlerden bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Ancak bu değişimlerin kendisini de incelemeyen, uzun bir tarihsel süreci tek anda, yazıldığı zamanda dondurmamak Dede Korkut hikâyeleri üzerine yapılacak bir araştırmayı en baştan sakatlamak anlamına gelecektir. Dolayısıyla, ilk olarak, hikâyelerin geçirdiği bu dönüşümler, hikâyelerin sahibi olan Oğuzların tarihsel olarak yaşadığı değişimlerle birlikte incelenmelidir.

Mekânın değişimine ilişkin olarak verilen taht örneğinin ikinci düzeyini, taht kelimesinin anlamının geçirdiği değişim oluşturmaktadır. Taht kelimesi Farsça kökenli olup “oturma yeri, divan, hükümdar makamı” anlamlarına gelmektedir. Nasıl devlet ilk olarak *talih* anlamına geliyor ve daha sonra dönüşerek siyasal örgütlenme biçimlerinden birini işaret ediyorsa, taht kelimesi de muhtemelen öncelikle “oturma yeri, divan”

anlamlarına gelmiş daha sonra “hükümdar makamı” anlamını kazanmıştır. Zira, divan kelimesi de *sedir* anlamına gelmekle birlikte sonradan “devlet adamlarının kurduğu meclis” olarak bilinecektir. Peki, tahtın oturma yeri olması bize ne ifade etmektedir?

Tahtın diğer, yani ilk anlamına başvurmak, bize, Dede Korkut hikâyelerinde geçen “taht versene” ifadesini farklı bir şekilde okuma imkânı tanımaktadır. Bu ifadeyi, “ona oturacak yer versene” olarak yorumlamak mümkündür. Çünkü ad alan oğlan, babasının çadırından ayrılır, kendi obasını kurar ve kırk yoldaşı ile birlikte yaşamaya başlar. Kendisine oturacağı büyük bir çadır, bineceği bir at, yiyeceği koyunlar ve develer verilir. Kısacası, ad olarak topluluğa dahil olan oğlana bir yaşam alanı sunulur; topluluğun bir parçası olduğu, yaşamının da sözünün de anlama kavuştuğu bir alan verilir. Dolayısıyla, bu ikinci düzey açıklama, verilen tahtın *topluluk içinde bir yeri* imlediğini ve zorunlu olarak hükümdarı ve onun makamını işaret etmediğini göstermektedir.⁶

Yapılan bu iki düzeyli açıklama, çalışmanın temel meselelerinden birinin ele alınış biçimini örneklendirmek için verilmiştir. Taht kelimesi, hikâyelerin yalnızca yazıldığı dönem dikkate alınarak okunduğunda, Oğuzların örgütlenme biçimleri içinde anlamlı olmayan *hükümdar makamı* olarak ele alınacaktır. Oysa hikâyelerin muhtevası

⁶ Taht kelimesi, bugün hâlâ yaygın olarak kullandığımız bir atasözünde geçmektedir: “Analar tahtını yapar, bahtını yapamaz.” Bu atasözünün de iki boyutu var gibi görünmektedir. İlki, eğer taht kelimesinin anlamı hükümdarın makamı ise, hükümdarlığın kendisi doğrudan anaya bağlanmaktadır. Bu durumda, tahtın ana tarafından yapılması ataerkil dönem öncesini ve dolaylı olarak eşitlikçi bir siyasallığı işaret ediyor görünmektedir. İkinci olarak, taht, oturulacak yer anlamındaysa, bu ihtimal de, anayerliliği işaret eder ki, ana bu sayede oturulacak yeri yapma imkanına sahip olabilsin.

böyle bir siyasal örgütlenmenin kanıtlarını sunmanın olanaksız olduğunu göstermektedir. Oğuzların inancı olan Şamanlığı göz ardı ederek Beyrek'in "Boz aygırımı boğazlayın, aşımı verin" ifadesini okuyabilmemiz olanaksızdır. Yalnızca, bugün elimizde bulunan metine bakarak Oğuzların İslamiyet inancını kabul ettiklerini ve bu doğrultuda eylediklerini söylemek de bu ve bunun gibi birçok ifadeyi açıklamak bakımından hiçbir şekilde yararlı olmayacaktır. Hikâyelerde iki rekat namaz kılıp salavat getiren Oğuzlar aynı zamanda Azrail ile savaşabilmekte, dahası hikâyelerin anlatıcısı Allah'ı konuşturabilmektedir.

Taht kelimesinin anlamına ilişkin verilen açıklamalar hikâyeler özelinde başka bir siyasallığı düşünme imkânı vermektedir. Taht kelimesi hükümdar makamı anlamıyla kısıtlandığı ölçüde, örneğin taht sahibi olan Salur Kazan ile ilgili yapılacak olan yorumlar yalnızca devlet merkezli olmakla kalmayacak, literatürün siyasallık bağlamında kısırlaşmasına ve çalışmaların bilimselliğinin sorgulanır hale gelmesine de sebep olacaktır. Taht sahibi olan Salur Kazan'ın evini yağmalatması, onun sahip olduğu tahtın ve evini yağmalatmasının ne anlama geldiği anlaşılmeden yorumlanamaz. Hikâyelerde bir arada verilen bu unsurlar, bağlamları içerisinde birbiriyle olan ilişkileri ve bu ilişkilerin topluluk nezdinde ne ifade ettiği ortaya çıkarıldığında anlamlı olacaktır. Literatürde potlaç olarak geçen bu evini yağmalatma uygulaması⁷, devlet öncesi siyasal örgütlenmeye sahip topluluklarda şef ile topluluk arasındaki karşılıklı ilişkinin en yaygın pratiklerinden biridir ve bu ilişki devlet dışı bir siyasallığı işaretlememize olanak tanır. Ne var ki, Dede Korkut hikâyeleri üzerine yapılan çalışmalar çoğunlukla, devlet merkezli bir düşünüşün uzantısı olarak, ya hikâyelerde devletin varlığını kanıtlamaya

⁷ Marvin Harris, **İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar Kültür Bilmeceleri**, Çev. M. Fatih Gümüş, Ankara, İmge Kitabevi, 1995, s. 98.

girişmiş ya da devletin varlığını bir önkabul olarak alıp hikâyeleri bu önkabuller doğrultusunda incelemişlerdir.

Bu çalışma ise, XVI. yüzyılda sözlü kültürden yazılı kültüre aktarılmış bir metinde devletsiz bir siyasallığın izlerini bulmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, devlet olmaksızın siyasallığın olabileceğini göstermeye çalışan siyasal antropoloji geleneği çalışmanın ilerleyeceği hattı oluşturacaktır. Öyleyse, ilk olarak devletsiz bir siyasallığın ya da daha doğru bir ifadeyle devlete indirgenemeyecek bir siyasallığın ne olduğu ortaya konulmalıdır. Ancak, buna geçmeden önce, öncelikle bu konuyu kendine dert edinen siyasal antropoloji alanından bahsetmek yerinde olacaktır.

Devlet öncesi ya da devlet dışı siyasallığı konu edinen siyasal antropolojinin bir uzmanlık alanı olarak ortaya çıkışı 1940'ların sonuna tekabül etmektedir. Bununla birlikte *ilkel* denilen topluluklardaki siyasetin karşılaştırılmalı olarak incelenmesi Maine ile birlikte XIX. yüzyılın sonlarına kadar götürülebilir. Bu tarihten itibaren, özellikle Morgan'dan başlayarak, siyasal antropoloji kendine kabile topluluklarını nesne edinmiştir. Bu alanın cazibesi, kabile topluluklarında karşılaştığımız siyasal bağın, modern toplumların ilişkilene biçimlerinde kendini hâlâ işlettiği uzamlar yaratabilmesinden kaynaklanmaktadır.⁸ Fakat bu sürekliliğin⁹ yorumlanması, özellikle

⁸ Örneğin, eski Türklerde sağ ve solun simgeselliği bugün hala işlerliğini devam ettirmektedir. Eski Türklerdeki oturma düzeninde, kimin sağa ya da sola oturacağı bellidir, bu sosyal rütbeyle ilişkili bir durumdur. Oğuz Han Destanı'nda Üçoklar Bozoklara tâbi olduğu için, Bozoklar sağda Üçoklar solda oturur. Bugün de özellikle devlet protokolünde sağ taraf sol tarafa göre kıdem bakımından daha yüksektir. Oğuz Han'ın ilgili pasajı için bkz. Ebülğazi Bahadır Han, **Türklerin Soy Kütüğü (Şecere-i Terakime)**, Tercüman 1001 Temel Eser, Haz. Muharrem Ergin, t.y., s. 41-42.

siyasal antropolojinin ilk dönemlerine denk gelen süreçte, bir tür devlet takıntısı ile malul olacaktır. Süreklilikten kaynaklanan benzerlikler ve farklılıklar üzerinden kurulan bağ nedeniyle ya bu topluluklar devletin olmayanı, zıttı olarak konumlandırılmışlar ya da bu toplulukların henüz devlet aşamasına geçmediği fakat devletin belirleyici özelliklerini, en azından onların nüvelerini taşıdıkları iddia edilmiştir.

Siyasal antropoloji, *ilkel* ya da *uzakta kalmış* diye adlandırılan toplulukları incelerken, bu toplulukların siyasallığını devletle ilişkilendirdiği ölçüde *devlet takıntısı*¹⁰ olarak nitelenen bir sorunla karşı karşıya kalmıştır. Devlet takıntısı hem siyasal antropolojide hem de başka alanlarda pek çok biçimde belirebilmektedir: İlkel topluluklar devletin zıttı olarak konumlandırılır; bu topluluklarda tohum halinde bir devletin varlığı gösterilmeye çalışılır; devletin olmadığı topluluklarda siyasallığın da olmadığı söylenir ve dahası, sanki toplumsallık siyasal olandan bağımsız olabilirmiş gibi, soylara dayanan kabilelerin siyasal değil toplumsal örgütlenmeler oldukları iddia edilir ya da bir toplumun var olabilmesi için devletin var olması zorunlu görülür. Siyasal antropoloji disiplini siyasal olanın devlete indirgenmesi sorununu o ya da bu şekilde XIX. yüzyıldan beri kendisine dert edinmiş ve nihayetinde devlet takıntısı dediğimiz kavram da siyasal antropoloji alanı içinden çıkmıştır. Bu alan, bugün devletsiz bir siyasallığı düşünebilmek için gerekli kavram setini ve etnografik malzemeyi bizlere sunmaktadır. Peki, siyasal antropolojinin sunduğu bu olanaklarla, *uzak kalmış* bir topluluğun sonradan yazıya geçirilmiş sözlü kültür ürününün yeniden

⁹ Devlet dışı siyasal örgütlenmelerde yer alan bazı mekanizmalar kendini devlet örgütlenmesi içerisinde de sürdürmüştür.

¹⁰Abélès, bu kavrama Devletin Antropolojisi kitabında yer vermektedir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında devlet takıntısı kavramı detaylı şekilde ele alınacaktır. Marc Abélès, **Devletin Antropolojisi**, Çev. Nazlı Ökten, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.

düşünülmesi mümkün müdür? Daha net bir ifadeyle, devletsiz bir siyasallığın izdüşümlerini ve dönüşümlerini Dede Korkut hikâyeleri içinde nasıl tesbit edebiliriz?

Bu çalışma yukarıdaki soruyu cevaplandırmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle, daha önce değindiğimiz, devletsiz bir siyasallığın ne olduğu konusuna geri dönmek, çalışmanın amacını anlatmaya yardımcı olacaktır. Bir toplulukta devletin olmadığını söylemek, bu toplulukların siyasal bir örgütlenmeye sahip olmadıklarını söylemek değildir. Yalnızca, topluluğun siyasal örgütlenme biçiminin devlet olmadığını söylemektir. Hatta, uç bir yorumla, bu toplulukların siyasal örgütlenmesinin *devlete karşı*¹¹ ya da devleti dışlayan bir yapısı olduğu da söylenebilir. Her halükarda, bu topluluklar siyasaldırlar ve bu siyasallık toplulukların örgütlenme biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Bu örgütlenmeler, devlette olduğu gibi kurumsallaşmış bir eşitsizlikle işaretlenmemiştir. Örneğin, devlet öncesi siyasal örgütlenmelerde yönetici konumunda görünen şefin yöneticiliği bir hak değil görevdir. Üstelik şef her an topluluk tarafından bu görevden alınabilir. Bu topluluklarda, iktidarın farklılaşmadığını ve tek kişide toplanmadığını, aksine bütün topluluğa dağıldığını söyleyebiliriz. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bütün topluluğa dağılmış halde bulunan bu iktidarın nasıl tesbit edilebileceğidir. Bu tesbiti yapmamıza olanak sağlayan şey *siyasal bağ*ın kendisidir. Topluluklar, onları oluşturan gruplardan fazla bir şeydir ve bu fazlalık onu oluşturan grupların mübadele ilişkileri çerçevesinde yeniden gruplara ayrılmaları ve birleşmeleri ile oluşur. Siyasal bağ, mübadele ilişkileri çerçevesinde topluluğun siyasal olarak yeniden kurulmasında ortaya çıkar. Yukarıda bahsettiğimiz üzere, devlet öncesi siyasal örgütlenmelerde, şefin konumu toplulukla şef arasına bir mesafe koyar ve bu noktada

¹¹ Pierre Clastres, **Devlete Karşı Toplum**, 3. Baskı, Çev. Mehmet Sarı & Nedim Demirtaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

şef bulunduğu konum dolayısıyla toplulukla arasına giren mesafeyi çeşitli mübadele biçimleri ile katetmek zorundadır. Örneğin, Dede Korkut hikâyelerinden çıkarsadığımız kadarıyla Bayındır Han Yasa'yı topluluğa bildirmekle görevlidir, ancak bunun karşılığında topluluğa mal vermekle yükümlüdür. Savaş sırasında kazanılan ganimet Bayındır Han'a getirilir, ancak Bayındır Han onu tekrar topluluğa dağıtır. Topluluğu onu oluşturan gruptan fazla bir şey olarak nitelememize olanak tanıyan işte bu dolayımıdır. Siyasal bağı da bu dolayımında ve dolayısıyla bu ilişkiler ağında bulabilmekteyiz. Sözün ve malın mübadelesinin yanı sıra şöenler, toylar, ölümlere ve ölüme ilişkin törenler ve âdetler, kan davası gibi ilişki biçimleri sayesinde hem siyasal bağı işaretleyebilmekte hem de siyasal olanın toplumsal ya da dinsel olandan bağımsız bir şekilde ele alınamayacağını görmekteyiz. Devlet öncesi toplulukların siyasallığı incelenirken akılda hep tutulması gereken şey dinsel, toplumsal ve siyasal olanın bu üst üste binmiş yapısıdır.¹² Bu çalışmanın amacı da, siyasal antropoloji bağlamında siyasallığın ne demek olduğunu açıklamak ve bahsi geçen bu siyasallığın izdüşümlerini Dede Korkut hikâyelerinde tesbit ederek, bu hikâyelerin hangi bakımlardan devletten farklı bir siyasal örgütlenmeye sahip bir topluluğun hikâyeleri olduğu savını sınamaktır.

Bu savın sınanması yaratacağı sonuçlar bakımından önem taşımaktadır. Bu önem, Dede Korkut hikâyelerine yönelik olarak yapılan çalışmaların devlet dışı siyasallığı ihmal etmesinden/yok saymasından kaynaklanmaktadır, yoksa Dede Korkut hikâyeleri ile ilgili literatür oldukça zengindir. Fakat bu literatür, devlet öncesi siyasallığı konu edinmediği ya da en azından bu konu hakkında soru sormadığı ölçüde eksik ve hatalı kalmıştır. Devletin henüz tarihsel olarak ortaya çıkmadığı dönemde geçen bu hikâyelere ilişkin olarak devletin verili kabul edilmesinin ve varlığının hiç

¹² Abélès, a.g.y., s. 143.

sorgulanmamış olmasının ortaya çıkardığı sorun devletin tarihsel olarak geriye götürülerek uygarlığın da geriye götürülmesinden, *barbarlık* ve *uygarlığı* karşı karşıya getirmek suretiyle onlara uygarlık kategorileri içinden değerler yüklenmesinden kaynaklanır. Bu oldukça vahim bir durumdur, çünkü barbarlık ile uygarlık arasına konan uçurum aşılamaz hale getirilir. Oysaki barbarlık ve uygarlık arasında keskin sınırlar değil, sürekli iç içe geçmelerle, eğer bir sınır varsa, ancak ihlallerle dolu bir tarihsel sürecin olması gerekir; yazılması gereken tam da bu ihlallerin tarihidir. *Devlet takıntısı* olarak anlatmaya çalıştığımız sorun, bu sınır ihlallerini ya da iç içe geçmeleri yok sayarak devleti tarihten kaçırmanın bir anlayışın ürünüdür. Devlet takıntısı devlet ile uygarlığı birbirine özdeş kılar. Ne var ki, tarih düz bir çizgi gibi ilerlememekte, sıçramalar, dönüşler, durağanlıklar ve hareketlilikler barındırmaktadır. Tarihin bu parçalı yapısını bir süreklilik olarak ele alan araştırmacılar sıklıkla devleti her zaman ve her yerde görme ya da devlet yoksa bile onun nüvelerini gösterme hatasına düşmüşler ve düşmektedirler. Kısaca, siyasallık bu şekilde devlete indirgenmektedir. Fakat en nihayetinde, devlet de siyasallığın farklılaşmış bir görünümünden başka bir şey değildir. Devleti ayırt edici kılan, tarihteki sıçramaları, dönüşleri, durağanlıkları ve hareketlilikleri kendi siyasallığının bir görünümü olarak sunabilmesidir. Bu doğrultuda araştırmacı devletin kaçınılmaz sonuç olduğuna ya da zorunlu bir başlangıç olduğuna iman etmektedir. Bu da, devletin başlangıcı ve sonu olmadığı, hep var olduğu ve var olacağı yanılığısıyla sonuçlanmaktadır. Devletin kendini bu şekilde sunması eski, eşitlikçi siyasal kökene ihtiyaç duymadığı anlamına gelmez. Bugün, bütün farklılaşmış kurumlarıyla sarsılmaz bir yeri olan devlet, en çok topluluğun kolektif eylemi karşısında kendini tehdit altında hissetmekte, ancak yine bu kolektif eyleme dayanarak kendini yeniden üretebilmektedir. Dolayısıyla, devlet öncesi siyasallığın izleri bugün dahi silinebilmiş değildir. Devletin kendini eşitsizlikçi bir biçimde yeniden üretebilmesinin koşulu tam da bu eşitlikçi siyasal yapıdan devşirdiği öğelerdir. Yine de, bu koşulun

sınırsız ve bu olanaklılığın sonsuz olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Siyasal olanın bu oynak yapısını, sızmalarını ve geri çekilmelerini hesaba katmadan tarihi de siyasallığı da hak ettiği şekilde ele alamayız. Bu çalışma ile ulaşılmak istenen sonuç, devlet merkezli bakış açısına teslim olmuş bu tip bir literatüre alternatif olacak farklı bir bakış açısını Dede Korkut hikâyeleri özelinde sunmaktır. Bu bakış açısının yalnızca Dede Korkut hikâyeleriyle ilgili çalışmalara değil, *Eski Türklere* ve siyasal antropolojiye ilişkin diğer çalışmalara da katkı sunması umulmaktadır.

Bu doğrultuda, ilk bölümde öncelikle Dede Korkut Kitabı tanıtılacak, hikâyelerin şekillendiği ve yazıldığı dönem tarihsel olarak özetlenmeye çalışılacaktır. Buna ek olarak, Dede Korkut hikâyeleri üzerine yapılan çeşitli disiplinlerden çalışmalara değinilecek ve böylece çalışmanın ilk düzeyi tamamlanacaktır. İlk düzeyde yapılması amaçlanan, ilk olarak, Dede Korkut Kitabı hakkında bilgi vermek, hikâyelerin arka planında yer alan sosyal düzeni betimlemek, hikâyelerin geçtiği döneme ilişkin tarihsel bir sunuş yapmaktır. Hikâyeler Oğuzların hikâyesi olduğu için, Oğuzların tarihine de kısaca değinerek çizilmeye çalışılan toplumsal arka plan tamamlanacaktır. İkinci düzeyde ise, Dede Korkut hikâyeleri üzerine yapılan çalışmalar bahsedilen devlet takıntısı ile malûl olduğu için bu çalışmalarda görülen sorunlar tesbit edilerek bertaraf edilmeye çalışılacaktır. Böylelikle, devlet öncesi siyasal örgütlenmenin mahiyeti anlatılmadan önce bu hikâyeleri inceleyen diğer çalışmaların neden ve hangi biçimlerde devlet merkezli bir bakış açısıyla malûl olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümde, siyasal antropoloji disiplini içerisinde devletsiz toplulukların nasıl ele alındığı anlatılacaktır. Ancak bundan önce, devlet kavramının farklılaşmış bir kurum olarak tarih sahnesine çıkışı ve bu sürecin ne ifade ettiğini kısaca

betimlenecektir. Sonrasında, siyasal antropolojinin gelişimine olanak sağlayan *sözleşmeci düşünürlerin* devleti ve siyasallığı nasıl ele aldıklarına değinilecektir. Sözleşmeci düşünürlerin yarattığı olanak ile kendine bir alan yaratan siyasal antropolojinin gelişimi *siyasal olanı* işaret ettiği ölçüde özetlenerek devlet öncesi siyasal topluluklarda siyasal olanı düşünmemize imkân veren hat çizilecektir. Siyasal antropoloji düşünürlerinin bu uzakta kalmış, devletsiz toplumlarla ilgili incelemelerine yer verilerek ürettikleri kavramların temelleri gösterilmeye çalışılacaktır. Son bölümde Dede Korkut hikâyeleri incelenirken kullanılacak olan bu kavramların nasıl ortaya çıktıkları gösterilerek çalışmanın teorik zemini hazırlanacaktır. Devlet öncesi ya da başka bir ifadeyle devlet dışı toplulukların siyasal örgütlenmeleri inanç ve örgütsellik temelinde ele alınacak, bu siyasal örgütlenme eylem, kutsallık, akrabalık, karşılıklılık, savaş ve şeflik kavramları etrafında anlatılmaya çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde, öncelikle, Dede Korkut hikâyelerinde devletin varlığını ispatlama savıyla ortaya konan çalışmalardan biri, devletin neden bu hikâyelerde yer almadığını ve alamayacağını göstermek için örnek olarak kullanılacaktır. Bu sayede devleti hesaptan düşerek devlet öncesi siyasal örgütlenmelerin özelliklerinin anlatılacağı bir alan açılacaktır. Bu bağlamda, ilk olarak kutsallık ve siyasallık ilişkisi izah edilerek bu ilişkinin ayırt edici özellikleri hikâyelerden verilen örneklerle gösterilmeye çalışılacaktır. Aynı hat üzerinden, Yasa ve kutsallık ilişkisi anlatılacak ve hikâyelere konu olan topluluğu kuran Yasa'nın nasıl bir siyasallığa tekabül ettiği incelenmeye çalışılacaktır. İkinci bir hat, eylemlilik ve siyasallık ilişkisi üzerinden çizilecektir. Bu noktada, ikinci bölümde teorik olarak açıklanan akrabalık, karşılıklılık, savaş ve şeflik kavramlarının birbiriyle ve toplulukla ilişkileri siyasallık bağlamında incelenerek devlet öncesi siyasal örgütlenmelerde siyasal bağ olarak ortaya çıkan izler hikâyelerde

gösterilmeye çalışılacaktır. Böylece, devlet öncesi siyasallığın incelenmesi ve Dede Korkut hikâyelerindeki Oğuzların örgütlenme biçimlerinin bu siyasallık doğrultusunda sınanması amaçlanmaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM: DEDE KORKUT KİTABI

I. Dede Korkut Kitabı Hakkında

Dede Korkut Hikâyeleri ya da Dede Korkut Kitabı olarak anılmakta olan kitabın bilinen ilk yazması Dresden Krallık Kütüphanesi, Fleischer Külliyyatı arasında 86 numarada bulunmakta ve kitabın adı *Kitâb-ı Dedem Korkut âlâ Lisan-ı Taife-i Oğuzan* olarak geçmektedir.¹³ Dresden'deki yazma ilk olarak H.O. Fleischer tarafından bulunmuş, fakat H. F. Diez tarafından tanıtılmıştır. On iki hikâye ve bir girişten oluşan bu yazmanın aşağı yukarı kopyası olan bir başka yazma da Berlin Krallık Kütüphanesi 203 numarada kayıtlı bulunmaktadır.¹⁴ Vatikan Kütüphanesi'nde, Türkçe yazmalar arasında 102 numarada kayıtlı olan yazma ise, ilk kez Ettore Rossi tarafından tanıtılmıştır. Vatikan yazmasının farkı toplamda bir giriş ve altı hikâyeden oluşmasıdır. Ayrıca başlığı "*Hikâye-i Oğuznâme-i Qazan Bey ve Gayrı*" şeklinde atılmış bulunmaktadır. 109 yaprak olan bu yazmada, altıncı hikâyenin (Dresden yazmasında on ikinci, son hikâye) 105-106 arasındaki iki yaprağı eksiktir.

Dede Korkut hikâyelerinin yazmaları ve bu yazmaların oluşturulduğu döneme ilişkin tartışmalar sürmektedir. Vatikan ve Dresden yazmalarının hangisinin daha doğru olduğu veya daha önce yazıldığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ettore Rossi,

¹³ Orhan Şaik Gökyay, **Dedem Korkudun Kitabı Kitab-ı Dedem Korkut âlâ Lisan-ı Taife-i Oğuzan**, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2007, s. 643-647. Bu bölümde geniş ölçüde Gökyay'dan yararlanılmıştır. Aksi belirtilmedikçe, Gökyay'dan yapılan alıntılar için ayrıca dipnot verilmeyecek, metin içinde sayfa numaraları verilmekle yetinilecektir.

¹⁴ Wilhelm Pertsch, bu yazmanın Heinrich Friedrich von Diez tarafından kopya edildiğini ileri sürmektedir (Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 644.).

Vatikan yazmasının Dresden yazmasına göre daha doğru olduğunu ve metni iyi anlayan biri tarafından kopya edildiğini söylemektedir. Yazar, Dresden yazmasında Azerî şivesi özelliklerinin göze çarptığını, Vatikan yazmasının ise Osmanlıcaya, yani Batı Türkçesine daha yakın olduğunu belirtmektedir (Gökyay, 646). Muharrem Ergin ise, Vatikan yazmasının Dresden yazmasına göre kötü bir nüsha olduğunu, harekelerin¹⁵ yanlış konulduğunu ve özel adların bile birkaç şekilde yazıldığı ve harekelendiğini iddia etmektedir. Bu nedenle Vatikan yazmasının Dresden yazmasına yapacağı katkının çok az olduğunu dile getiren Ergin'e göre, Vatikan yazmasını yazan kişi, asıl yazmada anlayamadığı/okuyamadığı yerleri atlamıştır. Atlanılan bu kelimeler, Dresden yazmasındaki okunması zor kelimeler olduğu için, yazar Vatikan yazmasının Dresden yazmasının kopyası olduğunu ileri sürmektedir.¹⁶ Orhan Şaik Gökyay ise, Vatikan yazmasının tarihini XVI. yüzyıl olarak belirler. İddiasını paleografik karakteristiklere dayandıran yazar bu yazmanın Dresden yazmasından daha eski olduğunu savunmaktadır (Gökyay, s. 647).

Dede Korkut yazmalarının tarihini belirlemek için Dresden yazmasının kapağında yazılı bulunan 1585 tarihi dışında bir dayanak olmamakla birlikte, paleografik karakteristiğe dayanarak XVI. yüzyılın ortalarında yazıya geçirildiği tahmin edilmektedir. Gökyay'a göre kitap son şeklini XV. yüzyılın başlarında almış ve Osmanlı Devleti'nin güçlenerek yükseldiği bir dönemde yazıya geçirildiği için kitabın başına Osmanlı hanedanlığının kıyamete kadar süreceğine dair olan kehanet eklenmiştir (Gökyay, s. 746-748).

¹⁵ Hareke, Arap harfleriyle yazılmış bir metinde kısa ünlüleri göstermek için kullanılan işarete verilen addır.

¹⁶ Muharrem Ergin, **Dede Korkut Kitabı 1**, Ankara, TDK Yayınları, 1958, s. 66-69.

Ergin, her iki yazmanın da XVI. yüzyılda yazıldığını, yazı ve imlâlara bakıldığında yazmaların tarihinin daha önceye çekilemeyeceğini ve daha sonraki bir tarihte de yazıya geçirilmiş olamayacağını vurgulamaktadır. Dresden yazmasının XVI. yüzyılın ilk yarısında, Vatikan yazmasının ise aynı yüzyılın ikinci yarısında yazıldığını düşünen Ergin, hikâyelerin tespit tarihini de XV. yüzyılın ikinci yarısı olarak tahmin etmektedir.¹⁷ Semih Tezcan ise, Dede Korkut hikâyelerinde sıklıkla geçen “Bre-Mere” ünlemiyle ilgili olarak, bu sözcüğün Balkan dillerindeki varlığına işaret etmektedir. Yazara göre, bu ünlem Osmanlıcaya Balkan dillerinden geçmiş, buna müteakiben XIV. yüzyıldan itibaren Osmanlı Türkçesinde kullanılmaya başlanmıştır.¹⁸ Dolayısıyla, yazmaların XV. ve XVI. yüzyıllarda yazıldığı tahmin edilmekle birlikte, kesin bir tarih vermek mümkün olmamaktadır.

Dresden yazmasında hikâyeler, hikâyelerden bağımsız olan giriş bölümünün ardından, sırasıyla şöyledir: Dirse Han Oğlu Boğaç Han, Salur Kazan'ın Evi Yağmalanması, Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek, Kazan Bey Oğlu Uruz'un Tutsak Olması, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul, Kanlı Koca Oğlu Kanturalı, Kazılık Koca Oğlu Yegenek, Basat'ın Tepegöz'ü Öldürmesi, Begil Oğlu Emren, Uşun Koca Oğlu Segrek, Salur Kazan'ın Tutsak Olup Oğlu Uruz'un Çıkarması, İç Oğuz'a Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü.

¹⁷ Ergin, **a.g.y.**, s. 67.

¹⁸ Semih Tezcan, **Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 17.

Vatikan yazmasındaki hikâyeler, giriş bölümünün ardından sırasıyla Hikâyet-i Han Oğlu Boğaç Han, Hikâyet-i Bamsı (Baryık) Beyrek, Hikâyet-i Salur Kazan'ın Evi Yağmalandıgudur, Hikâyet-i Kazan Beg'ün Oğlu Uruz Han Tutsak Olduğudur, Hikâyet-i Kazılık Koca Oğlu Yegenek Beg, Hikâyet-i Taş Oğuz İç Oğuz'a Asi Olup Baryek (Beyrek) Vefatı şeklindedir.

1. Kitabın Genel Hatlarıyla Tasviri

Daha önce bahsedildiği üzere, Dede Korkut Kitabı bir giriş bölümü ve on iki hikâyeden oluşmaktadır. Giriş bölümünün başında Dede Korkut takdim edilmiş, onun *Oğuzun bilicisi* olduğu, gaipten haber verdiği söylenmiştir. Bir kâhin olarak sunulan Dede Korkut'un kehanetinin ise, bu sunuşun hemen ardı sıra gelmesi ve hanlığın Osmanlılara geçmiş olduğunun bildirilmesi tesadüf olmasa gerektir: “Korkut Ata, ‘ahır zamanda hanlık geri Kayı’ya deye, kimse ellerinden almaya, ahır zaman olup kıyamet kopuncaya kadar.’ dedi. Bu dediği Osman neslidir, işte sürüp gidiyor.”¹⁹ Gökyay’ın ayrıntılı olarak verdiği açıklamalara kısaca değinmek gerekirse, Dede Korkut’un bu kehanetinden yola çıkarak, destanın Osmanlı hakimiyetinin Küçük Asya’ya yerleşmesinden, yani I. Bayezid’den (1360-1403) önce yazıya geçirilmiş olamayacağı sonucuna varılmaktadır. Bu bölümün sonradan yazılmış olabileceğine dair görüşler de mevcuttur.²⁰

¹⁹ Gökyay, **Dede Korkut Hikâyeleri**, 2. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013, s. 25.

²⁰ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 737-739. Faruk Sümer, Osmanlı hanedanıyla ilgili bu kaydın sonradan eklendiğine dair şüphe duymazken, Pertev Naili Boratav bunu kabul etmez. Gökyay ise, “Ahır zamanda gerü Kayıya dege” ifadesindeki *dege* ifadesine dikkat çeker ve bu kehanetin Kayıların hükümran olmadığı bir zamana ait olduğunu, Kayı boyu ile Osmanlı arasındaki ilişkinin ise sonradan kurulduğunu belirtir

Giriş kısmında, "Dede Korkut" yerine "Korkut Ata" isminin kullanıldığı görülmektedir. Ergin, Dresden nüshasında Korkut Ata isim grubunun yalnızca giriş kısmında dört kez geçtiğine ve giriş kısmının da asıl hikâyelerle ilgisinin şüpheli olduğuna dikkat çekmektedir. Yazar, "dede" kelimesinin Kaşgarlı'da mevcut bulunduğunu ve Oğuzca olduğunu dile getirerek Dede Korkut hikâyelerinin her şeyden önce Oğuz destanları olduklarını hatırlatmıştır.²¹ Faruk Sümer ise, Dede Korkut ve Korkut Ata kullanımları ile ilgili ilginç bir saptamada bulunmaktadır. Yazara göre, kitabın yalnızca giriş bölümünde Korkut Ata denmesinin sebebi, bu bölümün Yazıcıoğlu Ali'nin *Târih-i âl-i Selçuk*'undan alınmış olmasıdır. Destanlarda Dede Korkut'un hangi boydan olduğunun belirtilmediğini söyleyen Sümer, Korkut Ata şeklindeki kullanımın ve onun Bayat boyundan geldiği haberinin ilk kez *Reşidüddin Oğuznamesinde* görüldüğünü ve Yazıcıoğlu'nun Reşidüddin'i bildiğini belirtmektedir.²²

Dede Korkut'un takdim edilmesi ve kehanetinin sunulmasının ardından, onun Oğuz beylerine verdiği nasihatlere geçilir. Nasihatlerden sonra, sıra kadınlarla ilgili deyişlerin söylendiği bölüme gelmektedir. "Dede Korkut dilinden ozan der: Karılar dört türdür. Birisi solduran soptur. Birisi dolduran toptur. Birisi evin dayağıdır (direğidir). Birisi ne kadar dersin bayağıdır."²³ Öncelikle belirtmek gerekir ki, hikâyelerde sıklıkla

(A.g.y.). Bir karışıklığa mahal vermemek için tekrar belirtmek gerekirse, Gökyay, "Bu dediği Osman neslidir, işte sürüp gidiyor," kısmının sonradan eklenmiş olabileceğini ileri sürmektedir.

²¹ Ergin, a.g.y., s. 1-3. Dede Korkut adını kullanmanın daha doğru olduğunu ifade eden Ergin'e katıldığımız için bundan sonra biz de Dede Korkut adını kullanacağız.

²² Faruk Sümer, "Oğuzlara Ait Destani Mahiyette Eserler," **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 17, S. 3/4, 1959, s. 399, dipnot 156.

²³ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 30.

“Dede Korkut aydur” şeklinde geçen ifade, burada “Dede Korkut dilinden *ozan* aydur” olarak geçmektedir ki, bu da hikâye kişisi olarak Dede Korkut’un değil, Dede Korkut dilinden ozanın söylediği sözler olduğunu göstermektedir. Giriş kısmında kadınların betimlenme biçimleri ve bu biçimlerin işaret ettiği sosyoekonomik ortam Dede Korkut hikâyelerinin tasvir ettiği kültürel ve ekonomik ortamdaki farklıdır. Bu nedenle, sonradan eklenmiş olması muhtemeldir. Kitabın başında bulunan kısma *Mukaddime* adını veren Kilisli Muallim Rıfat, bu bölümün sonradan eklendiğine dikkat çeken ilk kişidir.²⁴

Kadınların dörde ayrıldığı belirtilen bu kısımda yiyeceğin, daha doğrusu ekmek ve unun önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Evin direği olan kadın, evde erkek olmadığı halde, misafirini ağırlar, yedirir, içirir. Diğer üç kadın tipi ise eve bakmaz, çok yemek yiyip açlıktan şikâyet eder ve misafire ekmek vermesini isteyen kocasına evde ekmek ve un bulunmadığını söyler. Mehmet Kaplan, bu parçanın yiyecek bakımından sıkıntı çekilen bir dönemde yazılmış olabileceğini, dolayısıyla, böyle bir dönemde misafirperverlik ve kanaatkârlığın büyük bir ahlaki değer haline gelmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Yazar, giriş kısmının bu bölümünde, un, ekmek, bazlamadan bahsedilmesi nedeniyle başlıca gıdanın buğday olduğuna dikkat çeker. Oysa hikâyelerden görülebileceği üzere, hikâyelere konu olan ziyafetlerin hayvan eti üzerine kurulu olduğu, bunun da “attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırmak” şeklinde dile geldiği açıktır:

²⁴ Salahaddin Bekki, “Dedem Korkut Kitabı’nın Mukaddimesi ile Boylar Arasındaki Organik Bağ,” **Milli Folklor**, Yıl 27, S. 107, 2015, s. 6.

“Ahlaki ve içtimai değerlerdeki değişme ile beslenme tarzındaki değişme arasında bir müvazilik görülüyor. Bunu bir medeniyet değişmesi olarak tefsir etmek mümkündür. Başlıca gıdası ehli hayvan ve av etlerinden ibaret olan göçebe medeniyeti ile toprak mahsulleri ile geçinen köy medeniyeti arasında, ahlaki ve içtimai değerler bakımından da birçok farklar vardır. Son parçada toprak mahsulleri medeniyetine geçince kadın telakkisinin tamamıyla değiştiğini görüyoruz.”²⁵

Benzer bir şekilde, Bekki, giriş kısmında ideal kadın olarak tasvir edilen kadın tipinin en önemli özelliğinin konuk ağırlamak olduğunu, oysa hikâyelerde savaşçı kadın tipinin yüceltildiğini belirtmektedir. Hikâyelerde tasvir edilen kadın tipinin IX-X. yüzyıllara tekabül ettiğini, giriş kısmındaki kadın tipinin ise eserin yazıya geçirildiği XV. yüzyıla ait kadın anlayışının bir ürünü olduğunu söyleyen yazar, ayrıca, giriş kısmında sıralanan kadın isimlerinden hiçbirinin boylarda bir kahramana ad olarak verilmediğine dikkat çekmektedir.²⁶

Giriş bölümünün ardından gelen on iki hikâyeden Oğuzların yaşayış biçimlerine ve hayat görüşlerine dair bilgiler elde edilebilmekte, inanç ve örgütlenmelerindeki birliktelik, özellikle beylerin etrafında toplanan savaşçı alpların savaş hikâyeleri ile ortaya çıkmaktadır. Hikâyeler kendi içinde bütünlük gösterirken on iki hikâyenin de bir bütünün parçaları olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Ergin, hikâyeleri birbirine bağlayan ve bütün eser boyunca görülen sosyal tablonun, hikâyelerin aynı bölgede, aynı devirde ve aynı hanın etrafında, belirli bir hanlık düzeni içinde gerçekleştiğini gösteren bir işaret olduğunu dile getirmektedir.²⁷ Yazar, hikâyelerin aynı bölgede, devirde ve bir

²⁵ Mehmet Kaplan, “Dede Korkut Kitabında Kadın,” **Türkiyat Mecmuası**, C. 9, 1951, s. 112.

²⁶ Bekki, **a.g.m.**, s. 12.

²⁷ Ergin, **a.g.y.**, s. 23.

hanın etrafında şekillendiğini iddia etse de, hikâyelerdeki tarihsel izler bu hikâyelerin en azından IX. yüzyıldan başlayarak yazıya geçirildiği zamana kadar uzun bir süreci içinde barındırdığını göstermektedir. Göçebe bir halkın hikâyelerinin aynı bölgede şekillendiğini iddia etmek Sırderya'dan Anadolu'ya uzanan uzun bir yolculuğu göz ardı etmek olacaktır. Yine, hikâyelerin uzun bir süreçte şekillendiği göz önünde tutulduğunda, topluluğun tek bir hanın etrafında toplanmış olabileceğini ileri sürmek yanlış olacaktır. Hikâyeleri birbirine bağlayan şey topluluğun örgütlenişinden kaynaklanan belli bir tür ilişkiler ağının bütün hikâyelerde görülüyor olmasıdır. Topluluğun örgütlenme ve inanç biçimleri belli değişimler geçirse de temel niteliklerini sürdürmektedir. Bu temel niteliklerin hikâyelere bir yansıması olarak, hikâye kahramanları değişse bile, kolektif eylemin değişmemesi, beylerin değil bu kolektif eylemin övülmesi, savaşı tek başına kazanan bir beyin asla görülmemesi ve dahası kimse olmasa bile bir çobanın bu savaşta ona yoldaşlık etmesi gösterilebilir.

Toplumsal mekanizmalara verilebilecek örneklerden ilki, beylerin düzenledikleri zengin sofralarıyla öne çıkan toylardır. Bu toylar çeşitli sebeplerle düzenlenebilmektedir, ancak onların toplumsallığı ve siyasallığı işaret eden özelliği bütün bir topluluğu bir araya getirme ve bu bir araya gelmelerde bütün topluluğu eşitleme kapasiteleridir. Toyların bütün topluluğu ekonomik düzeyde eşitlemesi açların doyurulması, yalncakların giydirilmesi, borçlunun borcundan kurtarılması şeklinde gerçekleşmektedir. Toylar, aynı zamanda topluluğun kurucu Yasa'sının söylendiği mekânlardır. Kutsallıkla donanmış bu mekânlar kutsallık odağıyla girilen ilişkinin zeminini oluştururlar ve tam da bu nedenle bütün topluluğu kutsallık zemininde eşitleyen bir yapıları vardır. Üçüncü bölümde ayrıntılı olarak yer verilecek olan toylar, topluluğun bir eksiğine ya da fazlasına yöneldiği ölçüde, çocuğu olmayanın çocuk

dilemesi ya da ilk avından dönen bey oğlu için toy düzenlenmesi gibi, bir mübadele alanı olarak da işaretlenebilmektedir.

Hikâyelerde görülen bir diğer mekanizma savaştır. Bu savaş çoğunlukla kâfir beylerine karşı verilse de, Oğuzların son hikâyede kendi aralarında savaştıkları görülmektedir. Savaşlar çeşitli nedenlerle ortaya çıkabilmektedir ve bu savaşlar genellikle hikâyelerin kurgusunun omurgasını oluşturur. Deli Dumrul'un Azrail ve Basat'ın Tepegöz ile savaşı, olağanüstü karakterlerle savaştıkları için, diğer hikâyelerden farklılık göstermektedir. Savaş temasının öne çıkardığı *alp tipi* hem kadınlarda hem erkeklerde bulunan bir eylemlilik halidir. Bu hal, topluluğun örgütlenme biçiminden o topluluğun üyelerine yansır. Dolayısıyla, hem kadınlar hem de erkekler savaşkanlıklarıyla öne çıkarlar ve topluluktaki yerlerini bu doğrultuda edinirler.

Çocuksuzluk teması, Dede Korkut hikâyelerinde karşımıza çıkan bir diğer toplumsal mekanizmadır.²⁸ Bu temayı doğrudan işleyen hikâyeler çocuk sahibi olamayanların çocuk sahibi olabilmek için toy düzenlemeleriyle başlar. Hikâyelerin bazılarında da, bu tema, doğrudan hikâyenin zeminini oluşturmasa bile, annelerin “bir dilek ile güç buldum” deyişlerinde kendini belli etmektedir. Hikâyelerde çocuksuzluk yalnızca kişinin evlat sahibi olmasıyla giderilememekte, aynı zamanda o çocuğun ad alması gerekmektedir. Evlatların ad alması, baş kesip kan dökmeleri ile mümkündür; bunun anlamı evlatların kendilerini topluluk nezdinde kanıtlamak zorunda olmalarında yatmaktadır. Yani kişiler evlat sahibi olsalar da, o evlatlar ad almadıkça topluluğun bir parçası sayılmamaktadır. Ad almayan evlat, bu nedenle, dolaylı olarak çocuksuzluğu

²⁸ Çocuksuzluk teması ile ilgili bir çalışma örneği için bkz. Naciye Yıldız, “Türk Destanlarında ‘Çocuksuzluk’,” *Milli Folklor*, Yıl 21, S. 82, 2009, s. 76-88.

imlemektedir. Çünkü isim alamayan çocuk, topluluğa dahil olamadığı ölçüde, babasının maddi ve manevi mirasını devam ettiremeyecektir. Salur Kazan'ı ağlatan bu durum onun dilinden şöyle ifade edilmektedir:

“(…) Yarınki gün ben de düşer ölürüm, sen kalırsın;/ On altı yaşına girdin,/ Yay çekmedin, ok atmadın, baş kesmedin, kan dökmedin,/ Soylu Oğuz içinde çuldu almadın!/ Yarınki gün zaman dönüp ben ölüp sen kalınca,/ Tacımı, tahtımı sana vermezler deyü,/ Sonumu anıp ağlarım, ağladığının sebebi budur, oğul!”²⁹

Ayhan Yalçinkaya'ya göre, Kazan'ın ağlamasının nedeni yalnızca tacı ve tahtının oğluna kalmayacak olması değildir, aynı zamanda Kazan'ın hükmü bu şekilde sadece kendi zamanıyla sınırlandırılmış olmaktadır. Yazar, Uruz'un ad almamasının Kazan'ın sonu anlamına geleceğini belirtmekte ve sürekliliğini devam ettiremeyen babanın kendi sonunu düşünerek ağladığının altını çizmektedir. Dolayısıyla, çocuksuzluk, bu örnekte hem dar anlamıyla Kazan'ın süreksizliğine hem de geniş anlamıyla bir kavmin kendini devam ettirememesine işaret etmektedir.³⁰

Tutsaklık, hikâyelerde oldukça sık görülen bir temadır. Savaş bu topluluklar için nasıl gündelik hayatın bir parçası ise tutsaklık da savaşın bir uzantısı olarak oldukça sık rastlanan bir durumdur. Hikâyelerdeki tutsaklık temasını bu çalışma açısından önemli kılan nokta, bu temanın doğrudan *kanbağı motifi* ile bağlantılı olmasıdır. Hikâyelerde görüldüğü üzere, tutsak düşen kişiler ancak kanbağıyla bağlı oldukları kişiler tarafından kurtarılabilir. Bu noktada, topluluğu birbirine bağlayan kandaş bağdan kan

²⁹ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 112.

³⁰ Ayhan Yalçinkaya, **Küf Dede Korkut, Said Nursi ve Ali Üzerine**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2016, s. 61-63.

bağına bir geçişi tesbit etmek mümkündür. Bu geçiş, siyasal örgütlenme biçimindeki değişimlerin bir uzantısıdır ve tesbit edilebildiği ölçüde topluluğun bünyesinde barındırdığı eşitliğin zamanla ayrıcalıklı bir eşitliğe dönüştüğünü gösterebilmeyi mümkün kılar. Üçüncü bölümde detaylı olarak değinilecek olan bu konu hakkında, tutsak düşen kişileri kurtarmak için girişimde bulunulsa bile onu kurtaracak olan kişinin yalnızca kanbağıyla bağlı olduğu oğlu ya da kardeşi olduğu söylenmekle yetinilecektir. Bu oğul ya da kardeşler, her ne kadar kanbağı ilişkisi ayrıcalıklı bir eşitliği işaret ediyor olsa da, kendilerini topluluğa kanıtlamak için bu tutsaklığı bir araç olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla, eylem yine topluluğa yönelik olarak gerçekleştirilmektedir.

Bu doğrultuda, ele alınması gereken bir diğer konu olarak karşımıza ad alma motifi çıkmaktadır. Gökyay, ad almanın Şamanlıkla ilgili olduğunu ve adın *insanın ruhu* gibi bir şeye tekabül ettiğini dile getirmektedir.³¹ Hikâyelerde, çocukların topluluğa dahil olabilmek için isim almaları gerekmektedir. Çocuksuzluk motifinde bahsedildiği üzere, ad almamış çocuk yok sayılmaktadır. Kişinin adının onun ruhu gibi olması ve bu adın yalnızca kişinin kendini topluluğa kanıtlamasıyla alınabilmesi, topluluğun örgütlenme biçimini yansıtan öğelerdir. Kişinin topluluk nezdinde var olabilmesi için bir ada ihtiyacı vardır ve dolayısıyla topluluğa yönelmiş bir eylemi gerçekleştirmiş olması gerekmektedir. Bu konuya üçüncü bölümde detaylı olarak değinilecektir.

Hikâyelerde, kahramanların eylemliliklerinden bağımsız bir inanç unsuru görülmez. İslamiyete ilişkin unsurlar var olsa da, bunlar hikâyelerde önemli bir yer

³¹ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 1094. Vurgu aslında değildir.

teşkil etmezler. Beyler savaşa gitmeden ya da düşman uzaktan görününce “arı sudan abdest alıp iki rekat namaz kılar”lar, düşmana saldırırken Muhammed’e salavat getirirler, zor durumda kaldıklarında görklü Tanrı’ya sığınırılar. Aldıkları kalelerin kiliselerini yıkıp ezan okuturlar. Bunun yanı sıra, bol bol şarap içerler ve attan aygır kırdırıp yerler. Hikâyelerdeki kahramanlardan biri olan Deli Dumrul, Azrail’i bilmez ve onunla savaşa tutuşur. Hikâyelerdeki savaşların yapılış nedenleri arasında İslâm dinine bir referans görülmemektedir. Oğuzlar düşmanlarını kâfir diye anmakla beraber, onlara karşı yürüttükleri mücadele dünyevidir ve kahramanlardan hiçbiri din kahramanı değildir.³² Buradan yola çıkarak, hikâyelerin geçtiği dönemi, Şamanlık ile İslamiyet arasında bir geçiş dönemi olarak konumlandırmak mümkündür. İslamiyete bir geçiş söz konusu olsa da, eylemlilik temelinde kurulan örgütlenmenin eski inanç unsurlarını kolayca bırakması beklenemezdi. Bu nedenle, arı sudan abdest alıp iki rekat namaz kılarırken, aynı zamanda şarap içip Şamanlığın gerektirdiği inanç unsurlarını bünyelerinde barındırmaya devam etmektedirler.

Burada Dede Korkut hikâyeleri üzerine yapılan çalışmalarda gözlemlenen temel bir soruna değinmek gerekmektedir. Bu sorun, hikâyelere ilişkin çalışmaların, hikâyelerde yer almayan temaları sanki varmış gibi göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Örneğin Ergin, Dede Korkut hikâyelerinde kuvvetli bir aşkın mevcut olmadığı, asıl sevginin ana, baba, kardeş sevgisi olduğu yönünde bir çıkarım yapmaktadır.³³ Benzer bir çıkarımı Kaplan da yapmakta, anne ve oğulun birbirlerine sevgi ve bağlılık beslediklerini, yine babalar ve oğulların ya da kardeşlerin birbirlerine

³² Ergin, **a.g.y.**, s. 27.

³³ **A.g.y.** Benzer bir yorum için bkz. Semra Şen, “Oğuz Kağan Destanı’nda ve Dede Korkut Hikâyeleri’nde Kadın,” **A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S. 21, 2003, s. 123-128.

olan bağılıklarının kuvvetli olduğunu dile getirmektedir.³⁴ Kardeşin ve babanın tutsaklıktan kurtarıldığı, annenin oğlunu ölümden kurtardığı hikâyeler mevcut olmakla birlikte, yine babanın oğlunu öldürmeye çalıştığı (Boğaç Han), ananın ve babanın fedakârlıkta bulunmak istemeyip elkızı diye nitelendirilen eşin fedakârlıkta bulunduğu (Deli Dumrul), aşkın temel unsur olduğu (Kan Turalı, Bamsı Beyrek) hikâyeler de mevcuttur. Hikâyelerde uygarlığa ait değerlerin öne çıkarılması, çalışmaların bugünün değerleriyle ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Aile temel birim olarak alındığında ve bağılılık aile üzerinden kurulduğunda, yukarıda verilen örnekler çelişkili bir durum yaratmaktadır. Bunun yerine, kandaş örgütlenmenin bir gereği olarak topluluk üyelerinin her birinin birbirine duyduğu ve yalnızca eylemle gösterilebilecek olan bağılılık, daha doğrusu *bağ* ortaya konmalıdır.

Dede Korkut hikâyeleri üzerine yapılan çalışmalarda dikkat çeken bir diğer sorun, *kadın* teması ile ilgilidir. Bu çalışmalarda, hikâyelerdeki kadınların *alp tipi* ve *ideal eş/anne* olarak ikiye ayrıldıkları görülmektedir. Alp tipi kadın, erkekler gibi savaştan, ok atıp güreşen kadın tipidir. İdeal eş/anne tipi ise eşine ölene dek bağlı ve iffetli olarak sunulmaktadır.³⁵ Dede Korkut hikâyelerindeki kadınlar ile ilgili yapılan bu tesbitler ezberci bir aklın ürünüdür. Kadınların eşlerine bağlı olması beklendiği kadar erkeklerin de eşlerine bağlı olmaları beklenir ve hikâyeler de bu doğrultudadır. Kadınların iffetli olduklarına dair yorumlar yine çalışmaları yapanların düşünce dünyalarının ürünü olmaktan ileri gidememektedir. Zira sonraki bir döneme ait olduğu sarıh olan Mukaddime kısmında bile kadınları tarif ederken onların iffetleri ile ilgili bir

³⁴ Kaplan, **a.g.m.**, s. 103.

³⁵ Bülent Arı, Ercan Karateke, “Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın ve Çocuk Eğitimi,” **Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C. VII, S. 14, 2010, s. 283.

yorumda bulunulmamaktadır. Yine, hikâyelerde geçen “kırk oynaşlı Fatma” gibi ibareler, yazarların bahsettiği iffetin ne olduğu konusunda soru işareti yaratmaktadır. Semra Şen de, benzer bir şekilde, kadınlarla ilgili ezberlenmiş önyargı kalıplarının kurbanı olmuştur. Şen, Dede Korkut hikâyelerindeki kadınlarla ilgili olarak “Kadın erkeğin arkasında da kalsa yanındadır. Söz sahibi değildir, fakat akıl danışılandır. Yol göstericidir,” demektedir.³⁶ Hikâyelerden bağımsız olarak, sadece bu alıntı ele alındığında bile belli tutarsızlıkları barındırdığı rahatlıkla söylenebilir. Akıl danışılan bir kişinin, ancak sözü kıymetliyse verdiği aklın dikkate alınacağı kaçınılmazdır. Yine, söz sahibi olmayan birinin yol gösterici olması beklenemez. Hikâyeler açısından ele alındığında ise, durum daha vahim olmaktadır. Zira, hikâyelerde görülen toplumsal örgütlenme biçimi söz ve eylem arasına bir mesafe koymayı olanaksız kılar. Yani, kişinin sözü eylemiyle değer kazanır. Söz sahibi olan kişi, ancak yapıp ettikleriyle bu sözü anlamlı hale getirebilir. Dolayısıyla, bir kadının hem yol gösterici olduğunu söyleyip hem de onun söz sahibi olmadığını söylemek bu toplulukların örgütlenme biçimleriyle tezat gösterir ki, hikâyelerden böyle bir çıkarım yapabilmek mümkün değildir. Benzer bir şekilde, kadının erkeğin arkasında kalsa da, yanında olduğunu söylemek ataerkil bir zihniyetin ürünüdür. Kadını erkeğin hem yanında hem arkasında konumlandırmanın hikâyeler özelinde hiçbir anlamı yoktur. Bu konumlandırma, bugünün eşitsizlikçi kalıplarını veri sayan “Her başarılı erkeğin arkasında bir kadın vardır,” gibi genel geçer ve bilimsel olarak hiçbir anlamı olmayan ifadelerin bir yansımasıdır. Bu ifadelerin, hikâyelerde bir karşılığını bulmak da mümkün değildir. Örneğin, Kan Turalı hikâyesinde, Selcen Hatun’un atını Kan Turalı’nın önünden sürdüğü açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu çalışmalar, erkek egemen dünyanın eril dilinin bilimsel çalışmalara sızdığının bir göstergesi olmaktan öteye gidememektedir.

³⁶ Semra Şen, **a.g.m.**, s. 124.

Dede Korkut hikâyelerinde toplumsal mekanizmaları işaret eden temaların ardından, hikâyelerde sıklıkla geçen kişilere değinmek faydalı olacaktır. Bu kişiler, hikâyelerde hem oynadıkları rol bakımından önem arz ettikleri hem de üçüncü bölümde yapılacak olan incelemelere konu oldukları ölçüde betimlenecek, diğer hikâye kişileri liste halinde sunulacaktır. Hikâyelere adını veren Dede Korkut, ayrı bir başlık altında inceleneceği için, bu kısımda yer almayacaktır.

İlk olarak, zengin sofraları ve görkemli toylarıyla hikâyelerin çoğunlukla girizgâh kısımlarında ortaya çıkan Bayındır Han'dan bahsetmek gerekmektedir. Kam Gan oğlu Bayındır Han, *hanlar hanı* olarak tasvir edilmekte ve Oğuzların Bayındır Han'ın etrafında toplandığı anlaşılmaktadır. Bayındır Han, beylerin akın dileğini kabul etmekte, bütün beylerin davet edildiği toylar düzenlemektedir. Beyler Bayındır Han'a pencik çıkartmak³⁷, Bayındır Han da bu malları topluluğa geri dağıtmak zorundadır ki bunu bir tür hediyeleşme olarak okumak mümkündür. Bayındır Han her ne kadar topluluğun başında bulunan bir şef gibi görünse de, hikâyelerin hiçbiri doğrudan onunla alakalı değildir, hikâyelerde eylemleriyle öne çıkan bir kahraman olarak yer almaz. Onun önemi, topluluğun kuruluşuna ilişkin Yasa'yı dile getirmesinde saklıdır. Bayındır Han'ın hem bir topluluk önderi gibi görünmesi hem de hikâyelerin gidişatında bu denli az rol alması onun savaş önderinden ziyade barış önderi olmasından kaynaklanmaktadır. Bu konu üçüncü bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir.

Oğuz içinde mevki olarak, Bayındır Han'dan sonra, onun güveyisi Ulaş oğlu Salur Kazan gelmektedir. Bayındır Han gibi o da akın izni vermekte ve divan

³⁷ Pencik çıkartmak, akınlarda alınan ganimetlerden ve esirlerden beşte birini ayırmak anlamına gelmektedir.

toplamaktadır. Bütün İç ve Dış Oğuzun beyleri de ona bağlıdır. Yukarıda, Bayındır Han'ın savaş önderinden ziyade barış önderi olmasına değinilmişti. Salur Kazan'ın, bu ikili yönetimdeki yerini savaş önderi olarak belirlemek yanlış olmayacaktır. Salur Kazan'ın hikâyelerde *savaşta en önde giden kişi* olarak nitelendirilmesi bu savı desteklemektedir. Bayındır Han ve Salur Kazan'ın bu farklı alanlardaki önderlikleri, Oğuzların savaş ve barış işleri için farklı önderlere sahip olduklarını düşünmeyi mümkün kılmaktadır.

Uruz, Salur Kazan ve Burla Hatun'un oğlu, Bayındır Han'ın anne tarafından torunudur. Uruz'u önemli kılan nokta biraz çetrefillidir, çünkü Uruz Oğuzların başında bulunan iki öndere de kan bağıyla bağlıdır. Fakat hikâyelerde diğer bey oğullarından farklı bir yere konumlandırılmayan Uruz, bu farksızlığı somutlaştırdığı ölçüde bu çalışma için önemli hale gelmektedir. Uruz, ne Bayındır Han ne de Salur Kazan tarafından varis gösterilir, hatta Salur Kazan ad almadığı sürece mevki bir yana malını bile oğluna bırakamayacağından dert yanar. Dolayısıyla, mevkiinin babadan oğula geçişinin bir farklılaşmayı işaret ettiği ve bu farklılaşmanın kurumsallaştığı siyasal örgütlenmelere benzemeyen bir siyasal örgütlenmenin hikâyelere ve Oğuzların yaşamlarına yansıdığını Uruz'un konumu üzerinden tesbit edebilmekteyiz.

Bamsı Beyrek, bir başka bey oğludur ve onu ayırt edici kılan nokta, üçüncü bölümde detaylı olarak bahsedilecek olan, akrabalıkların kurulma biçimlerindeki farklılıkları göstermeye olanak tanınmasıdır. Beyrek, Dış Oğuzların güveyisi olduğu için, son hikâyede, kendisinden İç Oğuzlara karşı verilen savaşta Dış Oğuzların yanında olması beklenir. Beyrek ise Kazan'ın inançlısı olduğunu söyleyerek, İç Oğuz'a karşı savaşmayacağını belirtir ve bu nedenle öldürülür. Burada Beyrek'in davranışı, eylem ve

söz ile kurulan kandaş bağı evlilik yoluyla kurulan akrabalık bağına önüne geçtiğini göstermeyi mümkün kılmaktadır.

Selcen Hatun, Burla Hatun ve Banı Çiçek gibi savaşkanlığıyla ön plana çıkan bir kadındır. Diğer iki kadının değil de, Selcen Hatun'un betimlenmesindeki amaç, onun hikâyelerde geçtiği haliyle cisminde ortaya çıkardığı kadın tasavvurunun daha açık ve anlaşılır olmasıdır. Selcen Hatun, diğer kadınlardan farklı olarak bir kâfir beyinin kızıdır, fakat hikâyede göçebe bir Oğuz kızı tasvirine uyan da yine Selcen Hatun'dur. Selcen Hatun hikâyelerde yer aldığı şekliyle, kadınlara dair oluşturulmuş olan bütün bir ataerkil söylemi altüst etmektedir. Kadın ve erkek arasına fark koyarak kurulan toplumsal cinsiyet kavramının başka biçimler altında düşünülmesine olanak tanıyan Selcen Hatun ve Kan Turalı hikâyesi, kadının ve erkeğin aynı ve eşit olması gerekliliğini öne çıkarır. Hikâyede bir fark aranıyorsa, bu ancak göçebelik ve yerleşiklik arasındaki ilişkide bulunabilir. Bu bağlamda, gerek siyaset bilimi ve siyasal antropoloji gerekse feminist literatür açısından oldukça dikkat çekici olan bu hikâyeye üçüncü bölümde detaylı olarak yer verilecektir.

Karacuk Çoban, hikâyelerde geçen en değişik karakterlerden birisidir. Olağandışı olarak nitelendirilebilecek güçleri vardır, bir ağacı yerinden söküp koca bir orduyu sapanıyla dağıtabilmektedir. Karacuk Çoban'ın kardeşlerinin adı Demir Gücü ve Kıyan Gücü'dür. Güç bilindiği üzere, çoğunlukla iktidara gönderme yapan bir kavram olarak kullanılır. Ancak bu hikâyede, Karacuk Çoban'ın kardeşleri savaşta ölürken, Karacuk Çoban tek başına bütün bir orduyu dağıtmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Karacuk Çoban'ın adının Karacuk Dağı'ndan gelmesidir. Dağ, kutsallıkla ilişkili olduğu ölçüde Karacuk Çoban'a tüm bu olağandışı eylemleri gerçekleştirebilmesinin

imkânını sunmaktadır. Buna ek olarak, Karacuk Çoban ile Salur Kazan arasındaki ilişki, incelenmeye değer bir ilişkidir ve üçüncü bölümde bu konuya da değinilecektir.

Kitapta yer alan kişilere topluca göz atıldığında şöyle bir liste elde etmek mümkündür³⁸:

Oğuz Beyleri: Aruz Koca (Alp Arız Bey), Avşar Bey, Basat, Begil, Beyrek, Bican Bey (Bay), Boğaç Han, Bügdüz Emen, Büre Bey (Bay), Demir Gücü, Dirse Han, Dölek Evren (Eylik Koca Oğlu, Dönebilmez), Dumrul (Deli), Dundar (Kıyan Selcük Oğlu, Deli), Egrek (Uşun Koca Oğlu), Elalmış (Yağrancı Oğlu), Emren (Begil Oğlu), Eren (Eylik Koca Oğlu, Alp), Etil (İllerşe Oğlu, Alp), Evren (Delü), Kan Turalı (Kanlı Koca Oğlu), Kapak Kan, Kara Budak (Kara Güne Oğlu, Delü), Kara Çekür, Kara Güne, Karacuk Çoban, Karaman (Selim Oğlu), Karçar (Delü), Kazılık Koca, Kılbaş, Kırk Kınuk, Kıyan Gücü, Kıyan Selcük, Kondan (Yağrıkçı Oğlu, Yazır), Kozan (Ense Koca Oğlu/ Okçu Sarı), Kulmaş (Eylik Koca Oğlu, Saru), Mamak, Otman Oğlu, Rüstem (Doğsun Oğlu), Rüstem (Düzen Oğlu, Alp), Sarı Çoban (Konur Koca), Segrek (Uşun Koca Oğlu), Soğan Sarı, Süleyman (Emir), Şir Şemseddin (Gaflet Koca Oğlu), Ters Uzamış, Urılmış Han³⁹, Uruz Bey (Kazan Oğlu), Yaltacuk (Yalancı oğlu), Yapağılu Koca, Yegenek (Kazılık Koca Oğlu), Yünlü Koca.

³⁸ Detaylı bilgi için bkz. Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 832-883.

³⁹ Urılmış Han, yalnızca Yazıcıoğlu Ali'nin Târih-i Al-i Selçuk'unda, Dede Korkut kitabındaki kahramanlar dizisinde yer alır. Detaylı bilgi için bkz. Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 874.

Kâfir Beyleri: Ağ Melik Çeşme, Başı Açuk, Buğacuk Melik, Direk Tekür (Arşun Oğlu), Kapçak (Kıpçak) Melik, Kara Arslan Melik, Kara Tekür Melik, Kara Tüken Melik, Parasar, Sandal Melik (Sofu), Şöklı Melik, Yayhan (Keşiş Oğlu).

Oğuz Hatunları: Ayna Melek, Banı Çiçek, Boğazca Fatma (Boğazca Fatmacık), Burla Hatun, Can Kız, Can Paşa, Kısırca Yenge, Kutlu Melek, Selcen Hatun (Sarı Donlu), Ürüveyde, Zeliha, Zübeyde.

Bu listeye ilgili birkaç noktaya değinmekte yarar vardır. İlk olarak, Gökyay'dan alınan bu listede Oğuz beyleri atalarının adlarıyla anılmalarına rağmen hatunlarda böyle bir adlandırma bulunmamaktadır. Oysa Bamsı Beyrek hikâyesinde Banı Çiçek, *Bay Bican kızı Banı Çiçek* olarak verilmektedir. Yine, Bayındır Han'ın kızı olan Burla Hatun'un adı *Han kızı Boyu Uzun Burla Hatun* şeklinde geçmektedir. Selcen Hatun kâfir kızı olması nedeniyle ayrıksı bir örnek oluşturmaktadır. Ancak bu üç kadının da baş kesip kan döktüğü dolayısıyla ad almaya hak kazandığı ortadadır. Elimizde bulunan bu liste, Oğuzların anasoyluluktan babasoyluluğa geçtikleri bir dönemin hatırasını yansıtıyor görünmekle birlikte, topluluğa kendini kanıtlamış bu kadınlar, hikâyelerde atalarının isimleriyle verilmiş olmalarına rağmen, Gökyay'ın listesinde bu kadınlara atalarının adlarıyla yer vermemesi, bu geçiş döneminin bir süreç olarak değil bir sonuç olarak ele alındığının da göstergesi olmaktadır. Bu durum, devletin ve ataerkinin veri sayılması nedeniyle ortaya çıkmaktadır.

Hikâyelerde geçen unvanlara da kısaca değinmek gerekir. Öncelikle, hikâyelerin bazılarında Oğuz beylerinin adı *bey* ile tamamlanırken, iki kahraman için *bay*

kullanılmaktadır: *Bay Bican Bey, Bay Börü Bey*. Gökyay, bey kelimesi için “kabileler topluluğunun başındaki belli kişiler için kullanılan” unvan demekte, bay kelimesinin anlamını ise “Orhun Yazıtları’ndan bu yana ‘zengin’ anlamında kullanılmıştır” şeklinde vermektedir.⁴⁰ Pek çok yazar bay kelimesinin zengin anlamında kullanılmış olduğunda hemfikir olsa da, özellikle Tanrı Ülgen’in adının söyleniş biçimlerinden biri olan *Bay Ülgen* ve Kaç Tatarlarının kutsal kayın ağacı ile ilgili söyledikleri sözde geçen “*Altın yapraklı kutsal kayın! Sekiz gölgeli kutsal kayın! Dokuz köklü, altın yapraklı, Bay-Kayın! (...)*”⁴¹ ifadesi, bay kelimesinin kutsallıkla ilişkili olduğu izlenimi uyandırmaktadır. *Deli/Delü* unvanı ise, yiğitlerin alplıklarını niteleyen bir diğer sıfattır ve üçüncü bölümde bu unvana detaylı olarak değinilecektir.

Dede Korkut Hikâyelerinin biçimsel yapısı tartışmalı bir konudur. Bu tartışma, Dede Korkut hikâyelerinin destan, masal ya da mitos olarak mı adlandırılacağı üzerinden yapılmaktadır. Ögel, *Brockhaus Ansiklopedisine* dayanarak, “tarihte adı geçmeyen, artık unutulmuş büyük kahramanlara ait efsaneler”in mitolojinin alanına girdiğini, tarihsel olarak yaşadıkları bilinen kişilere ait efsanelere ise destan adı verildiğini belirtmektedir.⁴²

⁴⁰ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 1068.

⁴¹ Bahaeddin Ögel, **Türk Mitolojisi I, Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar**, Ankara, 5. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, s. 91.

⁴² Ögel, **a.g.y.**, s. V. Destan, efsane ve mit kavramlarının kullanımı üzerine bir tartışma için bkz. Ayhan Yalçınkaya, **a.g.y.**, 2016, s. 73-78. Yalçınkaya, daha nötr bir ifade olduğu için *anlatı* terimini kullanmayı tercih etmektedir. (**A.g.y.**, s. 55)

Dede Korkut hikâyelerinin, uzun bir destanın parçaları olduğunu ileri süren yazarlar mevcuttur. Örneğin, Hamit Araslı, Dede Korkut hikâyelerinin daha uzun olmaları gerektiğini, yazıya geçirildiği esnada pek çok değişikliğe uğratıldığını, destanın ruhuna uygun olmayan dini motiflerin eklendiğini, Vatikan yazmasını kopya eden kâtibin yalnızca İslam şeriatına uygun olan hikâyeleri alarak Tepegöz, Deli Dumrul, Kan Turalı gibi hikâyeleri sırf bu sebeple yazmaya koymadığını ileri sürmektedir. Orhan Şaik Gökyay ise, böyle bir seçme yapılırken yazıya geçiren kişinin neyi esas aldığını bilmenin mümkün olmadığını söylemektedir.⁴³

Ergin, bütün hikâyeler tek bir kahraman üzerinde toplanmadığı ve *zincirleme* bir bütün teşkil etmediği için bu kitaba epope gözüyle bakamayacağımızı, fakat hikâyeler içerik bakımından bir bütün teşkil ettiği için bunların büyük bir destandan, bir epopeden ayrılmış parçalar olduğunu dile getirmektedir. Ergin'e göre hikâyelere ayrı ayrı da destan demek mümkün değildir, zira hikâyeler destan olamayacak kadar küçüktür. Yazarın örnek verdiği üzere, en uzun hikâye olan Beyrek bile epope denilen kahramanlık anlatılarının ancak küçük bir parçası olabilecek uzunluktadır. Dede Korkut Hikâyeleri için "masal" tabirini kullanmayı da uygun görmeyen Ergin, hikâyelerdeki kahramanların adsız, uydurma, zamansız ya da mekânsız olmadıklarını vurgulamaktadır.⁴⁴ Yazar, *Dede Korkut Kitabı*'ndaki önsözünde, Dede Korkut Hikâyelerinin destanla halk hikâyesi arasında bir yerde durduğunu dile getirmektedir.⁴⁵

⁴³ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 645.

⁴⁴ Ergin, a.g.y., s. 29.

⁴⁵ Muharrem Ergin, **Dede Korkut Hikâyeleri**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1969, s. 12.

Zeliha Etöz, *Mitos ve İktidar* başlıklı makalesinde, masal, mitos ve destanı ele alırken, bu sözlü kültür ürünlerinin arasına keskin ayrımlar koymanın kolay olmadığına, çünkü biçimsel açıdan birbirlerine çok benzediklerine dikkat çeker. Etöz, XX. yüzyılın ilk yıllarına kadar destan ve mitosun birbirine yakın konumlarda bulunduğunu belirtir ki, yazara göre, bu yakınlığın temel kaynağı, destanların çoğunda mitosların, mitos parçalarının ve eski zaman ritüellerinin bulunmasıdır. Yazara göre destanla mitos arasında konan fark, destanlardaki kişilerin gerçek kahramanlar olmasında, insana dair konuları kendine dert edinmesinde ve varolan düzeni yücelttiği zamanlarda bile toplumun hiyerarşik düzenini çözmeye yönelmesinde ortaya çıkmaktadır. Etöz, mitosların ise büyüsel ve şamanik bir dünyası olduğu gerekçesiyle destandan ayrı bir yere konumlandırıldığını dile getirmektedir.⁴⁶ Etöz'ün destan ve mitos arasında konmaya çalışılan bu ayrıma dikkat çekmesi önemli bir müdahaledir. Sözlü kültür ürünleri olan destanlar ve mitoslar, sözlü kültürün kendine has biçimi nedeniyle iç içe geçmiş haldedir. Bu nedenle bir destanda mitosların ya da mitos parçalarının bulunması oldukça olağandır. Dede Korkut hikâyelerinde kutsallık ve siyasal olanın ilişkiselliğini incelerken, destan parçası olarak nitelenen bu eserin pek çok şamanik unsur içerdiği ve bu nedenle bu hikâyelerde mitos parçalarının bulunduğu görülecektir. Bu nedenle Etöz'ün sorduğu soru oldukça anlamlıdır ve Dede Korkut hikâyeleri için de geçerliliğini korumaktadır: “Örneğin, Odysseia bir destan mıdır, yoksa içinde geçen mitosların asıl olarak anlatıyı ayakta tutan unsurlar olmasından ötürü mitos olarak mı adlandırılmalıdır?”⁴⁷

⁴⁶ Zeliha Etöz, “Mitos ve İktidar,” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 66, No. 3, 2011, s. 165-166.

⁴⁷ *A.g.m.*, s. 166.

Dede Korkut hikâyelerinin biçimsel yapısı üzerine yapılan bu tartışmalar sonucu, bu anlatıların, hikâyelerde geçen bazı kişilerin tarihsel olarak yaşamış kişiler olduğu göz önünde tutulduğunda, destan parçası olarak nitelendirilmesi mümkündür. Etöz'ün müdahalesi doğrultusunda, bu destan parçalarının barındırdıkları mitsel özellikleri göz ardı etmek de mümkün değildir. Hikâyelerin başlıklarında geçen “boy” kelimesinden ve “boy boylamak” ifadesinden yola çıkılarak, *boy boylamak* bir boyun hikâyesini anlatmak demek olduğundan, hikâye terimini kullanmak bu çalışmada tercih edilmiştir.

2. Dede Korkut Kitabındaki Hikâyelerin Zamanına Dair

Hikâyelerin geçtiği düşünülen zamana dair farklı ve benzer yorumlar bulunmakla birlikte, burada yalnızca birkaçına değinilecektir. Hikâyelerin geçtiği zamanın ele alınmasının sebebi, hikâyelerin analizi sırasında yapılacak tesbitlerin daha iyi anlaşılmasının sağlanması ve yapılacak olası hataları en aza indirme kaygısıdır. Olası hatalar ifadesi ile Dede Korkut hikâyeleriyle ilgili çalışmalarda sıklıkla görülen devlet dışı siyasal örgütlenmeye sahip toplulukların bir anda devlet örgütlenmesine geçtiği yönündeki çıkarımlar kastedilmektedir. Daha da ileri gidilerek, Türklerin devlet örgütlenmesine, tarihsel olarak izlenebildiği ilk andan itibaren sahip olduğu yönünde iddialarda bulunmaktadır. Bu tarz hatalara düşmemek ve devlet dışı siyasal örgütlenmelerden devlete geçişin uzun bir süreç olduğunu, bu sürecin, ki zorunlu olarak devlete varmayacağı da akılda tutulmalıdır, düz bir çizgide ilerlemediğini, aksine sıçramalar ve dönüşler barındırdığını gösterebilmek için hikâyelerin geçtiği zamanın bir panoramasını sunmak önemli olmaktadır.

Hikâyelerin geçtiği zamana ilişkin görüşlerden ilki, bu hikâyelerin Oğuzlar Anadolu'ya gelmeden önce şekillendiğine dairdir. Bu görüşü dile getirenlerden biri olan Ergin'e göre, Oğuzların Anadolu'ya gelişleri Selçuklularla birlikte XII. yüzyılda başlamış ve Oğuz boylarının kitleler halinde Doğu Anadolu'ya gelişleri İlhanlılar zamanında, yani XIV. yüzyılda gerçekleşmiştir. Hikâyelerde geçen yerler Anadolu'da olsa da, yazar hikâyelerin muhtevasının Oğuzların Anadolu'ya gelmeden önce şekillendiğini iddia etmektedir. Bu iddiasını ilk olarak, Anadolu'ya gelen Oğuzların Türkmen adını kullanmaya başladıklarına dayandırmaktadır. Yazara göre, hikâyelerde Türkmen yerine Oğuz adı kullanıldığı için, hikâyeler Oğuzlar Anadolu'ya gelmeden önce şekillenmiş olmalıdır. Bir başka dayanak noktası olarak, hikâyelerde geçen düşman melik ve tekürlerinin adlarının Türkçe olduğunu gösteren Ergin, hikâyelerin Oğuzların kuzeyinde Türklerin oturduğu zamanlarda gerçekleşen mücadeleleri yansıttığını iddia etmektedir. Benzer bir şekilde, hikâyelerdeki kahramanların büyük bir çoğunluğunun isimlerinin Müslüman adı değil de, Türk adı olması ve şamanlık ile ilgili unsurların oldukça fazla olması, Ergin'in savını desteklemek için ortaya koyduğu kanıtlardır. Ergin bu iddiasını, kişi adlarının bir kısmının Oğuz boylarının adları olduğunu ve kahramanların Oğuz boylarını temsil ettiklerini ileri sürerek desteklemektedir. Ayrıca, İslami unsurların oldukça zayıf olduğu eser boyunca göze çarpmakta, at eti yemek, şarap, kıymız içmek gibi eski gelenekler hikâyelerdeki varlığını sürdürmektedir. Bu kanıtlar doğrultusunda, Ergin'e göre, hikâyeler Oğuzlar Anadolu'ya gelmeden önce şekillenmiş, hikâyelerin muhtevasını oluşturan olaylar özellikle IX. ve XI. yüzyıllarda Oğuzların Sırderya'nın kuzeyinde buldukları sırada gerçekleşmiştir.⁴⁸

⁴⁸ Ergin, a.g.y., 1958, s. 55.

Gökyay'a göre, Dede Korkut hikâyelerinde tespit edilebilen tarihsel izler iki farklı döneme aittir. Yazar ilk döneme ait izlerin IX. ve XI. yüzyıllara tekabül ettiğini ileri sürmektedir. İkinci dönemi oluşturan izlerin ise, Akkoyunlular Devrinde teşekkül ettiğini belirten Gökyay, bu döneme ait tarihsel kayıtların ilk dönemi belirlemek için sunulan kayıtlara göre daha kesin olduğunu vurgulamaktadır. Gökyay'ın çeşitli yazarlara dayanarak açıkladığı bu dönemleri kısaca anlatmak yerinde olacaktır.⁴⁹

Dede Korkut hikâyelerinin IX. ve XI. yüzyıllarda geçtiğine dair iddia, hikâyelere konu olan Oğuzların sosyal yapısından yola çıkılarak onların Sırderya/Yedi Su'da yaşadıkları savını içermektedir. Faruk Sümer, *Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boyu* adlı hikâyede geçen bir olayı Ebülgazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terakime*'sinde yer alan versiyonla karşılaştırarak bu olayların IX. ve X. yüzyıllarda geçmiş olabileceği sonucuna ulaşmaktadır. *Şecere-i Terakime*'de olay şöyle verilmektedir:

“Ve yine bir kitapta şöyle demişler ki Salur ilinde bir kişi var idi. Enkeş adlı. Hatununun adı Çaçaklı, oğlunun adı Kazan. Salur Kazan Alp denen odur. O zamanda Becene ilinin bir padişahı var idi, Toymaduk adlı. O gelip Enkeş'in evini basıp, Çaçaklı'yı esir edip, alıp gitti. Üç yıldan sonra, Enkeş mal verip onu geri aldı. Çaçaklı eve geldikten altı ay sonra bir erkek oğul doğurdu. Kazan Alp anasına bu oğlanı nereden aldın deyip ağaçla vurup başını yardı. Çaçaklı dedi: Düşman geldi kararıp/ Kaçıp gittin bozarıp/ Deveye binip ardından/ Geliyordum kabarıp./ İt Becene izinden yetti/ Devemin başın tuttu/ İçi kaynadı dışı kızardı/ Üstüme binip oynadı/ İhtiyarımı aldı/ Bu oğlanı içime saldı, dedi. O oğlanı it Becene kavminden oldu diyip adını İrek (Eyrek) koydular. Türk içinde âdet budur: İtin adını İrek (Eyrek), Sirek (Seyrek) koymak.”⁵⁰

⁴⁹ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 718-735.

⁵⁰ Ebülgazi, a.g.y., s. 88.

Dede Korkut kitabında, Şökli Melik, Kazan'ın evini basar ve yağmalar. İlginçtir ki, Ebülğazi'nin anlatımında Kazan'ın annesi deveye binmiş kaçarken düşman yetişir, Dede Korkut'ta ise Kazan'ın annesi kara deve boynunda asılı götürülür. Yukarıdaki anlatıyla benzer bir tema, Kazan annesini kâfirden dilerken görülür. Ebülğazi, Kazan'ın babasının mal verip Çaçaklı'yı aldığını anlatırken, Dede Korkut hikâyelerinde, bu sefer Kazan'ın mal karşılığında anasını kâfirden dilediği görülmektedir. Ebülğazi'de Çaçaklı, Becene oğlanı doğurur. Dede Korkut kitabında ise, bu bir tehdit olarak dile getirilir:

“Karıcık olmuş ananı getirmişiz,/ Bizimdir!/ Sana vermeyiz,/ Yayhan Keşiş Oğluna veririz,/ Yayhan Keşiş Oğlundan oğlu doğar,/ Biz onu sana karım koruz!”⁵¹

Şecere-i Terakime'de, Salurlar ile Beceneler arasında beş altı nesle kadar sürekli savaşın olduğu, Beceneler sürekli galip geldikleri için Salurların onlara İt Becene dedikleri belirtilir.⁵² Dede Korkut kitabındaki aynı hikâyede, Çoban'ın kâfire “itim kâfir, itim ile bir yalakta yundum içen azgun kâfir” şeklinde seslenişini bu doğrultuda okumak gerekir.⁵³ Yine, *Şecere-i Terakime*'de geçen bir manzume, Salurlar ile Peçenekler arasındaki münasebeti açıkça gösterir niteliktedir:

“Otuz kırk bin asker ile Kazan varıp/ İt Becene illerini geldi kırıp/ Bir nicesi kurtuldular çok yalvarıp/ Alplar beyler gören var mı Kazan gibi?”⁵⁴

⁵¹ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 65.

⁵² Ebülğazi, **a.g.y.**, s. 57.

⁵³ Ahmet Bican Ercilasun, “Dede Korkut Kitabı ile Oğuz Destanı Arasındaki Münasebetler,” **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, 1994 (1988), s. 78.

⁵⁴ Ebülğazi, **a.g.y.**, s. 85.

Gökyay da, Salur Kazan'ın evinin yağmalanışı rivayetinin IX. ve X. yüzyıllarda, Peçenekler ile Oğuzlar arasında gerçekleşen tarihsel savaşların yankısı olduğunu bildirmektedir.⁵⁵ Buna ek olarak, Kara Güne oğlu Kara Budak'ın *Kapçak Melike kan kusturan* olarak tasvir edilmesi, Oğuzlar ile Kıpçaklar arasında XI. yüzyılda gerçekleşen tarihsel çarpışmaların bir anısı olarak okunmaktadır.⁵⁶ Boratav, Kazan'ı X. yüzyıla tekabül eden Oğuz-Peçenek savaşlarının olduğu çağa yerleştirmenin mümkün olduğunu dile getirmektedir. *Hacı Bektaş Vilayetnamesi*'nde yer alan "Nakildir, çünküm Oğuz cemaatı tefrika buldular, Oğuzun padişahı Bayındır Han ahrete intikal eyledi. Oğuzun beğler beyisi Kazan oldu. Ve Korkut Ata oldu. Oğuz cemaatı tefrika kıldı. Saltanat alı Selçuktan Sultan Selim Han Gaziye degdi."⁵⁷ şeklindeki rivayetin bahsi geçen döneme tekabül ettiğini belirten yazar, bu rivayetin Dede Korkut geleneğine yakın olduğuna, rivayette Bayındır Han'ın padişah olarak gösterildiğine ve Salur Kazan ile Bayındır Han arasında halef-selef ilişkisi bulunduğu dikkat çekmektedir.⁵⁸

Dede Korkut hikâyelerinin geçtiği zamana dair tesbit edilebilen tarihsel olayların ikinci kısmını Akkoyunlu Devri oluşturmaktadır. Hikâyelerin bazılarının Akkoyunlu devrinde geçtiğini, özellikle Oğuzlar Anadolu'ya geldikten sonra şekillendiğini belirten yazarlara göre, Kan Turalı ve Deli Dumrul hikâyeleri hem biçimsel olarak hem de diğer hikâyelerde bu kahramanların adlarının geçmeişinden ötürü farklılık göstermektedir.⁵⁹

⁵⁵ Gökyay, a.g.y., 2006, s. 719.

⁵⁶ A.g.y., s. 723.

⁵⁷ Sefer Aytekin, *Vilayetname*, Ankara, Ayyıldız Yayınları, 1995, s. 260.

⁵⁸ Pertev Naili Boratav, "Dede Korkut Hikâyelerindeki Tarihi Olaylar ve Kitabın Telif Tarihi," **Türkiyat Mecmuası**, C. I, S. 13, s. 42-43. Erişim Adresi: <<http://www.journals.istanbul.edu.tr/iuturkiyat/article/view/1023001109>>. (01.05.2017)

⁵⁹ Gökyay, a.g.y., s. 726

Boratav, *Kitab-ı Diyarbekriyye*'ye dayanarak, Akkoyunlular ile Trabzon İmparatorluğunun savaş ve barış münasebetleri ile Kan Turalı hikâyesinin benzerliğine dikkat çekmiş, Kan Turalı hikâyesinin bu devirde geçtiğini ileri sürmüştür. Boğaç Han, Deli Dumrul ve Kan Turalı hikâyelerinin diğer hikâyelerden ayrıldığını belirten yazar, bu üç hikâyenin kahramanlarının diğer hikâyelerde ya da *Şecere-i Terakime*'de herhangi bir vesile ile zikredilmediklerinin altını çizmektedir. Bu nedenle, yazar, bu üç hikâyenin Oğuzların Anadolu'ya gelmeden önceki destanlarında bulunmayan ve destan geleneklerine sonradan eklenen epizodlar olduklarını söylemektedir. Boratav'a göre, Kan Turalı hikâyesi de, Akkoyunlular ile Komnenliler arasındaki komşuluk ve savaş ilişkilerinin bir ifadesidir.⁶⁰ Ergin de benzer şekilde, Akkoyunluların kendilerini Bayındır Han'ın torunları saymalarını, Kan Turalı adının ve hikâyesinin ise Akkoyunluların ilk beyi Tur Ali Bey ve onun Trabzon ile münasebetinin yansıması olmasını Akkoyunlu etkisi olarak okumaktadır.⁶¹

Ercilasun, Kan Turalı, Deli Dumrul ve Boğaç Han hikâyelerinin farklı bir zamana ait olduğunu belirttikten sonra, geri kalan hikâyeler arasında şöyle bir sıralama yapar: 1. Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Boyu/ 2. Salur Kazan ve onun kahramanları etrafındaki boylar/ 3. Basat'ın Tepegöz'ü öldürdüğü boy/ 4. İç Oğuz'a Dış Oğuz Asi Olup Beyrek'in Öldüğü Boy. Bu sıralamayla, kitabın Beyrek'in doğuşuyla başlayıp ölümüyle bittiğine dikkat çeken Ercilasun, Anadolu ve Azerbaycan'da hâlâ en

⁶⁰ Boratav, **a.g.m.**, s. 56-57.

⁶¹ Ergin, **a.g.y.**, s. 56.

çok bilinen hikâyenin Beyrek'in hikâyesi olduğunu ve onun Alpamış destanına vücut vermesinin tesadüf olamayacağını vurgulamaktadır.⁶²

Dede Korkut hikâyelerinin geçtiği zaman dair yapılan bu tartışmalar göz önünde tutulduğunda, hikâyelerin Oğuzların Anadolu'ya gelmeden önceki ve geldikten sonraki olmak üzere iki dönemi kapsadığı görülmektedir. Bu dönemi, aşağı yukarı IX-XV. yüzyıllar arasına koymak mümkündür. Görüleceği üzere, Dede Korkut hikâyeleri çok uzun yıllar boyunca şekillenmiş ve sözlü kültür ürünü olması hasebiyle hem belli motifleri bünyesinde bugüne kadar tutmuş hem de bazı unsurları kısmen dönüştürerek ve değiştirerek varlığını sürdürmüştür.

3. Dede Korkut'un Üç Yüz Yılı

“Kayı Kara Hoca'nın oğlu Korkut Ata, Salur Enkeş Hoca ve Avaşban Hoca başlı bütün Oğuz ili toplanıp Kayı halkından Inal Yavı'yı padişah yaptılar. Veziri Korkut Ata idi. Korkut Ata her ne dese, Inal Yavı onun sözünden çıkmazdı. Korkut Ata'nın kerametleri çok idi. İkiyüzdoksanbeş yıl ömür sürdü. Üç padişaha vezir oldu.”⁶³

Dede Korkut'un yaşamı efsanelerle bezenmiş haldedir. Yaşamını anlatan kaynaklar, onunla ilgili efsanelerle iç içe geçmiştir. Dede Korkut'un iki yüz doksan beş yıl yaşamış olduğu söylentisinin, onun ölümden kaçışı ile ilgili efsanelerden kaynaklandığı açıktır. Dede Korkut'un hayatını incelerken, onun yaşamının bu çok

⁶² Ahmet Bican Ercilasun, “Zikredilen Şahıslara Dayanılarak Dede Korkut Boylarının Kronolojik Sıralanması,” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, C. I, S. 41, 1998, s. 67-68.

⁶³ Ebulgazi, *a.g.y.*, s. 58.

katmanlı yapısını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu nedenle, hem Dede Korkut ile ilgili tarihsel kayıtlara hem onunla ilgili efsanelere hem de onun baksıların piri oluşuna değinmek onun bu çok katmanlı karakterini anlamak bakımından oldukça elzemdir.

Ebülğazi Bahadır Han *Şecere-i Terakime*'de Dede Korkut'un Kayı boyundan olduğunu ileri sürse de, hem Reşidüddin'in *Câmiü't-Tevârih*'inde hem de Dede Korkut hikâyelerinin mukaddime kısmında Dede Korkut'un Bayat boyundan geldiği söylenmektedir. Önceki başlık altında verildiği üzere, *Hacı Bektaş Vilayetnâmesi*'nde de Dede Korkut, Oğuz padişahı Bayındır Han ve beylerbeyi Salur Kazan ile birlikte anılmakta ve bunların ölümü üzerine Oğuzların dağıldığı bildirilmektedir.⁶⁴ Reşidüddin'e göre Dede Korkut, Oğuzların başında bulunan hanlar zincirinde onuncu sırada yer alan, Kayı Inal Han'ın baş müşaviridir. Kayı Inal Han'dan önce, Inal Sır Yavkuy zamanında da tanınan bir kişidir. Kayı Inal Han ölürken karısı, Tuman'a hamiledir ve Tuman büyüyene kadar Kül Erki Oğuzların başında bulunur. Tuman büyüdüktan sonra da, Oğuz beyleri ve Korkut'un müdahalesiyle Kül Erki yerinde kalmaya devam eder. Ancak, Tuman'ın oğlu, Kanlı Yavkuy Kül Erki'den tahtı babası Tuman'a bırakmasını ister. Kül Erki kabul etse de, Tuman kısa süre tahtta kalıp yine Oğuz beyleri ve Korkut'un isteğiyle oğlu lehine tahttan feragat eder. Kanlı Yavkuy zamanında da Korkut müşavirlik etmeye devam eder. Reşidüddin, Kayı Inal Han'ı Hz. Muhammed'in çağdaşı olarak göstermektedir.⁶⁵ Yine, yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere, Ebulgazi Bahadır Han, Korkut'un Inal Yavı (Yavkuy) zamanında da vezir olduğunu dile getirmektedir. Ebülğazi, Reşidüddin'den farklı olarak, Inal Yavı'nın

⁶⁴ Aytakin, a.g.y., s. 260.

⁶⁵ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 802-805.

oğlunun Duyılı Kayı olduğunu, onun zamanında da Korkut'un vezirlik ettiğini ve Tuman'ın da Duyılı Kayı'nın oğlu olduğunu bildirmektedir.⁶⁶ Boratav, Zeki Velidi Togan'dan hareketle, *yavı* ve *yavkuy* kelimelerinin *yabgudan* geldiğini belirtmekte ve bu nedenle Korkut'un Göktürkler zamanında yaşamış biri olabileceğini ileri sürmektedir. Yazar, Oğuzların Müslüman olduktan sonra da Dede Korkut'un hatırasına sahip çıktıklarını, fakat onun İslamiyet öncesi bir devrin hatırası olduğunu bildikleri için, onu geçmişte yaşamış bir aziz olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir.⁶⁷

İnan, Sırderya nehrinin Aral gölüne yakın bir yerinde "Korkut Ata" kabri denilen bir yerin bulunduğu dair tarihsel kayıtların ve seyahatnamelerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu kabrin, Kırgız-Kazaklar ve Özbek-Kara Kalpaklar tarafından kutsal sayıldığı ve ziyaret edildiği dile getirilmiştir.⁶⁸ Gökyay da, çeşitli seyahatnamelerden derlediği bilgilerle Korkut Ata mezarının Sırderya boyunda olduğu görüşünü desteklemektedir. XIX. yüzyılın sonunda, yazarın Divaev'den aktardığı üzere, mezarın yıkık durumda olduğu tespit edilmiştir. Divaev, bu mezarda at kıllarından yapılmış bir tuğ bulunduğunu ve türlü paçavraların asılı olduğunu nakletmiş, Kazak-Kırgızların bu mezara türlü hastalıklarına şifa bulmak için geldiklerini yazmıştır. Gökyay'ın Velihanof'tan aktardığı bilgiye göre, 1930 yılında mezarın yanında bulunan

⁶⁶ Ebülğazi, **a.g.y.**, s. 58-61. Gökyay, Ebülğazi'nin Inal Yavkuy ile oğlu onuncu han Inal Sır Yavkuy'u bir kişi olarak birleştirdiğini söylemektedir. Açıkçası, Gökyay'ın, Inal Sır Yavkuy'un Inal Han'dan önce geldiğini söyleyip sonra da Inal Sır Yavkuy'un Inal Yavkuy'un oğlu olduğunu bildirmesi kafa karışıklığı yaratmaktadır. (Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 805.)

⁶⁷ Boratav, **a.g.m.**, s. 38.

⁶⁸ Abdülkadir İnan, **Makaleler ve İncelemeler**, 2. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, s. 170.

nehir yatağından çıkmış ve bu sırada mezar da sulara karışmıştır.⁶⁹ Dede Korkut'un ölümü ile ilgili rivayetlerde, ölüm ona su üzerindeyken gelmiştir. Buna müteakip mezarının da suya karışmış olması oldukça ilginç bir tesadüftür.

Dede Korkut'un şahsıyla ilgili halk rivayetleri oldukça çeşitlidir. Bu rivayetler çoğunlukla onun doğumuna ve ölümüne ilişkindir. Bu halk rivayetlerinden birine göre, Dede Korkut, "(A)yдын, berrak gözlü dev⁷⁰ kızından dünyaya gelmiş. Boyu altmış arşın imiş. Gençliğinde bile bile yorganın altından ayağını bacısı Ak Tomak'ın ayağına değdirdiği için ölümünden sonra, bu uzun ayak mezarından hep dışarı çıkarmış."⁷¹ Başka bir rivayete göre, Korkut doğduğunda anası ve çevresindekiler şekilsiz bir torba görmüşler. İnsanlar korkup çadırdan dışarı çıkmışlar, ancak anası bırakmayıp bu torbanın derisini yüzmüş ve emzirmeye başlamış, çocuk da ağlamaya. O zaman korkan insanlar çadıra dönmüşler ve çocuğa "Kurkud" adının verilmesini istemişler.⁷²

Dede Korkut'un ölümüne dair rivayetler ise, genellikle onun ölümden kaçma çabasına ilişkindir. Kazaklar arasında yayılan bir halk rivayetine göre, Dede Korkut yirmi yaşındayken bir düş görür. Ak dona bürünmüş doğaüstü varlıklar ona ömrünün ancak kırk yıl olduğunu haber verirler. Aniçkov'un saptadığı bir varyanta göre, Korkut dişi bir masal devesine binerek ölümün kendisini yakaladığı yere kadar kaçmıştır. Diğer bir rivayete göre ise, Korkut karşılık beklemeden hastalara yardım eden biridir. Bu

⁶⁹ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 814-816.

⁷⁰ "Dev" kelimesinin sözlük anlamı aslında "İlahe, tanrı" demektir. Caferoğlu'ndan aktaran Alimcan İnalet, "Epik Kahramanların Devlere Has Özellikleri," **Milli Folklor**, Yıl 13, S. 52, 2001, s. 8.

⁷¹ Sultanlı'dan aktaran Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 809.

⁷² Jirmunskiy'den aktaran Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 809. Gökyay, bu rivayet ile Tepegöz'ün doğum hikayesinin karşılaştırılması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Tanrı'nın hoşuna gittiği için, Korkut'a rüyasında kendisi istemedikçe ona ölümün gelmeyeceği haber verilir. Ancak, Korkut, bir gün istemeden ölümü düşünür ve bunun üzerine bir deveye binerek kaçar. Çok geçmeden bir ülkeye varır ve insanların bir çukur kazdığını görür. “Bu mezar kimin için?” diye sorduğunda ise, “Korkut için” cevabını alır. Pek çok kez kaçtıktan sonra, gittiği yerlerde hep aynı manzarayla karşılaşır ve sonunda çadırına dönüp beklemeye başlar. Devesini kesip derisinden kopuzuna bir torba diker, seccadesini alıp ırmağın ortasına serer. Korkut kutsal bir insan olduğu için seccadesi batmaz ve Dede Korkut da orada yaşamaya karar verir; ölümün su üstünde kendisini bulamayacağını düşünür. Tanrı'nın lütfuyla çadırını ve karısını da seccadenin üstüne taşır. Korkut gece gündüz uyumaz, Kuran'dan ayetler okur ve buna kopuzu eşlik eder. Bir hafta sonra yorgun düşer ve ölüm Kayrak Yılan adlı zehirli küçük bir yılan kılığında girerek Korkut'u sokar. Korkut hastalanıp ölür. Onu ırmağın sağ yakasına kopuzuyla birlikte gömerler. Kopuz cumadan cumaya burada acıklı sesler çıkarır, sesini duyanlar bu ermiş hekimin ‘Hor-hut, Hor-hut’ dediğini ayırt edebilirler, denmektedir.⁷³ Dede Korkut'un ölmediğine dair halk arasında bir inanış da mevcuttur: “Ölü dersem ölü imes/ Tiri dersem tiri imes/ Ata Korkut Evliya.”⁷⁴

Dede Korkut'un şamanların piri olduğuna ve taşıdığı şamanik unsurlara üçüncü bölümde detaylı olarak değinilecektir. Ancak, Dede Korkut ile ilgili, onun Kazak-Kırgız baksılarının/bakışlarının piri olduğuna dair birkaç örnek vermek, onu tarihsel olarak konumlandırmaya yardımcı olacaktır. Kazaklar için oldukça önemli bir figür olan Dede Korkut, VIII. yüzyılda Sırderya bölgesinde yaşayan Kıpçak boyundan bir ozan olarak kabul edilmektedir. Bekir Şişman'ın aktardığı bir rivayete göre, Dede Korkut'un annesi Kıpçak kızıdır. Korkut doğarken Karatav'ı karanlık basmış, şiddetli rüzgar esmiş ve bu

⁷³ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 810-811.

⁷⁴ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 812.

nedenle doğduğu yer Karaaspan (Karaasuman) dağı olarak adlandırılmıştır: “Korkut duvar kezinde,/ Karaaspandı su algan,/Karajerdi kum algan.”⁷⁵ İnan, Korkut’un Kazak-Kırgızlar bakşılarının piri sayıldığını sıklıkla vurgulamış ve bu bakşılardan ruhlarını çağırırken mutlaka Korkut’tan yardım istediklerini belirtmiştir. Yazarın aktardığı bu bakşı dualarından birinin bir kıtası şu şekildedir:

“Su (Sırderya) ayağında Er Korkut (mezarı)/ Felaketleri sen (Korkut Ata) korkut!/
Baksilerin (Kamların) Piri sen değil mi idin?/ Göz kulak ol, elimden tut!/ Sizden medet diliyorum,/ Sunak Ata evliya!/ Sizden medet diliyorum,/ Korkut Ata evliya!”⁷⁶

Dede Korkut, hem tarihsel kişiliği hem de hikâyelerdeki konumu dolayısıyla özellikle edebiyat alanında oldukça büyük bir öneme sahiptir. İnan’ın belirttiği üzere, Dede Korkut’un Türkler üzerindeki etkisi o kadar derindir ki, kendisi hem baksıların piri hem Müslümanların evliyası hem Türkmen cedd-i âlası olabilmıştır. Dede Korkut’un bu çok katmanlı kişiliği hikâyelere de yansımıştır. Hikâyelerde Dede Korkut ile ilgili hem olağanüstü motifler bulunmakta hem bu motifler şamanik ve İslamî unsurlarla iç içe geçmiş halde sunulmakta hem de topluluğun her türlü konuda akıl danıştığı bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.

II. Oğuzlar: Mitos, Hikâyeler ve Tarih

Bu kısımda, Oğuzların mitlerle iç içe geçen tarihine kısaca bir göz atmak hikâyelerin arka planında yatan sosyal ve siyasal düzeni anlamak bakımından önem

⁷⁵ Kıraybavkızı’ndan aktaran Bekir Şişman, “Kazakistan’da Korkut Ata ile İlgili Söylenceler,” **Milli Folklor**, Yıl 10, Bahar, S. 37, 1998, s. 51. Alıntının günümüz Türkçesine uyarlanmış hali şöyledir: Korkut doğarken,/ Karaaspanı su aldı,/ Kara yeri kum aldı.

⁷⁶ İnan, **a.g.y.**, 1987, s. 169-172.

taşımaktadır. Bu düzenin anlaşılması, göçebe bir topluluğun siyasal örgütlenme biçimini inceleyebilmek için kapı aralayacaktır, çünkü mitlerle iç içe geçmiş olan bu tarih bizlere göçebeliliğin varolma koşullarını, bu koşulların eylem ve kutsallık etrafında örülen mekanizmalarda nasıl işletildiğini ortaya koymayı sağlamaktadır. Göçebelik ile yerleşiklik arasına koyulan fark, devlet dışı siyasal örgütlenmelerle devlet arasına konan ayırımı oldukça mühim bir yere tekabül etmektedir. Oğuzların adlandırılmalarına ilişkin yürütülen Oğuz-Türkmen tartışması da bu noktada önemli hale gelmektedir. Hikâyelerde Türkmen adı yerleşik olanı imlerken, araştırmacılar tarihsel kayıtlardan yola çıkarak yürüttükleri tartışmalarda fikir birliğine varamamışlardır. Bu doğrultuda, öncelikle Oğuzlarla ilgili mitik anlatılara yer verilecek, daha sonra Oğuzlara ilişkin tarihsel kayıtlara değinilecektir. Bu konular anlatılırken, hikâyelerdeki Oğuzların sosyal ve siyasal düzeninden de yeri geldikçe bahsedilecektir.

Dede Korkut hikâyelerinde anlatılan Oğuzlar yirmi dört boydan oluşmaktadır. Bu boylar İç Oğuz ve Dış Oğuz olarak iki kısma ayrılmaktadır. Oğuzlar göçebe bir halktır, nitekim Dede Korkut hikâyelerinde de bunu imleyen pek çok ibare bulunmaktadır. Göçebe yaşam tarzının parçası olarak yurt, otağ, oba, çadır benzeri kelimeler hikâyelerde oldukça sık geçmektedir. Bunun dışında, örneğin Tepegöz hikâyesinde Basat, Oğuz “ürküp göçer”ken düşürülmüştür.

Oğuzların Bozok/Dış Oğuz ve Üçok/İç Oğuz olarak ikiye ayrılması Ebülğazi Bahadır Han’ın anlattığı şekliyle, Oğuz Han’ın bir yardımcısına altın bir yay ile üç ok vermesi ve yayı gün doğusunda, okları ise gün batısında bir çöle saklamasını istemesi; büyük oğulları Kün, Ay ve Yıldız Han’ı gün doğusuna, küçük oğulları Gök, Dağ ve Deniz Han’ı da gün batısına göndermesi sonucu olmuştur. Büyük oğulları altın yayı

bulur ve kırıp bölüştürürler; küçük oğulları da üç oku bulurlar, onların her biri de bir oku alır. Bunun üzerine Oğuz Han şöyle der:

“Siz üç büyüğünüz altın yayı bulup getirdiniz ve onu bozup üleştirdiniz. Sizin adınız Bozok (Bozuk) olsun. Sizlerden doğan oğullara da tâ kıyamete kadar Bozok desinler. Üç ok getiren üç küçük oğula ve onlardan olanlara bugünden tâ dünya son buluncaya kadar Üçok desinler. Yay ve oku, ki bulup getirdiniz, o iş insandan olmadı ve Tanrı’dan oldu. Bizden evvel geçen halklar yayı padişah yerinde bilmişlerdir, oku elçi yerinde. Onun için ki, yay oku hangi tarafa çekip gönderse ok oraya gider. Şimdi ben öldükten sonra Kün Han benim tahtıma otursun. Ondan sonra Bozok neslinden her kim kabiliyetli ise, halk onu padişah kılsın. Dünya sonra erinceye kadar Bozok’un bir iyisi padişah olsun. Başkaları sağda otursunlar. Üçok’lar sol olsunlar, evin sol tarafında otursunlar ve dünya son buluncaya kadar maiyetliğe razı olsunlar.”⁷⁷

Buradan yola çıkarak, Eski Türklerde mevki göstergesi olan sağ-sol meselesini irdelemek de mümkün olmaktadır. Gökyay, Türklerin kabile teşkilatının en önemli unsurlarından birinin yer (orun) meselesi olduğunu belirtmektedir. Türkler için sağ itibar yeri olmaktadır. Topluluk içinde, daha itibarlı olan kişilerin yerlerinin hanların sağ tarafında bulunduğu bilinmekte, bu konuyla ilgili olarak, Hazarların siyasal örgütlenme biçimlerinin bir uzantısı olan *çifte hakanlık* kurumunun ortaya çıkardığı ikinci hakanın, ilkinin sağına oturduğunu öğrenmekteyiz.⁷⁸ Savaş önderi olan ikinci hakanın, barış önderi olan ve daha çok kutsal ile ilişkili meselelerde ön plana çıkan birinci hakanın sağına oturması, hem barış önderinin savaş önderinden daha itibarlı olduğunu hem de topluluk içinde mevki olarak barış önderinden sonra savaş önderinin geldiğini göstermektedir. Yukarıdaki alıntıdan da görüleceği üzere, Oğuz Han büyük kardeşleri yönetici kılmış ve onlara yerlerinin sağ olacağını söylemiştir. Küçük kardeşler ise solda

⁷⁷ Ebülгази, a.g.y., s. 41-42.

⁷⁸ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 1066.

oturacak ve Bozokların maiyetlisi yani yardımcısı olacaklardır. İnan, mevki/orun meselesinin Türklerin kabile teşkilatında önemli bir rol oynadığını, Oğuz boylarının toplantılarda oturacakları yerlerinin, damgalarının, ongunlarının ve dahi ziyafetlerde kesilen hayvandan alınacak payın Gün Han tarafından tayin edildiğini bildirmektedir.⁷⁹ Dede Korkut hikâyelerinde, sağ ve sol meselesini öne çıkaran örnekler bulunmaktadır. Bay Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek hikâyesinde bezirgânlar Beyrek'in Büre Bey'in sağında oturduğunu görüp elini öperler. Oturma düzeninde Salur Kazan'ın sağ yanı kardeşi Kara Göne'ye aittir.

Dede Korkut hikâyelerinde Bozoklar Dış Oğuz, Üçoklar İç Oğuz olarak adlandırılmaktadır. Oğuz Han rivayetinin aksine, hikâyelerde Dış Oğuz'un İç Oğuz'a tâbi olduğu görülmektedir. Özellikle, son hikâyede Dış Oğuzun İç Oğuz'a âsi olması ve Dış Oğuzların başında bulunan Aruz Koca'nın öldürülerek cezalandırılması, Oğuzların kendi aralarındaki siyasi çekişmelerin bir sonucu olarak ağırlığın İç Oğuz'a geçtiği yönündeki bir okumayı mümkün kılmaktadır.

Oğuz Han'ın altı oğlunun her biri dört oğul sahibi olmuştur. İç Oğuz ve Dış Oğuzu oluşturan yirmi dört boy, bu yirmi dört torundan gelmektedir. Yirmi dört boydan üçünün ismi Dede Korkut hikâyelerindeki kahramanların isimlerinde yer almaktadır: Bayındır (Han), Salur (Kazan), (Bügdüz) Emen.⁸⁰ Yirmidört Oğuz boyu ise şöyledir: Kün Han'ın oğulları Kayı, Bayat, Alka Evli, Kara Evli; Ay Han'ın oğulları Yazır, Yasır, Dodurga, Düker; Yıldız Han'ın oğulları Avşar, Kızık, Bigdili, Karkın; Gök Han'ın

⁷⁹ İnan, a.g.y., 1987, s. 241.

⁸⁰ Hikâyelerdeki kahramanlardan biri olan Kırk Kınuk'un isminde geçen Kınuk, Kınık boyunun adıyla bir benzerlik gösterse de, incelenen eserlerde bununla ilgili bir bilgiye rastlanmamıştır.

oğulları Bayındır, Becene, Çavuldur, Çepni; Dağ Han'ın oğulları Sabır (Salur olacak), İmir, Ala Yuntlu, Üregir; Deniz Han'ın oğulları İgdir, Bügdüz, Ava, Kınık.⁸¹

Dede Korkut hikâyelerine bakıldığında iktisadi hayatlarının yağma ve hayvancılık üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır. Yağmalardan elde edilen ganimet, Bayındır Han'a pay ayrıldıktan sonra, eşit olarak paylaşılır. Onun dışında “Gürcistan haracı” olarak tabir edilen bir haraç da söz konusudur. Bayındır Han'a gelen bu haraç ve pencik, yine Bayındır Han tarafından boylara dağıtılmaktadır. Hikâyelerde, özellikle toyların betimlenişinden, Oğuzların yiyecek ve içeceklerinin at, deve ve koyuna dayandığı görülmektedir.

Dede Korkut hikâyelerinin kahramanları olan Oğuzlar tarihte her daim ayaklanmaları ve göçleriyle meşhur olmuş bir kavimdir. Daha önce değinildiği üzere, Dede Korkut hikâyelerinin bazılarında Oğuzların tarihsel olarak izlerine rastlamak mümkündür ve bu hikâyeleri anlayabilmek için, Oğuzların tarihte bıraktığı izlere kısaca göz atmak yerinde olacaktır. Böylece, Oğuzların tarihsel olarak tesbit edilebilen örgütlenme biçimlerinin hikâyelere ne ölçüde yansıdığını ve bu örgütlenmelerin hangi bakımlardan örtüştüğünü ortaya çıkarma imkânı elde edilebilecektir.

İlk olarak, Gökyay, Oğuzların yaşadıkları yerler hakkında şöyle bilgi vermektedir:

“Oğuzlar Hazar Denizi üzerinde Cürcan'dan Sırderya (Seyhun=İnci) ırmağının orta yatağındaki Farab (XI. yüzyıldaki Türkçe adı Karacuk) ve İsficab'a (Sayram) kadar olan yerler

⁸¹ Ebülgazi, **a.g.y.**, s. 44-45.

ile bu ırmağın kuzeyindeki bozkırlarda yaşıyorlardı ve Darü'l-İslam'ın doğrudan komşularıydılar. Toprakları batıda Hazar ve Bulgar ülkeleriyle sınırdışken, doğuda İsficab bölgesinde ve onun az kuzeyindeki bölgede Karluklar ile komşuydular. Oğuz ülkesinin kuzey sınırı hakkında açık bir bilgi bulunmamakla beraber Kimek topraklarıyla sınırlanıyordu.”⁸²

Ebülğazi ise Oğuzların yurtlarını şöyle anlatır:

“Oğuz ilinin yurtlarının gün doğusu Isığ Göl ve Almalık, ve kıblesi Sayram ve Kazgurt dağı ve Karacık dağı, ve Demir Kazığı Uluğ dağ ve Kçük dağ ki, bakır menbaıdır, ve gün batısı Sir suyunun ayağı Yangıkent ve Karakurum. İşbu söylenen yerlerin içinde üzerinde dörtbin ve beşbin yıl oturdular. Ve hangisinin kabilesi çok ise ondan padişah seçtiler.”⁸³

Türk diline ait en eski hatıralar, Gök-Türkler zamanından kalma Yenisey (VII.yy) ve Orhun (VIII.yy) Kitabelerinde yer almakta, “Oğuz” adına da ilk defa Yenisey Kitabelerinden birinde rast gelinmektedir.⁸⁴ Yazıtlarda *Dokuz Oğuz* adıyla anılan Oğuzların VI. yüzyılda, Çin'den Karadeniz'e kadar uzanan bir alanda Türk kabilelerini birleştirdiği kaydedilmiş, bahsi geçen bu Oğuzlardan en son 820-21 yıllarında Uşrusana'yı işgal ettiklerinde söz edilmiştir.⁸⁵

⁸² Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 697. Benzer bir tarifi Sümer de yapmaktadır: “X. yüzyılın birinci yarısında Oğuzlar Hazar Denizi'nden Sir ırmağının orta yatağındaki Farab(Karaçuk) ve İsficab yörelerine kadar olan yer ile bu ırmağın kuzeyindeki bozkırlarda yaşıyorlardı.” Faruk Sümer, **Oğuzlar(Türkmenler) Tarihleri- Bot Teşkilâtı- Destanları**, 2. Baskı, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1972, s. 33. Bu konuda, detaylı bilgi edinmek için bkz. S. G. Agacanov, **Oğuzlar**, Çev. Ekber N. Necef, 2. Baskı, İstanbul, Selenge Yayınları, 2003, s. 69-117.

⁸³ Ebülğazi, **a.g.y.**, s. 56.

⁸⁴ Sümer, **a.g.y.**, s. 3.

⁸⁵ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 697. Uşrusana Semerkant'ın doğusunda bulunmaktadır.

Roux, X. yüzyılda, kuzey bölgesinde ve Balkaş Gölü'nün batısında Oğuzların egemen olduğunu belirtmekte, daha sonra Batılı Türkler adını alacak bu topluluğun Uygurlar zamanında Dokuz Oğuzlar adını taşıdıklarını ve sonradan yirmi dört boya bölündüklerini bildirmektedir. Yirmi dört boyun kutsal hayvan olarak kuşları benimsediğini ve bu kuşların ongon olduğunu kaydeden yazar, yoğun Hıristiyanlık etkisine rağmen Oğuzların hâlâ Şamanlık inancına bağlı olduklarını ileri sürmektedir.⁸⁶

Oğuzların bir bölümü, Hazar Denizi ile Aral Gölü arasındaki, adı Türkçe *bin kışla* anlamına gelen, Mangışlak (Siyah-kuh) yarımadasına göçmüşlerdir, ancak kalabalık olarak yaşadıkları yerler Sırderya ırmağının ağzından orta yatağına kadar olan kısım ile ırmağın her iki yanında ve özellikle sağ yanında kuzeye doğru uzanan topraklardır. Yine, Sırderya'ya paralel olarak uzanan Karacuk bölgesi, Oğuzların yoğun olarak yaşadıkları yerlerden biridir.⁸⁷ İkinci hikâyede geçen Karacuk çobanın adının buradan geliyor olması muhtemeldir. Nitekim, Sümer de, çobanın adının Karacuk dağlarından gelmiş olabileceğini dile getirmiş, Türklerin coğrafi isimleri çocuklarına ad olarak koymalarının İslam müelliflerince de bilinen yaygın bir gelenek olduğunu altını çizmiştir.⁸⁸

⁸⁶ Jean-Paul Roux, **Orta Asya Tarih ve Uygarlık**, çev. Lale Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001, s. 250-251.

⁸⁷ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 698.

⁸⁸ Sümer, **a.g.y.**, s. 391.

Dede Korkut hikâyelerinden *Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boyu* adlı hikâyede, Oğuzlarla Peçenekler/İt Beceneler arasındaki savaşların izlerini görmenin mümkün olduğu söylenmişti. Agacanov, Bizanslı tarihçi Konstantinos Porphyrogennetos'a dayanarak, IX. yüzyılın sonlarında Peçeneklere komşu olan Oğuzların, onları Ural ve Volga nehirleri arasında bulunan topraklardan attıklarını belirtmektedir. Salurlarla Peçenekler arasındaki mücadelelerin sürekli ve ani hücumlar şeklinde sürdüğüne dikkat çeken yazar, Türkmen rivayetlerine göre, yine bu saldırılardan birinde Salur Kazan'ın Peçeneklerin eline tutsak düştüğünü haber vermektedir. Salur Kazan'ın kendisine bağlı bahadırlar tarafından kurtarıldığı rivayet, Salur Kazan'ın tutsak düştüğü hikâyeyi akla getirmektedir.⁸⁹

IX. ve X. yüzyıllarda Orta Asya bozkırlarında, Sırderya ve Aral çevresinde yaşayan Oğuzların, X. yüzyıldan itibaren Müslüman topraklarına doğru göç etmeye başladıklarını söyleyen Gökyay, kalabalık bir Oğuz topluluğunun sürdükleri Peçeneklerin ardından Karadeniz kıyılarındaki bozkırlara geldiklerini bildirmektedir. XI. yüzyılda büyük kitleler halinde güneye ve batıya ilerleyen Oğuzlar, Batı Asya'da bazen dağınık akıncılar olarak, bazen de reislerinin idaresi altında yaşayarak Akdeniz'e kadar ilerlemişlerdir. Bu yüzyılda, Selçuklular soyundan gelen sultanların önderliğinde, İran'ı, Güney Kafkasya'nın güney kısmını ve Küçük Asya'nın neredeyse tamamını ele geçirmişlerdir. Selçuklular, Moğol saldırıları sonucu yıkılmış (1225-58), XIV. yüzyılın başından itibaren Ön Asya'da Moğol hakimiyetinin düşmesiyle Güney Kafkasya ve Küçük Asya'nın yerli halkları arasına yerleşmiş göçebe Oğuz boyları, Karakoyunlu ve Akkoyunlu adlarıyla büyük Türkmen kabile ittifakları meydana getirmişlerdir.⁹⁰

⁸⁹ Agacanov, **a.g.y.**, s. 195-196.

⁹⁰ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 698-99.

Akkoyunluların başında Oğuzların Bayındır boyunun bulunduğunu ileri süren Sümer, Akkoyunluların kendi soylarını Bayındır boyuna dayandırmalarıyla ilgili olarak, “[d]aha Hamza Bey’den (XV. y.y.) itibaren paralarına, fermanlarına, bayraklarına Bayındır boyunun damgasını koydurmuşlardır,” demektedir.⁹¹ Akkoyunlu devleti XVI. yüzyılın başında Osmanlılar ve İranlı Safeviler tarafından bozguna uğratılmışlar, 1502’de Şah İsmail ile Akkoyunlular arasındaki savaşta Uzun Hasan’ın oğlu Elvend yenilmiş ve 1508’de Akkoyunluların bütün toprakları Safevilerin eline geçmiştir.⁹²

Akkoyunluların kendilerini Bayındır Han’ın torunları saydıklarını belirten Sümer, Bayındır Han’ın, Bayındır boyunun adını taşıyor olmasından yola çıkarak, destanlara sonradan sokulduğunu ve bunun da Akkoyunlu hanedanına yaranmak için yapıldığını iddia etmektedir. Fakat, böyle bir durumda Bayındır Han’ın babası olarak neden Gök Han’ın değil de, Kam Gan’ın gösterildiğini izah etmek mümkün görünmemektedir.⁹³

Sümer’e göre, Akkoyunlu hanedanı hükümdarlarının kendilerini Oğuz Han’ın torunları olarak görmeleri Osmanlıların da kavmi şuura önem vermelerine neden oluyordu. II. Mehmed’in rakibi olan Uzun Hasan Bey kendisini Anadolu Türklerinin biricik hükümdarı saymaktaydı. Dede Korkut’a söylenen kehanet, Osman Gazi’nin Oğuz beyleri tarafından hükümdar seçildiği iddiası ve Karakoyunlu Cihan Şah’a, II.

⁹¹ Sümer, **a.g.y.**, s. 148-49.

⁹² Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 700.

⁹³ Sümer, **a.g.y.**, s. 398.

Murad'ın nesebinin kendisinininkinden daha şerefli olduğunun söylenmesi dönemin siyasi rekabet ortamı düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelmektedir.⁹⁴ Yine, II. Mehmed'in iki torunun adlarını Oğuz ve Korkut koyması aynı doğrultuda okunmalı, buna ek olarak, devletleşme sürecinde belirgin bir sıçramanın yaşandığı Fatih döneminde, devlet teşkilatının gelişimi için kandaş temellerin yeniden dolaşıma sokulması göz ardı edilmemelidir.⁹⁵

Son olarak, Oğuzların zaman zaman Türkmen olarak adlandırılmalarına ilişkin çeşitli görüşlere değinmek gerekmektedir. Tahsin Banguoğlu, Kaşgarlı Mahmut'un, Türkmen kelimesini *Türke benzeyen* anlamında kullandığını belirtmiş ve kendisi de bu fikri desteklemiştir.⁹⁶ Faruk Sümer, XI. yüzyılda Oğuzlara Türkmen adının verilmeye başlandığını, bunun da X. yüzyılda ticari ilişkiler sebebiyle yayılmaya başlayan İslamiyet'in XI. yüzyılda Oğuzların ezici çoğunluğunun dini haline gelmesiyle ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Sümer, Türkmen adının, Oğuzların İslamiyete geçişi sürecini takiben, Oğuz adının yerine geçtiğini iddia etmektedir.⁹⁷ Yani Sümer'e göre, Müslüman Oğuzlara Türkmen denmekteydi. Gökyay'ın bu konuyla ilgili görüşü, Türkmen ve Oğuz diye adlandırılan iki ayrı kavmin bulunmadığı yönündedir. Yazara göre, aynı kavmin yerleşik olan topluluklarına Türkmen, göçebe hayat tarzını benimsemiş topluluklarına ise Oğuz denmiştir.⁹⁸ Hassan'a göre ise, Oğuzların Batı'ya

⁹⁴ A.g.y., s. 376.

⁹⁵ Ümit Hassan, **Osmanlı Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye**, 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 123.

⁹⁶ Tahsin Banguoğlu, "Kaşgari'den Notlar II: Oğuzlar ve Oğuzeli Üzerine," **Türk Dili ve Araştırma Yıllığı Belleten**, 1959, s. 10-11.

⁹⁷ Sümer, a.g.y., s. X.

⁹⁸ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 701.

göçleri sırasında Türkmen olarak adlandırılmaya başlanmış, önceleri yarı-göçebe ve giderek yarı-yerleşik, ve sonra da ‘yerleşik’ Oğuzlar için Türkmen sözü kullanılmıştır.⁹⁹ Hikâyelerde Türkmen ifadesinin yerleşikler için kullanıldığını, hikâyelere konu olan topluluklar için her zaman Oğuz adının kullanıldığını belirtmek gerekmektedir. Oğuzların topluluklarını kurmalarını ve uzun yıllar sürdürmelerini sağlayan dinamik göçebelik ve göçebeliğin uygun bir zemin sağladığı eylemliliktir. Bu dinamik sayesinde yenilgiye uğradıkları veya başka bir topluluğun boyunduruğuna girdiklerinde bile toparlanabilmişler, isyanları ve savaşları ile tarihteki yerlerini alabilmişlerdir.

III. Dede Korkut Çalışmaları

Dede Korkut Kitabı üzerine yapılan çalışmalar oldukça zengin bir literatür oluşturmaktadır. Bu alandaki çalışmalar, pek çok alanla bağlantılı bir şekilde hazırlanmıştır. Doğrudan Dede Korkut hikâyelerini inceleyen çalışmalar olduğu gibi, hikâyeler karşılaştırmalı, dilbilimsel, pedagojik ve kültürel çalışmalara da konu olmuştur. Buna ek olarak, Dede Korkut hikâyeleri Oğuzların yaşamlarını yansıtan anlatılar olduğu için eski Türklere ilişkin bazı kaynaklar da bu literatüre dahil edilmektedir. Dede Korkut üzerine yapılmış çalışmaları burada sayarak tüketmek mümkün değildir. Zaten bu çalışmaların ele alınmasının sebebi, Dede Korkut hikâyelerinde tesbit etmeye çalışacağımız devlet dışı bir siyasallığın mahiyetini anlatmadan önce, bu hikâyelerle ilgili daha önce yapılmış olan çalışmaların siyasallık konusunda neden eksik kaldığını ortaya koymaktır. Şimdiye kadar yapılan çalışmalar, ister doğrudan Dede Korkut Kitabı üzerine yapılmış isterse eski Türklere ilişkin çalışmalar olsun, siyasallığın tespit edilebilir olduğu her örgütlenmede devleti

⁹⁹ Hassan, a.g.y., 2015, s. 120.

işaretlemişlerdir. Bu çalışma ise, diğerlerinden farklı olarak, devlet dışı bir siyasallığın izlerinin Dede Korkut hikâyelerinde bulunabileceğini ileri sürmektedir. Devletten arındırılmış bir yolda, devlet dışı bir siyasallığın izlerini göstermek çalışmanın gidişatı açısından oldukça önemli bir hamledir. Bu doğrultuda, bu konudaki bütün bir literatür ele alınmayacak, sadece belirgin örnekler verilerek devlet dışı siyasallığı gösterebilmenin yolu açılacaktır. Birkaç spesifik örneğe değinildikten sonra, Dede Korkut hikâyeleriyle ilgili olarak yazılmış yüksek lisans ve doktora tezlerinin bazılarına, yukarıda değinilen devlet takıntısı perspektifi saklı kalmak koşuluyla, yer verilecektir.

1. Devlet Takıntısının Görünümleri

Dede Korkut Kitabı ile ilgili çalışmaları tek bir çatı altında toplamaya imkân veren şey, bu çalışmaların neredeyse tamamının *devlet takıntısı* ile malul olmalarıdır. Devlet takıntısı ile kastedilen, ilk olarak bu çalışmaların hikâyelerde devletin varlığını veri sayması, devleti siyasal iktidarla bir tutma hatasına düşerek devletin varlığını kanıtlamaya çalışması veya devlet doğrudan bu çalışmaların konusu olmasa bile devletin varlığını sorgulamadan kabul etmesidir. Burada ele alınacak örnekler de, devlet takıntısının bu biçimlerine örnek teşkil ettikler ölçüde seçilmiştir. Bu tarz yaklaşımlar, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde, devletin biricik siyasal örgütlenme olduğu yanılığını yeniden üretir ve dolayısıyla devletten farklı bir siyasallık düşüncesinin daha en baştan önünü kapatır. Devletin ortaya çıkışının tarihsel olarak geriye götürülmesi ve bütün siyasallık biçimlerinin devlete indirgenmesi, devlet ve uygarlığın biraradılığından kaynaklanan değerler sistemiyle ilgilidir. Devlet geriye götürülerek uygarlık da geriye götürülmüş olur. Böylece, siyasallığın devlete indirgenmesinin arkasındaki bir başka yanılığ da su yüzüne çıkar. Bu yanılığ, *uygarlığın barbarlıkla karşı karşıya*

*getirilmesi*dir. Barbarlık ve uygarlık karşı karşıya getirilerek, uygarlığın ürettiği değerlerle barbarlık analiz edilmeye çalışılır ve bu doğrultuda barbarlık *kötü*, uygarlık ise *iyi* olarak işaretlenir. Oysa dikkat edilmesi gereken husus, barbarlık ve uygarlık arasında böylesine kesin ayrımların olamayacağıdır. Barbarlıktan uygarlığa bir gecede geçilmemiştir ve ikisinin arasında derin bir yarıklık yoktur. Barbarlıktan uygarlığa geçiş bir süreçtir, tıpkı, eski Türkler özelinde, devlet dışı bir siyasal örgütlenmeden devlete geçişin bir süreç olması gibi. Üstelik bu süreç, evrimci bir bakış açısıyla söylendiği gibi sürekli ileriye doğru giden bir süreç de değildir. Tarih nasıl düz bir çizgi şeklinde ilerlemiyorsa, tarihin içinde yer alan süreçler de bu şekilde ilerleyemez. Barbarlıkla uygarlık, devlet dışı siyasal örgütlenmelerle devlet arasındaki ilişki belli tür sıçramaları, dönüşleri, iç içe geçmeleri barındırmaktadır. Her ne kadar eski Türkler özelinde devlet dışı bir siyasal örgütlenmeden devlete geçiş sürecini işaretleyebiliyor olsak da, bu geçiş bir kesinlik arz etmez. Devlet dışı bir siyasal örgütlenmenin gelişim süreci illa ki devlete varmak zorunda değildir. Dolayısıyla, çalışmalar bu oynak ilişkiler ağını göz önüne almaksızın yapıldığı ölçüde, devleti başlangıç ve sonu olmayan bir olgu olarak sunmaya devam edecektir ki, bu durum da literatürü kısırlaştırmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

“Tarihi ‘ileriye alma’, kendini özellikle kabile toplumunun hemen "baştan beri" devlet gibi gösterilmesinde odaklaşır. Tarihteki hemen her kabile, kabile federasyonu ya da kabile konfederasyonu devlet olarak milâtleştirildiğinde Tarih tesbit edilir ve toplumsal bilimler açısından koyu bir metafiziğe dönüşür. Hem veri toplum örgütlenmesi baştan beri devlet sayılır -ya da, daha ince bir biçimde, veri tahlil araçlarının devlet örgütlenmesine tatbik edildiği zaman ifadesini bulan toplumsal ilişkiler panoraması "eski"ye uygulanmaya kalkışılır-, ve hem de, bu genel seyir içerisinde devlet, tek tek değişik devletleşme örneklerinden aşkınlaştırılarak, varlığını ezelden beri sürdürmüş sayılan devlet'e/ devlet ideolojisine kalıtımsal bir hüviyet kazandırılır.”¹⁰⁰

¹⁰⁰ A.g.y., s. 16.

Devletin kendini tarihsiz bir olgu olarak sunması ve bunun literatürde kabul görmesi, yazarların da çelişkili çıkarımlar yapmasına neden olmuştur. Burada sunulan örnekler devlet takıntısının belli görünümünü göstermek açısından seçilmiştir. Bu doğrultuda, doğrudan Dede Korkut hikâyelerini ele alan Gökyay, Oğuzlar ya da Eski Türkler üzerine çalışmalar yürütmüş Sümer ve Togan, Siyaset Bilimi dışında olup Dede Korkut hikâyelerini konu edinen çalışmasıyla Saydam bu analize konu olmuştur.

Bu çalışmanın temel kaynaklarından birinin yazarı olan Orhan Şaik Gökyay'ın, Dede Korkut ile ilgili literatüre yaptığı katkılar oldukça kıymetlidir. Bu çalışmada da, sıklıkla başvuru yapılan kitaplardan biri olan *Dedem Korkudun Kitabı*, Dede Korkut hikâyeleriyle ilgili hem genel olarak sunduğu analizlerle hem de hikâyelerdeki karakterlere ilişkin verdiği aydınlatıcı bilgilerle literatürün vazgeçilmez bir kaynağıdır. Ne var ki, bu kitap da, devlet takıntısıyla maluldür. Gökyay, incelikli analizlerde bulunarak Bayındır Han ve Salur Kazan'ın toplulukla ilişkilene biçimlerinden kaynaklanan konumlarının farklılığını tesbit etmiş, bu farklılığın Türklerin tarihinde sıklıkla görülen bir *sistemi* işaret ettiğini belirtmiştir. Ancak, bu sistemin farklı olduğunu göstermek yerine, göçebelere ve Türk kavimlerinde bu sistemle işleyen bir *devlet idaresi* olduğunu iddia ederek bu topluluklarda görülen siyasal örgütlenme biçimini devlete indirgemıştır. Dahası, Oğuzların yirmi dört boydan oluşmasını devletin örgütlenme biçimi olarak okumakta, devlet teşkilatının izlerinin Hunlara kadar götürülebileceğini söylemektedir.¹⁰¹ Yukarıda, Hassan'dan aktardığımız alıntıda açıkça belirtildiği üzere, tarihteki kabilelerin ya da kabile federasyonlarının devlet olarak tesbit edilmesi, bu tarihin toplumsal bilimler açısından metafiziğe dönüşmesiyle

¹⁰¹ Gökyay, a.g.y., 2007, s.1063.

sonuçlanacaktır. Gökyay, yalnızca siyasallığı devlete indirgemekle kalmamış, siyasallığı tespit edebildiği her yerde devletin ilk izlerinin de görülebileceğini ileri sürerek tarihi geriye yürütmüştür.

Oğuzlar ile ilgili yaptığı çalışmalarla bu alana büyük katkı sağlayan Faruk Sümer, devlete gidişin zorunlu olduğu düşüncesine saplanıp kaldığı için Oğuzların siyasal örgütlenme biçimlerini gerektiği gibi okuyamamıştır. Oğuzlarla ilgili olarak “aralarında devlet adamı vasıflarını haiz bir kimse çıkmadığı için zaferlerinden gerektiği gibi faydalanamamışlar ve bir devlet kuramamışlardır” demektedir ve eklemektedir: “Onlar, bilhassa hâkimiyetlerini meşru kılmak için başlarında sadece ismen hükümdarlık yapacak birisinin bulunmasını lüzumlu görmüşlerdir.” Sümer, Oğuzların devlet kur(a)mamalarını aralarında devlet adamı olabilecek nitelikte bir kişinin çıkmamasına bağlamış ve sadece ismen hükümdar olacak bir kişiyi başlarına geçirdiklerini dile getirmiştir. Sümer’in anlattığı üzere, XII. yüzyılda, Oğuzlar başlarına Sultan Mahmud’un geçmesini istemişler ve kendisini bu konuda zorlamışlardır. Sümer’in ifadesiyle, Sultan Mahmud Oğuzlara hükümdarlık edecek nitelikte bir kişi olmasına rağmen onları tahakküme tahammül edememiş olacak ki, Oğuzlarla birlikte gittiği bir savaş sırasında karşı tarafa sığınmıştır. Sümer’in de asıl meselenin Oğuzların örgütlenme biçimleriyle ilgili olduğunu sezdiği cümlelerinden anlaşılmaktadır, nitekim yazar Oğuzların başında bulunan beylerin topluluk üzerindeki hâkimiyetlerinin sınırsız olmadığını dile getirmiştir.¹⁰² Buradan hareketle, üçüncü bölümde detaylı olarak incelenecek olan, Dede Korkut hikâyelerindeki şeflerin ya da beylerin konumu ve bu konumun gereklerinin devlet örgütlenmesinin yapısından kaynaklanan özelliklerden oldukça farklı olduğu görülebilmektedir. Sümer, Oğuzların siyasal örgütlenmelerinin

¹⁰² Sümer, a.g.y., s. 119-122.

devletten farklı olduğunu fark etmiş, fakat devlete ilişkin önceki kabullerinin dışına çıkamadığı için bu mesele barındırdığı çelişkilerle birlikte sunulmuştur. Devlet takıntısının görünümülerinden biri olan bu perspektifte, devlet verili sayılmıştır.

Zeki Velidi Togan, eski Türklere ilişkin yaptığı çalışmalarla bu literatüre katkı sağlamış bir diğer kıymetli araştırmacıdır. Fakat Togan da, toplulukların siyasal örgütlenmesi söz konusu olduğunda, orada devletten başka bir örgütlenmenin görülebileceğini göz ardı etmiştir. Togan, Türklerin inanç ve eylem temelinde örgütlendiklerini ve inanç unsurunun kamlar üzerinden ilerlediğini belirtmesine rağmen, bu örgütlenmeyi devlet teşkilatı olarak nitelendirmekten ve Göktürkler zamanındaki bu gelişmeleri *devletçilik* olarak okumaktan geri durmamıştır.¹⁰³ Oysa inanç ve eylemin biraradalığı, tüm bir topluluğun birlikte hareket etmesini ve eski Türkler özelinde kandaşlığı işaret etmektedir. Kandaşlığa ait eşitlikçi unsurlar, her ne kadar daha sonra devletin oluşum sürecinde bir motor vazifesi görecekseler de, eşitlikçi olduğu sürece devlete karşı bir pozisyonun temelini oluşturacaktır. Daha önce bahsedildiği üzere, devlete geçiş süreci bu tarz iç içe geçmeleri bünyesinde barındırmaktadır. Kandaş toplulukların eşitlikçi yapısı bahsi geçen araştırmacıların belirttiği üzere, bu toplulukları yağma ekonomisinin dinamikleriyle birlikte pek çok yerde hakim duruma getirmiştir. Ancak yine bu eşitlikçi yapı, topluluk içinden bir kesimin baskın hale gelerek farklılaşım sivrilmelerini ve kurumsallaşmasını engellemiştir ki, bu toplulukların *devlete karşı* oluşlarının arkasında yatan da budur.

¹⁰³ A. Zeki Velidi Togan, **Umumî Türk Tarihi'ne Giriş**, İstanbul, 3. Baskı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, C. I, 1981, s. 53.

Farklı bir alandan Dede Korkut literatürüne katkı sağlayan ve farklı bir bakış açısı sunan Bilgin Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci* kitabıyla, İslamiyet öncesinde Türklerin inancına ve dünya görüşüne ilişkin oldukça kıymetli bilgiler sunmuştur. Saydam'ın devlet takıntısı, daha önce devlet takıntısının kendini gösterdiği biçimlerden biri olarak ortaya konduğu üzere, çalışmasının konusu Siyaset Bilimi ile doğrudan ilişkili olmasa bile üzerinde yükseldiği temel devleti verili kabul etmesi biçiminde ortaya çıkmaktadır. Eski Türklerin Şamanlık inancına ve onun kökeninde bulunan anahanlığa dair izleri tespit etmesine karşılık, bu izlerin *anaerkini* işaret etmediğini savunmaktadır. Yazar, Hassan'ı referans göstererek, *tarih öncesinde* anaerki sosyal yapılanmaya dair verilerin bulunduğu iddia edildiğini söylemekte, fakat Türklerin tarih sahnesine savaşçı imparatorluklar içinde ataerki topluluklar olarak çıktığının bilindiğini dile getirmektedir.¹⁰⁴ İkinci bölümde, Hassan'ın görüşlerine detaylı olarak yer verileceği için, şimdilik kısaca birkaç noktaya değinilecektir. İlk olarak, Hassan'ın *anaerki* yerine *anahanlık* ifadesini özellikle kullandığını belirtmek gerekmektedir. Anaerki, *ataerkinin* karşıtı olarak kavramsallaştırıldığı ölçüde, Saydam'ın Şamanlık inancında gördüğü izlerin *anerkini* işaret etmediği açıktır. Fakat, eski Türklerin topluluklarını kurma biçimleri eşitlikçidir ve bu eşitlikçi yapının *ataerkinin* eşitsizlikçi yapısı içinden çıkması mümkün değildir. Anaerki ile kadın hakimiyeti kastedilirken, Hassan *anahanlık* ile eşitlikçi bir örgütlenmeyi imlemektedir. İkinci olarak, Türklerin tarih sahnesine *ataerki* topluluklar olarak çıktığı savıyla kastedilen, tarihin yazıyla eş tutulması ise, gerçekten de Türklerin bu dönemde *anahanlıktan* *babahanlığa* bir geçiş süreci içinde oldukları söylenebilir. Ancak, tarihten değil de, Tarih'ten bahsediliyorsa, Hassan'ın ifade ettiği şekliyle, Tarih'in tarihöncesi-öntarih-tarih kesintisizliğinin düz bir çizgi izlemediğini, dahası birikmeler, sıçramalar, gerilemeler ve ilerlemelerden

¹⁰⁴ M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s. 128-129. (Vurgu aslında değildir.)

oluşturduğunu dikkate almak gerekmektedir.¹⁰⁵ Bu doğrultuda, Saydam'ın, Türklerin tarih sahnesine ataerkil topluluklar olarak çıktıkları savını, onları ataerkil bir topluluk haline getiren süreçleri ele almadan temellendirebilmek mümkün değildir. Bu süreçler ele alındığında da, Türklerin bir *anda* Tarih yazımına dahil olamayacağı, imparatorluklar içerisinde ataerkil topluluklar olarak bir anda zuhur edemeyeceği de açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

2. Dede Korkut Üzerine Yazılmış Tezler

Dede Korkut üzerine yazılmış yüksek lisans ve doktora tezlerinden, devlet takıntısı ile nasıl malul olduklarını göstermek için, kısaca bahsetmekte yarar vardır. Ele alınan tezler, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi'nde yer alan ve Dede Korkut üzerine yapılan araştırmalardan erişime açık olan çalışmalardır. Bu çalışmalar, farklı alanlarda yapılmış olmalarına rağmen, aynı devlet takıntısından muzdariptirler. Bu inceleme ile hangi alanda yapıldığı fark etmeksizin, devletin bütün çalışmalara sızabilecek güçte olduğu, daha doğrusu kendini bu şekilde örgütlediği ortaya çıkarılabilecektir.

Çalışmalarda, genellikle, hikâyeler Türklük ve devlet övgüsü temelinde ele alınmıştır. Türklerin milli birliği ve beraberliğine vurgu yapan çalışmalar, Oğuzların kendileri gibi Türk boyu olan Peçeneklerle ve Kıpçaklarla savaş halinde olmalarını göz ardı etmektedir. Hikâyelerdeki Oğuzların örgütlenme biçimleri, devletin varlığını işaret

¹⁰⁵ Ümit Hassan, Halil Berktaş, Ayla Ödekan, **Türkiye Tarihi I Osmanlı Devletine Kadar Türkler**, İstanbul, Cem Yayınevi, 2002, s. 288.

edebilecek kurumlardan açık bir şekilde yoksundur. Buna karşın, bu çalışmalar açısından devletin varlığı verilidir. Bu çalışmalarda görülen bir diğer sorun, doğa-kadın ve kültür-erkek eşleştirmeleridir. Bu yanlış eşleştirme, aynı zamanda, doğanın barbarlığı ve kültürün uygarlığı işaret ettiği varsayımını örtük olarak taşımaktadır. Zira, kadın doğayla eşleştirildiği ölçüde sezgisel olana, biliçdışına ve dolayısıyla henüz *akıl kontrolde olmadığı* bir alana atılmakta, erkek ise kültürle hemhal olarak işaretlendiği ölçüde, uygarlığın ve aklın taşıyıcısı olmaktadır. Bu tarz bir yaklaşım, kadının ve erkeğin konumlandırılışında, barbarlık ve uygarlığın arasına konan uçurumda olduğu gibi, derin bir yarığa yol açmakta, bu yarık bugünün uygar dünyasında bile aşılamaz hale gelmektedir. Bu uçurum, bilinci ve bilinçdışını, akli ve sezgiyi işaret ettiği ölçüde, devletin temellendirilmesinde öne çıkarılan ataerkil örgütlenme biçimini ve dolayısıyla eşitsizliği meşrulaştırmak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Oysa, daha baştan gerek Dede Korkut hikâyelerinde gerekse eski Türklerde kadın ve erkeğin konumlandırılış biçimlerinin birbiriyle gösterdiği paralelliği işaret ederek bu uçurumun önüne geçilmesi gerekmektedir. Bu nedenle, yapılacak çalışmalar bu ve benzeri peşin kabullerden arınmış bir bakış açısıyla ele alınmak zorundadır. Bu amaçla, dört başlık altında ele alınacak çalışmalara yalnızca bir örnek seçilerek, bahsi geçen sorunları yansıttığı ölçüde analiz edilmiştir. Başlıklarla ilgili diğer çalışmaların isimleri dipnotta verilmiştir.

A. Karşılaştırmalı Çalışmalar¹⁰⁶

Funda Tunçdöken, “*Dede Korkut hikâyeleri ile Beowulf destanında yer alan toplumsal hayata ait motiflerin karşılaştırılması*”¹⁰⁷ adlı çalışmasında, Dede Korkut Hikâyeleri ile Beowulf Destanında yer alan toplumsal hayata ait motifleri Stith Thompson’ın *The Motif-Index of Folk Literature* adlı eserinin cemiyet maddesini esas alarak sınıflandırmış ve karşılaştırmıştır.

¹⁰⁶Abdulsalam Arvas, **Dede Korkut Destanı ve Kıpçak Sahası Epik Destan Geleneği**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu), Van, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı), 2009.; Ayşe Ulukan, **Dede Korkut Hikâyeleri ve Grimm Masallarında Kültür ve İnançlara Yerleşmiş Renk ve Sayı İmgelemi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Funda Kızıler Mermer), Sakarya, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Alman Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı), 2012.; Hülya Taflı, **A Comparative Study of the Belief Systems in Beowulf and the Book of Dede Korkut (İnanç Sistemleri Açısından Beowulf ve Dede Korkut Destanları’nın Karşılaştırılması)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Burçin Erol), Kayseri, (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batı Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı), 2006.; Haki Tabcu, **Garipname ile Dede Korkut Hikâyeleri’nin İkillemeler Açısından Mukayesesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Serdar Yavuz), Adıyaman, (Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı), 2014; Musa Çimen, **Bamsı Beyrek Hikâyesi’nin Türkiye Varyantları Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Dilaver Düzgün), Erzurum, (Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı), 2004.

¹⁰⁷ Funda Tunçdöken, “Dede Korkut hikâyeleri ile Beowulf destanında yer alan toplumsal hayata ait motiflerin karşılaştırılması”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Hülya Taş), Bursa, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Halk Edebiyatı Bilim Dalı), 2009. Aksi belirtilmedikçe sayfa numaraları metin içinde verilecektir.

Tunçdöken, tezinde her iki destanda da bulunan “toplumsal hayata ait motifler”i karşılaştırırken, *Krallarla ilgili gelenekler* kısmında, Dede Korkut Kitabında krallarla ilgili herhangi bir geleneğe rastlanmamış olmasını Han’ın halktan biri *gibi* yaşadığı şeklinde açıklamaktadır (s. 95). Burada, ince bir detay göze çarpmakta, Han’ın topluluktan biri olduğu değil, topluluktan biriymiş gibi davrandığı söylenmektedir. Böyle bir yorumun arkasındaki akıl, örtük olarak orada bir devletin varlığını işaretlemektedir. Devletin eşitsizlikçi ve farklılaşmış yapısı, Han’a yansımış olmak zorundadır ve bu doğrultuda Han topluluğun diğer üyelerinden ayrılabilir hale gelmektedir. Bunu tespit edemeyen Tunçdöken, sorunu gidermek için Han’ın aslında topluluktan farklılaşmış olduğunu ve fakat Han’ın kendi seçimi olarak, sanki topluluktan biriymiş gibi yaşadığını örtük bir biçimde ve belki de bilinçsizce sunmaktadır. Oysa, Dede Korkut hikâyelerinde, Bayındır Han topluluğun şefi olmakla birlikte, topluluktan bağımsızlaşmış ve üzerinde yükselmiş değildir.

Tunçdöken’in birkaç sayfa sonra yapacağı yorum, Bayındır Han’ın henüz topluluktan ayrışmamış bir şef olduğu iddiasını güçlendirecek niteliktedir. Tunçdöken, *Prensler* başlığının Dede Korkut Kitabında tanımsız kaldığını belirtmektedir. Zira, Bayındır Han’ın varisi olarak Uruz’un gösterilemiyor olması Tunçdöken için aşılması gereken bir sorundur. Bu sorun üzerine düşünen Tunçdöken’i, Bayındır Han’ın oğlunun olabileceği tezini ileri sürmekten alıkoyan, Salur Kazan’ın *yönetimde* bir damat olarak büyük rol oynamasıdır. Varisten söz edilmeyişini, Dede Korkut Kitabında yaşamın sadece bir kesitinin ele alınmasına bağlayarak konuyu kapatmaktadır (s. 98). Tunçdöken’in de dikkat çektiği üzere, Bayındır Han Uruz’u varis gösterememektedir. Buna ek olarak, üçüncü bölümde detaylı olarak ele alınacağı üzere, Salur Kazan da Uruz’u varis gösteremez; eğer ki, Uruz baş kesip kan dökerek kendini topluluğa

kanıtlamazsa. Dolayısıyla, ne Bayındır Han'ın ne Salur Kazan'ın ne de başka bir beyin kendini kanıtlamamış bir oğulu varis göstermesi söz konusudur. Kendini kanıtlamayan bir oğul, varis olmak bir yana isim bile alamamaktadır. Bunu sağlayacak tek koşul, kişinin topluluk nezdinde eylemesi, topluluğun o kişiyi kabul etmesi için gerekli koşulları sağlamasıdır. Topluluktan bağımsız bir şef olmadığı gibi, bu bağımlı olma durumu, şefin topluluk içindeki bir konumu topluluğun rızası olmadan başka birine devredemeyeceği anlamına gelmektedir. Tunçdöken, yine örtük olarak, *yönetimin* babadan oğula geçtiği farklılaşmış bir siyasal örgütlenmeyi varsaymaktadır. Ne var ki, şeflik babadan oğula geçse bile, ikinci bölümde değinileceği üzere, topluluğun şefi her an görevden alma yetkisine sahip olduğu, yani şefliğin bir hak değil görev olduğu bu topluluklarda Tunçdöken'in ileri sürdüğü gibi bir *yönetimin* olamayacağı açıktır. Sonuç olarak, Dede Korkut hikâyelerinde “varis gösterme” motifinin bulunmamasının nedeni, illa aranması gerekiyorsa, hikâyelerde Oğuzların yaşamının yalnızca bir kesitinin sergilendiği şeklindeki ucu açık bir yorumda değil, hikâyelere konu olan toplulukların siyasal örgütlenme biçimlerinin böyle bir kurumun oluşmasına izin vermeyişinde aranmalıdır.

B. Linguistik Çalışmalar¹⁰⁸

Elif Özkan, “*Dede Korkut Kitabı’nın Vatikan nüshasının tarihi ve etimolojik sözlüğü*”¹⁰⁹ çalışmasında, Dede Korkut hikâyelerinin Vatikan Nüshası’nın Tarihî ve Etimolojik Sözlüğü’nü sözlükbilimsel yöntemlerle hazırlamayı amaçladığını belirtmiş ve çalışmasını bu doğrultuda gerçekleştirmiştir.

Elif Özkan’ın çalışmasının amacı Vatikan nüshasının tarihini anlatmak ve bu nüshanın etimolojik sözlüğünü çıkarmaktır. Böyle bir çalışmayı, devlet takıntısı

¹⁰⁸ Bu konudaki diğer çalışmalar için bkz. Faik Utkan Denizer, **Tarihi Metinleri Aktarma Problemleri - Dede Korkut Oğuznameleri ve Türkiye Türkçesine Yapılmış Aktarmaları Üzerine Kelime Düzeyinde Bir İnceleme**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa Uğurlu), Muğla, (Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı), 2007. ; Hasan Kağan Yayla, **Dede Korkut Kitabı Söz Dizimi Araştırması**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Doç. Dr. Vahit Türk), Çanakkale, (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Bilim Dalı), 2002; Kerime Üstünova, **Dede Korkut Hikâyelerinde Cümleden Büyük Birimler ve Bunların Oluşumunda Tekrarların Rolü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Coşkun Ak), Bursa, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Anabilim Dalı), 1996.; Melek Erdem, **Dede Korkut Türkmenistan Varyantları**” Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. F. Sema Barutçu Özönder), Ankara, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı), 1998.; Sedat Balyemez, **Dede Korkut Hikâyeleri’nin Metin Dil Bilimsel Yapısı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fatma Özkan), Ankara, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı), 2011.

¹⁰⁹ Elif Özkan, **Dede Korkut Kitabı’nın Vatikan Nüshasının Tarihî ve Etimolojik Sözlüğü**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Mehdi Ergüzel), Sakarya, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Dili Bilim Dalı), 2014. Aksi belirtilmedikçe sayfa numaraları metin içinde verilecektir.

bağlamında analiz etmek bu çalışmanın amacı değilmiş gibi görünebilir, fakat Özkan Dede Korkut Kitabı hakkında bilgi verdiği ilk bölümde devleti veri saydığı ölçüde, sonrasında oluşturduğu sözlükteki kelimelerin anlamlarını da devleti kabul ederek vermektedir. Bu durum da, bu sözlüğün devlet takıntısıyla malul olduğunu, dolayısıyla kelimelerin anlamları devlet dışı bir siyasallığı içermediği müddetçe bu sözlüğün eksik kaldığını/kalacağını göstermektedir. Özkan'ın düşünme biçimini ortaya koymak üzere, Dede Korkut Kitabı hakkında yazdığı bölümden bir örnek ele alınacak, sonrasında sözlükte geçen bazı kelimelere ve bunların anlamlarına yer verilecektir.

Özkan, Dede Korkut'un kişiliğiyle ilgili bilgi verirken, *sıradan insanlardan devlet adamlarına* kadar herkesin onu saydığını ve onun sözünü dinlediğini dile getirmektedir (s. 15). Hikâyelerdeki kişiler arasına koyulan fark, doğrudan devletin *farklılaşmış* bir siyasal örgütlenme olarak ortaya çıkışındaki farkı işaret etmektedir. Devlet ancak verili sayıldığında böyle bir fark koymak olağan görünür, oysaki hikâyelerde böyle bir *fark* koymayı sağlayacak mekanizmalar henüz yerleşmemiştir. Bu mekanizmaların oluşmaya başladığına dair işaretler okunsa bile, bunlar sıradan insan ve devlet adamı ayrımı yaptırarak kuvvette değildir. Bu farklılaşma belirtileri, devlette görüldüğü gibi kurumsallaşmamıştır. Devlet adamı ifadesinin çekincesizce kullanılması, devletin varlığından şüphe duyulmadığının bir göstergesidir.

Bu düşünme biçiminin yarattığı sonuçları etimolojik sözlük kısmında görmek mümkündür. İlk olarak, giriş kısmında *taht* kelimesi üzerinden yürütülen tartışma hatırlanırsa, orada bu kelimenin “oturulacak yer” anlamına da geldiği belirtilmişti. Özkan ise kelimeyi yalnızca “hükümdarların oturduğu büyük koltuk; hükümdarlık makamı” olarak ele almıştır (s. 477). Kelimenin anlamı bu şekilde verildiğinde,

hikâyelerde geçen “başımın bahtı, evimin tahtı” ifadesi de anlamsız olmaktadır. Özkan, çalışmasının amacını sözcüklerin köklerine inerek hem hangi dilden geldiklerini hem de hikâyelerde geçen anlamsal boyutlarını yine metindeki örneklerden yola çıkarak ortaya koymak olarak belirlemektedir. Sözcüklerin geçirdikleri değişimleri göstermeyi amaçladığını söyleyen yazar, sözcüklerin bugünkü anlamlarını metine uygulayarak tarihi ileriye almakta, sözcüğü bağlamından koparmaktadır (s. 3). Örneğin, Özkan *baş* kelimesinin anlamlarını sıralarken, bu kelimenin bir anlamını “Üst (Yönetim)” olarak vermektedir. Bu anlam için seçtiği örnek ise, “Baba malından ne fayda, başta devlet olmazsa?” şeklindedir. *Baş* kelimesinin bir diğer anlamı “Kendi, hayatı” olarak verilmiş ve bu anlama örnek olarak da “Ezelden yazılmasa kul başına bela gelmez” cümlesi seçilmiştir. Bu iki örnek özelinde, *baş* kelimesinin anlamları arasında bir farklılık yoktur, çünkü her iki örnekte de kişinin kendisi işaret edilmiştir. İlk örneğin doğru anlaşılabilmesi için o kısmın bir bütün olarak okunması gerekmektedir: “Oğul da neylesin, baba ölüp mal kalmazsa?/ Baba malından ne fayda, başta devlet olmazsa?/ Devletsiz şerrinden Allah saklasın hepimizi.” Buradan anlaşılacağı üzere, “başta devlet olmazsa” ifadesi ile “başta talih/şans/baht olmazsa” kastedilmektedir. Sonrasında da, bahtsızlıktan, şanssızlıktan korunmak için dua edilmektedir. Özkan’ın ilk örnekle ikinci örnek arasına fark koymasının sebebi, öncelikle devleti zaten veri sayması, fakat aynı zamanda ilk örnekte *devlet* kelimesinin yer almasıdır. Son olarak, *casus* kelimesinin anlamına bakmak ilginç olabilir. Özkan, *casus* kelimesinin anlamını “Bir devlet veya kuruluşun gizli amaçları için çalışan kimse, çaişit, ajan” olarak vermektedir (s. 133). Özkan’ın verdiği bu anlam, *casus* kelimesinin Türk Dil Kurumunun Güncel Sözlüğünde verilmiştir, dolayısıyla Dede Korkut hikâyelerindeki anlamı karşılamayacağı açıktır. *Casus* kelimesi Arapça olup kök anlamı *yoklamaktır*, *casus* da *yoklayıcı* anlamına gelmektedir.¹¹⁰ Gökyay, *casus* kelimesinin anlamını “gizli şeyleri arayıp soruşturan”

¹¹⁰ Casus maddesi, <<http://www.nisanyansozluk.com/?k=casus&x=0&y=0>>

olarak vermektedir. Özkan'ın Dede Korkut hikâyeleri üzerinden etimolojik bir sözlük oluşturma amacıyla düzenlediği bu kelimelerin güncel anlamlarını vermesi anlaşılabilir değildir. Dahası, “bir devlet veya kuruluş” ifadesinin hikâyelerde bir karşılığı olamayacağı bu kadar aşikârken, Özkan'ın böyle bir yanılgıya düşmesi, ancak ve ancak onun casus ve devlet arasında hızlıca kurulan bu bağı eleştirel bir analize tabi tutmamasıyla açıklanabilir. Bu bağı olağan gösteren şey ise, yine devlet takıntısıdır. Devlet takıntısı, yalnızca siyaset bilimi ile ilgili çalışmaları değil, bu tarz dilbilimsel çalışmaları da etkileyebilecek derecede yerleşmiş bir yanılgıdır ve sonuçları burada ele alınan sınırlı sayıdaki örnekte bile açıkça görülebilmektedir. Bu sonuçlar, Dede Korkut ile ilgili bütün bir literatürü zan altında bırakmaktadır.

C. Pedagojik Çalışmalar¹¹¹

Şirin Çatal, “İlköğretim Türkçe derslerinde Dede Korkut Hikayeleri'nin değerlendirilmesi”¹¹² adlı çalışmasında, ilköğretim 6, 7. ve 8.sınıflarda kullanılan ve

¹¹¹ Konuyla ilgili diğer çalışmalar için bkz. Gülcan Uyumaz, **Dede Korkut Hikâyeleri'nde Çocuk Eğitimi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akkaya), İzmir, (Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Türkçe Öğretmenliği Programı), 2012.; Mehmet Özkartal, **İlköğretim Sanat Etkinlikleri Dersinde Dede Korkut Destanı'nın Milli Değerlerin Kazanılmasına Etkisi**” Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nihat Boydaş), Ankara, (Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı, Resim-İş Öğretmenliği Bilim Dalı), 2009.; Muhammet Yıldırım, **Dede Korkut Destanlarının Kültürel Açından İncelenmesi ve Eğitimde Kullanılabilirliği**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Doç. Dr. Aziz Kılınç), Çanakkale, (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı), 2011.; Sema Güney, **Drama Tekniklerinin İlköğretim 4. ve 5. Sınıflarda Kullanımı (Dede Korkut Hikâyeleri Örneği)** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Feridun Alper), Erzurum, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı), 2009.

kullanılması uygun görülen Türkçe ders kitaplarında yer alması gereken Dede Korkut hikayelerine ve bu hikayelerin kavratılması konusuna değinmektedir.

Çatal'ın çalışmasında devlet takıntısını tesbit etmek için başlıklarına bakmak yeterli olmaktadır. Zira başlıklarından biri, “Devlete Verilen Öğütler” şeklinde atılmıştır (s. 63). Çatal'ın hikâyelerde devletin ne şekilde ve hangi kurumlara dayanarak yer aldığını açıklamadığı çalışmasında, devlet verili kabul edilmiş ve bu siyasal örgütlenme biçimine dair herhangi bir analiz yapılmamıştır. Çatal, devleti veri saydığı için hikâyelerde yer alan beyleri devlet adamı olarak ele almıştır. Bu beylere verilen öğütlerden biri de “buyruk olmanın gereği”ni yerine getirmektir. Hikâyelerden bir kısmının bu topluluk içindeki iç çekişmeleri konu edindiği göz önünde tutulursa, beylerin bu öğüdü tutmadıkları, daha net bir ifadeyle hikâyelerden böyle bir öğüdün çıkarılamayacağı açık bir şekilde görülecektir. Zira ortada ne devlet vardır ne de devlet adamı.

Çatal'ın çalışmasındaki bir diğer problemlili kısım, çalışmada dile gelen ataerkil zihniyetin bir uzantısı olarak okunabilecek ifadelerdir. Bu ataerkil zihniyetin devlet takıntısıyla paralel bir şekilde ilerlediğini belirtmek gerekmektedir. Devletin ortaya çıkabilmek için ihtiyaç duyduğu eşitsizlikçi düzlem ancak ataerkil bir zihniyetin yarattığı koşullarda kendini mümkün kılabilir. Hikâyelerin barındırdığı eşitlikçi söylem ise, bahsi geçen ataerkil zihniyetten farklı bir yerde konumlanmıştır ve bu

¹¹² Şirin Çatal, **İlköğretim Türkçe Derslerinde Dede Korkut Hikayeleri'nin Değerlendirilmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali Berat Alptekin), Konya, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Türkçe Öğretmenliği Bilim Dalı), 2009. Aksi belirtilmedikçe sayfa numaraları metin içinde verilecektir.

topluluklarda söylem ve eylemin biraradalığı göz önünde tutulduğunda hikâyelerden yola çıkarak eşitsizlikçi bir zihniyetin meşrulaştırılamayacağı açıktır. Çatal'ın çalışmasından örnek vererek açıklamak gerekirse, yazar hikâyelerden çıkarılacak derslerden birini “Kız annesinin yanında ev işleri yaparak, oğlan ise babanın işlerine yardım ederek hayata hazırlanır,” (s. 91.) şeklinde ifade etmektedir. İlköğretimde kullanılacak kitaplarda bu tarz bir ayrımcı söylemin yer almasının vahameti bir yana, Çatal'ın Dede Korkut hikâyelerinden yola çıkarak böyle bir sonuca nasıl ulaştığını anlayabilmek de mümkün değildir. Dede Korkut hikâyelerinde öne çıkan en önemli motiflerden biri kadın ve erkeğin eşit olması ve aynı ölçüde savaştan bir yapıya sahip olmalarının beklenmesidir. Sonuç olarak, devlet takıntısının ve onunla el ele giden ataerkil zihniyetin, bu örneklerde olduğu gibi, oldukça problemlili sonuçlara sebebiyet verdiği açıkça görülmektedir. Çalışılan konu ne olursa olsun, devlet takıntısı ve ataerkil zihniyet eleştirilmeden ele alındığı sürece, bu çalışmalar hem eksik hem de yanlış sonuçlarla doldurulmuş olacaktır.

D. Kültürel Çalışmalar¹¹³

Ümral Kırman, “*Dede Korkut anlatılarının karşılıklar kuramına göre çözümlemesi ve bu kuramın anlatı öğretiminde kullanımı*¹¹⁴” adlı çalışmasında, Claude

¹¹³ Konuyla ilgili diğer çalışmalar için bkz. Evrim Aksoy, **Dede Korkut Kitabı'ndaki Tipler Üzerine Bir İnceleme**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Metin Ekici), İzmir, (Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı), 2012.; Vahdet Yasin Akyüz, **Dede Korkut Destanlarının Türk Tiyatro Oyunlarında İşleniş**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Doç. Dr. A. Pınar Aras), Erzurum, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sahne Sanatları Anabilim Dalı), 2010.

¹¹⁴ Ümral Kırman, **Dede Korkut Anlatılarının Karşılıklar Kuramına Göre Çözümlemesi ve Bu Kuramın Anlatı Öğretiminde Kullanımı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Doç. Dr. V.

Lévi-Strauss'un söylenlerin yapısını çözümlenmede kullandığı *dizeleme yöntemi*nden yararlanarak on iki anlatıyı hem dizisel hem dizimsel olarak sınıflandırmayı amaçladığını belirtmektedir. İkili karşıtlıkları kullanan Kırman, doğa-kültür karşıtlığı ile kadın-erkek karşıtlığını eşleştirmiştir.

Kırman, kültürün varlığının doğanın varlığından azade kavranamayacağını belirtse de, doğa ve kültürü sürekli karşıt hanelere yazmaktadır (s.18). Kadının doğa ile özdeşleştirilmesinin evrensel ve tarih öncesine dayanan bir görüş olduğunu belirterek kadının “bereket simgesi” olduğu klişesine yaslanan Kırman, kültür geliştikçe üretim ve ticaretin erkekleri iklim değişikliğinden ve coğrafi engellerden kurtardığını, bu nedenle de “kadınların doğurganlığı”nın bir önemi kalmadığını söylemektedir. Yazara göre, doğa önemini kaybettiği için kadın da önemsizleşmektedir (s. 45). Tezde verilen tabloya göre kadınlar doğa hanesine yazılıp sezgileriyle ön plana çıkartılmıştır (s. 68).

Kırman, doktora tezini, doğa-kültür karşıtlığı üzerinden temellendirirken, örneğin, Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı hikâyede Karacuk Çoban'ın kötü bir rüya görerek düşmanın geldiğini sezmesini, onun sosyal iletişimden uzak, hayvanlarla haşır neşir olmasına ve dolayısıyla(!) onlarla alt beyinsel iletişim kurmasına bağlamıştır; çünkü alt beyin doğayla ilgiliyken üst beyin kültürle ilgilidir (s. 17). Bu ayırmadan yola çıkıldığında, kadınları doğa hanesine yazan Kırman'ın, ataerkil zihniyetin kurbanı olduğu görülecektir.

Doğan Günay), İzmir, (Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Türkçe Öğretmenliği Bilim Dalı), 2004. Aksi belirtilmedikçe sayfa numaraları metin içinde verilecektir.

Kırman'ın doğa-kültür ayrımını kadın-erkek ayrımına yerleştirdiği bir örnek, Kan Turalı ve Selcen Hatun ilişkisinden verilir. Kırman'a göre, düşman gelmeden önce Kan Turalı'nın uyuyup Selcen Hatun'un uyumamasının sebebi, "tıpkı diğer anlatılardaki dikkatli, uzlaşmacı, koruyucu görevler üstlenen kadınlarda olduğu gibi" Selcen Hatun'un da "kadınlık sezgisi" ile hareket ediyor olmasıdır (s. 21). Kadınlık sezgisine değinen Kırman, aynı kadının savaşta Kan Turalı'yı kurtardığını göz ardı etmektedir.

Kırman'ın Boğaç Han hikâyesi için getirdiği yorum yine doğa-kültür karşıtlığı üzerinedir. Kırman'a göre, Dirse Han, toplumsal statüsünü yitirme ve otorite kaybına uğrama korkusuna kapılır ve aklıyla(!) hareket eder. Oğlu vurulduğunda ise babalık içgüdüğü ağır basmakta ve bu sefer duygusuyla hareket etmektedir. Seyfi Karabaş'ın Boğaç Han ile annesi arasında olabilecek ensest bir ilişkiye vurgu yapmasını¹¹⁵ ise tartışmaya açık olarak nitelendirmektedir. Kırman, Lévi-Strauss'un çıkış noktasının aile değil, ensest tabusu olduğunu söylemesine rağmen, Oğuz Kağan Destanı'nda da görülen benzer bir temayı işlemeden geçmesi ve Erich Fromm'dan hareketle bu durumun sadece bir baba-oğul çekişmesi olarak okuması "tartışmaya açık"tır (s. 50).

Bu bölümde, Dede Korkut Kitabı hakkında genel olarak bilgi verilerek çalışma materyali sunulmuş, hikâyelerin geçtiği dönemler yine hikâyelerden yola çıkılarak gösterilmeye çalışılmıştır. Dede Korkut'un tarihsel kişiliğine ve onunla ilgili rivayetlere yer verilmiştir. Dede Korkut hikâyelerinin geçtiği varsayılan dönemde yaşayan

¹¹⁵ Seyfi Karabaş, **Dede Korkut'ta Renkler**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 42 vd.

Oğuzların hayat tarzlarına, inanışlarına ve onlarla ilgili mitoslara ilişkin kısaca bilgi verilerek yazıya geçtiği dönemin siyasi koşullarına özetle değinilmiştir. Bu bölümde, özellikle amaçlanan, hem Dede Korkut Kitabı'na bir giriş yapmak hem de daha önce yapılan çalışmaları gözden geçirerek, bu çalışmalardan kaynaklanan “devlet merkezli” tarih yazımını sekteye uğratmaktır. Bu doğrultuda, son kısımda Dede Korkut ve eski Türklere ilişkin eserler vermiş yazarlara ve bu konuda yazılmış yüksek lisans ve doktora tezlerine yer verilmiştir. Dede Korkut hikâyelerine ilişkin eserlerin ve tezlerin incelendiği son kısım bu çalışma açısından oldukça önemlidir, çünkü ancak bu şekilde, kabile örgütü temelinde birleşmiş ve hikâyelere konu olmuş Oğuzların siyasal örgütlenme biçimlerini açığa kavuşturulabilmek mümkün olmaktadır. Hassan'ın da vurguladığı üzere, “(G)öçebe Oğuzlarda ve genel olarak Türklere kitle içerisinde yaşamış, ve hatta Yakındoğu ve Anadolu'da kurulmuş devletlere karşı çeşitli muhalefet biçimlerinin payandası olarak kullanılmış bulunan gelenekleri dikkate almadan, kamozan göreneklerine kulak vermeden, kabile örgütü temelinde yeşermiş ve babahanlığın sivrilmesiyle birlikte değişime uğramış söylencelerin devlet kurum ve kurallarına uydurulmuş biçimlerini mutlak olarak kabul etmek yanlıştır.”¹¹⁶ Dede Korkut hikâyelerini konu alan çalışmaların neden devlet takıntısıyla malul olduğunu anlatmış bulunmaktayız. Bir sonraki bölümde ise, devlet dışı bir siyasal örgütlenmeyi düşünebilmenin olanakları ve bu örgütlenmelerin hangi biçim ve koşullarda ortaya çıkabileceği Siyasal Antropoloji disiplininin faydalanılarak gösterilmeye çalışılacaktır.

¹¹⁶ Hassan, a.g.y., 2002, s.337.

İKİNCİ BÖLÜM: SİYASAL ANTROPOLOJİ BAĞLAMINDA SİYASALLIK

I. Devlet ve Devlet Öncesi Siyasal Örgütlenme

1. Devlet Kavramının Mahiyeti

Dede Korkut Hikâyelerinde *devlet* sözcüğü on bir yerde geçmektedir. Devlet sözcüğünü içeren yedi sözcük ve sözcük öbeği ile birlikte, Dede Korkut Hikâyelerinde rastladığımız devlet sözcüğü sayısı on sekizdir ve sözcük anlamı “baht, ikbal, uğur, hayır, saadet” olarak verilmektedir.¹¹⁷ Devlet’ten türeyen diğer sözcük ve sözcük öbekleri de bu anlamlarla doğru orantılıdır. Örneğin *devletlü* sözcüğü “bahtlı, hayırlı, yüce, ulu” anlamlarına; *devletini depmek* “kişinin saadetini kendi eliyle mahvetmesi” anlamına gelmektedir. Dede Korkut Hikâyelerinde farklı bir anlamla karşımıza çıkan bu kelimeyi, bugün sıkça ve kurumsallaşmış bir siyasal örgütlenmeyi karşılamak için kullanmaktayız. Devlet kelimesi, kurumsallaşmış bir siyasal örgütü işaretlediği ve bu sayede devlet dışı siyasal örgütlenmeleri devletten ayırabildiğimiz ölçüde, bu çalışma açısından önemli hale gelmekte ve çalışmada bir *anti-merkez* olarak ele alınmaktadır.¹¹⁸ Devlet kavramının hem gündelik yaşamımıza hem de bilimsel çalışmalara bu denli girmesinin esbabı mucibesi devletin adeta bir mucize olmasında yatar. *Mucize* kelime

¹¹⁷ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 269. (Söz Dizini)

¹¹⁸ *Anti-merkez* kavramı ile, ilk bölümde detaylıca değindiğimiz, Dede Korkut ve eski Türklere dair yapılan çoğu çalışmada devletin kurumsallaşmış siyasal bir örgütlenme olarak hikâyelerin merkezine oturtulmasını eleştiren bir tutum kastedilmektedir. Bu çalışmanın kurduğu iskelette devlet değil, devlet dışı bir siyasallık merkeze alınmıştır.

anlamıyla “aciz bırakan şey” demektir.¹¹⁹ Devletin ayırt edici özelliklerinden biri, *zorlayıcı güç tekeline sahip olmaktır* ve devletin karşısında insanın aldığı konumu da ancak *acz* ile, yani *güçten yoksunlukla* ifade etmek mümkündür. Mucizenin diğer anlamı ise, “Kuran'a göre peygamberlere mahsus olan doğüstü eylem” olarak verilmektedir. Bu eylemin doğüstü addedilebilmesi için, aynı zamanda yaşayan insanlar arasında var olan düzenin dışında bir eylem olarak ortaya çıkması zorunludur. Tam da bu nedenle, bu doğüstü eylem ancak ve ancak toplumun üstünde, toplumdaki ayrı, kutsallıkla donatılmış bir peygamberde tezahür edebilmektedir. Eğer, peygamber yerine bir kurumu işaret edersek, tam da devleti imlediğimiz fark edilecektir. Toplumun üstünde, toplumdaki ayrı, kutsallıkla donatılmış devlet, kendini şimdiye kadar hep varmış ve şimdiden sonra da hep var olacakmışçasına dayatır. Oysa biliyoruz ki, devletin ortaya çıkışı tarihseldir ve devlet siyasal formlardan yalnızca bir tanesidir. Cassirer’in de vurguladığı gibi, “Ne kadar önemli olursa olsun devlet, her şey demek değildir.”¹²⁰

Çalışma boyunca amaçlanan Dede Korkut hikâyelerinde, devletin kavramsal ya da kurumsal olarak yer almadığına dikkat çekerek, esasta devlet dışı bir siyasal örgütlenmenin varlığını, biçimlerini ve koşullarını ortaya çıkarmak ve bunları hikâyelerde tesbit edebilmektir. Bu şekilde devlet kavramının bastırıcı bir yafta haline geldiği, Dede Korkut hikâyelerini ve eski Türkleri konu edinen çalışmalarda görülen aksine, Dede Korkut hikâyelerindeki siyasal yapılanmanın “neden devlet olarak adlandırılmayacağını” açıklayabilmek olanaklı olacaktır. Ez cümle, bu çalışma, Dede

¹¹⁹ Nişanyan Sözlük “mucize” maddesi. <http://www.nisanyansozluk.com/?k=mucize&x=0&y=0>, (02.05.2017)

¹²⁰ Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 67.

Korkut Hikâyeleri'nde devlete indirgenemeyecek/ devlet dışı bir siyasallığın bulunduğunu iddia etmektedir.

Devlet meselesi -hem kendisi hem de öncesini ya da kendi dışını kapsayacak şekilde - siyasal antropolojinin ve siyaset felsefesinin ilgi alanına girmektedir. Devletten farklı bir siyasallığı kabul etmediği ve bütün siyasal örgütlenme biçimlerini devlete indirgediği ölçüde, hangi alanda yapıldığı fark etmeksizin bütün çalışmalar, Abélès'nin *devlet takıntısı* olarak nitelendirdiği bir tür *sızma* ile maluldür. Siyasal antropolojinin kuruluş aşamasında da fark edilen bu sızma, *devlet dışı siyasal örgütlenmelere* ilişkin çözümlemenin devlet odaklı yapılması şeklinde işlemektedir.¹²¹ Devleti, siyasallığın biricik biçimi olarak kabul eden düşünme biçimini eleştirel bir analize tâbi tutmadan, devlet dışı siyasal örgütlenme biçimlerine sahip olan toplulukları incelemek ve bu topluluklarda siyasal olanın işaretlenmesine olanak tanıyan siyasal bağı ortaya çıkarmak mümkün değildir. Siyasal olanı çok boyutlu olarak ele almak devlet dışı toplulukların siyasallıklarını anlamak kadar, bugünün devletli toplumlarını anlamak, devleti inceleyebilmek açısından da önem teşkil etmektedir. Siyasal antropoloji de bu noktada sunduğu olanaklarla, çalışmanın omurgasını oluşturacaktır. Fakat öncelikle, “devlet meselesi”ni mesele olmaktan çıkarmak gerekmektedir.

Devlet sözcüğünün, Dede Korkut hikâyelerinde geçtiği haliyle, öncelikle “baht, uğur, saadet” anlamlarına geldiği söylenmişti. Çalışma açısından önemli bir isim olan

¹²¹ Marc Abélès, **Devletin Antropolojisi**, Çev. Nazlı Ökten, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012, s. 39. Devlet takıntısı kavramına ve hangi biçimlerde karşımıza çıkabildiğine ilk bölümde detaylı olarak değinildiğinden burada tekrar bahsedilmeyecektir.

İbn Haldun, 1377 yılında tamamladığı *Mukaddime*'sinde özellikle *mülk*¹²² kavramına yer vermekle birlikte, mülkle eş anlamlı olarak devlet sözcüğünü de kullanmaktadır. İbn Haldun'un ifadesiyle *mülk*, "raiye-i istibdadı altına alan, mal ve vergi toplayan, elçiler gönderen, hudutları koruyan ve gücünün üstünde kahir bir güç bulunmayan" bir örgütlenmeyi işaret eder.¹²³ Hassan, *hükümdarlık* anlamına gelen *mülk*'ün devlet anlamında kullanıldığını belirtir ve İbn Haldun'un, mülk kavramını kullanırken, bu kavramın egemenlik ile siyasi iktidarı içerdiğini, fakat egemenlik ile siyasi iktidarı bilinçli bir şekilde birbirinden ayırdığını ekler. İbn Haldun, bedevi toplumda başkanlık (riyaset) örgütlenişi bulunduğunu dile getirmekte, bu örgütte reis'in kararlarını kendisine tâbi olanlara zorla kabul ettiremeyeceğini ve onlara baskı kuramayacağını özellikle vurgulamaktadır. Hadarî toplumların örgütlenmesindeki *mülk* ise, *hüküm* yoluyla yönetilen ve *kahr* ile *tagallube* dayanan siyasi örgüt biçimi olarak kullanılmaktadır.¹²⁴

Devlet sözcüğünün Batı literatüründeki karşılığı olan *etat/estat* sözcüğünün Latince *statustan* geldiği ve siyasi anlamıyla Orta Çağ ve II-V.yüzyıllar Latincesinde ilk olarak "mutluluk, refah, özel bir topluluğun sağlıklı düzeni –Kilise, İmparatorluk,

¹²² Mülk kavramına ilişkin, Süleyman Uludağ'ın notu şöyledir: "Mülk aslında sahip olmak ve tasarrufta bulunmak mânasına gelir. Melik ve mâlik (hükümdar) ise sahip ve mutasarrıf demektir. Burada mülkten maksat devlettir. (...) Mülk'ün başında bulunan melik ile kabilenin başında bulunan reis, diğer bir ifade ile mülkle riyaset birbirinden farklıdır. Mülk'ün temelinde tagallüb, tahakküm ve kahr ile hükmetmek vardır. Melik, istediğini zorla ve cebren yaptırma kuvvetine sahiptir. Halbuki, kabile reisi bu imkâna sahip değildir. O sadece kendisine uyulan bir rehber ve şeftir. (...) Detaylı bilgi için bkz. İbn Haldun, **Mukaddime I**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2009, s.351, 10. dipnot.

¹²³ **A.g.y.**, s. 417-418.

¹²⁴ Ümit Hassan, **İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi**, 4. Baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 247; İbn Haldun, **a.g.y.**, s. 350. "Kahr" tahakküm, "tegallüp" egemen olma anlamına gelmektedir.

Krallık” anlamlarında kullanıldığı bilinmektedir.¹²⁵ Brancourt, *etat* (devlet) kavramının Orta Çağ siyasi dil dağarcığına ait olmadığını belirtmektedir.¹²⁶ Akal da, devlet kavramının hem teoride kavramsal hem de pratikte yeni bir siyasal iktidar tipi (kurumsallaşmış) olarak, XVI.yüzyılda ve Batı’da ortaya çıktığını savunacaktır.¹²⁷ Foucault, 1611 tarihli, Palazzo’nun “*Yönetim ve Gerçek Devlet Akli Söylevi*”ne dayanarak devlet (*etat*) sözcüğünün dört anlama geldiğini saptamaktadır:

“Devlet (*estat*) kelimesi dört şeyi belirtmek için kullanılır. İlk olarak, içinde işlediği ve sınırlarını aşamayacağı alanın (*dominio*) belirli bir bölümünü belirtir. İkinci olarak *estat*, adına ‘devlet’ denen aynı yargılama alanını belirtir; prens de bunu sürekli muhafaza etmeye, sağlam ve sabit kılmaya çalışır. Bu anlamda devlet, prensin sürekli ve sabit alanından başka bir şey değildir. Üçüncü olarak yaşam boyu sürecek bir yaşam tercihini belirtir; ya hiç evlenmemek, dindar olmak ya da evlenmek; veya bir görev, zanaat ve alıştırma seçimini belirtir ki bunun diğer adı da derece ya da koşuldur. Bu seçime durum (*estat*) denir zira insan kendi kararlılığı için ortaya konmuş olan bu akıl ve kuralları uygularken değişmez ve sürekli olmalıdır. Nihayet *estat*, hareketin tersini oluşturan şeylerin bir niteliğine denir. Çünkü eksik şeylerin özelliği şimdi var olup sonra var olmamalarıdır, bir iyi bir kötü, şimdi bir nitelikte sonra bir başka nitelikte olmalarıdır, bunun sebebi de aynı şeylerin karşıtlığı ve farklılığıdır. Bunun tersine, barış aynı şeylerin bir durgunluğu, mükemmelleşmesi ve kurulmasıdır; bunun sebebi de aynı ereğe doğru yönelmiş, halihazırda mevcut birlikleri ve basitlikleridir. İşte şeyleri sağlam ve sürekli kılmaya özelliğine, bu durgunluğa *estat* denir.”¹²⁸

¹²⁵ Alessandro Passerin d’Entrèves, “Devlet Kavramı,” (der.) Cemal Bali Akal, **Devlet Kuramı**, 4. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2013, s. 195. Hem “devlet” hem de “etat”nın başlangıçta “mutluluk” anlamına gelmesi incelenmeye değer bir nokta olmakla birlikte çalışmanın kapsamını aşmaktadır.

¹²⁶ Jean-Pierre Brancourt, “Estat’lardan devlete. Bir sözcüğün evrimi,” (der.) Cemal Bali Akal, **Devlet Kuramı**, 4. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2013, s. 177.

¹²⁷ Cemal Bali Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, 7. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014, s. 38.

¹²⁸ Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 222, 6. dipnot.

Palazzo'dan yapılan alıntıda, *estatın* anlamının çoğunlukla durgunluğa, sabitlemeye, değişmezliğe ilişkin olduğu görülecektir. *Estatın* son anlamının “hareketin tersini oluşturan şey” olarak verilmesi de oldukça ilgi çekicidir. İbn Haldun'un asabiyyet ve mülk ayrımında görülecektir ki, asabiyyeti oluşturan temel unsur kolektif aksiyonerliktir. Ona göre, mücadele ve karşı koyma, herkesin birbiri yerine gönüllü olarak canını feda etmesi asabiyyet ile mümkün olmaktadır ki, bu da ancak eylem yoluyla gösterilebilir.¹²⁹ Dolayısıyla, kandaş topluluklarda, sürekli bir “eylem halinde olma” durumu vardır ve kandaş topluluklar için savaş bir yaşam biçimidir. Mülke ilerleyişte ise, giderek durgunluk, sefahat ve barış hakim unsurlar olarak öne çıkacaktır.¹³⁰ Asabiyyetten mülke ilerleyişte barışın hakim olması, aynı zamanda asabiyyetin eylemliliğini ve bununla bağlı olarak savaştanlığını yitirdiği anlamına gelmektedir. Bu noktada, İbn Haldun'un *mülk*, Palazzo'nun da *estat* ile barışı işaret etmesi dikkate değer bir benzerliktir. Devlet eyleme karşı eylemsizliği, savaşa karşı barışı ön plana çıkaracaktır.

Devlet sözcüğünün farklı kullanımları göz önünde tutulduğunda, modern anlamda “devlet” sözcüğünün ne ifade ettiğini belirlemek çalışmanın sonraki aşamalarında kolaylık sağlayacaktır. İbn Haldun'a göre, devletin siyasal iktidar ve egemenlik kavramlarını içerdiği daha önce ifade edilmiş fakat onun bu iki kavramı bilinçli şekilde birbirinden ayırdığı vurgulanmıştı. İbn Haldun terminolojisi içinden konuşmak gerekirse, mülkten bahsedebilmek için siyasal örgütlenmedeki iktidarın yönetimi “hüküm” yoluyla sürdürmesi gerekir, bu iktidar biçimi uyruklarına boyun

¹²⁹ İbn Haldun, *a.g.y.*, s. 373.

¹³⁰ İbn Haldun'un “devletin beş tavrı” olarak ortaya koyduğu aşamalar için bkz. *A.g.y.*, s. 399-401.

eğdirir.¹³¹ Oysa kandaş topluluklardaki yönetim topluluk önderlerinde somutlaşsa da, o eşitler arasında önde gelen bir başkan, topluluk tarafından topluluğun ihtiyaçlarını karşılaması için ortaya çıkarılmış, görevlendirilmiş bir kişidir.¹³² Siyasal iktidar, mülkte, bir kişi ya da kişiler tarafından gasp edilmişken, kandaş topluluklarda tüm topluluğa aittir. İbn Haldun'un egemenlik üzerinden yaptığı ayırım, bu çalışma açısından büyük bir önemi haizdir. Dede Korkut Hikâyeleri ile ilgili çalışmaların analizinde belirtildiği gibi, siyasallığı devlete indirgeme hatasından kaçınmak için bu ayırım seferber edilecektir. Bu doğrultuda, devlet kavramının ortaya çıkışı ve devletin kendini işletebilmek için hangi mekanizmaları kullandığı anlatılarak bu hatayı bir nebze olsun bertaraf etmek amaçlanmaktadır. Bu çalışma açısından devlet, Akal'ın izlediği hat takip edilerek, “tarihî somut bir gerçeklik” olarak ele alınacaktır. Devletin siyasal örgütlenme biçimlerinden yalnızca birini, kurumsallaşmış ve farklılaşmış olanını işaret ettiği sürekli olarak vurgulanacaktır. Siyasallık ise bütün toplumların örgütlenme biçimlerine göndermede bulunduğu için çalışmanın merkez kavramı olarak kullanılacaktır.¹³³

Siyasallık merkez kavram olarak ele alındığında, devleti diğer siyasal örgütlenme biçimlerinden farklı kılan özelliğinin *egemenlik* olduğu fark edilecektir. Gerçekten de, bugün kullanıldığı anlamda devlet kavramını egemenlikten bağımsız şekilde düşünmek mümkün değildir. Egemenlik kavramını ilk defa tanımlayan ve sistematikleştiren Jean Bodin, “Bir devlette egemenlik, yurttaşlar ve uyruklar üstündeki en yüksek, mutlak ve sürekli güçtür,” demektedir, bu sınırsız ve mutlak iktidarın tek,

¹³¹ Hassan, a.g.y., 2010, s. 250.

¹³² A.g.y., s. 220.

¹³³ Akal, a.g.y., s. 45-46.

bölünemez ve devredilemez niteliğini vurgulamaktadır.¹³⁴ Egemenlik kavramıyla birlikte, dışsallık ya da kutsallık, Batı düşüncesinde, tanrısallık dışında oluşturulabilmiş ve devlet egemenlikle kutsal bir kisveye bürünmüştür.¹³⁵ Egemenlik kavramıyla devletin kutsallığı kendisinden kaynaklanır hale gelmiştir. Buradan yola çıkarak, devlet egemenlik sayesinde kendinde-kutsaldır denebilir; buna mukabil dışsal ve tüm toplumun üzerinde işleyen bir Yasa ya da Tanrı'dan kaynaklanmaz. Oysa birazdan değinilecek olan ilkel topluluklardaki siyasallık anlayışı ancak kutsallık-Yasa-toplum ilişkiseliliği göz önüne alındığında anlaşılabilir. Bu ilişkiler bütünüünün temel dinamiği topluluğun Yasa ile kurduğu mesafede ve bu mesafeyi kutsallık dolayımıyla katetmesinde ortaya çıkmaktadır.

Egemenlik kavramı Bodin ile özdeşleşmiştir, ancak Bodin egemenliği siyasal uygulamanın başındakinden ve bu baştaki kişiyi de Tanrı'dan tamamen bağımsızlaştıramadığı için eleştirilmiştir.¹³⁶ Egemenliği bu aşkın bağlardan kurtaracak olan ise “toplumsal sözleşme” kuramı olacaktır.¹³⁷ Sözleşme kuramı, siyasal antropolojinin ortaya çıkışında köşe taşı olması nedeniyle oldukça önemlidir. Genel olarak ifade etmek gerekirse, sözleşme kuramcıları devletin ortaya çıkışının imkân ve koşullarını ele almaktadır. Sözleşme kuramına geçmeden önce, sözleşmecî düşünürlerin devleti düşünebilmesinin anahtarı olan *universitas* kavramına kısaca göz atmak gerekir.

¹³⁴ Mete Tunçay (der.), **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeni Çağ**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, içinde Jean Bodin, “Devlet Üstüne Altı Kitap'tan Seçme Parçalar,” s. 183.

¹³⁵ Akal, **a.g.y.**, s. 72.

¹³⁶ Mehmet Ali Ağaogulları, Levent Köker, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 3. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2004, s. 42-43.

¹³⁷ Akal, **a.g.y.**, s. 75-76.

Universitas kelimesi XIII. yüzyılda Tanrı tarafından yaratılan evreni ifade ederken, zamanla Hıristiyanlardan oluşan topluluğu, Kiliseyi karşılamak üzere kullanılmıştır. *Universitas*, Orta Çağ'da ortaya çıkmış, soyut bütünleri anlamaya yönelik çekirdek bir kavramdır ve egemenlik kavramı da, bu çekirdek kavram sayesinde düşünülebilir hale gelmiştir.¹³⁸ Suárez'in *mistik siyasal corpus* olarak adlandıracağı bu soyut bütün ile *kalabalık*'ın toplum sözleşmesi üzerinden birleşerek siyasal-ahlaksal bir kurgusal kişiliğe sahip olması kastedilmektedir. Bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan bu toplumsal bütünüün kişisel amaçları ve yararları aşan bir ortaklığa yöneldiği varsayılmaktadır.¹³⁹ Bu kavram sayesinde, topluluğun üyesi ile feodal güç odağı arasındaki somut bağ kırılmış ve bu üye kendini daha geniş ve üst bir soyut bütünüün parçası addetmiştir. Bu kavram, sözleşme kuramcılarının yalnızca devleti düşünebilmelerinin önünü açmakla kalmamış, düşünce yapısındaki değişimi göstermesi bakımından siyasal antropolojinin gelişimine katkı sunmuştur. Orta Çağ'da ortaya çıkan bu kelimenin öncesinde, soyut bir bütünü düşünmek olanaklı değilken, bu kavramla birlikte üyelerin bedensel varlıklarından bağımsız, onlardan üstün soyut bir bütün, soyut bir beden (*corpus*) düşünülebilmştir.¹⁴⁰ Yaşayan insanların bir bölümünü oluşturduğu bu toplumsal gövdeyi bir bütün olarak görmeyi sağlayan *universitas* kavramı yerini daha sonra *societas* kavramına bırakacaktır.¹⁴¹

¹³⁸ A.g.y., s. 80-81.

¹³⁹ Ağaoğulları, a.g.y., s. 147.

¹⁴⁰ Akal, a.g.y., s. 80.

¹⁴¹ Louis Dumont, "Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğu. XIII. yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet," **Devlet Kuramı**, (der.) Cemal Bali Akal, 4. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2013, s. 143.

Universitas kavramı, devlet kavramını düşünebilmeyi sağladığı ve dolayısıyla sözleşmecilerin doğal hal ve sivil hal ayrımı yapabilmelerinin önünü açtığı ölçüde, siyasal antropolojinin sözleşmeciler yoluyla başka bir siyasal iktidarı, kurumsallaşmamış bir siyasal iktidarı tahayyül etmelerini olanaklı kılmıştır. Sözleşmecilerin devlet ve *devletten önce var olan şey* arasında kurduğu dikotominin eleştirisi siyasal antropolojinin doğuşuna tekabül etmektedir.¹⁴² Ancak bu dikotomiden doğal hal ile yabanılıığı ve sivil hal ile uygarlığı eşleştiren indirgemeci bir tutumu anlamamak gerekir. Sözleşmecileri önemli kılan nokta, düşünme biçimini kökten değiştirmeleriyle ilgilidir. Sözleşmeciler, kendilerinden önceki düşünürlerden farklı olarak, siyasal örgütlenme biçimini soyut olarak ifade ederek bu konuyla ilgili genel bakışı değiştirmişlerdir. *Universitas* kavramıyla başlayan bu değişim sözleşmecilerde doruk noktasına ulaşarak soyut bir bütünü düşünmeyi sağlamıştır. Siyasal antropoloji ise, topluluktan farklılaşarak topluluk üyelerinin iradelerinin üstünde konumlanan bir siyasal iktidarın ilkel denilen topluluklarda bulunmadığını söyleyerek devlete indirgenemeyecek bir siyasal örgütlenmeyi düşünebilmenin imkânlarını oluşturmuştur.

Bu noktada, *universitas* kavramının ardından, Machiavelli’yi anmak yerinde olacaktır. Zira, Machiavelli’nin Yasa ve uygulama ilişkisini konumlandığı yer devlet dışı siyasal örgütlenmelerin iktidar anlayışıyla devlet örgütlenmesinin iktidar anlayışı arasında bir yere tekabül etmektedir. Machiavelli Yasa ve uygulama ilişkisini bütünüyle dünyevi bir alanda düşünmektedir, oysa devlet dışı örgütlenmeler kutsal Yasa odağıyla dünyevi güç odağını ayrı ayrı düşünen yapılanmalardır.¹⁴³ Devlet dışı yapılanmalar açısından kutsal Yasa odağı dünyevi bir odak tarafından ele geçirilemezdi. Zaten

¹⁴² Abélès, **a.g.y.**, s. 9.

¹⁴³ **A.g.y.**, s. 16

Gauchet de, egemen ve halk arasındaki ayrımın oluşturucu unsurunu monarşi olarak işaretlemekte ve monarşinin bu sayede devleti m¼mk¼n kıldığını dile getirmektedir; bu yapısal değişiklik sayesinde ki, Machiavelli'den Bodin'e, feodal g¼ç odaklarından monarşiye geçilebilmiş, monarşiden demokrasiye geçiş ise yalnızca bir d¼n¼ř¼m¼ ifade etmiştir.¹⁴⁴ Jouvenel, yine aynı doğrultuda, devletin kişisel siyasal iktidar tarafından oluşturulduğunu s¼ylemektedir. Monarşiden alınan kişisel siyasal iktidar mirasını ulusa teslim edecek olan modern siyasal d¼ř¼nceyi Antik d¼ř¼nceden ayıran Jouvenel, Antik d¼ř¼ncenin devlet aygıtını tanımadığını belirtmiştir. *Antik respublicada* karar almak ve uygulamak için yurttaşların özel irade ve g¼çlerini bir araya getirmek zorunda olmaları *Antik respublicayı* monarşiden ayıran bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Monarşide ise, monark topluluktan bağımsız olarak topluluk adına karar almakta ve uygulamaktadır. B¼ylece, monark t¼m parçaları kendisine bağlı, fakat kendisi bağımsız bir aygıtı temsil eder.¹⁴⁵

Foucault'nun "*Omnes et Singulatim*": *Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru*¹⁴⁶ adlı metni Yunan siyasal d¼ř¼ncesi ile pastoral iktidar arasındaki farkı işaret etmesi ve bu pastoral iktidarın Hıristiyanlık d¼ř¼ncesinde nasıl başat bir konuma oturduğunu g¼stermesi ağıısından oldukça önemlidir. Bu metin, Hıristiyan d¼ř¼ncesiyle bir arada ilerleyen Batı siyasal d¼ř¼ncesinin Yunan siyasal d¼ř¼ncesinden ayrıldığı noktaları işaretlemek ve siyasal iktidarın bu farklı biçimlerini ortaya koymak üzere ele alınacaktır. Bu sayede siyasal olanın farklı tezah¼rleri ve bu siyasallıkların ortaya çıkış

¹⁴⁴ A.g.y., s. 100.

¹⁴⁵ Jouvenel'den aktaran a.g.y., s.52.

¹⁴⁶ Foucault, **Özne ve İktidar**, içinde "*Omnes et Singulatim*": *Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru*, 4. Baskı, çev. Işık Erg¼den, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 28-31. Ayrıca dipnot verilmeyecektir.

ve ele alınış biçimlerindeki farklılıklar tesbit edilebilecek ve devlet dışı bir siyasallığın imkânlarını sunan siyasal antropoloji alanına giriş yapabilmemizi sağlayacak bir hat oluşturmamıza olanak sağlayacaktır.

Foucault pastoral iktidar tekniklerinin ayırt ediciliğini göstermek için bu teknikleri Yunan ve Roma düşüncesindeki yönetim anlayışıyla kıyaslar. Bu noktada, pastoral iktidar tekniklerinin daha sonra devlet olarak ortaya çıkacak olan yönetim aygıtının temellerini oluşturduğu göz önüne alındığında, bu tekniklere yer vermek devlet aygıtının nasıl işlediğini göstermeye imkân tanımaktadır. Pastoral iktidarı ayırt edici kılan, çobanda vücut bulan bu iktidarın bakışını sürüye yöneltmesidir. Çoban ve sürü arasında kurulan *bakan ve bakılan ilişkisi*, Foucault'ya göre, Yunan ve Romalılar tarafından bilinmemektedir. İlk fark burada ortaya çıkmaktadır: Çoban ilahi bir varlık, kral ya da lider olarak koyun sürüsünün peşinden geldiği kişidir. Çoban ya da Çoban-Tanrı, ilahi bir varlık olarak, kendi sürüsüyle kurduğu ilişkide iktidarını sürüye yöneltir. Yunanlılarda ise, Tanrı ile kurulan ilişkide toprak aracı konumdadır, Tanrı iktidarını topluluğa yöneltmez; insanlar ile Tanrılar arasındaki ilişkiyi belirleyen Tanrının toprağın sahibi olmasıdır. İkinci olarak, Çoban sürüyü bir araya toplayan, onlara yol gösteren ve önderlik edendir, dolayısıyla çoban ortadan kaybolduğunda sürü dağılır. Yunan düşüncesinde ise, siyasi önderin birlik sağlaması beklenmekle birlikte, temel alınan şey, önder gittiği zaman da siteyi ayakta tutacak yasaların varlığıdır. Yunan düşüncesinde, lider topluluğun varlık nedeni değildir, dolayısıyla liderin konumlandırılış biçimi çobaninkinden farklıdır. Üçüncü olarak, çoban kendi sürüsünün selametini sağlamak zorundadır, ancak bunu yaparken her bir koyunu ayrı ayrı düşünmeli, onları her gün iyi bir otlığa götürüp yeniden ağıla döndürebilmelidir. Yunanlılar, Tanrıyla toprak üzerinden ilişki kurdukları için, tanrıdan bereketli bir toprak

ve bol ürün istiyorlardı. Ancak bu durum, tanrının her gün onları gözetmesi ve doyurması anlamına gelmemekteydi. Çoban ve sürüsü arasındaki ilişkide, sürüdeki her bir koyun ile doğrudan kurulan bir bağ varken, Yunan düşüncesinde Tanrıyla kurulan ilişki daha genel bir görünüm arz etmektedir. Dördüncü farklılık, yine çoban ve lidere ilişkindir, fakat bu sefer onların iktidarla ilişkilene biçimlerine odaklanılır. Çoban kendini sürüye adanmak zorundadır. Kendini sürüye adarken hem bir bütün olarak hem de ayrı ayrı sürünün selametini düşünmek zorundadır, fakat aynı zamanda onları gözetlemektedir de. Çoban iktidarın uygulayıcısıdır. Yunan önderi için ise, herkesin çıkarına karar almak önemli olsa da, kendi çıkarına karar aldığı anda topluluk nezdinde kötü bir lider olarak nitelendirilmekten öteye geçmeyecektir ki, bunu da savaşta öterek telafi edebilir, yani Yunan önderi asla kaybetmemektedir. Yunan düşüncesinde önder, iktidarın bir aracıdır. Önderin bu konumu onun yanlış yapmasına izin verir ve böyle bir durumda bunu telafi etme imkânı bulunur. Sonuç olarak, pastoral iktidarda, çobanın sürü üzerinde iktidar kurmasını sağlayan ve sürüyü de bu iktidara maruz bırakan teknikler mevcuttur. Yunan düşüncesinde ise, topluluktan bağımsız ve topluluğa yönelmiş bulunan bir iktidar uygulayıcısı olarak önder fikri bulunmamaktadır. Önder siyasal iktidarın uygulanmasında bir araçtır.

Universitas, Machiavelli ve Foucault üzerinden çizdiğimiz hatta, siyasal iktidarın düşünsel olarak nasıl değiştiğini, düşünsel değişimin yanı sıra siyasal iktidar tekniklerinin topluluğun örgütlenme biçimine göre nasıl işlediğini göstermeye çalıştık. Bu değişimin düz bir çizgi üzerinde ilerlemediğini belirtmek gerekir, nitekim bizim de bir sıraya göre vermediğimiz örnekler, siyasal iktidarı düşünme biçiminin nasıl değiştiğini ve bugün de değişebileceğini göstermek içindir. Antik Yunan'da siyasal iktidar Tanrılarla toplum arasındaki ilişkide belirir. Machiavelli, Yasa ve uygulama

ilişkinisi, dünyevi bir ilişki olarak ele almakta ve siyasal iktidarı *prens* ile somutlaştırmaktadır. *Universitas* kavramı ise, devleti düşünmeye olanak sağlayan soyut bütünü işaret etmektedir. Foucault'nun, Antik Yunan düşüncesiyle pastoral iktidar olarak adlandırdığı, Hıristiyanlıkla bütünleşen, Batı siyasal düşüncesi arasına koyduğu ayırım, geçirdiği değişim ve dönüşümlerle birlikte, çizilen bu hatta belirgin hale gelmektedir. Devlet denilen siyasal örgütlenme biçiminin ortaya çıkabilmesi için belli koşullara ve tekniklere sahip olması gerekmektedir. Bu hatla gösterilmeye çalışılan şey, devletin tarihin belli bir noktasında belirli koşullar doğrultusunda ortaya çıktığı gerçeğidir. Devlet kavramının ve sonrasında bir örgütlenme biçimi olarak ortaya çıkacak olan devletin arkasında yatan düşünsel arka planı anlamak, devlet dışı siyasal örgütlenmeleri ve bu örgütlenmelerin nasıl *devletin dışında* kaldığını açıklamak için elzemdir.

Siyasal iktidar yapılanmalarındaki farklılıklar, geçirdiği değişim ve dönüşümler siyasal iktidarın değişik biçimlerini işaretleyebilmeye olanak sağlamaktadır. Yukarıda, Foucault'dan örneklediğimiz üzere siyasal iktidarın farklı yapılanmaları söz konusudur, fakat aynı zamanda belirtmek gerekir ki her toplum zorunlu olarak siyasal iktidarlı bir toplumdur da. Siyasal iktidar, temelde, Yasa ile uygulama arasındaki ilişkilene biçimdir.¹⁴⁷ Akal, Lapierre'den yola çıkarak, kutsal/kutsal olmayan ayırımına dayanan siyasal iktidarın üç farklı biçimini ortaya koymaktadır: Birinci tipte öndersiz toplumlar yer alır. Toplum, bölünmeye ve farklılaşmaya uğramamıştır; meşruiyetini kutsallık odağından alan bu topluluklar kendilerini *Biz* olarak kurgulamaktadır. Kutsallık odağıyla girilen ilişkide topluluğa aracılık eden kimse yoktur. Siyasal iktidar topluluğa yayılmış halde bulunmaktadır ve topluluk Yasa karşısında kendi kendini düzenler.

¹⁴⁷ Akal, **a.g.y.**, s. 15.

İkinci toplum tipinde, toplum içinde bazı kişilerin Yasa'yı söyleyen olarak kutsallaşması söz konusudur. Bu topluluk tipinde, belli bir bölünme ve farklılaşma söz konusudur, fakat bu farklılaşma henüz eşitsizlikçi bir temelde kurumsallaşmamıştır. Üçüncü tipte ise, ayırt edici özellik “zorlayıcı güç”tür. Yasa ve uygulamanın birleştiği bu siyasal iktidar biçiminde toplumdaki farklılaşma eşitsizlikçi bir şekilde kurumsallaşmıştır.¹⁴⁸

Yasa ve uygulamanın ilişkilenebileceği biçimlerindeki bu farklılık aynı zamanda farklı siyasal örgütlenmeleri de işaret etmektedir ki, bu farklılık siyasal antropolojinin dayanak noktalarından biri olmuştur. Siyasal antropoloji, siyasal iktidar tipleri arasındaki bu farkı ön plana çıkararak, devlet teorisiyle siyasal teoriyi birbirinden ayırmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, siyasal antropoloji, çalışma alanı olarak siyasal teoriyi seçer ve ilkel ya da arkaik denilen toplumlara özgü siyasal sistemleri inceleme konusu yapar.¹⁴⁹ Devleti hesaba katmadan da *siyasalı*¹⁵⁰ işaretleyebilmenin önünü açan siyasal antropoloji, ortaya çıkmak için ihtiyaç duyduğu dinamikleri toplum sözleşmecilerinin devlet tasavvurunda bulmaktadır. Burada, sözleşmecilerle siyasal antropolojiyi birbirine bağlayan bağ, *öteki* kavramı üzerinden kurulmaktadır. Sözleşmeciler öteki olarak doğal hal kurgusunu işaret ederken, siyasal antropoloji, ilk dönemlerinde, devletsiz toplumları öteki olarak konumlandırmıştır. Sözleşmecilerin

¹⁴⁸ A.g.y., s.156-159. Lapiere'in derecelendirmesi için bkz. (A.g.y.) s. 150-155.

¹⁴⁹ Georges Balandier, **Siyasal Antropoloji**, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s.2-3.

¹⁵⁰ Yalçınkaya, *siyaset* gibi *siyasal* sözcüğünün de bir ad olarak kullanılmasını önermektedir. Bu noktada, siyaset ile siyasal arasında, kendini edim ve performans arasındaki farkta gösteren bir ayrım koymaktadır. Siyaseti işaret eden edim'in aksine, siyasal performansı yani bir süreci imlemektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ayhan Yalçınkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014, s. 14-17.

doğal hal-sivil hal dikotomisi, uzun bir süre siyasil antropoloji içinde devletli toplum-devletsiz toplum ayırımında kendini sürdürmüştür. Sözleşmecilerden kalan bu mirası anlamak için, siyasil antropolojinin alanına girmeden önce, sözleşmecilerin düşüncelerine kısaca değinmekte yarar vardır.

2. Sözleşmeci Düşünürlerin Devlet Tasavvuru

Devletin kavramsallaştırılmasına yönelik ortaya çıkan en somut kuram, Hobbes ile birlikte işaretlenen ve tarihsel olarak 17. yüzyıla tekabül eden sözleşme kuramıdır. Sözleşme kuramı, devletin bir sözleşmeyle kurulduğu ve bu sözleşme sayesinde oluşan siyasil halin devlet öncesini ifade eden doğal halden ayrıklığı üzerinden temellenir. Hobbes, Locke ve Rousseau'da farklı şekillerde ortaya çıkan sözleşme kuramlarının ortak bir noktası vardır: Devlet, insanların kuralsız bir şekilde, bir arada yaşarken karşılaştıkları zorluklarla belirlenen bir dönemin sonunda, yapay olarak ortaya çıkmıştır.¹⁵¹ Sözleşmeciler açısından toplum sözleşmesine giden süreçler farklılık gösterebilmektedir. Örneğin, Hobbes insanların haklarından vazgeçmelerini anlamlı kılmak için onları ya savaş ya da kaos hali içinde tasvir etmiştir. Locke da, Hobbes ile benzer şekilde, bir savaş ortamı resmetmiş, savaşın ortaya çıkış nedeni olarak, yargı ve cezalandırma erkini elinde tutan bir üst otorite olmadığı için herkesin bir başkasının saldırısına maruz kalabileceği savını ileri sürmüştür.¹⁵² Rousseau'da ise, diğer sözleşmecilerden farklı olarak, insanları toplum sözleşmesine mecbur kılan uğursuz bir rastlantıdır.

¹⁵¹ Abélès, a.g.y., s. 19.

¹⁵² Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara, İmge Kitabevi, 2005, s. 171.

Hobbes'un doğa durumunda eşitlik vardır, ancak bunu *öldürme ve öldürülebilme ihtimali* bakımından bir eşitlik olarak okumak gerekmektedir. Bu eşitlikten güvensizlik, güvensizlikten ise savaş doğar. Bu savaş yalnızca muharebe ya da dövüşmeden ibaret olmayıp aynı zamanda belirsiz ve her an doğabilecek bir savaş *zamanını* da imler. Hobbes, “(...) İnsanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaştır.” demektedir.¹⁵³ Eşitlik, öldürme ve öldürülme ihtimaline dayandığı ölçüde, doğal halden sivil hale geçişin kuramsal zeminini oluşturacaktır. Bu eşitlik vurgusunun, Hobbes'un kuramı açısından başka bir anlamı daha vardır: Oluşturduğu sözleşme kuramında, sözleşme ancak çıkarları ve güçleri açısından eşit düzlemde bulunan insanlar arasında olduğu sürece mümkündür.¹⁵⁴ Dumont, doğal halin “eksik” bir sosyal durum ya da “toplum eksi bir şey” olarak okunabileceğini söylemektedir. Toplum olabilmek ya da tamamlanabilmek için gerekli olan ise “bağımlılık”tır; “(...) sözleşmenin bağımlılığı devreye soktuğu andan başlayarak, “insan”dan *Commonwealth*, yani siyasi gövde ya da devlete, hatta siyasi yönü de içerecek biçimde bütünsel topluma geç(ilmektedir).” Dumont, bu düzlem farklılığını, toplum öncesi ve sonrası olarak değil, siyaset öncesi ve sonrası olarak tanımlamak gerektiğine dikkat çeker, çünkü doğal hal toplum öncesini işaret ettiği ölçüde siyasetsiz bir duruma da gönderme yapmaktadır.¹⁵⁵ Siyasal antropoloji, sözleşmecilerin siyasal olanı doğrudan devletle özdeşleştirmelerine karşı çıkan bir yerde konumlanmaktadır. Sözleşmecilerin siyasal olanla devleti özdeşleştirmeleri noktasında düştükleri çıkmaz, siyasal antropolojinin çıkış noktası olacaktır, ancak ileride değinileceği üzere, siyasal

¹⁵³ Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, 11. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 100-101.

¹⁵⁴ Akal, **a.g.y.**, s. 95.

¹⁵⁵ Dumont, **a.g.y.**, s. 159.

antropoloji düşünürleri devletli ve devletsiz toplum farkını vurguladıkları ölçüde başka bir dikotomiye saptanacaklardır.

Rousseau da, doğal toplum siyasal toplum ayrımı yapar, fakat onun doğa durumu Hobbes'unkine benzemez. Saf doğa durumu olarak adlandırılan ilk dönemde insanlar eşit ve özgürdüler; birbirlerinden bağımsız yaşarlar. Bu noktada, insanların hayvanlar gibi yaşadıklarını ifade eden Rousseau'ya göre, insanı hayvandan ayıran iki özelliği bulunmaktadır: İnsanın ilk ayırt edici özelliği özgür eylemiyle seçme ya da reddetme kapasitesidir. İkinci özellik ise, insandaki yetkinleşme, olgunlaşma yetisidir. Bu iki özellik insanda gizil olarak bulunur. Dışsal nedenler rastlantısal bir şekilde saf doğa durumunu bozduğunda, gizil halde bulunan bu özellikler de su yüzüne çıkar. Rousseau'nun *yeryüzü felâketleri* olarak adlandırdığı bu dışsal nedenler, insanları toplum halinde yaşamaya zorlayacaktır.¹⁵⁶ *İnsanlığın ilk gençlik dönemi* olarak adlandırılan bu dönemde toplum vardır, ancak devlet yoktur; yani devlet toplumun oluşması için zorunlu bir neden değildir. Toplumun varlık nedeni olarak devleti işaret etmediği için, Rousseau'yu siyasal antropolojinin öncüsü olarak kabul etmek mümkün görünmektedir. Rousseau, her ne kadar toplum ve devlet arasındaki özdeşliği kırsa da, siyasal olanı devlete indirmediği ölçüde doğal toplum/siyasal toplum dikotomisini sürdürmüştür.

Sözleşmecilerin kuramları doğrultusunda baktığımızda, kandaş temele dayanan ilkel toplumların devletsiz oldukları ve aynı zamanda "siyasal" bir örgütlenmeye de sahip olmadıkları sonucu çıkmaktadır. Bu sonuç, sözleşme kuramının bir savaş hali olarak tasarladığı doğa halinin ilkel toplumla özdeşleştirilmesi ve bu doğrultuda

¹⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 12. Baskı, çev. R. Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 103-132.

tarihselleştirilmesinden¹⁵⁷ ya da “tarihsizleştirilmesinden” kaynaklanmaktadır. Sözleşmecilerin kuramlarının ortak noktası, siyasetin yapay olduğu görüşüdür.¹⁵⁸ Yine de, sözleşme kuramcılarının, daha önce bahsedildiği üzere, düşünce yapısında gerçekleştirdikleri değişim, bugün devletsiz ama siyasal olan toplumları anlamamızın önünü açmıştır. Sözleşmecilerin devletsiz toplumları devlet uygarlığından (*sivil toplum*) ayırt eden kıstaslarla uğraşmaları ve devletin ortaya çıkış koşullarını sorgulamaları¹⁵⁹ ortaya koydukları dikotominin *öteki* kısmıyla ilgilenilmesine olanak sağlamıştır. Bir kurgu olarak kurama sokulan *Öteki*, keşiflerle birlikte canlı-kanlı ortaya çıkmış ve bu sayede *devleti* ve *devletsizliği* düşünmek mümkün olmuştur.

3. Devletin Dışında Siyasalın İçinde

Takdir edilir ki, sözleşme kuramı yarattığı güçlü etki nedeniyle pek çok eleştiriye de maruz kalmıştır. Siyasal antropoloji bağlamında, çalışma açısından önem taşıyan eleştirilerden biri de Henry Sumner Maine'in *Ancient Law* adlı eserinde yer bulmaktadır. Maine'e göre, doğa durumunun varlığını kabul etmek, bireyciliğin arkaik toplumlarda var olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir. Oysa Maine'e göre, bireycilik, daha önceki siyasal ve toplumsal bağların inşası sonucu ortaya çıkabilir. Buradan hareketle, Abélès, sözleşmecilerin doğal toplum/siyasal toplum ayırımına yerleştirdikleri kesintinin aksine, Maine'in tam da bu ayırmda siyasal olanın varlığını olumladığını yazmaktadır.¹⁶⁰ Fakat Maine, devlet sorunundan kaçmak için başka bir kesintiyi devreye sokacaktır: İlkel toplulukların belirleyici özelliği grup halinde

¹⁵⁷W. Seagle'dan aktaran Pınar Ecevitoglu, **Namus Töre ve İktidar Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012, s. 79.

¹⁵⁸ Abélès, **a.g.y.**, s. 19.

¹⁵⁹ **A.g.y.**, s. 15.

¹⁶⁰Abélès, **a.g.y.**, s. 43.

olmalarıdır, oysa modern toplumlar bireyci toplumlardır. Abélès'nin, siyaset felsefesindeki kesintiden çok daha radikal bir kesinti olduğuna dikkat çektiği bu *holist toplumlar/bireyci toplumlar* ayrımı, siyasal antropolojinin uzun süre baş etmek zorunda kalacağı *biz ve onlar* ayrımının da temelini oluşturacaktır.¹⁶¹

Maine'in temel dayanağı, eski toplumlardaki hukuk sistemlerinin yabancıları soya dahil etmeye olanak veren evlat edinme kurumunu geliştirmiş olmalarıdır ve bu nokta kandaşlık ya da soy bağlarının bütünüyle doğal ya da biyolojik bağlar olmadığını, kültürel olarak da yapılandırılabilirdiğini göstermesi bakımından önemlidir.¹⁶² Gerçek ya da kurgusal kan bağları ile birbirine bağlanan insanları örgütlü bir bütünlük olarak bir arada tutan ataerkil aile yapısıdır.¹⁶³ Maine bu yapıda, aile ve baba yetkesiyle özdeşleştirilmiş siyasal bir bağ görür, dolayısıyla siyasal olanın sürekliliğini bu bağda işaretleyebilmek mümkün olur.¹⁶⁴ Akrabalık bağını esas alan bu statüye dayalı topluluklar, akrabalık bağını değil de yerel bitişiklik bağını örgütlenmelerindeki bağlayıcı unsur olarak ele almaya başladıklarında, statüye dayalı toplumlardan sözleşmeye dayalı toplumlara geçilmiş olmaktadır. Sözleşmeye dayalı toplumlarda temel birim bu sefer birey olacaktır. Balandier'e göre, Maine'in ortaya koyduğu bu ayrım toplumların tarihinde meydana gelen bir devrim niteliğindedir.¹⁶⁵ Maine, siyasal bağı işaret ederek önemli bir adım atmış olsa da, kan bağı ile toprak bağı arasına

¹⁶¹ **A.g.y.**, s. 35-36, 42. Abélès, Maine'in "iki vitesli" siyaset düşüncesini başlatarak, arkaizm ile modernliği; Dumont'dan aktardığı haliyle, *holist toplumlar* ile *bireyci toplumları* birbirinden ayıran temel bir farklılık koyduğunu ileri sürer. Dumont'un ilgili yazısı için bkz. Dumont, **a.g.y.**, s. 141-174.

¹⁶² Ecevitöğlü, **a.g.y.**, s. 80-81 ve dipnot 75. Aynı olgudan Morgan da bahsetmektedir. Bkz. Lewis Henry Morgan, **Eski Toplum I**, 2. Baskı, çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Payel Yayınları, 1994, s. 172.

¹⁶³ Ecevitöğlü, **a.g.y.**, s. 81.

¹⁶⁴ Abélès, **a.g.y.**, s. 45.

¹⁶⁵ Balandier, **a.g.y.**, s. 10. Balandier, Maine'in siyaset sorununu ele almadığını belirtir. (Aynı yerde.)

koyduğu ayırım siyasal antropolojinin çözmesi gereken başka bir sorun olarak ortada kalacaktır.

Maine, her ne kadar hukuku ön planda tutsa ve analiz nesnesi olarak siyasal bağı, ikincil bir kategori olarak ele alsada, onun *siyasal-olana* bakış açısı kendisini siyasal antropoloji alanında ayrıcalıklı kılmaktadır. Maine, statüye dayalı toplumlardaki siyasal bağına dikkat çekerek siyasal antropoloji alanına önemli bir katkı sunmuş olmaktadır. Abélès, Maine'in, sözleşmecilerden miras alınan süreksizliği bir başka bağlamda sürdürdüğünü belirtmiş fakat siyasal antropolojiye yaptığı katkının göz ardı edilemez olduğunu da özellikle vurgulamıştır:

“(…) Filozoflar için, doğal olan hukuktur, siyaset yapay bir inşadır; Maine içinse ilk veri siyasettir, hukuk insan gruplarının türev bir ürünüdür. Karşıtlık oldukça büyüktür ve Maine'in insanlık tarafından aşılmış iki hal arasındaki bir süreksizlik düşüncesini korumuş olması dayanak gösterilerek küçültülmeye çalışılmaz. Tersine, onun düşüncesinde, *gens*'in siyasal bir mikrokozmos olarak ele alınabileceği açıktır; *gens*, katıksız haliyle yönetimin özünü oluşturur.”¹⁶⁶

Maine'in statüye dayalı toplumlarda temel birimi ataerkil aile olarak alması Lewis Henry Morgan tarafından eleştirilecektir. Morgan'a göre, Maine, insan soyunu ataerkil aileye dayandırdığı ölçüde insanlık tarihini barbarlığın üst döneminden daha geriye götürememektedir.¹⁶⁷ Morgan'a göre insanlık tarihi yabanıllık, barbarlık ve uygarlık olmak üzere üç döneme ayrılır.¹⁶⁸ Bu bölümlenme de kendi içinde alt dönemlere

¹⁶⁶ A.g.y., s.38.

¹⁶⁷ Lewis Henry Morgan, **Eski Toplum II**, 2. Baskı, çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Payel Yayınları, 1998, s.292.

¹⁶⁸ Bu tarz bölümlenme pek çok yazarda görülmektedir: Rousseau(Doğal hal-insanlığın gençlik dönemi-sivil hal), Sahlins(Sürü-kabile-devlet), Deleuze-Guattari(Vahşilik-barbarlık-uygarlık). Detaylı bilgi için bkz. Akal, a.g.y., s. 156.

ayrılmaktadır.¹⁶⁹ Morgan'da dikkat çeken nokta toplumsal örgütlenme ile siyasal örgütlenme arasında yaptığı ayırmadır. Morgan evrimci bir düşünceyle, toplulukların önce soylar, fratriler ve kabileler şeklinde örgütlendiklerini dile getirmiş, sonrasında uygar döneme geçildiğinde ülke toprağı ve mülkiyet temelli bir örgütlenme oluşarak devlet görünümü almıştır. Morgan'a göre, bahsi geçen ilk örgütlenme biçimi toplumsal örgütlenmedir. Uygarlık dönemine geçildikten sonra da, Yunan ve Romalılar bu örgütlenme biçimlerini sürdürmüşlerdir. İkinci örgütlenme biçimine sahip topluluklar Morgan tarafından siyasal toplum olarak adlandırılmışlardır.¹⁷⁰ Topluluklar, önceleri, "karıların ve kocaların oluşturduğu betimlenmiş sınıflar" şeklinde kurulmuştur. Daha sonra ise, yine gruplar olarak evlenmeye dayanan fakat daha kısıtlı bir biçimde gerçekleşen yeni bir toplumsal örgütlenmeye geçilmiştir.¹⁷¹ Morgan toplumsal örgütlenmeden siyasal örgütlenmeye giden süreci şöyle özetler:

"Önce, ortak bir soy adı taşıyan kan yakınları topluluğı olan soy; ikinci olarak, belirli ortak amaçlar etrafında ve daha üst düzeyde bir kuruluş içinde birleşmiş bulunan aralarında bağıntılı

¹⁶⁹ Yabanılılık ve barbarlık dönemleri kendi içinde eski, orta ve son barbarlık dönemi şeklinde şekillenmiştir. Eski yabanılılık dönemi insanlığın başlangıcı ile başlar ve balık avlayarak varlık sürdürme ve ateşin bulunmasıyla sona erer ve orta yabanılılık dönemi başlamış olur. Bu dönem ok ve yayın kullanılmaya başlamasıyla son bulur ve son yabanılılık dönemi başlar. Bu dönemi noktlayan şey ise çömlekçiliğın bulunması olmuştur. Morgan'ın kendisi de çömlekçiliğın tarihsel bir sınır çizmek için zorlama olduğunu kabul etmiştir. Bu sınırlandırmaya dair gelen bir başka eleştiri ise bitki yetiştirmeyi yeterince vurgulamamış olmasından kaynaklanmıştır. Çömlekçilikle birlikte başlayan eski barbarlık döneminden orta barbarlık döneminde geçişte Doğı'da hayvanların evcilleştirilmesi, Batı'da ise tarımsal bitkilerin ekilmesi ve dikilmesinde sulamadan yararlanılması ile kerpiç ve taştan evlerin yapılması ölçüt olarak alınmıştır. Orta barbarlık döneminden son barbarlık dönemine geçiş ise demirin ergitilmesinin bulunuşu ile olmuştur. Fonetik alfabenin bulunması ve yazılı metinlerin ortaya çıkışı ile de uygarlık dönemi başlamıştır. Detaylı bilgi için bkz. Morgan, **a.g.y.**, 1994, s. 68-70.

¹⁷⁰ Morgan, **a.g.y.**, s.64-65.

¹⁷¹ **A.g.y.**, s. 135.

yakın soylardan oluşan fratri; üçüncü olarak, genellikle fratrilere halinde örgütlenmiş bulunan, üyeleri aynı lehçeyi konuşan soylar topluluğundan oluşan kabile(tribü); dördüncü olarak da, hepsi aynı kökten gelmiş lehçeleri konuşan kabilelerden oluşan konfederasyon. Sonuçta, bir siyasal toplumdaki ya da devletten (civitas) farklı bir örgütlenme olan soya dayalı topluluğa (societas) varılabilmektedir."¹⁷²

Morgan, yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere, toplumsal ve siyasal örgütlenmeyi kesin bir şekilde ayırmakta, soy örgütlenmesine dayalı topluluklarda devletin olmadığını söyleyerek¹⁷³ siyasal olanı devlete indirgemektedir. Toplumsal örgütlenme soylara, kişisel ilişkilere dayandırılırken siyasal örgütlenme toprak bağına ve devlet-kişî ilişkisine bağlanmıştır.¹⁷⁴ Morgan, soy örgütlenmesi kurumlarının insanlığın bir bölümünün yabanîlik döneminden uygarlık dönemine geçişinde beşik görevi gördüğünü söylemeyi de ihmal etmemiştir. Morgan'ın vurguladığı bu nokta, ileride bahsedilecek olan, devletin kandaşlıktan devraldığı ve onları dönüştürdüğü ölçüde üzerinde yükseldiği dinamikleri işaret etmesi bakımından önemlidir. Morgan'ın toplumsal örgütlenme (societas) ile siyasal örgütlenme (civitas) arasına koyduğu ayırım, sözleşmecilerin doğal toplum ile siyasal toplum arasına koydukları kesintinin bir devamı niteliğindedir. Balandier de, Maine'den devşirdiği teorik sistemin kurbanı olan Morgan'ın, çok sayıda toplumu fiilen siyasal olanın dışında değerlendiğini ve eserini "hükümet fikri"ne hasrettiğini söyleyerek kendisini eleştirmektedir.¹⁷⁵

¹⁷² A.g.y., s. 154. Alıntının son cümlesi, "(...)devletten farklı bir örgütlenme olan soya dayalı topluluk (societas) bu şekilde ortaya çıkmıştır" şeklinde okunduğunda anlamlı olmaktadır.

¹⁷³ A.g.y., s. 155.

¹⁷⁴ A.g.y., s. 150.

¹⁷⁵ Balandier, a.g.y., s. 11.

Arkaik toplulukları inceleyen bir diğerk yazar Bronislaw Malinowski, bu topluluklarda yasa ve düzeni incelemesi bakımından öne çıkmaktadır. Malinowski ilkel toplulukları incelerken, onların örgütlenme biçimlerinin temel bir özelliğı olarak *karşılıklılık* ilkesini ortaya koymaktadır. Karşılıklılık ilkesi, ilkel topluluklarda siyasal bağı tesbit etme olanağı sağlayan bir tür ilişki biçimini niteler. Her ne kadar, Malinowski karşılıklılık ilkesini hukuki bir bağlamda incelese de, bu ilke, toplumların kuruluşuna eşlik eden Yasa'nın gözle görülür bir uzantısıdır. Malinowski, "Yabanıl toplumlarda, pek çok davranış kalıbı arasında, bir birey ya da kümenin bir başka birey ya da kümeye karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu ve kesinlikle zorunlu sayılan bazı kurallar vardır,"¹⁷⁶ diyerek bu Yasa'yı işaret etmektedir. Yazarın ünlü "kano" örneğinde görüleceğı gibi sandal üzerinde hak sahibi olan kişi ile sandalın tayfası ve köylüler arasında bir karşılıklılık ilkesi hüküm sürmektedir.¹⁷⁷ Bu ilke yalnızca ekonomik bir ilke değildir, çünkü aynı zamanda bu değış-tokuş bir kuttörenin (ritüelin) kuralları çerçevesinde yapılmaktadır. Kutsallıkla çevrili Yasa, bu değış-tokuş sırasında görünür hale gelmektedir. Bu karşılıklılık, hediye alma ve vermede de görülür. Hiçbir hediye geri çevrilemez ve karşılığında başka bir hediye vermezlik edilemez.

Malinowski ilkel toplumlara dair incelemelerinden örnekler vererek, "bütün uğraşlarda, kişisel çıkar, ayrıcalık ve kazanç sağlamanın yanı sıra, görev duygusunun var olduğu işbirliğı içinde bulunma gereksiniminin kabul edildiğı, sıkı bir ortak yükümlülükler dizgesi ile sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş bir işlev-bölümü dizgesinin uygulanmakta olduğunu" dile getirmektedir.¹⁷⁸ Bu dizgenin bağlayıcığı

¹⁷⁶ Bronislaw Malinowski, **Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek**, Çev. Şemsa Yeğın, İstanbul, Epsilon Yayıncılık, 2003, s. 23.

¹⁷⁷ **A.g.y.**, s. 28.

¹⁷⁸ **A.g.y.**, s. 30.

karşılıklılık ilkesinden kaynaklanmaktadır. İki topluluk arasındaki değiş-tokuş belli birtakım kurallarla belirlenmiştir: Herkesin sürekli bir değiş-tokuş arkadaşı bulunmaktadır. Evlenme yoluyla akraba olmuş, aralarında değiş-tokuş yapmak üzere ant içmiş ya da törensel değiş-tokuş dizgesinin ortaya çıkardığı "kula" denilen ortaklar tarafından gerçekleştirilen bu "al gülüm ver gülüm ilkesi" çok iyi hesaplanmış bir elbirliği temeline dayanmaktadır.¹⁷⁹ Malinowski "medeni hukuk" olarak adlandırdığı kurallar bütünü şöyle açıklamaktadır:

"(...) Kabile yaşamının bütün evrelerine egemen olan kesin yasalar bir tarafça hak, diğer tarafça görev olarak kabul edilen ve bu halkın toplum yapısından doğan özel bir karşılıklılık ve kamuya açıklık mekanizmasıyla işler durumda tutulan bir bağlayıcı yükümlülükler bütünü içermektedir. Bu medeni hukuk kuralları esnektir ve belli bir hoşgörü çerçevesinde uygulanmaktadır. Başarısızlık karşısında ceza uygulanmamakta, öte yanda görevi gereğinden iyi yapma karşısında da ödül verilmemektedir".¹⁸⁰

Malinowski'nin temel kaygısı, ilkel topluluklarda yasa ve düzenin varlığını ortaya koymaktır. Bu doğrultuda, topluluğun kurucu ilkesi olarak da karşılıklılık kavramını işaret eder. Bu karşılıklılık ilkesi toplumsal bir mekanizma olarak topluluğun yasalarını ve düzenini örgütler. Malinowski, ilkel toplulukların örgütlenmesini yasallıkla ilişkilendirdiği ölçüde siyasal olanı devletli toplumlarla sınırlamaktadır. Bu durum, siyasal antropolojinin sözleşmecilerden devraldığı dikotominin Malinowski'de de sürdüğünü göstermektedir. Ecevitoğlu da, Malinowski'nin bu yaklaşımını, "siyasalın sürekliliğini siyasalın farklı var oluş tarzları arasına özsel bir ayırım koyarak tasarlayan dikotomik yaklaşımın uzantısı" olarak okumaktadır.¹⁸¹

¹⁷⁹ **A.g.y.**, s. 36-37.

¹⁸⁰ **A.g.y.**, s. 69.

¹⁸¹ Ecevitoğlu, **a.g.y.**, s. 87.

Abélès, 20. yüzyılın başlarında, Malinowski ve Mauss arasında geçen, Trobriand adalarında yürürlükte olan iktisadi işlemler üzerine gelişen dialog için “bilimsel çoksesliliğin güzel bir örneği” ifadesini kullanmaktadır.¹⁸² Malinowski, daha önce belirtildiği gibi, ilkel topluluklarda yasallık sorusunu soruyorken, Mauss *mübadele*yi “toplumsal olanın kurucu ilkesi” olarak kavramaktadır.¹⁸³ Claudé Levi-Strauss, Mauss’un *mübadele* kavramıyla Malinowski’nin *karşılıklılık* kavramının paralelliğine dikkat çeker ve fakat, Mauss’un sosyal bilimlerde yarattığı heyecanı ayrı bir yere koyar. Levi-Strauss’a göre Mauss ilk kez bir sistem oluşturmakta, bu sistemin parçaları arasındaki bağıntıları, denklikleri ortaya çıkarmaktadır.¹⁸⁴

"Bağış üzerine bir deneme" adlı yapıtında, Mauss, ilkel toplumlardaki her türlü kurumun -dini, hukuki, ahlaki ve ekonomik kurumlar- ifadesini bulduğu *toplum yükümlülükler sisteminden* bahsetmektedir. Merkezinde mübadelenin bulunduğu bu sistemde, hediye “toplum sosyal olgu” şeklinde kavramsallaştırılarak, mübadelenin yalnızca ekonomik değil, dinî, siyasal, estetik, ahlaki bir olgu oluşu vurgulanmıştır.¹⁸⁵ Abélès’nin vurguladığı üzere, “(B)ir etnografya çalışmasını belirginleştiren şey, siyasal olanın, toplumsal olanın ve değerlerin (yerlilerin dünyayı kavrayışlarını yapılandıran temsillerin) üst üste binmesidir,”¹⁸⁶ ki, Mauss’un mübadele kavramı da, siyasal ve toplumsal olanın üst üste bindiği bir sistemi işaret etmektedir.

¹⁸² Abélès, **a.g.y.**, s. 50.

¹⁸³ **A.g.y.**, s. 56.

¹⁸⁴ Marcel Mauss, **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev. Özcan Doğan, 3. Baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011, s. 36. (Önsöz Levi-Strauss’a aittir.)

¹⁸⁵ Ecevitöğlü, **a.g.y.**, s. 88.

¹⁸⁶ Abélès, **a.g.y.**, s. 116.

Mauss, mübadelenin, bir karşılıklı yükümlülükler sistemi olarak ortaya çıktığı her anda hediyeleşme biçiminde gerçekleştiğine dikkat çeker.¹⁸⁷ Mauss'a göre, ortaya çıkan yükümlülükler ve karşı yükümlülükler, aslında tamamen zorunlu olmalarına karşın, çoğunlukla isteğe bağlı bir şekilde armağanlarla ve hediyelerle yerine getirilmektedir. Hediyeğin önemi ise, arkasında yatan anlam örüntüsü göz önünde tutulduğunda ortaya çıkmaktadır:

"(...) Dahası değiş-tokuş edilen şeyler sadece mal, zenginlik, gayrimenkul, taşınır mal ya da ekonomik olarak kullanılabilen eşyalardan ibaret değildir. Her şeyden önce karşılıklı nezaket gösterileri, şölenler, ayinler, askeri hizmetler, kadınlar, çocuklar, eğlenceler, bayramlar ve fuarlar söz konusudur (...)."188

Mübadele hiçbir zaman yalnızca ekonomik bir değiş-tokuş değildir, aynı zamanda, dinî, siyasal, estetik ve ahlaki düzlemler bütününe de işaret etmektedir. Bu düzlem, Mauss açısından, toplumun kurucu ilkesini mübadele olarak işaretlemeye imkân tanır. Bu mübadele sisteminde karşılıklı olarak yükümlülük altına girenler, değiş-tokuş ya da anlaşma yapanlar bireyler değil topluluklardır. Bu doğrultuda, şefler aracılığıyla karşı karşıya gelen klanlar, kabileler ve aileler mübadelenin taraflarını oluştururlar.¹⁸⁹ Mauss, bütün bu üst üste binen yapıların merkezine mübadele koyarak bu sisteme *toplam yükümlülükler sistemi* adını vermektedir. Mauss'un *Manuel d'Ethnographie* adlı yapıtında bu kez *bütünsel yükümlülük sözleşmesi* olarak anılan bu hususu, Ecevitoglu şöyle açıklamaktadır:

"Yazara göre, bir nesnenin ya da bir hizmetin karşı tarafa sunulması yükümlülüğünü ifade eden sözleşmeler, yükümlülüğün kısmi ya da bütünsel olmasına bağlı olarak iki biçimde karşımıza çıkarlar. Bütünsel yükümlülük, sözleşme ilişkisi içine giren tarafların sahip oldukları her varlık

¹⁸⁷ Mauss, **a.g.y.**, s. 204.

¹⁸⁸ Mauss, **a.g.y.**, s. 208.

¹⁸⁹ **A.g.y.**, s. 207.

ve yararlanılabilecek tüm hizmetler bakımından birbirine bağlandıkları genel bir ittifakı işaret eder. Vermeyi, davet etmeyi ve almayı reddetmek, ittifakı ve birliği reddetmek anlamına geleceğinden, savaş ilanı demektir. Bir mübadele biçimi olarak hediyein toplum kurucu niteliği, bütünsel bir sözleşmeye dayalı olmasından, yani hayatın bütününe nüfuz edebilmesinden kaynaklanmaktadır.”¹⁹⁰

Toplam yükümlülüklerle ilgili değinilmesi gereken bir diğer nokta "potlaç" olgusudur. Potlaç temelde kullanmaya ve harcamaya dayalı bir yükümlülüktür. Potlaç veren kişi, rakibini utandırmak adına yiyecek, içecek, giyecek gibi malları ortaya dökmektedir. Bu malların miktarı ne kadar çok olursa, potlaç veren kişi o kadar saygınlık kazanır. Potlaç ile ilgili dikkat çeken unsurlardan biri, kabilelerde görülen rekabet ve çatışma duygusunun potlaç üzerinden sağaltılması, fakat aynı zamanda potlacın gerçekleştirilmesiyle birlikte, bizatihi bu rekabet ve çatışmayı yeniden üretiyor olmasıdır. Harris'e göre, potlacın amacı, prestij elde edebilmek için, rakibinden daha çok zenginlik sergilemek ya da rakibinin yok ettiği zenginlikten daha fazlasını yok edebilmektir.¹⁹¹ Mauss'a göre, potlaç sırasında oluşturulan rekabet, klanın daha sonra yararlanacağı bir hiyerarşiyi oluşturmak üzere tertiplenir.¹⁹² Potlaç sayesinde elde edilen saygınlık potlacın yalnızca bir yönünü oluşturmaktadır. Mauss, potlacı oluşturan iki temel unsur saygınlık ve hediye verme zorunluluğu olarak ortaya koymaktadır.¹⁹³ Harris ve Mauss, her ne kadar potlacın klanlar arasında karşılıklı olarak düzenlenmesini rekabete bağlasa da, aslında Mauss'un da işaret ettiği üzere, rekabetin gölgelediği *hediye verme zorunluluğu* daha can alıcı bir dinamik olarak ortaya çıkmaktadır. Potlaç

¹⁹⁰ Ecevitöğlü, **a.g.y.**, s. 90.

¹⁹¹ Marvin Harris, **a.g.y.**, 1995, s. 98. Potlaç'ın ekonomi temelli bir okuması için Harris'in bahsi geçen kitabına bakılabilir.

¹⁹² Mauss, **a.g.y.**, s. 210.

¹⁹³ **A.g.y.**, s.213.

nedeniyle ortaya konan tüm mallar, aynı şekilde, hatta daha fazlasıyla geri verilmek zorundadır. Bu geri verme zorunluluğu potlaçta ortaya konan *şeylerin* ruhuyla alakalıdır. Şeylerin ruhu Maoriler tarafından *hau* olarak ifade edilmektedir.

Maorilere özgü “*hau*” düşüncesi Mauss tarafından “şeylerin, özellikle de ormanın ve ormandaki av hayvanlarının ruhu” olarak özetlenmiştir.¹⁹⁴ Mauss *hau*'da, toplumu kuran bir “işlemler ruhu” görmektedir. Yukarıdaki alıntıdan da görüleceği gibi, sadece mal ya da zenginlik değil, ayinler, festivaller de bu işlemlere örnektir. *Hau* dinî, ekonomik, toplumsal ya da siyasi olan tüm bu işlemler bütününe içkindir, denebilir ki toplumsallığı işleten bir motordur. Maorili Tamati Ranaipiri *hauyu* şöyle açıklamaktadır:

"Size *haudan* bahsedeceğim... *Hau* sıradan bir şey değildir. Kesinlikle değil. Farz edin ki belli bir eşyaya sahipsiniz (taonga) ve bu eşyayı bana vereceksiniz; sabit bir fiyat olmadan vereceksiniz. Bu konuda pazarlık yapamayız. Fakat ben bu eşyayı üçüncü bir kişiye vereceğim ve bu kişi belli bir zaman geçtikten sonra ödeme olarak (utu) bana bir şey hediye edecektir (taonga). Oysa bana verdiği bu taonga sizden aldığım ve o kişiye verdiğim taonganın ruhudur (*hau*). (Sizden gelen) bu taongaları kendime saklamam, benim için doğru (tika) olmaz. Bunları size vermem gerekir, çünkü bana verdiğiniz taongayı kendim için saklarsam bana kötülük ve hatta ölüm getirebilir gerçekten. İşte *hau*, kişisel mülkün *hausu*, taongaların *hausu* ve ormanın *hausu* böyle bir şeydir."¹⁹⁵

Mauss'un “Bağış Üzerine Bir Deneme” adlı yapıtında merkez bir öneme sahip bu pasaj, Marshal Sahlins tarafından da ele alınmaktadır. Sahlins, *hau* meselesini ele alırken, yalnızca hediyelerin değil, bu hediyelerin sağladığı getirilerin de hakkıyla geri

¹⁹⁴ A.g.y., s. 217.

¹⁹⁵ Elsdon Best'ten aktaran Mauss, a.g.y., s. 217-218. Aynı pasajın farklı çevirileri için bkz. Sahlins, a.g.y., s. 149-151.

verilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁹⁶ Sahlins'in bu vurgusu, *haunun* üretkenliğini işaretlediği için oldukça önemlidir. Hediyein *hausu* mübadelenin sürekli olarak gerçekleşmesini zorunlu kılmaktadır. Burada *haunun* iki farklı yönünü işaretleyebilme olanağı doğar. *Hau* hem mübadeleyi sürekli kıldığı ölçüde dünyevi bir getiri olarak okunur hem de şeylerin ruhu olması nedeniyle bir doğurganlığı işaret eder. Sahlins, *haunun* bu doğurganlığına *bereket ilkesi* diyecektir.¹⁹⁷ *Hauyu* bereket ilkesi olarak düşünmek, ilkel toplulukları ele alırken bu ilkeyi belli bir yere ya da topluluğa özgü olarak değil, bütün devlet dışı topluluklara uygulanabilir bir kavram olarak ele almayı kolaylaştırmaktadır. *Hau* hem maddi hem de ruhsal alanda işleyen bir ilkedir ve dolayısıyla ekonomik, dinsel, toplumsal, siyasi olanın aynı ilişkiler tarafından örgütlendiği bir topluluğa oldukça uygun düşmektedir.

Potlacın ve dolayısıyla toplam yükümlülük olgusunun getirdiği zorunluluk, hediye geri verme zorunluluğuyla sınırlı değildir. Hediye etrafında şekillenen diğer zorunluluklar hediye verme ve alma zorunluluğu olarak ifade edilebilir. Hediye vermeyi veya almayı reddetmek veyahut potlaca davet etmeyi ihmal etmek savaş ilanı demektir, çünkü bu durum ittifakı ve birliği reddetmek anlamına gelmektedir.¹⁹⁸ Sahlins'in *hauya* ilişkin olarak dile getirdiği maddi ve manevi unsurlar aslında Mauss'un kendisi tarafından da belirtilmektedir. Mauss, *ölülere aş verme*¹⁹⁹ ve *kurban* ritüellerini hediye

¹⁹⁶ Sahlins, **a.g.y.**, s. 161.

¹⁹⁷ **A.g.y.**, s.166.

¹⁹⁸ Mauss, **a.g.y.**, s. 222-223. Dede Korkut Hikâyelerinin sonuncusu olan Beyreğin Öldürülmesi hikâyesi bu durumla doğrudan bağlantılı olduğu için konumuz açısından ayrıca önemlidir ve son bölümde detaylı olarak bahsedilecektir.

¹⁹⁹ Ölülere aş verme hakkında Abdülkadir İnan da, üçüncü bölümde ayrıntılı olarak değinileceği üzere, oldukça faydalı bilgiler sunmaktadır. Kısaca bahsetmek gerekirse, İnan'a göre, eski Türklerde aş-ziyafet

sunma bağlamında ele alarak mübadele ilişkisinin manevi boyutlarına da vurgu yapmaktadır. Hediye vermeyi reddetmek sadece canlılar dünyası açısından değil ölümler dünyasıyla kurulan ilişki açısından da olumsuz bir duruma yol açabilmektedir:

"İnsanların anlaşma yaptığı ve kuşkusuz bunun için var olan ilk varlık gruplarından biri, her şeyden önce ölümlerin ruhları ve tanrılarıdır. Aslında dünyadaki şeylerin ve mülklerin gerçek sahipleri bunlardır. Bunlarla değiş-tokuş yapılması zorunlu; değiş-tokuş yapılmaması ise tehlikelidir. Fakat buna karşılık, en kolay ve en güvenli şekilde yine bunlarla değiş-tokuş yapılırdı. Kurban vermenin amacı, zorunlu olarak geri verilmesi gereken bir bağışta bulunmaktır kesinlikle."²⁰⁰

Mauss'a göre, *dünyadaki şeylerin ve mülklerin* esas sahipleri olan ölümlerle değiş-tokuş yapılmadığında ortaya çıkan tehlike yine bu *şeylerin hausu*yla ilgilidir. Dolayısıyla, yazar *hau* kavramını kullanırken yalnızca yaşayanları değil, ölümleri de, yalnızca malları değil, değerleri de hesaba katmaktadır. Mauss'un, *haunun* kilit bir rol üstlendiği ilişkiler ağını bu derece genelleştirmesi, yani değiş-tokuşun temelinde yatan *hauyu* malların yanı sıra saygınlıklar, yükümlülükler, ayrıcalıklar gibi alanlara yayması, eleştiriye maruz kalmasına neden olmuştur. Levi-Strauss'a göre, *Bağış Üzerine Bir Deneme* adlı yapıtında Mauss, *hau* üzerinden mübadeleyi anlatırken aslında bir bütünü parçalarıyla yeniden oluşturmaktır. Ne var ki, Levi-Strauss açısından, bir bütünü parçalarıyla yeniden oluşturmak imkânsız bir çabadır.²⁰¹ Yazara göre, Mauss parçaları bir araya getirmek için *mistik bir çimentoya* ihtiyaç duyar ki, bu da *hau* olarak ifade edilen şeydir.²⁰² Yani, Mauss, verme, alma ve iade etme yükümlülüklerine dayanan

adeti çok eskilere dayanmakta ve iptidai devirlerde aş ölünün kendisine verilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Abdülkadir İnan, **a.g.y.**, 1987, s. 122-123.

²⁰⁰ **A.g.y.**, s. 229.

²⁰¹ **A.g.y.**, s. 39.

²⁰² Marshall Sahlins, **Taş Devri Ekonomisi**, çev. Taylan Doğan, Şirin Özgün, İstanbul, BGST Yayınları, 2010, s. 153.

mübadele kuramını bütünlüklü bir yapı içerisinde sunabilmek için *hau* kavramını devreye sokmuştur. Levi-Strauss'a göre, verme, alma ve iade etmeyi sentezlemek için *hauya* ihtiyaç yoktur, çünkü ortada sentezlenmesi gereken bir antitez mevcut değildir. Yazar, Mauss'tan yaptığı alıntıyla, aslında antitetik olarak sunulan işlemlerin aynı şeyi ifade ettiğine dikkat çeker ki, bahsi geçen alıntı şöyledir: "Papualılar ve Melanezyalılar alım ve satımı, ödünç almayı ve ödünç vermeyi ifade ederken tek bir kelime kullanırlar." Levi-Strauss'un bu alıntıdan ulaştığı sonuç, antitezin çoğunlukla yerlilere özgü öznel bir yanılsama oluşudur. Oysa bu işlemlerin aynı kelimeyle ifade ediliyor oluşu, Mauss'un sistemi içerisinde oldukça anlamlıdır. Bütün bu işlemleri, mübadele sistemi içerisinde göstermeyi olanaklı kılan dinamik aynıdır. Mauss buna *hau* demektedir, fakat temelde bu dinamiği gösterilebilir kılan, *şeyle* birlikte gelen *fazlalıktır*.²⁰³ Bize göre Mauss, bir bütünü yeniden oluşturmaya çalışmaktan ziyade, bir bütünün parçalarını ve bu parçaların birbiriyle olan ilişkisini incelemektedir. Bütün parçaların toplamından fazla bir şeyse, bu fazlalık ancak parçaların birbirleriyle olan ilişkilerinden, bu ilişkiselliğin dayattığı dolayımından kaynaklanabilir. Dolayısıyla, Mauss ve Levi-Strauss, bizim açımızdan mübadeleyle ilişkin olarak benzer şeyleri ifade etmektedir. Verme, alma ve iade etme mübadele sistemi içerisinde bir fazlalığı işaret

²⁰³ Şeyle gelen bu fazlalık sayesinde ki, topluluğu topluluk olarak işaretlemeyi mümkün kılacak olan dolayım ortaya çıkacaktır. Bu fazlanın aynı zamanda siyasal olanın tezahüründen başka bir şey olmadığını da belirtmek gerekir. Başka bir bağlamda da olsa, Yalçinkaya siyasal olan ile *fazla* arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: "(...) Siyasal her zaman (boşluğun yarattığı) bir fazla olarak vardır ve siyaset her zaman bu fazlayı soğurma etkinliğidir, (...) *olmayan-fazla'nın tasarrufudur*. Olmayan'dır çünkü hiçbir zaman burada-şimdi'de değildir ve hiçbir zaman da olmayacaktır. Burada ve şimdi'de olana her zaman dışarıklı kalacaktır. Aynı şekilde fazla'dır, çünkü burada-şimdi'de olmadığı ölçüde topluluğun bir söküğünü dikmez, yarasına merhem olmaz, imdat desen yetişmez; topluluğun derdi de dermanı da kendisidir ama derdi ve dermanı kendisi olan topluluk, ancak tam da bu yaraya merhem olmazlığıyla lüzumsuzlukla malül diyebileceğimiz fazla sayesinde kendini topluluk olarak işaretleyebilir." Yalçinkaya, **a.g.y.**, 2014, s. 15.

ettiği ölçüde bu mekanizmanın işlemlerini ve sürekliliğini sağlar. Mauss, parçalardan yeni bir bütün ortaya koyduğu için değil, Levi-Strauss'un da dediği gibi, bütünün parçalarını ve bu parçaların birbiriyle ilişkisini incelediği için sistematik bir düşünür olarak kabul edilmiştir.

Mauss'un mübadele kavramını toplumsal olanın kurucu ilkesi olarak görmesini Sahlins'ten yardım alarak biraz açmak gerekmektedir. Sahlins'e göre, Mauss'un hediyesi ilkeller için bir tür toplumsal sözleşmedir. Toplum sözleşmesinin ilkel dünyadaki karşılığı olan hediye ittifaktır, dayanışmadır, ortaklıktır; yani barıştır. Yazara göre, toplumsal sözleşme Rousseau, Locke, Spinoza ve Hobbes için belirli bir siyasi oluşumu öngören bir birleşime işaret etmektedir ve bu açıdan sözleşme siyasal bir mübadele biçimi şeklinde okunmaktadır. Oysa Mauss açısından mübadele siyasal bir sözleşme olarak ele alınmaktadır. Bu doğrultuda, Mauss'un siyasal olana bakış açısı sözleşmecilerden farklılaşmaktadır. Sahlins, klasik sözleşmede öngörülen barışın her zaman tâbi kılmayla birlikte geldiğini, fakat Mauss'un hediye kavramında cömertliğin yarattığı itibar dışında, eşitliği bozucu bir müdahale veya özgürlük kaybı bulunmadığını kaydetmektedir. Yazara göre, *karşılıklılık* bir *arasında* ilişkisidir; tarafların daha üstün bir birlik içinde eritilmesi söz konusu değildir, hediye taraflar arasındaki karşılıklı bızatıhi sürdürür. Mübadeleyle ittifak kuran gruplar güçlerini her zaman kullanmasalar da, onu daima muhafaza ederler. Hediye, hakkı değil istenci imlediği için sözleşmeye katılanların güçlerini geri çekmesine sebep olmaz.²⁰⁴ Bu nedenle, kişilerin her birinin kendi özgürlüğünü feda etmesi, haklarını bir ya da birkaç kişiye devretmesi gibi bir durum söz konusu olmamaktadır.

²⁰⁴ Sahlins, *a.g.y.*, s. 167-168.

Sahlins'in Mauss okumasını kıymetli bulan Abélès, *bütünsel yükümlülük sözleşmesinin*, toplum sözleşmesinin öngördüğü şekilde gibi bir toplumsallığa temel oluşturamayacağını söylemektedir. Yazara göre, *bütünsel yükümlülük sözleşmesi*, toplum sözleşmesi gibi hayali ve başlangıca ait bir kurgu değildir; Mauss'un sözleşmesi siyasal bağın görünülerinden biridir. Abélès, Sahlins'in sözleşmeleri yakınlaştırmasını önemli bulsa da, siyasal bağın Mauss için ilkel bir veri oluşunun Sahlins tarafından fark edilemediğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Abélès, Mauss'un, Maine ile başlayan hattın devamcısı olduğunu dile getirmekte ve siyasal antropolojiye sirayet eden dikotominin hâlâ sürdüğünün altını çizmektedir.²⁰⁵

Maine, Morgan, Malinowski ve Mauss'un genel olarak siyaset felsefesinden alınan ve daha önce bahsedilen dikotomiye devam ettirdiklerini söylemek mümkün olmakla birlikte, bu düşünürlerin aynı zamanda, bilerek ya da bilmeden, siyasal bağı tesbit ettiklerini, siyasal olanı konumlandırmakta sıkıntı çekmiş olsalar da, bu sıkıntıyı kendilerine dert edindiklerini belirtmek zorunludur. Doğrudan siyasal bağı göstermek gibi bir çabaları olmasa da, bu yazarlarla birlikte, siyasal antropoloji bakışını *öteki* ya da *uzakta kalmış* topluluklara çevirmiş ve orada devletten bağımsız bir siyasallığın izlerini göstermek mümkün olabilmiştir. Ancak ister devleti incelediği toplulukların karşısına koysun, ister incelenen bu topluluklarda tohum halinde bir devlet²⁰⁶ görsün, siyasal

²⁰⁵ Abélès, **a.g.y.**, s. 58.

²⁰⁶ Lowie'de baskın olan bu 'tohum' metaforu ile arkaik toplumlarda başından itibaren siyasetin verili olduğu kabul edilir. Lowie'ye göre, siyasal olanın devletsel özü sürekli ve türdeş olarak arkaik toplumlarda bulunur. Detaylı bilgi için bkz. Abélès, **a.g.y.**, s. 59-67. Benzer bir görüşü Timothy Earle de paylaşmaktadır: "Şefliklerin temel dinamiklerinin devletlerinkiyle temelde aynı olduğunu ve devletlerin kökeninin şefliklerin ortaya çıkış ve gelişimine bakılarak anlaşılabileceğini düşünüyorum." Earle, bütün toplumsal sistemlerin önünde sonunda merkezileşmiş bir siyasal sisteme varacağını iddia etmekte, siyasal sürecin bu evrimci yapısını da insan varoluşunun doğasında yatan evrensel iktidar anlayışına

antropoloji belli bir süre siyaset felsefesinden devraldığı dikotomiye ve dolayısıyla “devlete göre” düşünmeyi bırakamamıştır. Devletli toplumlar ve devletsiz topluluklar arasındaki süreksizlik sürdürüldüğü ölçüde, siyasal antropoloji bu dikotominin farklı biçimleriyle uğraşmaya devam etmiştir.

II. Devlet Dışı Topluluklarda Siyasal Örgütlenme

Devlet dışı topluluklar dediğimiz, devletin örgütlenme biçiminin yerleşmediği ya da yerleşmediği toplulukların farklı bir siyasallığa sahip olduğu düşüncesi siyasal antropoloji alanı içerisinde önemli bir adım olarak kaydedilmiştir. Bu düşünce biçiminin gelişimi, önceki bölümlerde bahsi geçen araştırmacıların sundukları katkılar doğrultusunda olmuş, bu konuyla ilgili en büyük adım Clastres tarafından atılmıştır. Clastres, iktidar kavramı düzleminde *siyasal olanın evrenselliğini* savunarak devlet dışı toplulukların siyasal örgütlenmelerinin yapısını ortaya çıkarmak üzere çalışmalar sunmuştur.²⁰⁷ Clastres’in ilerlediği hattı, yani siyasal olanın toplulukların kuruluşuna içkin olduğu savını takip eden bir diğer yazar Gauchet’dir. Gauchet’in Clastres’den ayrıldığı, onun düşüncesine ivme kazandırdığı nokta ise, toplulukların kuruluşunu mümkün kılan “topluluğun kendisine dışsallığı” savıdır. Gauchet açısından topluluğun kurulabilmesi için, topluluk ile varlık nedeni arasında bir ayrımın olması gerekir. Bu ayrımı mümkün kılan, temelde kutsal olan-olmayan ayrımıdır. Topluluğu kuran dışsal ilke, kutsallık kavramı ile ifade edilmektedir. Dolayısıyla, devlet dışı topluluklarda siyasal olanı işaretlemek istiyorsak, Clastres ile başlayan hattı takip ederek, devlet dışı

bağlamaktadır. Yazara göre, farklı güzergahları olsa da, bütün siyasal sistemler merkezileşmiş siyasal sistemlere doğru evrilirler. Timothy Earle, **Şefler Nasıl İktidara Geldiler**, çev. Burak Gürel, Demir Demiröz, İstanbul, Versus Kitap, 2013, s. 28, 235-237.

²⁰⁷ Ecevitoğlu, a.g.y., s. 92.

örgütlenmelerde siyasal iktidarın kuruluş biçimlerine, kutsallık ve kutsallığın belli bir biçimde temsili olan din kavramına bakmak gerekmektedir.

1. Devlete Karşı Siyasallık

Clastres, biraz önce söylendiği üzere, siyasalın evrenselliğine, yani siyasal olanın toplulukların kuruluşuna içkin olduğuna dair vurgusuyla, devletin, deyim yerindeyse, konumunu sarsmış ve başka tür siyasal örgütlenmelerin varlığını işaret ederek, özellikle siyasal antropoloji alanında önemli bir gelişme kaydetmiştir. Clastres açısından devlet, *siyasal örgütlenme biçimlerinden yalnızca biridir*. Sözleşmecilerden miras kalan dikotomiye hatırlatacak şekilde devletli/devletsiz toplum ayrımı yapmasına karşın, yazar devleti bahsi geçen devlet dışı ya da onun ifadesiyle devletsiz toplulukların karşında konumlandırmıştır. Clastres, *Devlete Karşı Toplum* kitabına, “İktidar konusu ciddi bir biçimde sorgulanabilir mi?” sorusuyla başlar. İktidarı, klasik tanımıyla, emir-itaat ilişkisi olarak ele alacaksa, bu ilişkinin yokluğu aynı zamanda siyasal iktidarın yokluğunu da işaret ediyor olacaktır. Oysa Clastres, Amerikan yerlilerini örnek vererek, bu toplumların hemen hemen hepsinin liderler ya da şefler tarafından yönetildiğini, ancak bu şeflerin iktidardan yoksun olduğunu, siyasetin her türlü zorlama ve şiddetten uzak bir alan olarak belirdiğini, kısacası emir-itaat ilişkisinin bulunmadığını belirtmektedir.²⁰⁸

Buradan hareketle Clastres, sadece Amerika’da değil, başka birçok ilkel kültürde de, şiddetten azade ve her türlü hiyerarşinin dışında bir iktidarın var olduğunu ortaya koymaktadır. Yazar, bu savdan yola çıkarak bazı çıkarımlarda bulunmaktadır. İlk olarak, siyasal iktidarın evrenselliğine vurgu yapan Clastres, ister zorlayıcı isterse

²⁰⁸ Clastres, **a.g.y.**, 2011, s. 11.

zorlayıcı olmayan bir biçimde ortaya çıksın, bütün siyasal iktidar biçimlerinin toplumsal yapıya içkin olduğunun altını çizmektedir. Siyasal iktidarın farklı biçimlerde ortaya çıkıyor oluşu, onun yalnızca zorlamaya ya da emir-itaat ilişkisine dayandırılmayacağını göstermektedir. Dolayısıyla, zorlayıcı iktidar siyasal iktidarın yalnızca belirli bir biçimidir ve bütün siyasal iktidar biçimleri zorlayıcı iktidar biçimine indirgenemez. Buna ek olarak, Clastres, siyasal olanı işaretlemenin yegâne olanağının siyasal kurumlaşma olmadığına da dikkat çekmektedir. Siyasal kurumlaşma örneği olarak şeflikleri gösteren yazar, bu şefliklerin var olmadığı topluluklarda da siyasallığın mevcut bulunduğunu belirtmektedir. Clastres'a göre siyasallık, "toplumsal yaşamın özünden kaynaklanan bir zorunluluktur".²⁰⁹

Clastres, etnoloji kuramını ilkel toplulukları iki iktidar tipi dışında düşünemediği için eleştirir. Bu kurama göre, ilkel topluluklarda ya siyasal örgüt eksikliği vardır ve bu nedenle anarşi hakimdir ya da siyasal örgüt aşırı güçlenmiştir ve despotik bir iktidar bulunmaktadır. Clastres, etnoloji kuramının öne sürdüğü bu iki iktidar tipinden farklı olarak, ilkel topluluklardaki siyasal iktidar tipinin ayırt edici özelliğinin demokrasi ve eşitlik olduğunun altını çizmektedir.²¹⁰ Yazara göre, ilkel toplulukların büyük bir bölümünün siyasal örgütlenme açısından en belirgin özelliği bu topluluklarda toplumsal tabakalaşmanın ve siyasal otoritenin görülmemesidir. Yazar, bu özelliği, ilkel topluluklardaki şeflik kurumunu inceleyerek açıklamaktadır. Clastres, Lowie'nin belirlediği, şeflerin barış mimarı, cömert ve iyi bir hatip olmaları şeklinde özetlenebilecek ayırt edici üç özelliğe, çokeşlilik ayrıcalığını da ekleyerek bu kurumu analiz eder. Şeflerin cömert ve iyi bir hatip olmaları, buna eklenen çokeşlilik ayrıcalığıyla toplumsal olarak üç düzeyi işaret etmeye imkân verir. Şefler aracılığıyla,

²⁰⁹ A.g.y., s. 20.

²¹⁰ A.g.y., s. 25.

malların, kadınların ve sözün mübadelesi söz konusu olur. "Toplum öncelikle malların, kadınların ve sözcüklerin mübadelesiyle oluşan üç temel düzeyde tanımlanır; yerli toplumlarının siyasal yaşamı da gene bu üç 'gösterge'yle kurulan dolaysız bağ içinde oluşur. Demek ki bu toplumlarda iktidar, toplumdaki üç önemli yapısal düzeyle, yani iletişim dünyasının odağıyla ilişkilidir."²¹¹ Clastres'a göre iktidar, kadınların, malların ve sözcüklerin mübadelesiyle ilgili hayati çevrimin kesintiye uğratılmasından kaynaklanır. Böylece, varlığıyla kadın, sözcük ve mal mübadelesini sona erdiren kişiye şef denilmektedir ve bu şef aslında bir bakıma topluluğun elinde tutsak bulunmaktadır.²¹²

Clastres, incelediği topluluklardan biri olan, Guayakiler ile ilgili dikkat çekici bilgiler sunmaktadır. Guayakiler, çokkocalılık sistemine sahip bir topluluktur, fakat topluluğun erkekleri Clastres'a göre bu durumdan oldukça rahatsızdır. Ancak kadın sayısının az olması erkeklerin istemeyerek de olsa bu sistemi kabul etmelerine neden olmaktadır.²¹³ Diğer taraftan, Clastres, yiyecek tabusu nedeniyle, avcının avladığı hayvanların etini kesinlikle yiyemeyeceğine dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda, avladığı hayvanın etini ailesine ve topluluğun öbür üyelerine dağıtmaktadır.²¹⁴ Diğer bir deyişle, bu toplulukta, bir erkeğin karnını doyurabilmesi, ancak başka bir erkeğin avladığı hayvanın etiyle mümkün olabilmektedir. *Başka bir erkek*, çokkocalılık sistemine sahip Guayaki toplumunda, bu erkeğin karısının ikinci eşi anlamına gelmektedir. *Japetiva* denilen bu ikinci koca sayesinde beslenmeyle ilgili bu sorun aşılmış olmaktadır. Bu nedenle, Clastres'a göre, her Guayaki avcısı için ava ve kadına

²¹¹ A.g.y., s. 32-33.

²¹² A.g.y., s. 36-39.

²¹³ A.g.y., s. 96.

²¹⁴ A.g.y., s. 93.

giden yol öteki avcıdan geçmektedir.²¹⁵ Clastres, biçimsel açıdan, erkeğin av etiyle ve karısıyla kurduğu ilişkinin benzer olduğunu söylemektedir. Yazara göre, erkek açısından kadınlar ve hayvanlar aynı düzlemindedir. Erkeğin kadınlarla ve hayvanlarla kurduğu bu dolaylı ilişkinin iki sonucu bulunmaktadır. İlk olarak, avıyla arasındaki dolayım, avcılarını birbirine bağımlı kılmakta ve topluluğun varlığı bu şekilde korunmaktadır. İkinci olarak, kadınlarla aralarına giren dolayım, kadınları paylaşmayı zorunlu kılarak topluluğun sürekliliğini sağlamaktadır. Clastres, bu iki dolayımında, av etinin yarattığı dolayımı olumlu olarak okurken, erkeklerin karılarını paylaşmaları nedeniyle ortaya çıkan dolayımı olumsuz kabul etmektedir. Bu dolayım, yazar tarafından malların ve kadınların mübadelesiyle bağlantılı şekilde ele alınmaktadır.²¹⁶ Bu noktada ilgi çekici olan, ilk olarak Clastres'ın çokkocalılık sistemini eril bir düşünme biçiminin sonucu olarak, olumsuz olarak nitelenmesidir. Oysa beslenmeye ve üremeye yönelik bu sistemde yiyecek tabusunun ve çokkocalılığın birbiriyle bağlantılı olduğu açıktır. Bu, Clastres'ın da dediği gibi bir mübadele sistemiye, erkeklerin çokkocalılığı kabul etmelerinin sebebi kadın nüfusunun azlığı değil, topluluğun siyasal olarak örgütlenme biçimidir. İkinci olarak, Clastres, av etini yiyememe ve çokkocalılık sistemini malların ve kadınların mübadelesi olarak okumakta, fakat buradan çıkardığı sonuç topluluğun varlığının korunması ve sürdürülmesi olmaktadır. Eğer iktidar, malların, kadınların ve sözcüklerin mübadelesi yoluyla ortaya çıkıyor ve şefin varlığı bu mübadeleyi kesintiye uğratiyorsa, bunun anlamı şefin varlığının doğrudan iktidara karşı bir biçimde konumlandırılmasıdır. Şef bir dolayımın aracısı olduğu ölçüde, iktidarı kesintiye uğratmaktadır. Öyleyse, çokkocalılık sistemine sahip Guayaki topluluğunda, mübadeleyi kesintiye uğratan ikinci koca hakkına sahip olan kadınlardır. Bu doğrultuda, çokkocalılık sistemi, topluluk içindeki herhangi bir erkeğin bu kesintiye aşmasına izin

²¹⁵ A.g.y., s. 98.

²¹⁶ A.g.y., s. 98-99.

vermemekte ve yalnızca şefler üzerinden değil, toplulukta bu potansiyele sahip bütün erkekler üzerinden iktidarın ele geçirilmesini imkânsız kılmaktadır. Yani, çokkarınlık sistemiyle nasıl şef topluluğa tutsak ediliyorsa, çokkocalılık sistemi ile bütün avcı erkekler topluluğa tutsak edilmekte ve yiyecek tabusuyla desteklenen bu sistemin dışına çıkmak mümkün olmamaktadır. Zaten Clastres da, av etinden vazgeçme zorunluluğunun çok büyük bir sorun yaratmadığını, fakat karısını paylaşmak zorunda olmanın Guayaki erkeği için bir yabancılaşmaya sebep olduğunu belirterek yiyecek tabusunun ikincil bir duruma tekabül ettiğini belirtmektedir.²¹⁷ Clastres'ın yanılığısı, çokkarınlık sistemini bir mübadele biçimi olarak okurken, çokkocalılık sistemini kadın nüfusunun eksikliğine bağlamasından kaynaklanmaktadır. Av eti tabusu ve çokkocalılık sistemi, hem topluluğun bir arada olmasını sağlamakta hem de kadınlar tam da ikinci koca ayrıcalığıyla iktidarı kesintiye uğratmaktadır; başka bir şekilde ifade etmek gerekirse kadınların ikinci koca ayrıcalığına sahip olması başka türden bir siyasallığın göstergesi olmaktadır. Clastres'ın verdiği bir dipnot iktidarın bu çokkocalılık sistemiyle nasıl kesintiye uğratıldığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir:

"Bundan on sene kadar önce Aşe Gatu kabilesi ikiye bölünmüştü. Şefin karısı genç bir avcı ile ilişki kurmuş, buna kızan kocası da, topluluktan ayrılmış, Guayakilerin bir bölümünü de yanına katmıştı. Hatta kendisiyle gelmek istemeyenleri de öldüreceğini söyleyerek kabileyi tehdit etmişti. Ancak, birkaç ay sonra, hem topluluğun baskısı hem de karısını kaybetme korkusunun etkisiyle, genç aşığı *japetiva* olarak kabul edip geri dönmüştü."²¹⁸

Topluluktaki hiçbir erkek topluluğa karşı çıkararak iktidar sahibi olamıyor; dahası ikinci bir erkeği kabul etmediği sürece toplulukta varlığını dahi sürdüremiyor görünmektedir. Clastres, bu topluluklardaki kadın-erkek ilişkisine dikkat çekerken,

²¹⁷ A.g.y., s. 98.

²¹⁸ A.g.y., s. 96, 3. dipnot.

onun çoğunlukla, gözlemediği topluluklardaki erkeklerin toplumsal ilişkilere dair bakış açılarını dikkate aldığına tanık olmaktayız. Kadınların ne düşündüklerine ya da ne istediklerine dair çok az söz söyleyen Clastres, çokkocalılığın geçerli olduğu bir toplulukta erkeğin bundan hoşlanmadığını belirtirken, çokkarılılık sistemine sahip bir toplulukta kadının ne düşündüğü hakkında bilgi vermemektedir. Daha da önemlisi, Clastres, iktidarı kesintiye uğrattığını söylediği mübadele sistemini çokkarılılığın geçerli olduğu topluluklara uygularken, çokkocalılığın bulunduğu topluluklarda bu sistemin sebebi olarak, iktidarın kesintiye uğratılmasını değil, nüfusu göstermektedir.

Clastres'in eleştiri aldığı bir nokta da, devletin ortaya çıkışını rastlantıya bağlamasıdır. Yazar *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu* kitabında, La Boetie'nin özgürlükten köleliğe geçiş için kullandığı "kötü bir rastlantı" deyişini²¹⁹, devletin ortaya çıkışı için kullanır. Bu talihsiz rastlantıyı "Tarih'in doğduğu o tarihsel an, hiçbir zaman gerçekleşmemesi gereken o kaçınılmaz kopuş, biz modernlerin devlet diye adlandırdığımız o akıldışı olay" şeklinde ifade eder.²²⁰ Bir kesinti ya da kopuş olarak işaretlenen devletin ortaya çıktığı tarihsel an, Clastres tarafından topluluğu mübadele veya karşılık olmaksızın üretmeye zorlayacak dışsal bir gelişme olarak belirlenmektedir.²²¹ Ecevitoğlu'nun dikkat çektiği önemli bir nokta, Clastres devletin ortaya çıkışını bir kopuşla açıkladığı ölçüde, doğal hal ile sivil hal arasındaki kopukluk sorununa yeniden düşmektedir. Ecevitoğluna göre, Clastres, sözleşme kuramının doğal toplum/siyasal toplum dikotomisinin yerine devletli toplum/devletsiz toplum dikotomisini yerleştirerek siyasalın evrenselliği fikrini sorgulanır hale getiren

²¹⁹ Tunçay, **a.g.y.**, içinde Etienne de la Boetie, "Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev," s. 115.

²²⁰ Pierre Clastres, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu "Siyasal Antropoloji Araştırmaları,"** Çev. Alev Türker-Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992, s. 113.

²²¹ Ecevitoğlu, **a.g.y.**, s. 99.

süreksizlik düşüncesini yeniden üstlenmiş olmaktadır. Ecevitöğlu, Clastres'a yönelik bir başka eleştirisini şöyle dile getirmiştir: "Clastres ilkel toplumda siyasal iktidarı 'iktidarsız şef'in konumunda cisimleşen şeflik statüsü temelinde çözümediğinden, her birinin özerk gruplar olduğunu söylediğİ akrabalık ya da soy grupları içinde zorlayıcı bir iktidarın belirli ölçülerde de olsa işleyebileceğini göz ardı etmektedir."²²²

Clastres, siyasal antropolojinin gelişimi açısından oldukça önemli bir konumda bulunmaktadır. Zira Clastres ile birlikte, siyasal olanın toplulukların kuruluşuna içkin olduğu savı açıkça dile getirilmiştir. Clastres, siyasallığı devlete indirgemeyen bir bakış açısıyla, devletsiz topluluklardaki siyasallığı göstererek siyasal antropolojide takip edilmesi gereken yolu açmıştır. Devletin ortaya çıkışıyla ilgili saptamaları, siyaset felsefesinden miras kalan dikotomiye, devletli toplumlarla devletsiz topluluklar arasında yerleştirilen süreksizliği yeniden canlandırıyor gibi görünse de, Clastres'ın amacı devletin nasıl ortaya çıktığını göstermek değil, devletsiz topluluklarda siyasal olanı işaretleyebilmektir. Bu çerçeveden bakıldığında da, onun siyasal antropoloji alanına sunduğu katkıların büyüklüğü de ortaya çıkmaktadır.

2. Kutsallık ve Siyasallık

Clastres'ın en çok eleştiri aldığı noktalardan biri, yukarıda bahsedildiğİ üzere, devletsiz topluluklardan devletli topluma nasıl geçildiğİ sorusunu yanıtsız bırakması ve en nihayetinde böyle bir kopuşu ancak dışsal bir rastlantıyla açıklayabilmesidir. Bu soruya cevap arayanlardan birisi de, Marcel Gauchet'dir. Ecevitöğlu'nun ifade ettiğİ şekliyle, temelleri Malinowski ve Mauss tarafından atılan ve en somut ifadesini

²²² A.g.y., s. 100-101.

Clastres'da bulan 'siyasal olanın toplumun kuruluşuna içkin olduğu' iddiası Marcel Gauchet tarafından da benimsenmiş ancak Gauchet, buna ek olarak, bu iddiayı ilkel ya da modern herhangi bir toplumun varlık koşulu olarak nitelendirdiği bir özelliğe, "toplumun kendisine dışsallığı"na dayandırarak yeniden yapılandırmıştır.²²³

Gauchet, devlet sorununun anahtarının din olgusunun derin köklerinde aranması gerektiği düşüncesini geliştirmek istediğini belirtmektedir. Gauchet'nin bu noktadaki temel savı, insanların kendilerini, tarih çağlarından ve kültür çevrelerinden bağımsız olarak, hep borçlu olarak görmesine dayanmaktadır. Toplamlar da kendi varlık nedenlerini kendileri dışındaki bir olguya dayandırırılar.²²⁴ Gauchet din ve toplum arasındaki ilişkiyi anlatırken Durkheim ile arasına bir sınır koyarak işe başlamaktadır. Durkheim için din, "sosyal bilincin yarattığı zorlamayla, bir toplumun kendi sosyal kimliğini yaratma gereksinimi"dir, der Gauchet, dolayısıyla din, toplumun birlikteliğini ve sürekliliğini sağladığı ölçüde bir icattır. Bir icat olarak dini, kendisi de kabul edecektir. Ancak Gauchet'nin itirazı, Durkheim'ın din olgusunu sosyalliğe içkin addetmesi üzerinden gelir: Bu öylesine bir içkinliktir ki, "*toplumun din olmaksızın varolması mümkün değildir.*"²²⁵ Dolayısıyla, Durkheim için toplumun kuruluşuna içkin ve zorunlu olan din, Gauchet'nin kuramında bir tercih olarak belirlemektedir. Gauchet için, önemli olan ve aslında dini önceleyen kutsal olan/olmayan ayrımında ortaya çıkan "anlam borcu"dur. Bu borcu da şöyle ifade edecektir:

"Toplum hayatının ayrılmaz bir parçası olan anlam borcunun en derindeki kökü, bir toplum için kendisini kendi dışına ve kendisine göre öteki olana bağımlı olarak düşünme zorunluluğudur. Tüm toplumlar kendilerini, kendileri için olan, ama

²²³ Ecevitöğlü, **a.g.y.**, s. 101.

²²⁴ Marcel Gauchet, "Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkelerde din ve siyaset," **Devlet Kuramı**, (der.) Cemal Bali Akal, 4. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2013, s. 33.

²²⁵ **A.g.y.**, s. 38. Vurgu aslında.

kendilerinden başka olan bir şeyde çözümlenmeye, kendisini yönettiği ve düşündüğü bir - kendi mekanının ötesinde kalan- mekanı belirlemeye mahkumdurlar. Bütün toplumlar, bir ötekinin kendilerini düşündüğünü düşünerek kendi kendilerini düşünürler."²²⁶

Her toplumun varoluş sebebi kendisi ile “kendi varlık nedeni” arasına bir ayırım koymasında yatar. Diğer bir deyişle, toplum kendi dışında bulunan, fakat onu bütünüyle yöneten bir ilke ya da anlam borcu sayesinde varolabilir. Din ise, kutsallığın belli bir biçimdeki temsilidir; inanç ve pratikler bütünü olarak din türev bir kurumdur.²²⁷ Gauchet açısından, bu ayırım noktasına yerleşen din, toplumun kendisini, kendi dışından ifade edebilmesine olanak tanır. Dolayısıyla, “din, toplumun, yine kendisi tarafından kendi dışında bir siyaset vazetmesinden doğmaktadır.”²²⁸ İlkel toplumlar iktidar düşüncesinden habersiz değildir. Topluluklar kurucu nitelikteki 'bir' ve 'öteki' arasındaki mesafeyi ortadan kaldıramadıkları için tek başına toplumun tümünü yani sosyalliği ifade eden önderleri ortaya çıkarırlar. Ancak önder görsel olarak işaret ettiği iktidara sahip değildir. "Önderin başlıca işlevi, hem kendi iktidarsızlığını, hem de kendisine kulak verenler arasından herhangi birisinin güçlü konumuna gelmesinin ne derece imkânsız olduğunu sürekli tekrarlamaktan ibarettir."²²⁹

Gauchet'ye göre, devletten önce de, sadece, kendi kurucu ilkelerini, kendi örgütlenme biçimlerinin kökenini, kendi kurallarının ve törelerinin varlık nedenini kendilerinin dışında arayan, bölünmüş iktidarlı toplumlar varolmuştur. Bu anlamda, sosyal kuruluşun dışsallığı devletten önce varolan bir olgudur.²³⁰ Topluluklar, kurucu

²²⁶ A.g.y., s. 55.

²²⁷ Ecevitoğlu, a.g.y., s. 105.

²²⁸ Gauchet, a.g.y., s. 46.

²²⁹ A.g.y., s. 57.

²³⁰ A.g.y., s. 35.

ilkelerini kendilerinin dışında bulunan bir odaktan aldıkları için her topluluk kuruluşu itibariyle bir bölünme sonucu ortaya çıkmaktadır. Devlet de bu bölünmenin üzerinde yükselecektir. İkel topluluklarda dışarıya karşı borç, topluluğun siyasal iktidarı kendisinde tutma amacına yönelmiştir. Devletli toplumlarda ise, ötekine borç siyasi iktidarın farklılığını meşrulaştırmaktadır.²³¹ Dolayısıyla, Gauchet ile birlikte, hem devletsiz topluluklarda hem de devletli toplumlarda bulunan ortak bir noktaya temas edilmiş olunur. Devlet, toplum olarak adlandırılan örgütlenmenin varlığından kaynaklanan bölünmeye yeni bir boyut kazandırmaktan başka bir şey yapmayacaktır.²³²

Gauchet'yi, siyasal antropoloji alanında kendisinden önceki düşünürlerden ayıran, onun devletli toplumlar ile devletsiz topluluklar arasına bir kopuş yerleştirmemiş olmasıdır. Gauchet'ye göre, devletin üzerine yerleşeceği bölünmüşlük ilkel toplulukların kuruluşuna içkindir. Dolayısıyla, ilkel topluluklarda devlet yoktur, fakat devletin gerçekleşmesini engellediği kadar ona potansiyel bir alan açan bölünmüşlük fikri vardır. Dolayısıyla, devlet dışarıdan bir rastlantı sonucu gelmez, toplulukların kuruluş biçimlerinde yerleşebileceği bir alan başından beri bulunur. Gauchet açısından, toplulukların kuruluşunu mümkün kılan kutsal olan-olmayan ayrımıdır. Din daha sonra gelip- devlet gibi- bu ayrıma yerleşecektir. Bu nedenle, din Gauchet için zorunlu değildir. Kutsal olan-olmayan ayrımında, kutsal olan kutsal olmayan dünyayı düzenler. Dolayısıyla, toplulukların kendilerini düşünebilmelerinin imkânı, onlara dışsal olan kutsallıkta ya da anlam borcunda belirlemektedir. Bu noktada, Gauchet'ye göre topluluklar için devlet ya da din zorunlu olmasa bile, kutsal olan-olmayan ayrımında filizlenebilecekleri bir ortam onlar için her zaman bulunmaktadır.

²³¹ A.g.y., s. 36.

²³² A.g.y., s. 34.

Gauchet, kutsal olan/olmayan ayrımına Yasa'yı yerleştirmesi bakımından oldukça önemli bir adım atmıştır. Gauchet'ye göre, ilkel topluluklardaki önderler, tam da topluluğun kurucu ilkesiyle arasındaki *ötekiliği* aşamaması nedeniyle ve tek başına topluluğun tümünü temsil edecek birine ihtiyaç duyduğu için vardır. Önderin, kutsal olan/olmayan ayrımına yerleşen Yasa'yı yüceltmekten başka bir işlevi yoktur. Ancak, bu noktada, öndersiz toplulukların böyle birine neden ihtiyaç duymadığı sorusu akla gelebilir. Zira, öndersiz topluluklarda da, Gauchet'nin savı doğrultusunda, böyle bir bölünmüşlüğün bulunması ve aşılması gerekmektedir. Bu soruya, çevresinden dolanarak cevap vermek mümkün görünmektedir. Kutsal olan/olmayan ayrımında ortaya çıkan Yasa, topluluktaki herkes tarafından ya da yalnızca bir şef tarafından dile getirilebilir. Burada önemli olan nokta, ki Gauchet'nin önemi de burada ortaya çıkmaktadır, Yasa topluluktan herhangi biri tarafından ele geçirilemez, kimse Yasa adına konuşamaz ve Yasa yapamaz. Yasa'nın topluluğa dışsallığı, onun kutsallıkla donatılmış olmasında yatar. Ancak bu kutsallık, dünyevi alandan, daha doğrusu kutsal olmayan alandan tamamen kopuk bir alanda zuhur etmez. Durkheim'ın, toplulukların din yoluyla kendilerine tapındıklarını söylemesinin altında, kutsallığın ancak topluluğun bakışını kendine yöneltmesiyle mümkün olması ve kendine yönelen bu bakışın katettiği mesafede bulunabilmesi yatmaktadır. Kutsallık bir dolayımdır. Canlılar dünyasından ölümler dünyasına giden ve tekrar canlılar dünyasına dönen tüm bu mesafede kutsallık ortaya çıkar ve tam da bu yüzden, bu dolayım nedeniyle ele geçirilemez. Kutsal olan/olmayan ayrımının bu denli bir kesinlikle yapılması, bu ayrımı anlamayı zorlaştırmaktadır. Kutsal olanın dışsallığı onun ele geçirilemez olmasından kaynaklanmaktadır. Kutsal olanın, kutsal olmayan dünyayı düzenlemesi tek taraflı bir ilişki değildir. Hatırlanacağı üzere, Mauss ölümlerle kurulan ilişkinin bir mübadeleyi işaret ettiğini belirtmişti. Bu nedenle, onlara aş sunmak yalnızca tek taraflı bir yükümlülük değildir. Ölümlere aş verilirken onlardan da belli yükümlülükleri yerine

getirmeleri beklenmektedir. Örneğin, çocuk sahibi olmak için verilen adaklar tek taraflı değildir, karşılığında çocuk beklenir. Kutsal olan/olmayan ayrımı geçişkendir ve bu sadece yaşayanların ölümlere duyduğu bir anlam borcu olarak okunamaz.

Gauchet üzerinden değindiğimiz, dinin bir zorunluluk değil tercih olması meselesi çetrefilli bir meseledir.²³³ Ancak, din zorunlu olsun ya da olmasın, bizim açımızdan onu önemli kılan nokta, toplumların siyasallığını anlamak için önemli bir unsur olmasıdır. Devlet dışı topluluklarda siyasal olanı tespit etmeye çalışırken, her ne kadar daha önce Gauchet üzerinden aktardığımız şekliyle din zorunlu olarak topluluğun değerler sisteminde yer almasa da, dini göz ardı etmek de mümkün değildir. Din kutsal olan ve olmayan dünyaları düzenlemesi bakımından oldukça önemli bir konum işgal etmektedir. Ancak, dinin bu toplulukların siyasal örgütlenmelerindeki rolünü tesbit edebilmek için öncelikle din kavramı ile neyi kastettiğimizi açıklamak zorundayız.

Durkheim'a göre, dinsel olgular iki kesimden oluşmaktadır. Bunlardan ilki inanç denilen ve düşünüş biçimlerine gönderme yapan kesimdir. İkincisi ise eylemi referans alan, belirli eyleme biçimlerinden oluşan dinsel törenlerdir. Dinin temel ayırt edici özelliği, dünyayı birisi kutsal olan her şeyi, diğeri kutsal olmayan her şeyi kapsayan iki alana bölmesidir. “(..) İnançlar, masallar, inaklar (dogma), söylenceler, kutsal şeylerin niteliğini, onlarda bulunduğu inanan erdemleri ve erkleri, tarihçelerini, birbirleri ile

²³³ Din olgusunun çetrefilli bir mesele olmasının altında yatan sebeplerden biri, din denilince çoğunlukla tek tanrılı dinlere gönderme yapılıyor olmasıdır. Burada, üçüncü bölümde de değinilecek belli bir ayrımı gözetmek gerekir. Din belli bir ibadet alanını ve kalıplaşmış pratikleri işaret ettiği için özellikle Dede Korkut hikâyelerine konu olan Oğuzlar için inanç kavramı kullanılacaktır. Ancak buradaki teorik tartışmanın akışını kesmemek için, kurumsallaşmış bir dini işaret etmeksizin, din kavramı kullanılmıştır.

ve kutsal olmayan şeylerle ilişkilerini anlatan tasarımlar ya da tasarım dizgeleridir.”²³⁴ Durkheim toplumların kuruluşunu anlamak için temel bir tapınma biçimi bulunması gerektiğini söyleyerek totemizmi (ongunculuk) işaret eder.²³⁵ Avustralya soy kümelerini inceleyen Durkheim, onların temel örgütlenme birimlerini oymak (klan) olarak belirler. Oymağın belirleyici iki özelliği vardır: İlki, oymakların akrabalık bağı temelinde oluşmalarıdır; bu akrabalık doğrudan kanbağını işaret etmemekte, aynı adı taşımaktan gelen bir bağ söz konusu olmaktadır. İkinci özellik de doğrudan bu adla ilgilidir. Oymaklar belli bir nesnenin adını taşırlar. Adını aldıkları bu nesnelere totem (ongun) denmektedir.²³⁶ Nesnelere kutsal ve kutsal olmayan şeklinde sınıflandırılması totem sayesinde olur. Totem ile birlikte “soyut bir güç belleklerde somut biçim alır” ve bu yolla düzenleme ile düzenleyici dışsallık bir arada düşünülebilir hale gelir.²³⁷ Durkheim da, ‘dinsel güç’ü toplumun üyelerinde uyandırdığı, nesnelleştirilmiş bir duygu olarak tarif etmektedir. Nesnelleşmek için bir nesne üzerine yerleşen bu güç, nesneyi kutsallaştırmaktadır. Herhangi bir nesne bu işlevi yerine getirebilmektedir.²³⁸

Durkheim, “Ne insan, ne de doğa, kendiliklerinden kutsal bir niteliğe sahip olmadığına göre, onu bir başka kaynaktan alıyor olmaları gerekir” demektedir ve “insan ile maddi dünya dışında bir başka gerçekliğin bulunması gerektiği”ni işaret etmektedir.²³⁹ Daha önce, Gauchet aracılığıyla, bahsettiğimiz “dışsallık” mefhumu totemizmde de karşımıza çıkmaktadır. Akal, totemin, kutsal olan ve olmayan arasında

²³⁴ Emile Durkheim, **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, Çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2010, s. 64- 65.

²³⁵ **A.g.y.**, s. 133.

²³⁶ **A.g.y.**, s. 150-151.

²³⁷ Akal, **a.g.y.**, s. 171.

²³⁸ Durkheim, **a.g.y.**, s. 317.

²³⁹ **A.g.y.**, s. 133.

aracı olarak, hem klanın düzenleyici ilkesi hem de topluluğun kimlik işareti olduğunu söylemektedir. Kutsal olan ve olmayan arasındaki ilişki yasaklarla belirlenir: “Kutsal olan şeyler, yasakların koruduğu ve yalıtıldığı şeylerdir; kutsal olmayan şeyler ise bu yasakların uygulandığı ve birincilerden uzak durması gereken şeylerdir.”²⁴⁰ Böylece, yasak/Yasa kavramını kutsal olan/olmayan ayrımında işaretleyebilmek mümkün olur. Siyasal iktidarın Yasa ve uygulama arasındaki ilişki olduğunu söylediğimizde de, aslında kutsal alan ya da dışsallık dolayısıyla toplumun kuruluşundan ve düzenlenişinden bahsediyor olmaktadır.

Özetlemek gerekirse, kutsal olan/olmayan ayrımı, toplulukların varoluşuna kaynaklık eden Yasa'nın ortaya çıktığı bir ayrımdır. Bu ayrımla birlikte, topluluk kendisi ile varlık nedeni olan *ilke/Yasa* arasına bir ayrım koymaktadır. Bu ayrımın neden olduğu dolayım da siyasal olanın işaretlenebilmesini mümkün kılar, zira topluluk kendini bu Yasa'ya ya da kurucu ilkeye göre düzenler. Gauchet tarafından kutsallık kavramıyla karşılanan bu ilke, yalnızca kutsal alandan kutsal olmayan alana nüfuz eden bir yapıda değildir, bu dolayım, yani kutsallıkla girilen ilişki karşılıklıdır. Zaten kutsal olmayan alanda bulunan insanları bir arada tutan ilke, kutsal olmayan alanı dışlayarak okunamaz. Bu ilişkisellik sayesinde, toplulukların siyasallıklarını ve bu siyasallığın hangi biçimlerde tezahür ettiğini görebilmekteyiz. Başa dönersek, siyasal iktidar, Yasa ve onun uygulanması arasındaki ilişki anlamına geliyorsa ve Yasa da toplulukla onun varoluş nedeni arasındaki mesafede bir dışsallık olarak beliriyor ve bunun kaynağını kutsallıkta buluyorsa, siyasallık temelde kutsal olan/olmayan ayrımına yerleşiyor demektir. Kaynağını kutsallıktan alan Yasa'nın topluluğu düzenleyiş biçimi o topluluğun siyasal örgütlenmesini oluşturmaktadır. Bu nedenle, devlet dışı bir

²⁴⁰ A.g.y., s. 69.

siyasallıktan bahsediyorsak, bu siyasallık temelde topluluğun inancında ve örgütlenme biçiminden kaynaklanan eylemliliklerde tesbit edilebilir.

III. İnanç ve Örgütselik

Kutsal/kutsal olmayan ayrımının olduğu yere inancı ve dolayısıyla Yasa'yı koyduğumuzda, örgütselik ve inanç arasındaki sıkı ilişki kolaylıkla fark edilecektir. Bu ilişki üzerinden ilerleyerek, çalışmanın son aşamasında işimize yarayacak kavramları ortaya çıkarmak faydalı olacaktır. Akrabalık ve karşılıklılık, şeflik ve savaş başlıkları altında toplayabileceğimiz bu kavramlar, her ne kadar ayrı başlıklar altında inceleniyor olsa da, görülecektir ki, birbirinden ayırmak mümkün değildir. Devlet dışı olarak nitelendirdiğimiz topluluklarda, bu kavramlar bir arada olduğu sürece anlamlıdır ve biri diğerinden ayrı olarak düşünülemez. Bu nedenle bu kavramları "İnanç-Örgütselik" başlığı altında incelemek, bu kavramların birbirleriyle olan ilişkiselliğini açıklamak için de uygun bir zemin sunmaktadır.

Çalışmanın temel amacı, devlet dışı bir siyasal örgütlenmenin yapısını ve işleyiş biçimlerini Dede Korkut hikâyelerinden yola çıkarak ortaya koymak olduğu için "Eski Türkler" in inanç-örgüt yapılanmasına bakmak oldukça önem taşımaktadır. Bu inceleme açısından hem "Eski Türkleri" ele alması hem de siyasetin devletle sınırlandırılmaz evrensel bir olgu olduğunu "Eski Türkler" üzerinden somutlaştırması bakımından çok önemli bir yere sahip olan Ümit Hassan aynı zamanda bu incelemenin temel dayanak noktalarından da birisidir. Hassan'ın izlediği hat takip edilerek, eylem, akrabalık, savaş ve şeflik meseleleri kutsallıkla ilişkisi bakımından ve bu ilişki bir bütün olarak siyasallığı işaret ettiği için, siyasal olanın tesbit edilmesi doğrultusunda incelenecektir.

1. Eylem ve Kutsal

Dede Korkut Hikâyelerine konu olan Oğuzlar kandaş kabile örgütlenmesine sahiptirler. Kandaş bir temele dayanan bu örgütlenme biçiminde davranış ve inanç birbiriyle iç içe geçmiş, hem birbirini düzenleyen hem de birbirini yeniden üreten bir yapıdadır. Bu kandaş toplulukların davranışı toplu (kolektif) eyleme dayanmakta; kutsallıkla donanmış savaş, şölen, tören vs.de görüleceği gibi eylem ve inanç bir arada bulunmaktadır. Bu nedenle, onların tarihini araştırmak demek, aynı zamanda inanç sistemlerini, dolayısıyla “töre”lerini araştırmak demektir.²⁴¹

Türklerin eski inanç sistemleri olan Şamanlıkta²⁴², dinin ayin ve törenlerini yapan, ruhlarla fani insanlar arasında aracılık eden kişilere şaman, Türk kavimlerinde kam denmektedir. İnan'ın belirttiği üzere, XI. yüzyılda, Kaşgarlı Mahmud zamanında, kamlar Müslüman Türkler arasında bile unutulmamıştır.²⁴³ Şamanlık, değişik biçimlenmeleri ve görünümleri olmakla birlikte evrenseldir ve kandaş toplumun örgütselliğini açıklayan sosyal bir temeldir.²⁴⁴ Hassan'a göre, Şamanlık nasıl ki kolektif eylem yoluyla toplumsal örgütlülüğün dayanağı oluyorsa örgütlülüğün sağladığı gelenek-görenek platformu da şamanlığını işlevselliğini sürdürmesini olanaklı kılar ve biri anlaşılmadan diğersinin anlaşılması mümkün değildir.²⁴⁵ Bu nedenle öncelikle Eski Türklerin bu inanç sistemini incelemek gerekmektedir.

²⁴¹Hassan, a.g.y., 2002, s. 285-286.

²⁴² A.g.y., s. 289.

²⁴³ İnan, a.g.y., 2013, s. 72.

²⁴⁴ Hassan, a.g.y., 2002, s. 289.

²⁴⁵ Hassan, a.g.y., 2011, s. 38.

"Orta Asya şamanlığı, bütün ilkel toplulukların inançlarıyla aynı temellere dayanan; uyguladığı 'teknikler' itibariyle Kuzey Amerika, Güney Amerika, Avustralya ve dünyanın bütün yörelerine yayılmış ilkel-kandaş topluluklardaki pratiklerle örtüşen; özel olarak coğrafya üretici gücü doğrultusunda oluşmuş bulunan; avcılığın geçim tarzıyla köklenmiş; gelişimi itibariyle avcılığın manevi mirasını devralmış Asya göçebeliğinin ayrılmaz bir tamamlayıcısı olmuş; kandaşlığın toplu eylemini simgeleştirerek bir Tarih gücü haline getirmiş temel inanç sistemidir."²⁴⁶

Bir inanç sistemi olarak Şamanlık, yeryüzünde hiçbir uygarlığın mevcut olmadığı dönemin ürünüdür ve *societasla* bütünleşmiş haldedir.²⁴⁷ "Kökene itibariyle şamanlık, insanoğlunun cinsel yasaklarla 'manevi' bir yapıya kavuştuğu, ilk yüceltime uğradığı dönemlerde vücut bulan; 'kutsallık-içinde-varolma' terimiyle karşılanabilecek kandaş hayat tarzının totemlerle simgelenen inanç sistemidir."²⁴⁸ Hassan'a göre, ilk büyük dönem şamanlığın saf halini, dolayısıyla kandaş toplumun doğrudan gelişimini gösterir. "Saf kutsallık inancı" olarak anılan bu dönemde her şey kutsal sayılabilmektedir ve aynı doğrultuda toplum biçimindeki hayat tarzı da henüz "alt" ve "üst" ayırımına uğramamıştır.²⁴⁹ İlk büyük dönemi takip eden dönem genel olarak cedd kültürünün, kutsal ve yarı kutsal figürlerin meydana geldiği bir evredir. Bu dönem

²⁴⁶ A.g.y., s. 53; Hassan, a.g.y., 2002, s. 289.

²⁴⁷ Hassan, a.g.y., 2011, s. 53.

²⁴⁸ A.g.y., s. 73.

²⁴⁹ A.g.y., s. 43. Reha Çamuroğlu, Hassan'ın "saf kutsallık dönemi"ne ilişkin açıklamalarını yok saymakta ve Şamanlık içerisinde, şamanın ortaya çıkmasıyla birlikte işaretlenebilecek olan hiyerarşiyi ezileştirdiği iddia etmektedir. Oysa, Hassan saf kutsallık dönemi ile tam da Çamuroğlu'nun "Oysa bütün 'ruh' ve 'can'larla bütün insanların bağ kurabildiği ve şamana gereksinim duyulmadığı kandaş toplumların geçmişteki varlıkları bana oldukça açık görünüyor." diyerek işaret ettiği dönemi ifade etmektedir. Reha Çamuroğlu, **Tarih, Heterodoksi ve Babailer**, İstanbul, Metis Yayınları, 1992, s. 74-75, (Notlar içinde b maddesi).

boyunca, "yeraltına gitme", "kötü ruhlarla mücadele", "şamanın vecd ve cezbe halinde ruhlarla buluşması" gibi göstergeler ve babahanlığın gelişimi ile birlikte "yerüstü-yeraltı", "ak-kara" ayrımları da sistemleşmeye başlayacaktır.²⁵⁰

Şamanlık, işbölümü öncesindeki toplulukta filizlenmiş ve sonrasında kabilesel kandaş toplumlarda meydana gelen işbölümüne uygun olarak gelişmiş ve değişmiştir. "Toplum kutsallığının bütünlüğü içerisinde, bu bütünlükten doğan ve onun eylem planında sürmesini sağlayan inanç sistemi, geçerliliğini işbölümünün evrelerinde gösterir. Şaman da, topluluğun bütünlüğünü devam ettiren bir uzmanlaşma ürünü olarak görünür."²⁵¹ Şamanlığın karakteristik yapısına bakılırsa, şamanın vecd haline geçmesiyle topluluk örgütselliğinde yatan bütünlüğün simgesel olarak kutsallığa yöneldiği görülecektir. Kamusal işlevsellik gösteren bu hal, kamunun toplu eyleminin simgesel düzeyde kutsallık potasına erişmesi anlamına gelmektedir.²⁵² Hassan, hayat tarzını ve topluluğun eylemini şamanın "yüklenme"si ve bunu "taşıyabilmek" için de vecd haline geçmesi gerçeğinden bahsetmektedir.²⁵³ Yazar, şamanların vecd halinde gök'e eriştiklerini fakat kamuca görevli kılınan bu şamanın sosyal statüsüyle de hayatıyla da yerde olduğunu söyler. Şamanı şaman yapan hastalıklarla savaşıma görevidir. Topluluğun derdi ile hasta bireyin derdi arasında fark gözetilmez, çünkü bireyin kişiliği, adı gibi, topluluğun parçasıdır.²⁵⁴

²⁵⁰ A.g.y., s. 43-44.

²⁵¹ Hassan, a.g.y., 2011, s. 66.

²⁵² A.g.y., s. 51.

²⁵³ A.g.y., s. 57.

²⁵⁴ A.g.y., s. 78-80. Topluluğun derdini çözme ve ad koyma meselesi Dede Korkut'un topluluktaki işlevi doğrultusunda daha sonra işlenecektir.

Göçebe kandaş Türklerin hayat tarzları ile inanç biçimleri iç içe geçmiş haldedir. Bunun en açık ifadesini yersular kültüründe görmek mümkündür. Yer-sular yer ve su bulunan değişik mekânlardır. Yer-sular öncelikle tabiattır, yaşanan ve geçimin sağlandığı yerlerdir ki, zamanla "oba"lar da yer-su olacaklardır. Dolayısıyla, barınma ve geçinme işiyle ilişkili olarak kutsallık kazanmışlardır.²⁵⁵ Eski Türklerde kutsallık bir bütünlük arz etmekte, inanç sisteminin farklı unsurlarının bölünmüş ve parça olma niteliğini aşan bir unsur olarak yer-sularda kendini göstermektedir.

Belirli bir dağ, ırmak, göl, pınar, ağaç veya kaya yer-su kabul edilebilir. Kül Tigin yazıtında “üze türk tengrisi türk ıduq yir subı ança itmiş” (üstte Türk Tengrisi ve Türk İduk <uğurlu> Yer-Suyu böyle örgütlemiş) ve “ıduq ötüken yış budın bardığı” (İduk Ötüken Ormanına budun vardı) şeklinde; Bilge Kağan yazıtında ise, “üze tengri, ıduq yir sub eçim qağan qutı taplamadı” (Üstte Tengri ve İduk Yer-Su amcam kağanın kutunu onaylamadı) şeklinde yer-su’dan bahsedilmektedir.²⁵⁶ İnan’a göre, “ıduk yer-sub” ile Göktürklerin ifade ettikleri hem koruyucu ruhlar hem vatandır. Kült olan vatan, yer-suyu Ötügen ve Budun İnli dağları ve ormanlarını temsil etmektedir.²⁵⁷ Yer-su’nun, “ıduk” kelimesiyle birlikte kullanıldığı görülmektedir. “İduk” Kaşgarlı’da, “kutlu ve mübarek olan her nesne; bırakılan hayvan (bu hayvana yük vurulmaz, sütü sağılmaz, yünü kırılmaz, sahibinin yaptığı bir adak için saklanır)” olarak verilmektedir.²⁵⁸

²⁵⁵ A.g.y., s. 87.

²⁵⁶ Sencer Divitçioğlu, **Kök Türkler**, İstanbul, Ada Yayınları, 1987, s. 68.

²⁵⁷ İnan, a.g.y., 2013, s. 48.

²⁵⁸ Divitçioğlu, a.g.y., 1987, s. 68.

En eski orman ve ağaç kültürlerinin yayılması sonucu oluşan kültür, kandaşlığın en gelişkin örgütlerine sızmış, siyasetin şekillenmesine kadar değişerek ve gelişerek devam etmiştir. Hatta kurulan devletlerde bile, hüküm uygulanırken bu kültürden yararlanılacaktır.²⁵⁹ Bu kültürden orman kültü, avcılıktaki en önemli kültürdür. Orman kültürüyle ilgili söylenmesi gereken en can alıcı nokta, avcılardan her birinin, aracıya ihtiyaç duymaksızın, orman ruhuna kurban sunabilmesidir. Bu da, orman kültürünün işbölümünün henüz şamanı yaratmadığı zamanların kalıntısı olduğunu göstermektedir.²⁶⁰ Orman kültürünün bir diğer önemli özelliği, anahanlığın izlerini taşıyor olmasıdır. Orman kültü ve kült içerisindeki canlı hayvan ve hayvan sembelleri kandaş toplum açısından önem taşımaktadır. Gens adlarının hayvanlardan seçilmesi olgusu tesadüfi değildir ve kabilelerle federasyonların belirli hayvanları kutsal görmesi de ilk hayat tarzının kalıntıları olmasındandır.²⁶¹

Türk boyları açısından özellikle köken efsanelerinde ağaç önemli bir yer tutmaktadır. Uygur türeyiş efsanesinde, Selenge ve Tola nehirleri arasında bulunan bir ağaca, bir gece kutsal bir ışık indiği ve bu ışığın dokuz ay on gün ağaca vurduğu söylenmektedir. Ağacın karnı şişmeye başlamış, süre tamam olunca da bu şişkinlik çatlamış ve beş çocuk dünyaya gelmiş, Uygurlara kağanlık etmişlerdir. Oğuz Han karısını, yine, ağaç kovuğunda bulmuştur.²⁶² İnan'ın naklettiği üzere, Kıpçak boyunun ortaya çıkışı da yine ağaç sembolüyle doğrudan bağlantılıdır. Oğuz Han seferden

²⁵⁹ Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 87-89.

²⁶⁰ **A.g.y.**, s. 90.

²⁶¹ **A.g.y.**, s. 92. Oğuz boylarında da her boyun belli bir kuşu vardır. Örneğin Kayı'nın kuşu şahin (şunkar), Bayat'ın baykuş (ügi), Salur'un kartal (bürgüt) ve Bayındır'ın şahindir (laçin). Ebülğazi, **a.g.y.**, s. 48-52.

²⁶² Ögel, **a.g.y.**, s. 81.

dönerken, ölen askerlerinden birinin eşinin ağaç kavuğunda bir oğlan doğurduğunu görür. Çocuğu evlat edinen Oğuz Han, çocuğa ağaç kovuğu anlamına gelen Kıpçak adını verir.²⁶³ Ögel, Altay mitolojisinde, göklere doğru yükselen çok büyük bir çam ağacı olduğuna ve Tanrı *Bay-Ülgen*'in onun tepesinde oturduğuna inanıldığını ve bu ağacın Şaman davullarına resmedildiğini söylemektedir.²⁶⁴ Dede Korkut Kitabı'nda da Basat "atam adını sorarsan kaba ağaç, anam adını sorarsan kağan arslan" diyerek soyunu ağaca dayandırmaktadır. Ağaç, en gelişkin babahanlıkta bile, babahanlığın yönetiminin dayanaklarından olacaktır. "Eski inanç sistemi unsurlarının, yine o eski sistemin tekabül etmiş olduğu eşitlikçi örgüt yapısını değiştirmek için kullanıldığı açıktır."²⁶⁵

Dağ kültürünün de kandaş toplum hayatında önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Kamların dağ ruhunu ve dağı birbirinden ayırmadığı, dağ ruhlarının bulunduğu fakat

²⁶³ İnan, **a.g.y.**, 2013, s. 65.

²⁶⁴ Ögel, **a.g.y.**, s. 90.

²⁶⁵ Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 97. Osmanlı Beyliğinin kurucusu olan Osman Bey ile ilgili anlatılan efsanelerden birinde, Osman Şeyh Edebali'nin kızına talip olur. Şeyh kızını Osman'a vermek istemez. Osman o gece şeyhin evinde kalır ve rüyasında şeyhin kucığından yükselen bir ay, Osman'ın göğsüne girer. Bunun ardından göbeğinden çıkan ağaç gölgesiyle bütün dünyayı kaplar ve altında kalan her şey yeşerir. Rüneyı anlatması üzerine şeyh "Sana muştuluk olsun kim Hak Te'âlâ sana ve nesline padişahlık verdi." diyerek kızını Osman'a verir. Ağaç kültürünün bu geç dönemde bile etkisini sürdürdüğü, babahanlığın kendisine dayanak noktası olarak en eski kandaş unsurlarını seçtiği görülmektedir. İnalçık, bu efsaneyi şöyle yorumlar: "Gerçekten, Tanrı'nın bir insana hükümdarlık lütfetmesi ve bunu mübarek bir zat, bir şaman veya aziz aracılığıyla bildirmesi inancı, Orta Asya Türk-Moğol geleneğine kadar geri gider. Rakip hanedanların –Timurlular, Kadı Burhaneddin ve özellikle Karamanlılar- meydan okumalarına muhatap olan Osmanlı sultanları, geleneğin gerektirdiği gibi, otoritelerinin ilahi kökenini vurgulamak zorunda hissetmişlerdi." Oktay Özel, Mehmet Öz, (der.), **Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar**, 2. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2005, içinde Halil İnalçık, "Âşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?," s. 132.

dağın kendisine de doğrudan ibadet edildiği, dağın her şeyi duyan canlı bir varlık olarak düşünüldüğü Hassan tarafından dile getirilmiştir.²⁶⁶ İnan da, VII. yüzyılda bütün Türk boyları ve Gök Türk imparatorluğuna giren yabancı boylar için Ötüken dağının ve ormanlarının kült olduğunun Türk ve Uygur yazıtlarından anlaşıldığını ifade eder.²⁶⁷ Hassan ayrıca, dağların kabilelerin atası olarak anıldığını, yani töz sayıldığını, fakat babahanlıkla birlikte tözün tabuya dönüşerek kabiledaki kadınların dağın adını söylemelerinin yasaklandığını belirtmektedir.²⁶⁸ Dağların kabile atası olduğuna yönelik örnekler İnan'da da bulunmaktadır. Öyle ki, Orta Asya dağlarının çoğu Türkçe ve Moğolca “mübarek, mukaddes, büyük ata, büyük hakan” anlamlarına gelen sıfatlarla birlikte kullanılırlar: Han tanrı, Bayan-ula, Buztağata, Bogdu-ula, Burkhan-ula, Othon-Tengere, Iduk Art, Kayrakan, Erdene Ula (Kuttağ).²⁶⁹

Hassan'ın deyişiyle dağ, muhtemelen daha gerisinde yatan orman, hayat ile ölümün birleştiği yerdir. Kutsal dağ, gensin varlığıyla bütünleşir.²⁷⁰ Boğaç Han anlatısı bu bağlamda önem taşımaktadır, çünkü babahanlık öncesinde Türklerin yaşamış bulunduğu anahanlık döneminin izleri bu anlatıda tespit edilebilmektedir. Boğaç Han anlatısında, Boğaç Han babası tarafından yaralandığında, annesi dağdan topladığı çiçeklerle ve kendi sütüyle oğlunu iyileştirir. Bir bakıma yaşamı getirecek kutsallık hem annede²⁷¹ hem dağdadır. Buna ek olarak, dağın kendisi hayat ile ölümün birleştiği yer

²⁶⁶ Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 99.

²⁶⁷ İnan, **a.g.y.**, 2013, s. 50.

²⁶⁸ Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 100.

²⁶⁹ İnan, **a.g.y.**, 2013, s. 49.

²⁷⁰ Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 112.

²⁷¹ “Bütün ana-kadın kutsallıkları, babahanlık döneminde tek tek ruh veya tengri haline getirilmiştir. Umay, Ana Maygıl, Ak Ene(Ana), Yakutlarda Ayısıt hep kadın kutsallık biçimleridir. Umay Göktürk

olma vasfını sürdürüyor görünmektedir. Kurtarıcı olarak ele alınabilecek Boğaç Han'ın annesinin konumunu, kurtarıcı ve kurtarılan arasındaki ilişkiyi ifade eden Hassan'ın şu sözlerinden çıkarsamak mümkündür:

“Kanımızca, evrensel düzeyde, bütün Efsanelerin yaratılma, daha doğrusu yeniden söylenme evresi konusunda fikir sahibi olmanın başlıca yollarından biri, kurtulan kahraman veya topluluğun tasvir edilen niteliğinden ziyade, kurtaran “güc”ün kökenine bakmaktan geçer. Zira, istisnaları olmakla birlikte, bizi bu genellemeye iten temel nokta kurtarılanın toplumu değiştiren veya değiştirecek unsur olmasına karşılık, yardıma koşanın, geçmişten dayanak arama endişesiyle oluşturulduğunu tek tek örneklerinde de izlemiş olmamızdır.”²⁷²

Hassan, Asya ve Türk kandaşlığını incelerken, eskilere gidildikçe örgüt ve inancın birbirinden ayrılamaz halde olduğunu belirtmiştir. Babahanlığın Türk toplumlarındaki kesin zaferinin ardından bile, eski kalıntılar yenileştirilerek babahanlığın hizmetine sunulmaktadır.²⁷³ Dolayısıyla, eski inanç sistemine ait kalıntılar bugün bile karşımıza çıkabilmektedir.

Yazıtlarında yer alır. Kültegin yazıtında Bilge Hakan, “Babam hakan öldüğü vakit küçük kardeşim Kül Tegin yedi yaşında idi. Umay gibi anam hatun sayesinde küçük kardeşim Kül Tegin er adını aldı.” denmektedir. Tonyukuk Yazıtınının 38. satırında “Tanrı, Umay ve kutsal yersu”nun Türklere yardım ettiğinden bahsedilir. Detaylı bilgi için bkz. Hassan, **a.g.y.**, 2002, s. 293. Ayrıca bkz. İnan, **a.g.y.**, 2013, s. 34-39.

²⁷² Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 102, 136. dipnot.

²⁷³ **A.g.y.**, s. 120.

Kutsallık ve siyasal iktidar arasındaki ilişkiyi örgütlenme biçimleri üzerinden inceleyen Hassan, töz²⁷⁴ kültürünün değişimini takip etmiştir. Töz (tös), öncelikle “köken/başlangıç” ile “soy/neseb” anlamı taşımıştır, yani tös hem tarihsel olarak akrabalık hem de başlangıç demektir. Sonrasında ise, başlangıç anlamı taşıyan töz tabulaşarak cedde dönüşmüştür.²⁷⁵ “Tör” kelimesi ise “töz”ün “r”li biçimidir ve “töre” ile arasındaki etimolojik ve kavramsal birlik aşıkardır.²⁷⁶ Töre ise, kendine, savaş-ışi’yle ve barışta da tören ve şölenlerle uygulama alanı bulmaktadır.²⁷⁷ Dolayısıyla, göçebe-çobanlığın yürütüldüğü, fetih ekonomisine sırtını yaslamış Oğuzların kutsallık ve örgütselliğinin biraradallığı *töre* üzerinden ifade edilebilmektedir.

Totemik töz kültüründen ata kültüne geçiş hemen olmamakla birlikte, bu geçişin kendisi bir tür bütünsel kutsallıktan bölünmüş bir kutsallığa geçişe de neden olmuştur. Saf örgütsellik döneminde her şey kutsalken ata kültü temelinde kutsallık belli bir kesim tarafından sahiplenilir olmuştur. Kutsallığın sahiplenilmesi kutsallık düzleminden konuşmayı olanaklı kılacağından artık Yasa’nın da söylendiği bir döneme girişi ifade etmektedir. Belirli kişilerin Yasa’yı söylemeye başlaması, töreye aykırı emirlerin ve uygulamaların olduğu anlamına gelmez, sadece verilen emir ve uygulamalar töreye dayandırılarak meşrulaştırılır.²⁷⁸

²⁷⁴ “Tös” ya da “töz”, Moğolların “ongon” diye adlandırdıkları totemlere Türklerin verdiği isimdir. Hassan, **a.g.y.**, s. 123.

²⁷⁵ **A.g.y.**, s. 128.

²⁷⁶ **A.g.y.**, s. 121.

²⁷⁷ Hassan, **a.g.y.**, 2002, s. 297.

²⁷⁸ Ecevitoğlu, **a.g.y.**, s. 136-137.

Kandaş topluluklar, avcılıktan göçebe-çobanlığa geçtiğinde de kandaş yaşam tarzlarını sürdürmeye devam ederler ve örgüt kutsallığı da hayat tarzları gibi toplu eyleme dayanır. Göçebelerdeki örgütlenme ve davranış avcılık dönemi hatıralarını bir anda silemez, ancak bir yandan babahanlıkla birlikte gerçekleşen örgüt-içi sivrilmede ‘eşitler arasında birinci’den salt ‘birinci’ye doğru bir eğilim baş gösterir ki, han-hakan’ın ortaya çıkışı da bu dönemde belirginleşecektir.²⁷⁹

2. Akrabalık ve Karşılıklık

Kandaş toplum örgütlenmesini anlamak, “han/khan”ın hangi dinamikler üzerinden yükseldiğini belirleyebilmek için bazı noktalara değinmek şarttır. Bunlardan ilki, akrabalık bağıdır. Akrabalık hem doğal hem de kültürel bir bağ olarak işaret ettiği değerler bakımından incelenmesi zorunlu bir kavramdır. Akrabalık, yalnızca bir kavram olarak kalmamakta, yani yalnızca soyut bir bağın kavramsallaştırılması olarak zuhur etmemekte ve fakat özellikle kandaş toplulukların kolektif eylemlilik haliyle de bütünlülük göstermektedir.

İbn Haldun'un da işaret ettiği neseb bağı ile sebep bağının varlığı özellikle kandaş toplumların kuruluşu ve kendini işletmesi bakımından önemli bir göstergedir.²⁸⁰ Kolektif eylemi mümkün kılan birliktelik, akrabalık ilişkilerine dayanmaktadır. Ancak, akrabalık ilişkileri sadece kan bağıyla oluşmamaktadır. Doğrudan kandaşlık ile sonradan kandaşlık arasında aksiyonerlik ve örgütlenme açısından bir fark yoktur,

²⁷⁹ Hassan, a.g.y., 2011, s. 148.

²⁸⁰ İbn Haldun, a.g.y., s. 334-335.

topluluğa kan bağı olmadığı halde sonradan dahil edilen kişi kan bağı olanlarla aynı konumda yer almaktadır.

“Andlaşma-anlaşma ile kurulan ‘mükteseb’ bağ, neseb asabiyyeti gibidir. İnsanlar, sonradan kazanılan kolektif aksiyon gücü sayesinde de akrabalar gibi hareket ederler. ‘Ülfet’, birbirine alışkanlık, uzun zaman beraber çalışma ile doğar; ekonomik ve siyasal bir bağlıdır.”²⁸¹

Asabiyyet’in en önemli niteliği kolektif aksiyon/ortak eylemdir. Düşmanların saldırısından korunmak ya da düşmanlara saldırmak gibi eylemlilikleri işaret etmektedir. Asabiyyette kandaş toplum özelliklerinin uzantısı olarak birlik duygusu bulunmakla beraber, asabiyyet bir duygu durumu değil, davranış biçimidir ve kolektiftir.²⁸²

Daha önce bahsedildiği üzere, Maine de, eski toplumlarda bulunan evlat edinme kurumuna dikkat çekmiş ve soy bağlarının yalnızca biyolojik olmadığını ve dahası kültürel olduğunu dile getirmiştir. Bu doğrultuda, evlat edinme kurumunun yanı sıra, sonradan kardeş olmayı işaret eden “antlaşma” da topluluğu bir arada tutan bağların yalnızca kan esasına dayanmadığını, kültürel bir tarafı da barındırdığını açık etmektedir. Dede Korkut Hikâyelerinde de görülen bu davranış tam bir kandaşlık törenidir. ‘Ant’ kelimesi eski devirlerde bir yabancı ile “kardeşleşme ve dostlaşma” anlamında kullanılmıştır. Akrabalık bağlamında ele alınan ant “akraba imişçesine birlik”i yansıtmaktadır.²⁸³ Kandaş toplumun gelişimine bağlı olarak ortaya çıkan ant’ın yanı sıra

²⁸¹ Hassan, **a.g.y.**, 2010, s. 199.

²⁸² **A.g.y.**, s. 194. İbn Haldun’un asabiyyet kavramı farklı yazarlarca farklı şekillerde ele alınmış, asabiyyetin kelime anlamı üzerinde bir anlaşma da sağlanamamıştır. Asabiyyetin kelime anlamları arasında Ümit Hassan’ın belirttikleri şöyledir: “topluluk duygusu”, “milliyetçilik fikri”, “dayanışma duygusu”, “komünal ruh”, “tesanüt bağı”. Detaylı bilgi için bkz. Hassan, (**a.g.y.**, 2011) s. 173.

²⁸³ **A.g.y.**, s. 151.

“kargış” da örgüt bütünlüğünü sürdürmeye yönelik kurulmuş mekanizmalardandır. Kargış, “tanrı lanetini çağırarak” anlamında, suçluyu suçsuzdan, gerçeği yalandan ayırt etmek için laneti soyun sopun üstüne çekmek için kullanılmaktadır.²⁸⁴ Kargış, kişinin yalnızca kendi üzerine çağırdığı bir lanet değildir. Kendisiyle birlikte, tüm bir soyun lanetlendiği bu töre uyarınca, kişi topluluktan ayrı düşünülemede ve örgüt-inanç birlikteliği açıkça görülmektedir.

Marshall Sahlins, akrabalığın daha çok kültürel bağlara dayandığını ileri sürdüğü *Akrabalık Nedir, Ne Değildir?* adlı kitabında kültürel akrabalığı "doğal" olanın önüne geçirmektedir. Sahlins'e göre, birlikte yaşamın getirdiği yakınlık, kanbağı yakınlığından daha dayanışmacı hale gelebilir. Bu yakınlığı açıklarken, yazar "müşterek varoluş" kavramına başvurmuştur. Akrabalar birbirlerinin varoluşuna içkindirler ve buradan hareketle Sahlins akrabalar için "yaşamın kendisi", "özneler arası aidiyet", "bedenaşırı varlık" gibi terimleri seferber eder. Stasch'tan alıntılanmış pasaj bu konuda oldukça aydınlatıcıdır: "(...) Akraba-öteki, kişinin kendisinin yüklemidir. Kişi ötekini kendisi olarak tanır ve ötekini kendi varlığına özgü bir nesne olarak kucaklar."²⁸⁵

Sahlins'in temel iddiası, akrabalık ister üreme yoluyla ister toplumsal inşa yoluyla ya da bu ikisinin karışımı şeklinde olsun, müşterek varoluş kavramının yerel olarak inşa edilmesine dayanır. Müşterek varoluş soya dayalı toplulukların düzenlemelerinde, "kan bağı"nda ya da "evlilik"le oluşan akrabalıklarda görülebilir. Müşterek varoluş kişilerin yapıp ettiklerinin diğerlerinin yaşantılarında da vuku

²⁸⁴ Hassan, a.g.y., 2011, s. 150. Dede Korkut Hikâyeleri incelenirken daha detaylı değinilecektir.

²⁸⁵ Marshall Sahlins, *Akrabalık Nedir, Ne Değildir?*, Çev. Asena Pala, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015, s. 12-13.

bulmasına neden olur. Dolayısıyla, deneyim kişisel olmaktan çıkmaktadır.²⁸⁶ Böylece topluluk, tek tek kişileri aşan ve onların toplamından farklı bir bütünlük halinde yapılanmaktadır. Clastres, bahsi geçen topluluklarda siyasallık ve akrabalık ilişkisini şu şekilde açıklamaktadır:

“O halde bir bütünlük olarak topluluk kendisini oluşturan ve genellikle akrabalık eksenine bağlı çeşitli birimleri (çekirdek aileler, geniş aileler; soylar, klanlar, eşler vb., örneğin, askeri topluluklar, törensel tarikatlar, yaş sınıfları vb.) yeniden gruplaştırır ve bir bütünde birleştirerek aşar. O halde topluluk bir araya getirdiği grupların toplamından fazla bir şeydir ki, bu da onun tamamıyla politik bir birim olarak ortaya çıkmasını sağlar.”²⁸⁷

Sahlins’in değindiği bir diğer nokta, bir nevi dost-düşman ayrımına tekabül eden karşılıklılık ve akrabalık mesafesidir. Akrabalık mesafesi mübadele biçimini de koşullamaktadır.²⁸⁸ Formüle etmek gerekirse, yakın akrabalık verilen şeyin fazlasıyla iadesini dayatır, bu daha önce bahsedilen *hauyu* anımsatır bir durumdur. Akrabalık mesafesi uzaklaştıkça karşılıklılık pazarlık, alışveriş ve hile gibi kavramlarla karşılanmaya başlanmaktadır.²⁸⁹ Eski Türklerde hilenin yalnızca savaşta kullanılması ile Sahlins’in bahsettiği toplumlarda akraba olmayanın düşman olarak görülmesinde ve yalnızca onlarla pazarlık edilip hile yapılabilmesinde benzer temalar bulunmaktadır. Akraba olmayan-düşman ikilisi ile hile-savaş ikilisi bu farklı zamanlarda ve mekanlarda varlık gösteren toplulukların ortak noktası gibi görünmektedir.

Akrabalık ve hediye üzerinden değinilecek son nokta ise, besin verme ile ilgilidir. Hediye olarak besin verilmesi, hayat vermeyle eşdeğer olduğundan hediye

²⁸⁶ A.g.y.

²⁸⁷ Clastres, a.g.y., 1992, s. 189.

²⁸⁸ Sahlins, a.g.y., 2010, s. 192.

²⁸⁹ A.g.y., s. 194.

verenle verilen arasında yeni bir bağ oluşmasına da neden olabilmektedir. Bu bağ, aynı zamanda hayat vermenin de karşılıklı olduğuna gönderme yapmaktadır, zira alan kadar yiyeceği veren de kendi hayatını konuklarında tanımış olur ve buna saygı gösterir.²⁹⁰

Sahlins'in "müşterek varoluş" kavramı köklerini asabiyyette bulan kolektif eylemle oldukça paralel bir çizgide ilerlemektedir. Bu bağlamda, müşterek varoluş kişisel deneyimi imkânsız kılan bir yapıya sahiptir, dolayısıyla deneyim topluluğun deneyimidir.²⁹¹ Müşterek varoluş'un temelinde yatan karşılıklılık bizlere eski göçebe Türklerin toplum kurucu ilkelerine dair de fikir vermektedir. Mübadele ve savaş arasındaki yakın ilişki, aynı zamanda eski Türklerin varlıklarını savaş-ışi olarak adlandırılan yağma ekonomisine dayandırmalarıyla doğrudan bağlantılıdır. Yine Sahlins yer yakınlığı ile akrabalık mesafesinin doğru orantılı olduğunu söylerken, göçebe toplulukların dost-düşman ilişkisinin oynaklığına da ışık tutmuş olmaktadır.

3. Savaş-İş

Devlet dışı topluluklar açısından savaş bir varlık nedeni, daha doğrusu varoluşlarının koşulu olarak okunmalıdır. İbn Haldun'un "asabiyya" olarak nitelendirdiği bağ, daha önce belirtildiği üzere, toplu ya da kolektif eyleme dayanır ve kendini en açık olarak savaş sırasında gösterir. Kan birliğine dayanan, ancak ondan fazlası olan "asabiyya" eylemle oluşur. Bu eylemlilik, fetih-yağma ekonomisinin de itici

²⁹⁰ Sahlins, **a.g.y.**, 2015, s. 48. Besin verme ile ilgili olarak, üçüncü bölümde değineceğimiz Salur Kazan ve Çoban ilişkisi oldukça dikkat çekicidir. Besin verildikten sonra ilişkilene biçimi tümüyle değişmekte ve farklı bir bağ ortaya çıkmaktadır.

²⁹¹ **A.g.y.**, s. 69.

gücüdür.²⁹² Arkaik toplulukların, belli bir bağlamda, şiddete dayalı topluluklar olduğu söylenebilir. Clastres, Levi-Strauss'un "Ticari mübadeleler barışçı bir şekilde çözülen potansiyel savaşları temsil ederler ve savaşlar talihsiz değiş tokuşlardan kaynaklanır," sözüne karşılık, savaşla mübadele ilişkisini tekrar düşünmeye davet eder. Savaşla mübadele arasındaki ilişkinin sürekliliğine vurgu yapan Clastres, ilkel toplumun mübadele alanı olduğunu kabul etmekle beraber, bu alanın yalnızca mübadeleden değil, aynı zamanda bir şiddet alanından oluştuğunu vurgulamaktadır. Hobbes'un bakış açısında mübadelenin, Levi-Strauss'uninde ise savaşın eksik olduğunu söyleyen Clastres için, hem mübadele hem de savaş ilkel toplumun varlığına içkindir.²⁹³

Savaşın önemi, "örgütsellik" bağlamında okunduğu ölçüde ortaya çıkacaktır. Savaş topluluğun birlikte hareket etmesini sağlayan motor görevini üstlenir. İçeride eylemliliği ve dolayısıyla canlılığı sağladığı ölçüde topluluğu bir arada tutar ve topluluğun üyeleri arasındaki bağı kuvvetlendirir. Dışarıda ise, Öteki'ne karşı Biz'i yeniden üretir.

"Savaş olasılığı ilkel toplumun varlığında içkindir. Gerçekten de, her topluluğun kendi farklılığını doğrulama iradesi o kadar yüksektir ki en küçük bir olay, farklı olma isteğini çabucak gerçek bir farklılığa dönüştürür. Toprağa tecavüz, komşu şamanların bir saldırıda buldukları iddiası, savaşın patlak vermesi için yeterlidir."²⁹⁴

Topluluğun birlik ve bütünlüğü, Öteki sayesinde onaylanır. Öteki eşdeğer Biz'ler -yani öteki köy, öteki kabile, öteki boy vb.- sayesinde ki, topluluk kendini Biz

²⁹² Hassan, a.g.y., 2011, s. 167.

²⁹³ Clastres, a.g.y., 1992, s. 187-188.

²⁹⁴ A.g.y., s. 194.

olarak düşünebilir, tamamlanmış ve bölünmemiş olarak var olabilir.²⁹⁵ Dolayısıyla, kandaş ya da ilkel diyelim, bu topluluklar açısından savaş topluluğun varlık nedenidir. “(...) *Savaş ilkel topluma özgü bir yapı* olarak çıkar karşımıza, yoksa eksik kalmış bir mübadelenin anlık başarısızlığı olarak değil.” Savaşı kolektif bir eylem olarak okuyan Hassan gibi, Clastres da, savaş sisteminin sürekli hareket halinde olmayı gerektirdiğini, ilkel topluluğun savaşçı şiddetle sürekli “ötekiler”e açıldığını ifade etmektedir.²⁹⁶

Savaş kurumunun Eski Türk topluluklarında öne çıkardığı ve daha sonra uzmanlık alanı haline gelecek olan *alplikten* de bahsetmek gerekir. Alplik, örgütten kişiye yansıyan değerlerin bir ifadesidir. Kadın ya da erkek fark etmeksizin savaşkanlığı ve doğruluğu işaret eder. Bu nedenle topluluktan ayrı ve tek başına sivrilmemiş bir kişi düşünülmemelidir. Hassan’ın da belirttiği üzere, önemli olan topluluktaki “Alplik ruhu”dur.²⁹⁷ Alplığın örgütten kişiye yansıyan bu yapısı kandaş toplulukların birlikte hareket etmelerinden, yani kolektif aksiyonerliklerinden kaynaklanmaktadır. Kolektif aksiyonerliğe örnek olarak, Hassan “şiâr”ı ele alır. Şiârın işlevi, kabile üyeleri arasındaki birliği tazelemektir. “Dar anlamda, savaş ve mücadelenin en kızgın bir anında ya da çok tehlikeli bir durumda kabile atasının adını, kabileye ismini veren yiğitlik simgesini gayrete getirici ünlemlerle birlikte haykırmaya şiâr denilir.”²⁹⁸ Türklerde “uran” denilen eylem simgesi kolektif eylem açısından oldukça önemlidir ve özellikle yönetim aşamasına geçildiğinde bile eskiye dönük bu simgeler kullanılmaya devam etmiştir. Hassan, Oğuzların kandaşlık özelliklerini en çok muhafaza eden konfederasyon olduklarını söyleyerek, batıya son yönelen Oğuzların, bu özellikleri

²⁹⁵ A.g.y., s. 193.

²⁹⁶ A.g.y., s. 195. Vurgu aslında.

²⁹⁷ Hassan, a.g.y., 2011, s. 157.

²⁹⁸ A.g.y., s. 171.

dolayısıyla, İslam'ın Osmanlı dirilişini yaratacaklarını belirtir.²⁹⁹ Böylece, kandaş motifler devletleşme yolunda ilerlerken kullanılmaya devam edilecektir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, savaşıklık ile savaş-ışi arasında bir ayırım yapmak, pek çok açıdan aydınlatıcıdır. Bu ayırımı yapmak istememizin sebebi, özellikle toplumsal iş bölümü üzerinden yapılan açıklamaların belli türden bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermesidir. Clastres, ilkel toplumlar üzerinden yaptığı yorumda, savaşıklık erkeklerle özdeşleştirir. “Savaş, toplumun temel bir özelliğiye, savaşçı etkinlik de, erkeğin dünyadaki varlığını belirleyen işlev, daha baştan kaderini çizen bir yükümlülüktür: İlkel toplumda erkek, tanım gereği bir savaşçıdır.”³⁰⁰ diyen Clastres, erkekliği ölümle, kadınlığı hayatla ilişkilendirir ve tam da bu ilişki nedeniyle erkeklerin kadınlardan korktuklarını ve onlara karşı sürekli savunma halinde olduklarını belirtir.³⁰¹ Ancak, biz bu durumun böyle gerçekleşmediğini biliyoruz. Dede Korkut Hikâyelerinde özellikle, kadınların savaşçı olmaları gerektiğine yapılan vurgunun yanı sıra tarihsel olarak da, kadınların savaşçı özellikleriyle ön plana çıktığı dönemler bilinmektedir. Örneğin, Ebulgazi'nin *Şecere-i Terakime*'sinde “Oğuz iline beylik kılan kızların zikri” başlığıyla bir bölüm bulunmaktadır. Ebülgazi, yedi kızın Oğuz ilini ağızlarına baktırdıklarının ve uzun yıllar onlara beylik ettiklerinin altını çizmektedir:

“Onların birisi Altun Közeki Sundun Bay'ın kızı ve Salur Kazan Alp'in karısı Boyı Uzun Burla (Bular) idi./ İkinci Karmış Bay'ın kızı ve Mamış Bik'in karısı Barçın Salur idi. Onun kabri Sir suyunun yakasındadır ve halk arasında meşhurdur. Özbek ona Barçının Kök Kâşânesi der. Sanatkârane işlenmiş güzel künbetdir./ Üçüncü Kayı Bay'ın kızı ve Çavul'dur Bala Alp'in karısı Şabatı idi./ Dördüncü Kondı Bay'ın kızı Biyeken Alp'in karısı Künin Körkli idi./ Beşinci

²⁹⁹ A.g.y., s. 174, 122. dipnot.

³⁰⁰ Clastres, a.g.y., 1992, s. 210.

³⁰¹ A.g.y., s. 238-239.

Yumak Bay'ın kızı Kalkın Konak Alpın karısı yine bir Künin Körkli idi./ Altıncı Alp Arslan'ın kızı, Kestan Kara Alp'in karısı Kerce Buladı idi./ Yedinci Kınık Bay'ın kızı, Dudal Bay'ın oğlu / Kımaç'ın karısı Kugadlı idi.”³⁰²

Yukarıdaki örnekten anlaşılacağı üzere, eril tarih anlayışı bile kadınlarla ilgili bazı izleri silmekte yetersiz kalmıştır. Özellikle Oğuzlarda, kadınların savaşçı özellikleriyle ön plana çıktıklarını üçüncü bölümde detaylı olarak inceleyeceğiz. Ancak kısaca değinmek gerekirse, Ebulgazi'nin Oğuzlara beylik eden kadınlar sıralamasında, ilk sırada yer alan Boyu Uzun Burla Hatun Dede Korkut hikâyelerinde de geçmektedir ve savaşçı bir karakterdir. İncelediğimiz toplulukların örgütlenme biçimleri doğrultusunda zaten savaşçı olmak zorundadır, çünkü biraz önce bahsedildiği üzere, savaşçılık örgütten kişiye yansır. Bu yansıma kadın ve erkek arasında bir eşitsizliğin henüz tam anlamıyla yerleşmediği bir dönemi işaret etmektedir. Eski Türkler özelinde, topluluğun siyasal örgütlenmesi eşitlikçi bir temele dayanmakta ve bu eşitlikçi temel nedeniyle örgütü işleten mekanizmalar topluluk üyelerini, hiçbirini ayırt etmeksizin, yatay olarak kesmektedir.

Savaş-ışi hem topluluğun üretici gücü hem de topluluktaki eşitlikçi dinamikleri canlı tutan bir mekanizma olarak ele alınmalıdır. Topluluk geçimini çoğunlukla fetih-yağma ekonomisi üzerinden sağlamaktadır ve bu noktada savaş-ışi geçimlerini sağlamalarının yolu olduğu kadar onları bir arada tutan bağları da kuvvetlendirmektedir. Dışarıya karşı içeriği güçlendiren savaş-ışi her seferinde Biz'i yeniden kurmaktadır. Bununla birlikte, silahsız kimsenin bulunmadığı bu topluluklarda savaş-ışi kadın ve erkek arasında daha sonra kurulacak olan hiyerarşinin ortaya çıkışını belli bir süre engellemiştir. Ne var ki, eşitlikçi dinamiklerin eşitsizlikçi bir yönetimin dayanağı

³⁰² Ebülgazi Bahadır Han, **a.g.y.**, s. 96-97.

olması gibi, savaş-iş de daha sonraları erkeklere hasredilmiş bir alan olarak karşımıza çıkacaktır.

4. Şeflik

Hassan'ın, gelişimi üzerinden kandaş örgütlenmenin siyasal yapısını incelediği bir diğer terim khan (kan, kaan, kagan, hkan, hakan, han)dır. Esasta, anahanlık kökenli bir terim olan “kan”ın öncelikle gens'i ifade eden çoğul bir anlamdayken, sonraları unvan olarak kullanılmaya başlanması, kabile içi örgütlenmede başkanın yönetsel bir erke kavuşmasına paralel şekilde gerçekleşmiştir.³⁰³ Dolayısıyla, saf örgütsellik zamanla örgütlenme-yönetim (yönetime geçiş) ve sonrasında yönetim, nihayetinde de siyaset (siyasal yönetim) şeklinde gelişirken kabile toplumunun örgüt yapısındaki bu değişimler “khan” kavramının değişimi üzerinden incelenebilmektedir.

Kamlar sosyal örgütlenmede eşitler arasında sosyal görevli iken sonraları eşitler arasında birinci olmaya başlamıştır. Babahanlığın sivrilmesi ve yönetim evresine geçilmesi ile görevlilerin işbölümü çerçevesinde uzmanlaşması gerçekleşmiş ve bu doğrultuda ikili bir yönetim ortaya çıkmıştır. Hassan'ın açık bir şekilde belirttiği üzere, “saf örgütsellik döneminde khan ya da hkan, “kam”dan, yani şamandan başkası değildir.³⁰⁴

“Önceleri kutsal görevli kılınan hakan kavramı, sürekli değişime uğramış olmakla birlikte, kandaş toplumun çekirdeğinin, ilk gens'in hatırasını hep taşımıştır. Sınıflı toplum hükümdarı “hakan”ın bile –özellikle devletin doğuş ve ilk gelişme safhasında- sahip olduğu

³⁰³ Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 200.

³⁰⁴ **A.g.y.**, s. 207-208.

“otorite”, önemli ölçüde kendisine duyulan saygı dolayısıyladır ve bunun da gerisinde, kandaş toplum geleneğinin artık tam bir değişime uğrıtılacak olan kalıntısı bulunur.”³⁰⁵

Akal da, Hassan’ın söyledikleriyle paralel olarak, toplumun bölünmesini, bir şefin³⁰⁶ ortaya çıkmasını, eşitler arasında birinci dahi olsa, dinsel önderlerden birinin giderek daha önem kazanan bir tören düzenleme işlevi üstlenmesine bağlamaktadır.³⁰⁷ Yine de, topluluğun, öne çıkan önder’i kolaylıkla benimseyip ona itaat ettiğini söylemek mümkün değildir. Hassan, Göktürk ve Hazarlarda, müstakbel hakanın, dört uruğ beyi tarafından tutulan ak keçenin üzerinde, boğazı ipek bir bağla sıkılarak sınındığını ve kendisinden yönetimi konusunda söz alındığını belirtmektedir.³⁰⁸ Divitçioğlu, Hazar hakanlarının kırk yıl sonunda öldürüldüklerini, İsveç krallarına tanınan sürenin ise sadece dokuz yıl olduğunu söylemektedir.³⁰⁹ Öyleyse, şeflerin ya da han/kağanların topluluk içerisindeki işlevlerinin incelenmesi gerekir.

Şefin görevi, kutsallığın temsilcisi olarak, topluluğa, bağlı olduğu Yasa’yı hatırlatmaktan öteye geçmemektedir.³¹⁰ Clastres, devletli toplum ile devletsiz toplum arasındaki farkı işaretlerken, devletli toplumlarda sözün önderin “hakkı”, devletsiz toplumlarda ise “görevi” olduğunu dile getirmektedir. Devlet dışı topluluklarda şefin sözlerinin topluluk tarafından bilindiğini, çünkü onun sürekli aynı sözleri tekrarladığını

³⁰⁵ A.g.y., s. 212-213.

³⁰⁶ Hassan, Çin kaynaklarına dayanarak “khan”ın kabile şefi olarak gözüktüğünü söylemektedir. Hassan, a.g.y., s. 242.

³⁰⁷ Akal, a.g.y., 2014, s. 183.

³⁰⁸ Hassan, a.g.y., 2011, s. 275.

³⁰⁹ Divitçioğlu, a.g.y., 1987, s. 132.

³¹⁰ Akal, a.g.y., s. 191.

belirten Clastres'in aktardığına göre, şef özetle “atalarının sürdüğü gibi bir yaşam sürmeleri gerektiği”ni yineler.³¹¹ Dolayısıyla şef yeni bir söz üretmemekte, sürekli tekrar ettiği sözlerin tutsağı haline gelmektedir. Yani, şef söze değil, sözler şefe hükmetmektedir. Ondan tek beklenen, güzel bir hitabete sahip olmasıdır. Bunu aşan ve yeni bir söz üretmeye kalkışan şef, artık o topluluğun şefi olamaz. Topluluk, kendisinden azade bir iktidarın varlığını asla kabul etmemektedir.³¹²

Malinowski, şefliğe kalıt yoluyla gelmiş birinin bile belli yükümlülükleri yerine getirmek zorunda olduğunu söylemektedir. Ona göre şef, “kendisini diğerlerinden ayıran saygın törenler, görevini gereğince yerine getirememesi sonucu aşağılanma korkusu ve yeğin tabularla beslenen yarı dinsel bir ürküyle kuşatılmış, büyük yetkilere, servete ve güce sahip, kendisinden beklenenleri kesinlikle yerine getirmek zorunda olan ve yasal engellerle eli kolu bağlanmış bir kişidir.”³¹³ Clastres'a göre de, benzer şekilde, şefin görevi topluluk içinde barış ve uyumu sağlamaktan ibarettir ve bunu yalnızca saygınlığına, adilliğine ve belagatine güvenerek yapmak zorundadır. Şefin ayırt edici özelliği cömert olmasında yatar. Elindekini sürekli vermek zorundadır, çünkü yerliler kendilerinde şefi yağmalama hakkını görürler.³¹⁴ Nitekim Dede Korkut Hikâyelerinin sonuncusunda göreceğimiz üzere “evini yağmalatmamak” savaş sebebi olmaktadır.

Dede Korkut Hikâyeleri bağlamında önem taşıdığı için “çifte hükümdarlık/hakanlık” olarak nitelenen kuruma da değinmek gerekir. Öncelikle, Morgan'da Amerikan Kızılderili kabilelerinde görülen bu kurumun, Türk tarihinde de

³¹¹ Clastres, **a.g.y.**, 2011, s. 125.

³¹² **A.g.y.**, s. 126.

³¹³ Malinowski, **a.g.y.**, s. 58.

³¹⁴ Clastres, **a.g.y.**, 2011, s. 27.

izlerine rastlamak mümkündür. Morgan, Kızılderili kabilelerinde biri barış, diğeri savaş zamanlarında önderlik yapmak üzere iki şefin bulunduğunu kaydetmiştir. Barış şefi (Sachem) barış zamanı işlerine bakmakta ve soy topluluğu ile fratri arasındaki ilişkilerden sorumlu olmaktadır. Savaş şefi ise, soy biriminin savaş işlerine bakar, cesaret ve savaşçı yetenekleriyle öne çıkar. Şeflerin ikisi de seçimle göreve gelir. Soygelimi anasoy çizgisinden ilerlediği için babadan oğla geçmesi mümkün değildir.³¹⁵ Hassan da, çift(e) hakanlık'ın ikili “örgütlenme-yönetim” üzerinden çözümlenebileceğini belirtmektedir. Bu ikili yönetimin bir kanadı kutsallık-inanç ekseninde ilerlerken diğeri kanadı yönetme, toplulukla birlikte topluluk adına karar verme, şeklinde gerçekleşecektir.

Divitçioğlu, Hazar Hakanlığının “çift başlı hükümdarlık”la yönetildiğine dair belgeler sunmaktadır. Bu belgelere göre, orduyu kumanda eden, memleket işlerini yürüten, halk arasına çıkan ve harbe giden, diğeri hükümdarların bağılıklarını arz ettikleri “hakan beh”tir. Ancak Hakan Beh, büyük hakanın yanına yalınayak çıkar, selam verir ve elindeki sopayı önünde yaktıktan sonra sağına oturur. Böylece biri kutsal ve üstün, diğeri sivil ve tâbi iki hakan vardır. Çift hükümdarlık sistemi Peçenek ve Macarlarda da görülmektedir.³¹⁶

Genel hatlarıyla vermeye çalıştığımız, kutsallık, eylemlilik, akrabalık, karşılıklılık, savaş ve şeflik kavramları doğrultusunda, artık Dede Korkut Hikâyelerini incelemeye geçebiliriz. Bu kavramlarla, açığa çıkarmaya çalıştığımız şey, devletsiz bir topluluğun siyasallığını işaretleyebilme imkânlarıdır. Dolayısıyla, hikâyeler söz konusu

³¹⁵ Morgan, **a.g.y.**, 1994, s. 161. Detaylı bilgi için bkz. (**A.g.y.**)s. 161-164.

³¹⁶ Divitçioğlu, **a.g.y.**, 1987, s. 130.

olduğunda, bu kavramları sabite olarak alıp hikâyeleri bu kavramlarla okumaya çalışacağız. Böylece, devletsiz bir siyasallığın izlerini Dede Korkut hikâyelerinde yakalayabilme, daha net bir ifadeyle, devlet dışı siyasal örgütlenmenin bir çeşidini bu hikâyelerde işaretleyebilme imkânı elde edebileceğiz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DEDE KORKUT HİKÂYELERİ VE SİYASALLIK

I. Dede Korkut Hikâyelerinde Devlet Hayali

Dede Korkut hikâyeleri Oğuz topluluğunun hayat tarzını, geleneklerini ve örgütlenme biçimlerini konu edinen destan parçalarından oluşmaktadır. Bu hikâyeler, kutsallık ve eylemliliğin siyasal olanla kurduğu ilişki çerçevesinde incelendiğinde, hikâyelerin sayısız malzeme sunduğu görülecektir. Bu nedenle, öncelikle Oğuzların kutsallık etrafında şekillenen inanç biçimleri, *anahanlık*, *şamanlık*, *kültler* ve kutsal olan/olmayan ayrımında belirginleşen *Yasa* üzerinden anlatılmaya çalışılacaktır. Sonrasında ise, örgütlenme biçimlerinin temel dinamiği olan eylemlilik, siyasal olanla ilişkisi bakımından incelenecektir. Eylemliliği mümkün kılan *akrabalık* ve *karşılıklılık ilişkileri* ile *savaş* bu doğrultuda ele alınacaktır. Bu sayede, Oğuzların devletten farklı bir siyasal örgütlenmeye sahip olduklarını kutsallık ve eylemlilik kavramları üzerinden işaretleyebilmek mümkün olacaktır.

İlk elde, Oğuzların örgütlenme biçimlerinin kabile örgütlenmesi olduğunu ileri sürmek mümkündür. Davranış ve inancın iç içe geçtiği bu örgütlenme biçiminde kabile yirmi dört Oğuz boyundan oluşmaktadır. Bu nedenle *boylar federasyonu* olarak da adlandırılmaktadır.³¹⁷ Oğuzların boylar federasyonu olarak örgütlendiğine ve yirmi dört boydan oluştuğuna dair işaretler Dede Korkut hikâyelerinde mevcuttur. Hikâye

³¹⁷ Sencer Divitçioğlu, *Oğuz'dan Selçuklu'ya*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2015, s. 27. Kaşgarî, Oğuzların aslında yirmi dört boy olduklarını, fakat iki Kalaç boyunun federasyondan ayrıldığını belirtir. (Aynı yerde.)

kahramanlarından Deli Dunder, “yirmidört boyu okşayan,” denerek övülmekte, Bayındır Han savaş öncesi “yirmidört sancak beyi gelsin” buyurmaktadır.³¹⁸

Boylar federasyonunda, boylar arasındaki kararlar beylerin birbirlerine karşılıklı danışmaları sonucunda alınmaktadır. Oğuzname ve Dede Korkut hikâyelerinden tesbit edebildiğimiz kadarıyla, toplantılar, akıl sormanın, istişare etmenin ön plana çıktığı kengeş ya da toy şeklinde yapılmaktadır.³¹⁹ Yine hikâyelerden ve tarihsel materyallerden elde edilen bilgiler, boyların başında belirli kişilerin bulunduğunu göstermektedir ki, boylar federasyonu olarak örgütlenen Oğuzların örgütlerinin başında da belli kişilerin bulunduğu bilinmektedir. Boylar federasyonunun başına gelen kişilerin bu mevkiye veraset yöntemiyle değil, seçilerek gelmeleri dikkat çekicidir. Vurgulanması gereken bir diğer nokta seçilen kişilerin aynı boydan olmamasıdır. Yani, boylar federasyonuna başkanlık edecek kişi bir boydan seçildiğinde, onun yardımcısı mutlaka başka bir boydan seçilmektedir. Sencer Divitçioğlu, bu seçimlerin *talih* ve *yetenek* ile gerçekleştirildiğine dair iki örnek vermektedir:

“(Türkler) İran bölgesini istila etmeye ve şehirleri işgal etmeye başladıkları vakit bir kral seçmek istediler. Boy başına bir kişi olmak üzere en önemli ve en saygın yetmiş oğuşdan (tire ya da uruk olacak) yetmiş başkan topladılar. Her biri eline bir çubuk alarak, yere çizilen bir dairenin içinde halka olup durdu. Aralarındaki anlaşmaya göre (havaya atılan) çubuklardan dairenin merkezine düşenin sahibi hükümdar olacaktı. Herkes elindeki çubuğu atabileceği kadar yükseğe fırlattı. Hepsi de dairenin dışına düştü. Yalnız biri, merkeze isabet etti, hem de toprağa dikine saplanarak. Bu çubuğun sahibi küçücük bir boyun başkanıydı ve o hükümdar oldu.”(1963: III-IS7)

³¹⁸ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 131, 167.

³¹⁹ Divitçioğlu, **a.g.y.**, 2015, s. 27. Kengeş kelimesinin kökeni *kineşmekten* gelmekte ve akıl sormak, danışmak anlamlarını taşımaktadır.

“Türkleri rahatsız eden tek şey kendilerine bir kral seçmemiş olmaktı. Bunu şu şekilde hallettiler. Beraber oldukları yüz boyun (gene oğuş, tire ya da uruk olacak) her birinden bir tek kişinin çentikli bir ok getirmesini istediler. Öyle ki, herkes kendi okunu tanımaktaydı. Sonra, bir çocuğa oklar içinden bir tanesini seçmesini söylediler ve çekilen okun sahibinin de kral olacağını kararlaştırdılar. Çocuğun çektiği ok Selçuklularınki idi. Bu kişinin kral olmasına karar verdiler.” (1879, I-14)³²⁰

Ebulgazi ise, Oğuzların başkanlarını *dönüşümlü* olarak seçtiğini haber vermektedir:

“Böylece Kayı’dan bir kişiyi padişah yaparlardı. Kayı kabilesi ve Bayat kabilesi ve daha beş, altı küçük kabile ona katılırlardı. Ve sonra Salur’dan bir kişiyi padişah yaparlardı. Salur kabilesi İmir(Eymür) kabilesi ve daha birkaç küçük kabile ona katılırlardı. Ve sonra Yazır’dan bir kişiyi padişah yaparlardı. (...)³²¹

Divitçioğlu, bu alıntıyı, Reşideddin’den yaptığı bir alıntıyla anlamına kavuşturur. Kayı boyundan yabgu seçildiğinde *kuz irkinleri*(yabgunun ve beylerin yardımcısı) Yazgır boyundan Alan ve Arlan, Döger boyundan Çekes ve Baygubık ile Bayındır boyundan Kabil Hoca olmaktadır. Yazar buradan hareketle, seçim biçimi ne olursa olsun, yabguluk bir boya geçtiğinde kuz irkinlik başka bir boyda olacağından, siyasal iktidarın topluluk tarafından paylaşıldığını ve hiçbir boyun siyasal iktidar üzerinde hak iddia edemeyeceğini dile getirmektedir.³²²

³²⁰ **A.g.y.**, s. 28. Divitçioğlu’nun her iki alıntısı da demokratik kandaşlığın bir örneği olmakla birlikte, bu alıntılarda *kral* ifadesinin kullanılması, daha önce bahsedilen devlet takıntısının çalışmalara nasıl sızdığını göstermesi bakımından oldukça ilgi çekicidir. En azından, ikinci alıntının Divitçioğlu tarafından çevrildiğini kaynakçadan görebilmekteyiz. Bu doğrultuda Divitçioğlu’nun, Oğuzların boylar federasyonu şeklinde örgütlendiklerini belirtmesine rağmen, bu alıntılara dair herhangi bir dipnot düşmemesi ancak *devlet alışkanlığı* olarak okunabilir.

³²¹ Ebulgazi, **a.g.y.**, s. 50. Aynı alıntı için bkz. Divitçioğlu, **a.g.y.**, s. 29.

³²² Divitçioğlu, **a.g.y.**, s. 29.

Divitçioğlu'nun aktardığı üzere, bazı antropolog ve iktisatçılar, başkanlık sisteminin var olabilmesi için biriktirilmiş servetin yeniden-bölüşümünü bir önkoşul olarak kabul etmektedirler. Dede Korkut hikâyelerinin sonuncusunda görülen Kazan'ın evini yağmalatmasını bu minvalde okuyabileceğimizi söyleyen Divitçioğlu, Oğuzların dönüşümlü ve çok boylu başkanlık adı verilebilecek bir siyasal örgütlenmeye sahip olduklarını ileri sürmüştür. Dolayısıyla, yazar Oğuz Yabgu İmparatorluğu ya da Oğuz Yabgu Devleti gibi yaftaları kullanamayacağımızın, Oğuzların bir devletlerinin olmadığını altını çizmektedir.³²³

Her siyasal örgütlenme biçiminin neden *devlete* indirgenemeyeceği daha önce açıklanmıştı. Kandaş örgütlenme biçimlerinin bünyesinde taşıdığı dinamikler devlete geçiş sürecinde önemli bir dayanak noktası olsa da, bu geçiş süreci ele alınmadan bahsi geçen toplulukların siyasal örgütlenme biçimleri anlaşılabilir; dahası, bu dinamiklere dayanarak, bu topluluklarda devletin var olduğunu ileri sürmek mümkün değildir.³²⁴ Bu noktada, çalışmanın temel savı, Dede Korkut hikâyelerinde görülen siyasallığın devlet dışı bir örgütlenmeyi işaret ettiğini ortaya çıkarmak ve bu örgütlenmenin geçirdiği değişim ve dönüşümlerin dinamiklerini gösterebilmektir. Siyasal olanın neden devlete indirgenemeyeceğinin açıklandığı hatla paralel bir şekilde, Dede Korkut hikâyelerinde devletin neden işaretlenemeyeceğini de göstermek gerekmektedir. Dede Korkut hikâyelerinde, *egemenlik kavramına dair unsurları* araştıran Bahadır Bümin Özarslan'ın araştırması, bu kavramın ve haliyle devletin neden ve nasıl görülemeyeceğini açıklamak

³²³ A.g.y., s. 31-32.

³²⁴ Hassan, “<<İlk Devlet>> Neye Yarar?”, **Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi**, S. 49, Nisan/Mayıs 1984, s.91.

için kullanılacaktır. Söz konusu çalışmada, devletin belirleyici özelliklerinden biri olan egemenlik kavramı, adeta bir zorlamayla hikâyelerde gösterilmeye çalışılmıştır. Devlet takıntısının en belirgin özelliklerinin izlerini taşıyan çalışma, başka çalışmalarda da görülen bu takıntının tipik özelliklerini taşıdığı için detaylı olarak incelenecektir.³²⁵

Özarlan, *Dede Korkut Hikâyelerinde Egemenlik Kavramına Ait Unsurlar* başlıklı yazısına, egemenlik kavramını tanımlayarak başlamaktadır. Yazar bu kavramın anlamlarını, “egemen olma durumu, milletin ve onun tüzel kişiliği olan devletin yetkilerinin hepsi, hükümlanlık, buyruğunu yürütme hakkı” şeklinde vermektedir. Soyut ve ideolojik bir kavram olduğunu belirttiği egemenlik için “devletin varlık koşullarından biri” diyen yazar, egemenliğin emir, kumanda ve müeyyide uygulama yetkisi şeklinde tezahür ettiğini vurgulamaktadır.³²⁶ Dede Korkut hikâyelerinde egemenlik kavramının muhtevasını araştıran yazar, bu kavrama ait unsurları *hiyerarşik iktidar, coğrafi sınırlama, vergi ve mali durumlar ve ceza hukuku* başlıkları altında incelemektedir. Yazar, daha en baştan, hikâyelerde görülen siyasallığı devlete indirgemekte ve devleti tesbit edemediği halde ve hatta hikâyelerde “belirgin bir devlet”in olmadığını söylemesine rağmen, Bayındır Han’ın hiyerarşik iktidar ilişkisinde en tepede yer aldığını ve bu dikey ilişkide devletin ayırt edici özelliği olan egemenliği görmenin mümkün olduğunu ileri sürmektedir.³²⁷ Bu hiyerarşik ilişkinin göstergeleri

³²⁵ Benzer bir çalışma için bkz. Fikret Türkmen, “Dede Korkut’ta Halk Hukuku Unsurları,” **Bilig**, S. 58, Yaz 2011, s. 245-256. İlk bölümde, devlet takıntısı ile malul olan çalışmalara değinildiği için, burada tekrar bahsedilmeyecek, yalnızca bahsi geçen çalışma incelenecektir.

³²⁶ Bahadır Bümin Özarlan, “Dede Korkut Hikâyelerinde Egemenlik Kavramına Ait Unsurlar,” **Karadeniz Araştırmaları**, S. 35, Güz 2012, (s. 101-109) s. 102.

³²⁷ **A.g.y.**, s. 103.

yazar tarafından, Bayındır Han'ın emir verme yetkisi, sefere çıkma izni vermesi, divan toplaması ve vezirinin olması, savaş kararı alabilmesi olarak sunulmaktadır.

Özarslan, Bayındır Han'ın hiyerarşik iktidar ilişkisinde en tepede yer aldığını ileri sürerek, diğer beylerin Bayındır Han'ın "iktidarına/egemenliğine" rıza gösterdikleri sonucuna ulaşmıştır.³²⁸ İktidar ve egemenliği bir anda eş anlamlı olarak kullanmaya başlayan yazar, yine aynı aceleci tavırla, Bayındır Han'ın her yıl düzenlediği toyun ancak onun emri doğrultusunda gerçekleşmiş olabileceğini varsaymakta, bu savını bütün beylerin toya katılmak zorunda olmaları ile açıklamaktadır. Oysa biz biliyoruz ki, beylerin davet edilmesi de, davete icabet etmeleri kadar zorunludur. Han'ın beyleri toya davet etmemesi, son hikâyede görüleceği üzere, savaş sebebidir. Daha önce değinildiği üzere, Mauss da, "bütünsel yükümlülük sözleşmesi" çerçevesinde "Vermeyi, davet etmeyi, almayı reddetmek, ittifakı ve birliği reddetmek anlamına geleceğinden, savaşı ilanı demektir."³²⁹ diyerek, davet etmenin bir zorunluluk olduğunu açıkça belirtmiştir. Dolayısıyla hikâyede, Bayındır Han'ın "hüküm"ünden değil, Bayındır Han ile Oğuzlar arasında yapılacak olan bir mübadelenin davetinden bahsedilmektedir. Hassan, *İlk Devlet Neye Yarar?* başlıklı yazısında Khazanov'u, bütün İskitlerin yılda bir defadan az olmamak üzere herkesin katıldığı bir toplantıya çağırıldığı bir siyasal örgütlenmeyi devlet olarak okuması üzerinden eleştirir.³³⁰ Benzer bir eleştiriyi Özarslan'a da getirmek mümkündür. Zira, bütün Oğuz beylerinin katıldığı bu toplantılardan yola çıkılarak devletin varlığı işaretlenemez.

³²⁸ A.g.y.

³²⁹ Ecevitoğlu, a.g.y., s. 90.

³³⁰ Hassan, a.g.m., Nisan/Mayıs 1984, s. 89.

Yazar dipnotta, “Toy adı verilen bu toplantılar, zamanla devlette bir kurum adı olarak ortaya çıkmış ve “kurultay” adını almıştır. Siyasi, iktisadi, kültürel, vb. meselelerle ilgili kararların alındığı bu toplantıya katılmak, devlete sadakatin işareti kabul edilmekte; aksine bir durumda devlete itaatsizlik ve isyan olduğu varsayılmaktaydı,” demekte ve Begil Oğlu Emren hikâyesinde Begil’in Bayındır Han’ın divanından çıkararak asi olduğunu ilan ettiğini iddia etmektedir.³³¹ İlk olarak, toy adı verilen toplantıların zamanla devlette bir kurum adı olarak ortaya çıkmış olmasına dair birkaç noktaya değinmek gerekir. “Kurultay” sözcüğünün Moğolca bir sözcük olduğu, Moğol egemenliği döneminden beri ender olarak duyulmuş ve sözcüğün 1908-1910 tarihleri arasında Türk Derneği bünyesinde canlandırılmış, İttihat ve Terakki Cemiyeti kongresinde benimsenmiş ilk “Yeni Türkçe” kelimelerden biri olduğu bilinmektedir.³³² Özarlan’ın, Moğollardan beri nadir olarak duyulmuş, kurultay adı verilen bu toplantıların ne zaman ve hangi devlette bir kurum olarak ortaya çıktığına dair bir notu bulunmamaktadır. İkinci olarak, kurultayın devlet örgütlenmesinde ortaya çıkmış bir kurum olduğu kabul edilseydi ve bu kurumun “ilksel” hali toy olsaydı dahi, bu durum hikâyelerde vuku bulan toylara bakarak orada devleti görmemizi gerektirmezdi. Eğer kurultay geleneği toyun bir devamı ise, bu durum ancak ve ancak kandaş toplulukları örgütleyen dinamiklerin başka siyasal örgütlenme formlarında kendini hâlâ devam ettirebiliyor oluşunun göstergesidir. Buradan hareketle, başta bahsedildiği üzere kandaş örgütlenmeyi var kılan dinamiklerden biri olan toyun değişip dönüşerek başka bir siyasallığın dayanağı haline geldiğini söylemek mümkündür. Ancak görüldüğü gibi Özarlan, kurultay’ı devletin bir kurumu saymakla kalmamış bu kurumu geriye yürüterek toyla eşitlemiş ve bu sayede toyun olduğu her yerde devleti görebilmiştir.

³³¹ Özarlan, **a.g.m.**, s. 103-104.

³³² Nişanyansözlük, “kurultay” maddesi. <http://www.nisanyansozluk.com/?k=kurultay&x=0&y=0>, (12.09.2017)

Böylece toya katılmamak, yazara göre, devlete itaatsizlik ve isyan etmek anlamına gelmektedir. Ne var ki, Özarlan'ın örnek verdiği, Begil Oğlu Emren hikâyesinde Begil asi olduğu için kendisine bir müeyyide uygulanmamıştır. Egemenliğin ayırt edici özelliğinin müeyyide olduğunu söylemekle birlikte, hikâyede böyle bir yaptırımın görülmeşiinden söz etmemiştir. Üstelik, hikâye Emren'in kahramanlığı üzerine kurulmuş ve Emren Bayındır Han'dan yardım istemeden babasını kurtarmıştır. Bayındır Han'ın divanına tekrar çıkışı da yine Begil'in kendi isteğiyle gerçekleşmiştir.

Hiyerarşik bir iktidarın en tepesinde yer aldığını kanıtlamak üzere Bayındır Han'a hasredilen bir diğer ayırıcı nitelik, yalnızca onun sefere çıkma ve savaş ilan etme kararı alabiliyor olmasıdır.³³³ Egemenliğin yalnızca savaş alma kararına indirgenemeyecek olması bir tarafa bırakılsa bile, son hikâyede, Salur Kazan'ın, Bayındır Han'a sormadan, savaş ilan etme kararı alması bu savı geçersiz kılmaktadır. Bodin'den beri, egemenlik tek, bölünemez ve devredilemez olarak kabul edilmektedir ve bu durum göz önüne alındığında, Kazan'ın da savaş kararı alabiliyor olması, Bayındır Han'ı sırf bu nedenle egemen güç olarak okuyan Özarlan'ın savını kendi içerisinde tutarsız kılmaktadır.

Özarlan'ın Bayındır Han'a yüklediği diğer bir vasıf divan toplaması ve kendisine bağlı bir vezirinin olmasıdır. Yazar, Bayındır Han'ın vezirinin olmasını, “sahip olduğu iktidarı kullanırken yürütmeye ilişkin hususlarda görevlendirme yapabildiği ve kendisine yardımcı olan uzmanlar grubunun bulunduğu” şeklinde

³³³ Özarlan, **a.g.m.**, s. 104.

yorumlamaktadır.³³⁴ “Vezir” kelimesi oniki hikâye boyunca yalnızca tek yerde, *Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu* adlı hikâyede geçmektedir. Bayındır Han’ın vezirinin olması, kendisine yardımcı bir uzmanlar grubuna sahip olduğu anlamına gelmez. Üstelik, *yardımcı* anlamını taşıyan vezir ifadesinin, hikâyede bu anlamıyla kullanıldığı, bir makam olmadığı açıkça görülmektedir. Diğer taraftan, Bayındır Han için benzer şekilde kullanılan “padişah” nitelemesi de, böyle bir kurumun varlığını işaret etmez. Bu doğrultuda, Kazılık Koca’nın Bayındır Han’ı bırakıp sefere çıkması ve tutsak düştüğü halde, Bayındır Han’ın onu kurtarmak için hiçbir şey yapmaması Özarlan’ın savıyla ters düşmektedir. Özarlan, “Emirler vermesi, savaş kararı alması, divanı toplaması ve kendisine bağlı veziri olması gibi örnekler, Bayındır Han’ın icrai gücünün olduğunu ve egemenlik yetkisini fiilen kullandığını açıkça göstermektedir.”³³⁵ demektedir, fakat Bayındır Han’ın ne icrai gücünün olduğunu ne de egemenlik yetkisini fiilen kullandığını “açıkça” ortaya koymaktadır. Vezir ve padişah gibi kelimelerin hikâyelerde yer alması, hikâyelerin yazıya geçirildiği dönemin, ve dahası siyasal örgütlenme biçimindeki değişimlerin bir yansımasıdır. Ne var ki, hikâyelerde görülen siyasal örgütlenme biçimi henüz bu kurumların ortaya çıkmasını sağlayacak koşullara sahip değildir.

Özarlan, Dede Korkut Hikâyelerinde egemenlik kavramını ve haliyle devleti ararken, hikâyelere konu olan Oğuzların belirli sınırlar içinde yaşadıklarını söylemekte, dolayısıyla egemenlik yetkisinin kullanıldığı sınırları belli bir ülkenin varlığının “hikâyelerin dilinden” anlaşıldığını ileri sürmektedir.³³⁶ Yazar, “Oğuz ili, Oğuz ülkesi, Oğuz serhaddi, Oğuz hududu, Oğuz diyarı” tabirlerinden yola çıkarak Oğuzların belirli

³³⁴ A.g.m.

³³⁵ A.g.m.

³³⁶ A.g.m., s. 105.

sınırlar içinde yaşadığını ve bu sınırların dışında kalan yerleri “kafir illeri” olarak nitelendirdiklerini iddia etmektedir. Öncelikle, Oğuz ülkesi ya da ili ile ifade edilenin sınırları belli bir alanı nitelemekten çok, “bölge, memleket, diyar, yer” anlamlarına geldiğini ve dahası Oğuz kavmini işaret ettiğini söylemek gerekmektedir.³³⁷ Göçebe Oğuzların Özarlan’ın anladığı şekliyle sınırları belli bir ülkede yaşadıklarını iddia etmek abes kalmaktadır, zira hikâyelerin elimizde bulunan şeklini alması yüzlerce yıl sürmüştür, bu süre içerisinde Oğuzlar Sırderya’dan Doğu Anadolu’ya kadar gelmişlerdir.³³⁸ Gökyay’dan alıntılırsak, “Oğuzların yaşadığı ve Rum İmparatorluğu, Gürcüler, Abhazlar gibi komşularıyla savaştıkları yerler diye geçen bu Doğu Anadolu ve Azerbaycan bölgesine “Oğuz ili” adı verildiği anlaşılmaktadır.”³³⁹ Buna ek olarak, sınırları belli bir yerde yaşamış olsalardı da, bu durum doğrudan, bu sınırlar içinde bir egemen gücün varlığını kanıtlamaya yetmezdi. Örneğin, Baruyalar, kazandıkları savaş sonrasında, mağlup olup başka topluluklara sığınmak zorunda olan düşmanlarını arayıp onları terk ettikleri topraklara kendi elleriyle yeniden yerleştirmektedirler.³⁴⁰

³³⁷ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 320,429.

³³⁸ Yeter Torun, *Dede Korkut Hikâyelerinde Barınma ile İlgili Sözler ve Bu Sözlerin Birlikte Kullanımları Üzerine* başlıklı çalışmasında, barınma ile ilgili sözcükleri göçebelik ve yerleşiklikle ilişkileri çerçevesinde sınıflandırmıştır. Çalışma sonucunda, göçebe düzene ait kelimelerin ve bunlara gelen eklerin oldukça zengin olduğunu ve fakat yerleşiklikle ilgili sözcüklerin yalın ve az sayıda olduğunu ortaya çıkarmıştır. Yerleşik düzene ait barınma ile ilgili kullanılan sözcükler şöyledir: imarat, köşk, künbet, kilise, mescid, saray. Bu sözcüklerden, bir kez “sarp kilise” kullanımı dışında, hiçbirinde sıfat kullanılmamıştır ve nerede bulduklarına dair herhangi bir yer ismi belirtilmemiştir. (s.1259). Dolayısıyla, “hikâyelerin dili” yerleşiklikten ziyade göçebeliği işaret ediyor görünmektedir. Çalışma için bkz. Yeter Torun, “Dede Korkut Hikâyelerinde Barınma ile İlgili Sözler ve Bu Sözlerin Birlikte Kullanımları Üzerine,” **Turkish Studies-İnternational Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic**, Volume 6/3 Summer 2011, s.1251-1263.

³³⁹ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 764.

³⁴⁰ Godelier’den aktaran Akal, **a.g.y.**, 2014, s. 141.

Dolayısıyla, sınırları belli bir yerde yaşamak zorunlu olarak egemen bir varlığı işaret etmemektedir.

Özarslan, “Oğuz ülkesi içinde meşru silahlı güç kullanma yetkisi Bayındır Han tarafından kullanılmakta ve gerektiğinde asayişin ve iç güvenliğin temini için görevlendirme yapılmaktadır.” diyerek “egemenlik yetkisinin iz düşümünü” hikâyelerden verdiği örneklerle göstermeye çalışmaktadır. “Şanlı bayrak yücelten hanımız Bayındır Han. Vuruş günü önden giden alpımız Salur oğlu Kazan,” ifadesinden yola çıkarak Bayındır Han’ın orduyu idare ettiğini ileri sürmektedir.³⁴¹ Kandaşlığa dayanan bir siyasal örgütlenmeye sahip olan Oğuzlar, bu örgütlenmenin dinamiklerinden biri olan *kolektif eylem* gereğince birlikte savaşıyorlardı, yani topluluktan ayrı, farklılaşmış askeri birimleri ya da orduları yoktu. Topluluktaki herkesin savaştığı, yani silahsız kimsenin bulunmadığı ya da herkesin silahlı olduğu bir durumda devletten söz etmek mümkün değildir.³⁴² Hikâyelerden de anlaşıldığı üzere, Özarslan’ın ileri sürdüğü gibi bir *ordu komuta etme* durumu söz konusu değildir. Zaten Bayındır Han’ın savaflara katıldığı veya savafları yönettiğine dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Özarslan’ın işaret ettiği konuma en yakın kişinin Salur Kazan olduğu söylenebilir, ancak onun rolünün de savaş sırasında en önde yer almaktan öteye geçmediğini kaydetmek gerekmektedir. Buradan yola çıkarak, Salur Kazan’ın savaş önderi olduğu söylenirse, Özarslan’ın ileri sürdüğü, Bayındır Han’ın “herhangi bir egemenlik paylaşımına girmediği ve rakipsiz olduğu” savı tekrar boşa çıkmış olur. Özarslan’ın Bayındır Han’da tezahür ettiğini ileri sürdüğü “meşru silahlı güç kullanma

³⁴¹ Özarslan, **a.g.m.**, s. 105. Oğuzların “can güvenliğinin sağlanmasına yönelik tedbirler”in ne olduğu konusunda bir açıklama yapılmamaktadır.

³⁴² Hassan, **a.g.m.**, Nisan/Mayıs 1984, s. 89.

yetkisi” modern bir kavram olmakla birlikte, öncelikle silahlı insanlar-silahsız insanlar ayrımının olmasını zorunlu kılmaktadır. Ancak, biz, Dede Korkut hikâyelerinde, kadınlar dahil, herkesin silah kullanmakta usta olduğunu, silah taşıdıklarını ve böyle bir ayrımın bulunmadığını bilmekteyiz. Dolayısıyla, meşru silahlı güç kullanımı ifadesi Oğuzlar için anakronik olması bir yana, anlamsızdır.

Tepegöz hikâyesine de değinen Özarlan, Tepegöz’ün öldürülmesine yönelik kararın üstün bir otorite tarafından alındığını ileri sürmektedir. Özarlan’ın böyle bir kanıya nereden vardığı çalışmasında belirtilmemiştir. Hikâyede, Tepegöz ile ilgili bir karara varıldığı doğrudur, ancak bu karar ortaklaşa alınmaktadır. Hikâyenin ilgili kısmı aşağıdaki gibidir ve görüleceği üzere, üstün bir otorite tarafından alınmış bir karar yoktur; Oğuzlar hep birlikte Tepegöz ile anlaşma yapmak için Dede Korkut’tan yardım istemektedirler.

“Tepegöz, Oğuzdan çıktı, bir yüce dağa vardı. Yol kesti, adam aldı, büyük harami oldu. Üzerine birkaç adam gönderdiler. Ok attılar, batmadı; kılıç vurdular, kesmedi; süngü batırdılar, ilmedi. Çoban çoluk kalmadı, hep yedi. Oğuzdan da adam yemeğe başladı. Oğuzlar toplanıp üzerine vardı. (...)Oğuz Tepegöz’le başa çıkamadı. Ürktü, kaçtı. Tepegöz çevirip önlerini aldı. Oğuzu salıvermedi, yine yerlerine kondurdu. Kısacası Oğuz yedi kez ürktü, Tepegöz önlerini alıp yedi kez yerlerine götürdü. Oğuz Tepegöz’ün elinde tüm zebun oldu. Vardılar, Dede Korkut’u çağırıldılar; onunla danıştılar, gelin kesim keselim dediler.”³⁴³

Alıntıda açıkça Oğuz topluluğunun Dede Korkut ile danıştığı belirtilmiştir, üstelik dikkat edilirse Dede Korkut’a danışılmamış, *onunla danışılmıştır*. Sonuç olarak da, Tepegöz ile anlaşma yapmak üzere karar kılmışlardır. Bölümün başında, toplulukla

³⁴³ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 176-177.

ilgili kararların beylerin birbirleriyle karşılıklı danışmaları sonucu alındığı söylenmişti. Burada da, bahsi geçen bu karşılıklı danışmanın bir örneği görülmektedir.

Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu adlı hikâyede, Oğuzların bir hisarı kuşatıp burayı yağmaladığı ve bu yağmadan Bayındır Han'a pay çıkardıkları anlatılmaktadır. Özarслан'ın yağmayı tarif ediş biçiminde devlet takıntısıyla aynı hattan ilerleyen *uygarlık güzellemesi* açık bir şekilde görülebilmektedir: “Buradaki yağmalama, günümüzdeki yağma suçundan farklı olup devrin savaş hukuku gereğince galip gelen tarafın yaptığı bir uygulamadır. Burada elde edilen ganimetten Bayındır Han'a pay ayrılması da, egemenliği/iktidarı elinde tutan yöneticinin oluşturduğu bütçeye aktarılan bir gelir kalemi niteliğindedir.”³⁴⁴ Yağmanın *günümüzdeki yağma suçundan* farklı olduğunu ve savaş hukuku gereğince gerçekleştirilen bir uygulama olduğunu söyleme gereği, Dede Korkut hikâyelerinde devletin varlığını kanıtlama isteğiyle benzerlik gösterir; her iki durumda da, işaret edilen uygarlıktır. Devletin varlığını geriye götürmek bir anlamda uygarlık tarihini de geriye götürmek demektir. Yağmayı savaş hukuku içerisinde göstererek *temize çıkaran* Özarслан, böylelikle Oğuzların örgütlenme biçiminde devleti işaretleyebildiği ölçüde uygarlığı da işaretleyebileceğini düşünmektedir. Devleti ve uygarlığı işaretleyebilme arzusunun altında yatan şey, tam da Ümit Hassan'ın dikkat çektiği üzere, “uygarlığın kendi kendisini kutsaması ve dışarıdakilere ‘barbar’ adını takması”dır. Hassan, bu tavrı tehditkar bulur, çünkü bu tavırla *medeniyetin* “iyi”, *kandaşlığın* “kötü” olduğu zapt-ü rapt altına alınmış olur.³⁴⁵ Oysa hikâyelerde geçen yağma, tam da *barbarlığı* işaret eden “çapul, garet, kapıp götürme, soygun, talan, vurgun, yağma” anlamlarına gelmektedir.³⁴⁶

³⁴⁴ Özarслан, **a.g.m.**, s. 106.

³⁴⁵ Hassan, **a.g.m.**, Nisan/Mayıs 1984, s. 85.

³⁴⁶ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 436.

Dede Korkut hikâyelerinden *Kazan Bey'in Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boyu* adlı hikâyede, Kazan ile Uruz arasında önemli bir diyalog geçmektedir. Özarlan'ın da değindiği bu önemli diyalogu detaylı şekilde incelemekte fayda vardır. Öncelikle, Gökyay'ın iki okuması şöyledir:

“Baba, ceng içinde bey yiğitleri öldürseler kan sorarlar mı? Hesap sorarlar mı?, dedi.
Kazan, -Oğul, bin kâfir öldürsen kimse senden kan hesabı sormaz, ama azgın dinli kâfirdir.”³⁴⁷ /
“Uruz aydur: Baba, ceng içinde beg yiğitler öldürseler kan sorarlarmı, davilerlermi? Kazan aydur: Oğul, bin kafir öldürsen kimse senden kan davilemez.”³⁴⁸

Bu diyaloglarla ilgili Özarlan'ın yorumu ise şu şekildedir:

“Bu geçen diyalogdan anlaşıldığı üzere, Oğuz ülkesi sınırları içinde adam öldürme bir suçtur ve öldüren kişi dava edilir. Adam öldürmenin bir suç olduğu ve öldüren kişinin dava edildiği bir ülkede, suçun işlenip işlenmediğine karar veren ve suç işlenmişse ceza verme yetkisine sahip olan üstün bir otoritenin olduğu anlaşılmaktadır.”³⁴⁹

Öncelikle, burada bahsedilenin *kan davası* olduğunu söylemek gerekmektedir. “Kan sorarlar mı, dava ederler mi?” sorusuna Kazan, “kan davalamazlar” şeklinde cevap vermektedir. Dolayısıyla, Oğuz içinde insan öldürme sonucu cezalandırma yetkisine sahip üstün bir otoritenin varlığı söz konusu değildir. Bu pasajdan çıkarılabilecek tek sonuç, Oğuzlarda kan davasının sistemli bir şekilde işletildiğidir.

³⁴⁷ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 114. Bizce burası, “Oğul, bin kâfir öldürsen kimse senden kan hesabı sormaz. Ama azgın dinli kâfirdir, güzel yerde duş oldu, ama sen bana yaman yerde duşak oldun,” şeklinde olmalıdır. Zira, duş olan, yani karşıda bulunan, tesadüf eden azgın dinli kâfirken duşak, yani ayakbağı olan oğludur. Dolayısıyla, bir önceki cümleden virgül ile değil, nokta ile ayrılmalıdır.

³⁴⁸ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 94.

³⁴⁹ Özarlan, **a.g.m.**, s. 107.

Kan davası, suç sayılmadan öldürme anlamına gelmekte ve kandaş topluluklar bu öldürme eylemini kolektif sorumluluk çerçevesinde bir *öç eylemi* olarak gerçekleştirmektedir.³⁵⁰ Bu da, meşru şiddet tekelinden bahsedemeyeceğimiz ve aynı zamanda Yasa'nın hâlâ bütün topluluk tarafından uygulandığı anlamlarına gelmektedir.

Boğaç Han hikâyesinde, Dirse Han'ın Boğaç Han'ı öldürmeye çalışması, Özarslan tarafından modern hukuk kavramları kullanılarak yorumlanmaktadır. Dirse Han'a, kırk yiğidi tarafından verilen "Oğlun seni öldürmeden sen oğlunu öldür" şeklindeki tavsiyeyi, yazar *meşru müdafaa hakkı* olarak ele almaktadır. Bununla ilgili olarak, "Suçta ve cezada kanunilik ilkesinin basit bir hali olan yukarıdaki örneklerden, ceza hukukuyla ilgili önemli bir ilkenin hikâyenin geçtiği zaman diliminde de geçerli olduğu anlaşılmaktadır," diyerek bu modern hukuk kavramını geçmişe götürmektedir.³⁵¹ Meşru müdafaa hakkının doğabilmesi için öncelikle saldırının olması gerekmektedir. Modern bir kavramı geriye yürütmek bir yana, henüz saldırı oluşmamışken yapılan bir sözde "karşı saldırı"yı meşru müdafaa olarak okumak yersizdir. Modern bir hukuk kavramının geriye götürülmesi ile ilgili olarak, Ecevitoğlu'ndan bir alıntı yapmanın yeterli olacağını düşünmekteyiz:

"Ancak siyasi iktidarın farklılaşp kurumsallaşmadığı ya da farklılaşma ve kurumsallaşmanın görece düşük bir düzeyde kaldığı, dolayısıyla gücün, yani potestasın topluluk içinde bireyler ya da gruplar eliyle kullanıldığı bir yapılanmada suç ve ceza olgularını modern görünümlerinden yola çıkarak aramak, sonuçsuz bir çaba olarak kalacaktır."³⁵²

³⁵⁰ Ecevitoğlu, **a.g.y.**, s. 141. Vurgu bana ait.

³⁵¹ Özarslan, **a.g.m.**, s. 107.

³⁵² Ecevitoğlu, **a.g.y.**, s. 140.

Özarslan, yine Tepegöz ile ilgili hikâyeden örnek vererek, “Oğuz ülkesinde suç ve ceza kavramlarının bir üst otorite tarafından denetlendiği ve gerektiğinde cebri icra yoluyla yaptırımların uygulandığını” ileri sürmektedir. Özarslan’a göre, Oğuzların belli bir düzen içinde sosyal yaşantılarını devam ettirebilmelerinin nedeni, gerektiğinde yaptırımlarda bulunarak bu düzeni tesis eden bir üst otoritenin varlığıdır.³⁵³ Öncelikle belirtmek gerekir ki, sosyal hayatın düzen içinde devam etmesi doğrudan bir üst otoriteyle alakalı değildir. Önceki bölümde bahsedildiği üzere, “iktidardan yoksun şef”leri bile olmayan topluluklar da belli bir düzen içinde varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Nuerler, bugün bile, “düzene sokulmuş anarşi” olarak adlandırılan siyasal yapılarıyla bir üst otoriteye ihtiyaç duymaksızın dinamik toplumsal kurallar çerçevesinde varlıklarını sürdürmektedirler.³⁵⁴ Dolayısıyla, Özarslan’ın çıkarımı yalnızca “devlet takıntısı” olarak nitelendirilebilir.

Özarslan “Egemenlik kavramına ait unsurların varlığı, hikâyelerde açıkça işlenmemiş olsa da Oğuzların bir devlete sahip olduğunu göstermektedir.” diyerek hem egemenlik kavramının hikâyelerde açıkça görülemediğini hem de bu açıkça görülemeyen kavramın devleti işaret ettiğini ileri sürmektedir. Bu garipliği de, “açıkça bir devletin zikredilmemesi, varlığı bilinen ve tartışma götürmez bir olgunun tekrarına bir gerek görülmemesinden kaynaklanmış olabilir.” yorumuyla geçiştirmektedir. “Hikâyelerin ruhunda bir devlet algısı” olduğunu belirten yazara göre, bu algı hikâyelerin geçtiği dönemden çok daha eskiye götürülebilmektedir. Buradan yola

³⁵³ Özarslan, **a.g.m.**, s. 107.

³⁵⁴ Akal, **a.g.y.**, s. 191. “Nuerler’de (leopar kürklü) önderin kutsallığı ona gündelik hayatta özel bir saygı gösterilmesini sağlamıyordu. İnsanlar her zaman birbirlerine nasıl davranıyorlarsa, ona da öyle davranıyorlardı. (...) dünyevi iktidarsız kutsal kişi olan leopar kürklünün beddualarına bile kulak asılmıyordu.” (E. Evans- Pritchard’tan aktaran Akal, aynı yerde.)

çıkarak, Özarlan, Türklerde yerleşik bir devlet geleneğinin bulunduğunu rahatlıkla(!) söyleyebilmektedir.³⁵⁵ Özarlan, makalesini adeta devlet takıntısının nasıl ve hangi biçimlerde ortaya çıktığını örneklemek için yazmış gibidir. Bu açıdan bakıldığında, yazar yalnızca *olanı* göstermemiş değildir, aynı zamanda *olmayanı* göstermeye çalışmıştır. Genel olarak incelenen bu örnek, devlet takıntısının bilimsel düşüncenin önüne nasıl geçebildiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu konuda Hassan şöyle demektedir:

“Kan esasına dayalı, ‘meşrû cebir tekeli’ nin kabile içerisinde işlemediği, toprak esasına göre şekillenmemiş, yine cebir-zor tekeli doğrultusunda silahlı-silahsız insanlar ayrımı oluşmamış, sistemli kan davasının devam ettiği, ‘saray’sız, ‘hükümdar’ın öz çocuğunun kabilenin diğer mensupları tarafından onaylanarak –olmayan- ‘taht’a çıktığı, zaptedilen yerlerin özel mülk haline getirilmediği ‘devlet’lerin mevcut olduğu kabul edilince; gelgeç tarımlı, yazının sistemli hale gelmediği, ‘sikke’ basılmamış, ticaret yollarını tutmaktan başka başat bir ticaretin bulunmadığı, ‘rahip’siz, iktisadi artığa sistemlice el konulmayan ‘medeniyet’(ler) de haliyle (!) mevcut sayılabilecektir. Böyle bir görüş, -iç bütünlüğü bulunduğu ne kadar söz edilirse edilsin- teorik olarak kabul edilebilir değildir.”³⁵⁶

İlk bölümde, devlet takıntısının hangi biçimlerde ortaya çıkabileceği ve çalışmalara nasıl sirayet ettiği gösterilmeye çalışılmıştı. Bu örneği vermekteki amaç da, benzer bir şekilde, Dede Korkut hikâyelerindeki unsurların nasıl kolaylıkla devletin hanesine yazıldığını gösterebilmektir. Bu örnek, çalışmanın geri kalan kısmında, devleti hesaptan düşerek ilerlemeye olanak sağlaması bakımından oldukça önemlidir. Bu bölümde, Dede Korkut hikâyelerine konu olan Oğuzların örgütlenme biçimleri, kutsallık ve eylemliliğin siyasal olan ile ilişkisi üzerinden incelenecektir. Böylelikle,

³⁵⁵ Özarlan, **a.g.m.**, s. 108.

³⁵⁶ Hassan, **a.g.m.**, Nisan/Mayıs 1984, s. 98.

devlet dışı bir siyasallığın izdüşümlerini Dede Korkut hikâyelerinde gösterebilmek olanaklı olacaktır.

II. Kutsal ve Siyasal

Durkheim'dan hareketle, kutsal olan/olmayan ayrımının, insanların bir topluluk halinde örgütlenmelerinin temel koşulu olduğunu söylemek mümkündür.³⁵⁷ Kutsal olan/olmayan ayrımının belli bir biçimdeki temsili din olarak adlandırılmaktadır. Din, inanç ve pratikler bütünü olarak ele alındığından, Şamanlık için din terimi kullanılamamaktadır. Zira, Şamanlıkta ayinler bir pratik biçimi olarak gösterilebilse bile, bu ayinler, dinin işaret ettiği bir kurumsallaşmaya tekabül etmemektedir. Buna ek olarak, Şamanlık, din olarak adlandırılan bu inanç ve pratiklerin örgütlediği mekânlara da sahip değildir. Şamanlıkta bazı mekânlar kutsal olmakla birlikte, bu mekânlar bir ibadet alanı olarak işaretlenemez. Bu nedenle, Oğuzların inanç biçimi olan Şamanlık doğrudan kutsal olan/olmayan ayrımı içerisinde, bu ayrımın barındırdığı ilişkisellik doğrultusunda ele alınmak zorundadır. Şamanlık ele alınırken, onun ortaya çıkış koşullarını sağlayan anahanlıktan bahsedilecektir. Eşitlikçi bir topluluğun örgütlenme biçimi olarak anahanlık, hem Şamanlığın varolma koşullarını bünyesinde taşımakta hem de topluluğun daha sonrasında kandaş bir topluluk olarak örgütlenmesini sağlayan eşitlikçi dinamikleri bu topluluğa sağlamaktadır.

Kutsal olan/olmayan ayrımı bir yandan Oğuzları inanç düzleminde örgütleyen, diğer yandan bu inanç biçimi sayesinde onların eylemliliklerini düzenleyen bir tertibat

³⁵⁷ Ecevitöğlu, a.g.y., s. 104.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ayrımın inanç boyutunda kendini göstermesi Şamanlık eliyle olmakta, yine bu ayırdan kaynaklanan Yasa, Oğuzların eylemliliklerini biçimlendirmektedir. Dolayısıyla, Oğuzların inanç ve eylemliliklerini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Çalışmanın bu kısmında yapılması amaçlanan, kutsal olan/olmayan ayrımıyla ortaya çıkan topluluğun, topluluğun kuruluşuna içkin olduğu için, aynı zamanda siyasallığın, inanç ve eylemlilikle olan ilişkisini incelemektir. Bu incelemeyi yapmak, Oğuzların siyasal örgütlenmelerini analiz etmek, dolayısıyla Dede Korkut hikâyelerinde devlet dışı bir siyasallığın izlerini gösterebilmek demektir.

1. Hikâyelerde Anahanlık İzleri

Literatürde anahanlık ve anaerki üzerine çeşitli tartışmalar yürütülmüş ve hâlâ yürütülmektedir. Bu çalışma açısından, anahanlık konusuna değinmek birbiriyle bağlantılı iki durum açısından elzemdir. İlk olarak, devlet ancak ataerki bir siyaset üzerinden kendini örgütlerken devlet dışı örgütlenmelerin dinamikleri anahanlığın sağladığı eşitlikçi zeminden kaynaklanmaktadır. Dede Korkut hikâyelerini analiz ederken, Oğuzların devlet dışı bir örgütlenmeye sahip olduğu iddia ediliyorsa, bu iddianın hikâyelerde görülen anahanlık izleriyle açıklanması gerekir. İkinci olarak, yine hikâyelerde açık bir şekilde görülen şamanlık izleri açıklanırken anahanlıktan kaynaklanan dinamikler göz önünde tutulmalıdır, çünkü şamanlığın ortaya çıkmasını sağlayan eşitlikçi koşullar yine anahanlık tarafından örgütlenmiştir. Bu nedenle, bu alt bölümde anahanlıktan ve onun Dede Korkut hikâyelerindeki izlerinden bahsedeceğiz. Anahanlık, Ümit Hassan tarafından şöyle tanımlanmaktadır:

“Anahanlık, sosyal katmanlaşmanın mevcut olmadığı, ya da, belirli üretim gelişmelerine bağlı olarak içerisinde babahanlığın tohumunu taşımakla birlikte, babahanlığın henüz sosyal erk'i

üstlenmediği bir evre'nin terimleştirilmesidir. Üretici güçlerin belirleyiciliğinin insan üretici gücü ile taşınması “kadın-ana” göstergelidir; “erkek-baba”ya inkılâb etmemiştir anahanlıkta.”³⁵⁸

Kabile biçiminde örgütlenen eski Türklerin, örgütlenme biçimleriyle inanç sistemlerinin iç içe olduğunu söylemiştik. Kandaş topluluklar olarak bahsettiğimiz eski Türklerin bu örgütlenme biçimlerinin altında doğal ya da kültürel olsun, akrabalık bağının bulunduğu da açıktır. Bu akrabalıkların kuruluş biçimleri, eşitlikçi yapıları ve anasoyluluk çizgileri doğrultusunda anahanlığın izlerini taşımaktadırlar. Anasoylu akrabalık biçimlerine sahip bazı toplulukların ataerkil örgütlenmelere sahip oldukları bilinmektedir. Bu nedenle, anasoyluluk zorunlu olarak anahanlığı işaret etmez, ancak anasoylu bir akraba örgütlenmesinin ortaya çıkış koşulu anahanlıktır. Anasoylu topluluklarda daha sonra yaşanan gelişmeler, Dede Korkut hikâyelerinde olduğu gibi, toplulukları ataerkil örgütlenme biçimine yöneltmiştir, fakat anahanlığa dair bazı kalıntılar ya da dinamikler varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle, anasoylu akrabalıkların kuruluş biçimlerini, dolayısıyla totemle topluluk üyelerinin kurdukları bağı ve sonrasında totemden tabuya geçişi, topluluğun eşitlikçi yapısını ve bu yapıdaki değişimleri ve son olarak kutsallık ile anahanlık ilişkisini ve kutsallığın değişimiyle birlikte anahanlıktan babahanlığa giden bütünsel süreci parçalı bir şekilde bu başlık altında incelemeye çalışacağız.

Akrabalıkların kuruluş biçimi açısından ilk öne çıkan olgu totemdir. Kişileri belli bir topluluğun üyesi yapan aynı toteme bağlılıklarıdır. Daha sonra, totemin tabuya dönüşmesiyle, tabu çiğnendiğinde, bütün bir topluluğun başına bir felaket geleceğinin

³⁵⁸ Hassan, “Evrin Teorisi ve Anahanlık Tartışmaları,” **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C. XXXIX, Ocak-Aralık 1984, S.1, s. 158.

düşünülmesi, aynı dizgenin ürünüdür. Yani, totem nasıl insanları belli bir şekilde örgütleyorsa, tabuya dönüştüğünde de yine aynı şekilde örgütlemektedir. Totemin insanları örgütlemesi, totemin anadan ya da babadan çocuğa geçişiyle mümkün olmaktadır. Böylece çocuk, ana ya da baba tarafından bir toteme bağlanmakta ve o toteme bağlı diğer üyelerle bir topluluk oluşturmaktadır.

Morgan, soygelimde kadın soyçizgisi esas alındığında, soy topluluğunun ortak bir kadın ataya dayandığını ve topluluğu oluşturanların bu ortak kadın atanın çocukları ile onların kız çocukları olduğunu ve eskil dönemde evrensel olan soy örgütlenmesinin bu olduğunu söylemektedir.³⁵⁹ Anasoyluluk ile anahanlık aynı şey olmamakla birlikte, anasoylu örgütlenmenin temelleri anahanlık dönemlerine uzandığı için anasoylulukla burada kurulan bağlantı önemlidir. Hassan, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“(...)Ana soy çizgisi, yani, akrabalığın ana tarafından belirlenişi ve soy çizgisinin böylece oluşması anahanlığın belirtisi ve bir işleyiş biçimidir. Kadın’ın kan (**gens**) içerisinde kalabilmesi, kan dışına çıkarılması, erkek’in “evlilik” ile girdiği kan’da ancak bu evlilik ile kalabilmesi, genel olarak belirli bir örgütlenmede kadının sosyal değişim karşısında değişik kanlara bölünmesiyle – çok kısa olarak özetlenen- kadın erkinin temelleri, bütün bu temellerin bir gereği olarak ana soy çizgisi’ni meydana getirir.”³⁶⁰

Anasoylu bir toplulukta doğan çocuklar annenin totemine bağlanır, aynı toteme bağlı insanlar birbirleriyle evlenemedikleri için baba her şekilde farklı bir toteme bağlı olacaktır. Bu nedenle de akraba sayılmamaktadır. Trobriand yerlilerini inceleyen Malinowski, bir çocuğun bedensel akrabalık bağlarıyla yalnızca anasına bağlı olmasını

³⁵⁹ Morgan, **a.g.y.**, 1994, s. 151.

³⁶⁰ Hassan, **a.g.m.**, Ocak-Aralık 1984, s. 164.

“ana hukuku ilkesi” olarak adlandırmaktadır. Totem ana-hukukunun ve sınıflandırıcı akrabalık dizgesinin temel taşlarından biridir. Malinowski, Trobriandlı yerlilerin, yasal konularda ana hukukunu tek akrabalık ilkesi olarak kabul ettiklerini ve insanları, kendileriyle aralarında anasoylu bağ bulunanlar, yani akraba (veyola) diye adlandırılan kişiler ve böyle bir bağ bulunmayan yabancılar (tomakaya) olarak ayırdıklarını dile getirmektedir.³⁶¹

Hassan, Malinowski'nin bir başka eserine dayanarak bu durumu daha detaylı açıklamaktadır. Yazar, Trobriandlıların kandaşlık için kullandıkları tek bir kelime olduğunu ve bu kelimenin de “baba”yı içermediğine dikkat çekmektedir:

“Trobriand Adalarında kandaşlık (kinship) için tek bir söz bulunur: “Veiola”. (Malinowski, “Baloma; the Spirit of the Dead in the Trobriand Islands”, Magic, Science and Religion and Other Essays, New York, Doubleday, 1948, s.225-226) Bu kelime, baba ve çocuk ilişkisini karşılamadığı gibi, burada bu ilişkiyi karşılayan başka kelime de bulunmamaktadır. Sosyal temeli olan ve geleneklere ilişkin pratiklerde baba'nın rolü sorulduğunda, Malinowski'nin gözlemiyle, aynen, “Haa, baba, karışmaz; o çocuklara **veiola** değildir” denilmektedir. Bu anacıl ilişki, bütünsel bir ilişkidir. Bütün “yasal” (töresel), ekonomik ve töresel konularda kardeşler çok yakın ilişki içerisindedirler, çünkü aynı anadandırlar. Aynı “beden”, aynı sosyal bütünlük ile paralellik taşır. Yine **veiola**, topluluğun bütünü, “diğer”lerinden ayıran tanımlamadır. Ancak belirli bir topluluk içerisinde **veiola** vardır. Görülüyor ki, ana soy çizgisi, sırf bir soy çizgisi olmaktan ötede topluluk birliğini ve bu yoldaki eylemi çevreleyen ilişkiler bürünüdür. Ayrıca, ana'nın sırf “cinsel bir kavram olmadığı, en azından zaman içerisinde böyle bir algılama yoluna girildiğinde bir ipucu teşkil eden, kadının cinsel ilişki olmaksızın hamile kalabileceği inancı için bkz.: Aynı, s.229-230. Burada cinsel ilişki-hamilelik bağlantısının bilinmezliğinin sözkonusu edilmediği kaydedilmelidir. Soy çizgisi geleneğinin “dışına taşılması”; bir erkeğin sihir

³⁶¹ Malinowski, a.g.y., 2003, s. 87-126.

yapabilmek üzere gerekli “kök”e sahip olabilmesi için yine “ana”nın sihir’i oğluna devretmek yeteneğini haiz olması gerekir.(s.267 not 50.)”³⁶²

Akrabalık ilişkisinin anasoyluluk üzerinden kurulduğuna dair örnekler Dede Korkut hikâyelerinde rastlamak mümkündür. Akrabalık örgütlenmesinin anasoyluluk üzerinden okunması, iki durumu analiz etmeye olanak tanımaktadır. İlk olarak, anasoylu akrabalık sayesinde baba ile oğul arasında olduğu ileri sürülen düşmanlığa başka bir bakış açısı getirebilmek mümkün olur. İkinci olarak, dayı-yeğen ilişkisinin baba-oğul ilişkisine evrildiği, dolayısıyla anahanlıktan kaynaklanan dinamiklerin ataerkil yapıya zemin sağladığı tesbit edilebilir. Boğaç Han hikâyesi bu açıdan ilk duruma, yani baba-oğul ilişkisindeki düşmanlığı açıklamak için, örnek olarak verilebilir. Hikâyede Boğaç Han, ad ve beylik aldıktan sonra babasının kırk yiğidini anmaz olur:

“Bu oğlan zuhur edeli Dirse Han’ın nazarı bize eksik oldu. Gelin oğlamı babasına kovlayalım, olaki öldüre. Yine bizim izzetimiz, hürmetimiz onun babasının yanında hoş olur, artık olur, dediler.”³⁶³

Boğaç Han beylik aldıktan sonra kendi kırk yiğidini yanına alır. Bu kırk yiğidin Boğaç Han’ın totemdaşları olduğunu ve Dirse Han’ın kırk yiğidinin bu totemdaşlık çemberinin dışında kaldığını söylemek mümkündür. Ayhan Yalçınkaya, aynı anlatıyla ilgili olarak, burada iki ayrı kırk kişilik gücün söz konusu olduğunu ve dahası iki ayrı topluluğun mücadele ettiğini söylemektedir.³⁶⁴ Dolayısıyla, baba ile oğul arasındaki bu anlaşmazlık iki topluluğun anlaşmazlığı olarak okunabilir. Dahası, Dirse Han’ın kendi

³⁶² Hassan, **a.g.m.**, Ocak-Aralık 1984, s. 161, 5. dipnot. Vurgu yazara ait.

³⁶³ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 37.

³⁶⁴ Yalçınkaya, **a.g.y.**, 2016, s. 70.

oğlunu öldürmekte bir beis görmemesi, yukarıda bahsettiğimiz “akraba sayılmama/yabancı sayılma” ile ilişkilendirilebilir. Hikâye bu açıdan ele alındığında, baba ve oğul arasındaki ilişkinin bir kıskançlık ilişkisi olmadığı, aksine topluluğun örgütlenme biçimini yansıttığı söylenebilir. Hikâyede, daha sonra oğul babayı kurtaracak olması ise, ataerkil dinamiklerin habercisidir ki, birazdan başka bir hikâyeye bu durum tekrar ele alınacaktır. Ancak, öncesinde dayı kurumundan bahsetmek gerekir.

Anasoylu topluluklarda, soy kadınlardan geçtiği için “dayı” kurumu oldukça özel bir yere sahiptir. Dayı-yeğen ilişkisi kurulurken yeğenin dayı üstünde bazı hakları olduğu bilinmektedir. Malinowski, Trobriand yerlileri örneğinde, bir erkeğin ana tarafından yeğeni onun en yakın akrabası ve sahip olduğu onur, yetke ve görevlerin tümünün kalıtıcısıdır demektedir, kişinin kendi öz oğluyla arasında bir akrabalık ilişkisi bulunmadığını ifade etmektedir.³⁶⁵ İnan da, Kazak-Kırgızlarda yalnızca kızdan doğan çocuklara yeğen dendiğine dikkat çekmektedir. Baba başka kabileye mensup olduğu için ananın kabilesi yeğene dayı olmaktadır. Erkek yeğenin, dayıları, yani anasının babası, kardeşleri ve hatta bütün kabilenin üzerinde bazı hakları vardır. Yeğen, dayılarının malından üç defa çalabilir. Yeğenin, anasının kabilesinin düğününde, aşında, kımız bayramında babasının kabilesinin sahip olduğu mevki ve pay haklarından daha fazlasını talep edebileceği belirtilmektedir. Yeğenin oğlu yeğenin hakkını kullanamaz, zira yeğenin oğlu farklı bir soya, kendi annesinin soyuna bağlanmaktadır.³⁶⁶

Dede Korkut hikâyelerinden *Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu*'nda, Yegenek'in babası Kazılık Koca tutsak düşer. Onu kurtarmak için Yegenek'in dayısı Emen altı kez

³⁶⁵ Malinowski, **a.g.y.**, s. 114.

³⁶⁶ İnan, **a.g.y.**, 1987, s. 288-289.

kaleye gitse de, başarılı olamaz. Uzun yıllar tutsak kalan Kazılık Koca'yı, oğlu Yegenek kurtaracaktır. Burada, dayı önemini kaybetmekte ve ağırlık babaya doğru kaymaktadır. İkinci durum olarak bahsettiğimiz dayıdan babaya bu geçiş, tam bu esnada siyasal bir dönüşümü işaretlemenin olanağını yaratır. Bu dönüşüm, anahanlıktan kaynaklanan eşitlikçiliğin babahanlığın gelişimine zemin oluşturmasına, -ilk örnekte Boğaç Han totemdaşı olan kırk yiğidini, aslında akrabası olmayan, fakat olacak olan *babayı* kurtarmak için seferber etmişti- ataerkil yapının anahanlığın esaslarına sırtını yaslayarak kendini üretmesine bir örnek olarak gösterilebilir. Yine ikinci örnekte, her ne kadar dayı hâlâ bir odak olarak sunulsa da, bu odağın zamanı artık geçmiştir. Kaleye altı kez giden Emen başarısızlığa uğramıştır. Ancak, Emen'in başarısızlığı, yalnızca Kazılık Koca'yı kurtaramamakla sınırlı değildir. Emen, anahanlığa dayanan bir kurum olan dayılığın zayıflığını da temsil etmektedir. Emen başarıyı Yegenek'e kaptırarak, aslında toplumsal örgütlenmedeki konumunu da kaptırmış görünmektedir. Dayı ve yeğen arasındaki ilişki, baba ve oğul arasındaki ilişki tarafından kapılmış ve dönüştürülmüştür. Bu dönüşüm anında, anahanlığın dinamikleri ataerkil örgütlenme tarafından ele geçirilmiştir. Bu değişim ve dönüşüm hem eski örgütsel bağları tesbit etme imkanı sunmakta hem de ortaya çıkacak yeni örgütlenme biçiminin hareket noktası olmaktadır ki, siyasal olanı işaretleyebildiğimiz ilişkiler ağı da bu şekilde kendini göstermektedir.

Babahanlığın yerleşmeye başladığını ve eski bağların koparıldığını, dayı-yeğen ilişkisinin baba-oğul ilişkisine kaydığını başka örneklerde de görmekteyiz. Hikâyelerin sonucunda "dayı"nın öldürülmesi bu çerçevede oldukça anlamlıdır. Salur Kazan ve kardeşi, dayılarını birlikte öldürerek, İç Oğuzların Dış Oğuzlar üzerinde hakimiyet kurmalarının önünü açmışlardır. Buna rağmen, anasoylu örgütlenme izleri de hikâyelerden henüz kaybolmuş değildir. *Salur Kazan'ın Tutsak Olup Oğlu Uruz'un*

Çıkarttığı Boyu'nda, Kazan tutsak düşer ve oğlu Uruz, annesinin babası olan Bayındır Han'ı babası olarak bilir. Görüldüğü üzere, babası olmayan çocuk hâlâ ana soybağının içinde yer almaktadır ve dayı-yeğen ilişkisi içerisinde annesinin babasına bağlanmaktadır. Baba soybağını işaretleyen “amca/emmi” sözcüğüne de, sadece bir kez bu hikâyede rastlamaktayız. Babasını kurtarmak için Uruz, amcasının yardımını istemektedir ki, bu da yukarıda bahsedilen dönüşümün bir parçası olarak okunmaya müsaittir. Hikâyelerde, anasoyluluğun izlerinin bu derece belirgin olması, bu kavramın daha yakından incelenmesini gerektirmektedir. Böylece anahanlıktan babahanlığa geçişin, totemden tabuya geçiş gibi pek çok hattın kesişiminde yer aldığı görülebilecektir.

Burada öncelikle, anasoyluluk üzerine geliştirilecek olan analizin yolunu temizlemek için bir tartışmaya açıklık getirmek gerekir. Bu tartışmaya kaynaklık eden, pek çok araştırmacı tarafından kabul edilmiş³⁶⁷, Türklerin *tarih* sahnesine çıkışlarının ataerkil ve ekzogami yasası çerçevesince kurulan aile birlikleri ile olması savıdır. Bu savı, yine Dede Korkut hikâyelerinden bir örnekle incelemek yerinde olacaktır. Dede Korkut hikâyelerinden anlaşıldığı üzere, Kazan'ın kardeşi Kara Güne'nin oğlu Deli Budak “erlikle” Kazan'ın kızını almıştır.³⁶⁸ Yani, amcasının kızıyla evlenmiştir. Eğer topluluk anasoyluysa bir sıkıntı görünmemektedir, ancak babasoylu ise burada endogaminin geçerli olduğunu söylemek mümkün olur ki, yukarıdaki kabulü tartışmaya açan da budur. Buradan iki varsayım türetilebilir. İlk varsayım, Ecevitoğlu'ndan hareketle, amca-kızı ile evlenmenin gerçekleştiği durumlara ilişkindir.³⁶⁹ Bu

³⁶⁷ A.g.y., s. 341; Divitçioğlu, a.g.y., s. 26.

³⁶⁸ Gökyay, a.g.y., s. 67.

³⁶⁹ Ecevitoğlu, a.g.y., s. 438-444. Yapılan açıklamalar verilen sayfa aralığında bulunmaktadır, ayrıca sayfa numarası belirtilmeyecektir.

durumlardan ilki, mirasın aile içinde tutulmasını sağlamaktır. Ne var ki, konar-göçer bir toplulukta bu tarz bir miras bölüşümünden söz etmek mümkün değildir. İkinci durumda, amca ile yeğenler arasındaki bağ güçlendirilerek soy grubundaki en küçük birimi siyasal olarak kuvvetlendirmek amaçlanır. Ancak, asabiyyetin var olduğu ve küçük birimlere ayrılmamış bir toplulukta bu durum da geçerli olamaz. İkinci varsayım ise, yukarıda değinildiği üzere, amca-kızı ile evlenebilmenin ancak anasoylu bir toplulukta gerçekleşmiş olabileceğidir. Hikâyede görülen bu durum, soybağlarının anadan geldiği bir dönemin hatırasıdır. Dolayısıyla, Türkler her zaman ataerkil örgütlenmeye sahip değildi. Tarihin belli bir döneminde, belli dönüşümler geçirdikleri için örgütlenmeleri de buna bağlı olarak değişmiştir. Araştırılması gereken de bu değişim ve dönüşümlerdir.

Freud, totemin klan mensuplarına anneden ya da babadan geçtiğini, fakat başlangıçta, bütün klanlarda anneden geçtiğini belirtmektedir. Yani, başlangıçta klanlar anasoylu bir örgütlenmeye sahiptir. Totemdaşları ayırt edici kılan, kendi totemlerini öldüremez, etini yiyemez ve ondan hiçbir şekilde yararlanamaz oluşlarıdır. Totem kutsal olduğu için bu yasağı delenler totem tarafından doğallayın cezalandırılacaklarını kabul etmiş olurlar. Yazar, aynı toteme bağlı olan kişilerin birbiriyle cinsel ilişkiye girmesini veya evlenmesini önleyen bir dışşevlilik yasağının bulunduğunu dile getirmektedir.³⁷⁰ Dolayısıyla, totem ve tabunun iki toplumsal işlevi vardır: Totemin yenmemesi, bu yasak aynı toteme bağlı insanları ve totem olan hayvan-bitkileri içerir, aynı toteme bağlı bulunanların cinsel ilişkiye girmemesi.³⁷¹ Bu yasakların da özünde iki duruma işaret ettiği görülmektedir: Öncelikle, beslenmeye ve dolayısıyla yiyeceğe, yani üretime ve

³⁷⁰ Sigmund Freud, **Totem ve Tabu**, çev. Kâmuran Şipal, 2. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 15-16.

³⁷¹ Frazer'dan aktaran Evelyn Reed, **Kadının Evrimi I**, çev. Şemsa Yeğın, İstanbul, Payel Yayınevi, 1982, s. 70-71.

ikinci olarak topluluğun kendini yeniden üretmesine. Toteme içkin bu durum toplulukların kendilerini devam ettirebilmeleri açısından iki önemli noktadır. Malinowski, yapılan çalışmalarda, cinsellik ve açlık gibi eşdeğer iki dürtüden cinselliğe bu kadar önem verilirken beslenmeye ilişkin kayda değer bir şey yazılmadığını söylemekte ve kendisi de cinsellik üzerine yazdığı dört kitapta böyle bir suçu işlediğini kabul etmektedir.³⁷²

Totem ve tabunun ilk toplumsal işlevi olan totemi yeme yasağı, toplulukların bazı hayvan ya da bitkileri yiyememeleri şeklinde ortaya çıkmaktadır. Buna ek olarak, belli kişilerin hayvanın yine belirli bir kısmını yiyebildiği ve öteki kısımlarını yiyemediği de bilinmektedir.³⁷³ Eski Türk topluluklarında buna ilişkin bir uygulamayı tarihsel kaynaklarda tespit edebilmekteyiz. *Ülüş* denilen bu uygulama, hayvanın hangi kısımlarını kimin yiyebileceğini detaylı olarak bildirmektedir. İnan, Türklerin kavim ve cemiyet içindeki hukuklarını gösteren en önemli delil ve müesseselerden biri olarak *ülüşü* göstermektedir.³⁷⁴ Eski Türk topluluklarında görülen *ülüş*, topluluğun belli bir toteme bağlılığı sonucu ortaya çıkan yasakların kurumsallaşmış halidir.

Totem ve tabunun ikinci toplumsal işlevi olan cinslik tabusuyla ilgili olarak Evelyn Reed, çok önemli bir soru ortaya atmaktadır: “Cinslik tabusu, erkeklerin belli kesimlerine sayısız kadını yasaklıyordu. Yanıtlanması gereken soru, bütün bu kadınların neden aynı cinslik tabusuyla yasak dışı sayıldıklarıdır.”³⁷⁵ Bu soruya eklenerek şu

³⁷² Audrey Richards’tan aktaran **a.g.y.**, s. 63.

³⁷³ **A.g.y.**, s. 66.

³⁷⁴ İnan, **a.g.y.**, s. 254.

³⁷⁵ Reed, **a.g.y.**, s. 119.

soruyu kendi açımızdan sorabiliriz: Yasak kime getirilmektedir? Özellikle, tabu olan nesnelere söz konusu olduğunda görmek ve göstermek arasındaki farkta bu yasak nasıl uygulanmıştır ve nasıl dönüşmüştür?

Totemin beslenme ve üremeye dönük olduğunu söylemiştik. Kadının hem doğurganlığı hem de doğurduğunu besleyebilme özelliği totemin özellikleriyle çakışmaktadır. Daha önce bahsedilen, Freud'un, totemin başlangıçta anadan geçtiği savı da, totem ve kadın arasındaki bu ilişkiyi doğrular niteliktedir. Totemin tabuya dönüşmesi ile kadının kutsallığının kadın yasağına dönüşmesi paralellik göstermektedir. "Annenin kutsallığı" bugün bile dilimizde hâlâ varlığını korurken bu dönüşümün sebeplerini araştırmak gerekmektedir. Nitekim, Dede Korkut hikâyelerinde pek çok yerde "Ana hakkı Tanrı hakkıdır"³⁷⁶ denerek annelik doğrudan kutsallık odağı ile ilişkili gösterilmektedir.

Öncelikle şu soruya cevap vermek gerekir: Yasak *kime* getirilmiştir? Yapılan etnografik çalışmalardan anlaşıldığı üzere, yasak erkeklere getirilmektedir. Cinslik tabusu doğrultusunda, erkeğe sayısız kadın yasaklanmaktadır. Yalnızca cinsel ilişkiye girmesi değil, adını söylemesi, aynı ortamda bulunması da yasaklanmaktadır:

"Erkek çocuk belli bir yaşa gelince bağlı bulunduğu anasoyunun evinden çıkar ve düzenli olarak yatıp kalktığı, yiyip içtiği 'kulüp'e taşınır. O andan sonra, bir erkek kardeşle kız kardeş rastlaşırsa, ya kız yolunu değiştirir ya da erkek kaçar. Kumda gördüğü ayak izlerinin kız

³⁷⁶ Gökyay, a.g.y., s. 61, 204, 221.

kardeşinin izleri olduğunu anlarsa, bu yolu izlemesi yasaktır. Erkek, kız kardeşinin adını ağzına alamadığı gibi, adının bir bölümünü oluşturan sözcükleri kullanmamak için de çaba harcar.”³⁷⁷

Burada dikkat çekici olan nokta, erkeklerin belli bir yaşa gelince kadınların yanından ayrılmasıdır. Genellikle erginlenme törenleriyle erkekler topluluğuna katılan genç erkekler kadınların yanında artık bulunamamaktadır. Bu törenler öncesinde, bu gençler topluluğa ya da bir cinsiyete ait sayılmazlar. Kadınlar topluluğu totemle doğrudan ilişkileri nedeniyle hâlihazırda bir birliktelik varederken, genç erkeklerin erkekler topluluğuna girebilmesi için sembolik olarak ölmeleri ve yeniden doğmaları gerekmektedir. Çoğu zaman bu ritüeller kan dökmeye doğrudan ilişkilidir. Örneğin, Dede Korkut hikâyelerinde oğlanlar, “baş kesip kan dökmek”dikçe toplulukta kendilerine bir yer edinemezler. Kan dökmenin bu işlevi aynı zamanda, kutsallık alanından ayrılışı da işaret eder. Reed, kan döken, bir insanı ya da hayvanı öldüren erkeğin belli arınma süreçlerinden geçtiğini bildirmektedir:

“Erkekler, kanlı uğraşları olan avlanma ve savaş sırasında edindikleri günah ve lekelerden arınmak için son derece zahmetli olan arınma törenleri yapmak durumundaydılar. Her av ya da savaş seferinden sonra erkekler kadınlarla herhangi bir ilişkiye girmek için, döktükleri kandan, yedikleri etten ve içtikleri kandan dolayı bulaşmış oldukları lekelerden arınmak zorundaydılar.”³⁷⁸

³⁷⁷ Reed, **a.g.y.**, s. 122. Kutsal olanın adının tabu olması ve zamanla iyiden kötüye dönüşmesine örnek vermek gerekirse, Şamanlığa göre ayı orman tanrısının ruhudur ve adının söylenmesi tabudur. En eski kültürlerden biri olan orman kültürünün zamanla önemini yitirdiği ve orman tanrılarının kötü ruhlara dönüştüğü bilinmektedir. Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 89.

³⁷⁸ Reed, **a.g.y.**, s. 127.

Yine, kadınların aylık kanamalarının erkekler nezdinde büyük korkuya neden olduğu söylenmektedir. Bugün kirlilik ya da lekelenme olarak algılanan bu döngü, başlangıçta erkeklerin görmesinin yasak olduğu bir tabuydu. Reed, Briffault'dan yaptığı alıntıda, “kadından akan kan, ister aylık kanama ister parmağından akan kan olsun, onu gören erkeği zayıf düşürür ve ölümüne bile sebep olabilir,” demektedir.³⁷⁹ Dolayısıyla, kadının kendisinden akan kanı göstermesi değil, erkeğin onu görmesi yasaktır. Kadından akan kanı gören erkekler, kutsallıklarına hanel geldiği için değil, bir yasağı çiğnedikleri, kutsal olanı lekeledikleri için öleceklerine inanırlar. Benzer bir örnek şöyledir:

“Çocuk doğuran bir Herero kadını, dişi yoldaşlarının kendisi için yaptığı özel bir kulübede yaşar. Bu süre içinde kadın da kulübe de kutsaldır. Çocuğun göbeği düşünceye dek erkekler lohusa kadını göremezler; bu yasağı bozarlarsa zayıf ve güçsüz olacaklarına, savaşa gidince öleceklerine inanırlar.”³⁸⁰

Kadınların oluşturduğu birlik başta bir kutsallık alanını işaret eder ve erkekler o alandan uzak dururlar. Bu uzak duruş zamanla o alanın kapatılmasını getirir. Görmek yasakken göstermek yasak olur. Bunu *kutsalın kapatılması* olarak adlandırıyorum. Bu kapatılmanın üç ayrı hatta benzer şekilde işlediği görülmektedir. Bunlardan ilk ikisi, yukarıda bahsedildiği üzere, totemin tabuya dönüşmesi ve kadının kutsallık alanından yasak alana kayışıdır. Üçüncüsü ise, inanç düzleminde gerçekleşir ve Ak-Ene ile Ülgen suya ya da göğe gönderilmek suretiyle dünyevi alandan dışlanarak kapatılırlar. Bu üç hattın zaman-mekan olarak farklılaştığı aşikar olsa da, bu üç hattaki işleyişin benzerliği göz ardı edilemez. Babahanlığın gelişimiyle birlikte, kutsallığın erkekler tarafından kapılması bir diğer önemli dönüşümdür. Reed şöyle demektedir: “Yabanıllık çağında

³⁷⁹ A.g.y., s. 140.

³⁸⁰ H. Webster'dan aktaran a.g.y., s. 143-144.

‘kirleten’ cinsi temsil edenler analar değil avcı ve et yiyenlerdi; bu gerçek, avcıların yapmak zorunda olduğu arınma törenleriyle kanıtlanmaktadır. Ataerkil düzen kurulduktan sonra bu tam karşısına döndürülmüştür.”³⁸¹

Kutsalın kapatılması olgusu, Dede Korkut hikâyelerinde kut taşıdığına inanılan erkeklerin yüzlerini peçeyle gizlemesinde de kendini göstermektedir. Ancak, bunun kendisi de belli bir dönüşümün sonucu gerçekleşmiştir, zira Reed “Yeni Güney Galler’de acemi gençler, deneme süresince, bir kadına ne bakabilir, ne de onunla konuşabilir; bu süreden sonra bile, bir kadının bulunduğu yerde, ağzını örtüsüyle kapamak zorundadır,”³⁸² demektedir. Dolayısıyla, kutsalın kapatılması dışarı ve içerinin yer değiştirmesine de tekabül etmektedir. Bu durumu, totemin tabuya dönüşmesinde de açıkça görmekteyiz. Totem bütün üyelerini içeri alan bir kutsallığa sahipken, tabu belli bir kesimi topluluğun dışına atan bir düzenektir. Anahanlık olarak işaretlediğimiz dönemde kutsallık bütün evreni kuşatmışken, babahanlığın yerleşmesi ve tek tanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla kutsal olanın ibadethanelere kapatıldığı görülmektedir. Hassan, babahanlığın erkinliğini kazanabilmesini sağlayan şeyin anahanlık motiflerinin değiştirilerek anahanlığa karşı kullanılması olduğuna dikkat çekmektedir.³⁸³

Buna benzer bir kapatılma, yukarıda değinildiği üzere, Şamanlık içerisinde de gerçekleşmiştir. Ak Ene, Ülgen ve Erlik’in konumlarını inceleyerek konuyu biraz daha

³⁸¹ A.g.y., s. 145.

³⁸² Frazer’dan aktaran a.g.y., s. 130.

³⁸³ Hassan, “Anahanlık ve ‘Modern’ Antropolojinin Çıkması: Godelier Örneği,”

Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi, S. 47-2, 1983, s. 56.

açmak yerinde olacaktır. Ak Ene'nin ortaya çıktığı ve sonrasında kaybolduğu pasaj şöyledir:

“Bir Ak-Ana var idi, yaşardı su içinde,

Ülgen'e şöyle dedi, göründü su yüzünde:

Yaratmak istiyorsan, sen de bir şeyler Ülgen,

Yaratıcı olarak, şu kutsal sözü öğren!

De ki hep, ‘Yaptım oldu! Başka bir şey söyleme!

Hele yaratır iken, ‘Yaptım olmadı!’ deme!

Ak-Ana bunu dedi, sonra kayboluverdi,

Denize dalıp giti, bilinmez n'oluverdi.”³⁸⁴

Ülgen'in dünyayı ve insanları yaratabilmesi Ak-Ene'nin bu müdahalesi ile mümkün olmuş ve sonrasında Ak-Ene ortadan kaybolmuştur. Ak-Ene'nin suyun içinden belirişi ve Eski Türklerde suyun kutsal oluşu arasındaki bağlantı bizi Ak-Ene'nin kutsallık içine kapatıldığı fikrine yönlendirmiştir. Ancak, bu fikre kapılmamızın asıl sebebi, aynı şeyin Ülgen'in de başına gelecek olmasıdır. Altay şaman inancı incelendiğinde, Ülgen'in büyük tanrı olmadığı, bir yardımcı tanrı olduğu görülmektedir.³⁸⁵ Ülgen, ancak Ak-Ene'nin yardımı ile yaratabilmektedir. Dahası, Ülgen de, başlangıçta bir tanrıça olarak anılmaktadır ki, bu durum Ak-Ene ve Ülgen'in aynı kutsallık odağının farklılaştırılmış tezahürleri olduğunu akla getirmektedir.

“Kırgız-Kazak lehçelerinde ‘ülken’ kelimesi büyük ve ulu anlamlarını ifade eder.

Buryat dilinde ‘ülgen’ kelimesi yerin sıfatı olarak ‘Ülgen jixe daida’ harfiyen ‘Ülgen-uluyer’

³⁸⁴ Ögel, **a.g.y.**, s. 433.

³⁸⁵ Saydam, **a.g.y.**, s. 127.

demek olup aşağı yukarı ‘*anamız yağız yer*’ anlamına gelir. Buna göre eski Őamanizmde lgen’in yer tanrısına ad olduğu anlaşılır.”³⁸⁶

Ülgen mitosta bir tanrı olarak yer alsa da, Saydam etimolojik olarak kelimenin kökeninin “yaş, deniz, sulu yer” anlamlarıyla Yer-Ana’yı işaret ettiğini söylemekte ve Şöyle devam etmektedir:

“Bulagat ve Eherit Buryatlarında... yerin ejini (sahibi) *lgen Ene* (lgen Ana) veya *lgen teedey* (lgen nine)dir. Kudin Buryatlarının Şaman dualarında da lgen, Yer Ana olarak tasvir edilir. BuryatlaŐmŐ Baykal Tunguzlarında da yerin hakimi lgen anadır ve ona gök teke kurbanı verilir. Teletlerin Şaman dualarında da Bay lgen, *lgen ene yayuğı* (Yaratan lgen Ana) olarak bilinir.”³⁸⁷

Ülgen başta Ak-Ene gibidir, belki Ak-Enedir. Ancak zamanla Ak-Ene’nin el verdiği bir erkek-yaratıcıya dönüşmüş kutsallık *erk* tarafından kapılmıŐtır. Saydam, kutsallığın doğurucusu olarak Ana Tanrıçanın diğer bütün ruh-tanrı-tanrıçaların öncesinde yer aldığını, lgen ve Erlik’in ilk hallerinde dişil kutsal olarak tasvir edildiklerini fakat zamanla dişil özelliklerinin zayıfladığını ve ağırlıklı olarak eril gruba kaydıklarını ifade etmektedir.³⁸⁸ lgen eril gruba geçtikten sonra göğe yerleŐtirilir. Bu yerleŐtirme sonucu, artık ulaşılamaz bir noktada olan lgen’e göre yerin altında olan Erlik Şamanların daha kolay ulaŐabildiđi ve daha çok kurban verilen bir tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Göğe yerleştirilen lgen artık bir *deus otiosus*tur. Dünya ile bağı koparılan lgen’e ancak Ak-Kamlar ayin düzenleyebilmektedir, fakat yine de göğün

³⁸⁶ İnan, **a.g.y.**, 2013, s. 31-32.

³⁸⁷ Bayat’tan aktaran Saydam, **a.g.y.**, s. 128.

³⁸⁸ **A.g.y.**, s. 137.

dokuz katından yalnızca beşincisine kadar çıkabilen şaman için ulaşılamaz bir noktadadır.³⁸⁹ Doğrudan ilişkiye geçilebilen Erlik Han da eril gruba dahil bir tanrıdır. Hassan, Ak-Ene'nin yaratılmasını buyurduğu dünyanın aceleyle erilleştirildiğini, bu noktada babahanlığın yeraltının sorumluluğunu mecburen üstlendiğini ve Ülgen'in Erlik'e can verdiğini bildirmektedir.³⁹⁰ Yeraltının babahanlık tarafından mecburen üstlenilişi ve Hassan'ın belirttiği “acelecilik” Erlik'in zaman zaman kadın biçiminde tasvir edilmesine sebep olmuştur. Saydam, Erlik'in Ana Tanrıça gibi yutuculuk, parçalayıcılık niteliklerine sahip olduğunu ve eski dönemlerde dişil özelliklerle tasvir edildiğini, örneğin şamanların Erlik için ‘iri göğüslü kadın’ dediklerini belirtmektedir.³⁹¹ Kaybolan Ana-Tanrıçanın ya da bizim kullandığımız şekliyle Ak-Ene'nin özelliklerini Erlik'te gören Saydam'a katılmakla birlikte, bunun Erlik ile sınırlı olmadığını, Ülgen açısından da aynı şeyin söylenebileceğini ileri sürmekteyiz. Ak-Ene suda, Ülgen gökte kaybolmuştur. Erlik'in dişil özellikler taşıması ise onun yer ile olan bağlantısıyla ilgilidir ki, doğa-ana temasının kendisi de bu yaratıcılık ve yok edicilik öğelerinden oluşmaktadır. Ez cümle, iyinin erilleştirilmesi ve kötünün dişil özelliklerle resmedilmesinin altında kadın kutsallığının erkek tarafından kapılmasını görmekte ve kutsallığa sahip olanın yine kutsallık üzerinden yerilmesine şahitlik etmekteyiz. Bugün de, kültürü erkek, doğayı kadın ile eşleştirenlerin benzer bir zihniyeti işlettiklerini ilk bölümde örneklemiştik. Öyleyse, Dede Korkut hikâyelerinde kadının yerini bu çerçevede bir de biz tespit edelim.³⁹²

³⁸⁹ **A.g.y.**, 139.

³⁹⁰ Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 81.

³⁹¹ Saydam, **a.g.y.**, s. 138.

³⁹² Dede Korkut hikâyelerindeki kadınların kahramanlıklarına ilişkin görüşler, Barthold'un bunun doğal bir şey olmadığını ve Trabzon sarayının tesiri ile doğduğunu, kadının erkeğin himayesinde bulunması

İlk olarak, Banı Çiçek ve Bamsı Beyrek'in karşılaşmalarını ele alarak kadının Dede Korkut hikâyelerindeki konumu hakkında fikir sahibi olabiliriz. Beyrek, Banı Çiçek'in otağının önünde geyik avladığında Banı Çiçek, "Bre dadılar, bu kavat oğlu kavat, bize erlik mi gösterir, (dedi.) Varın bundan pay isteyin, görün ne der?" diyerek Beyrek'i bir sınamaya tâbi tutar. Bu sına iki farklı tertibatı açık eder. İlki, pay verme âdetidir. Avdan pay verme âdetine Şorlar, Soyotlar ve Kazaklarda rastlanmakta, Soyotlarda bu adeti yerine getirmeyene 40-60 sopa çekildiği bilinmektedir.³⁹³ Banı Çiçek, Beyrek'ten pay isteyerek, pay vermezse böyle bir tehdidi içinde barındıran, bir sına gerçekleştirmiştir. İkincisi, "bize erlik mi gösterir" ifadesindeki "erlik" ile ilgilidir ve erkek anlamına gelmediği çok açıktır. Erlik ve alplık örgütten kişiye yansımakta ve er'in kapsamındaki doğruluk anlamı,³⁹⁴ Banı Çiçek'in "Bize geyiğin nasıl avlanacağını mı gösterir" şeklindeki bir okumanın kapısını aralamaktadır. Bu da, avlanma konusunda, Banı Çiçek'in Beyrek'ten geri kalır yanı olmadığını işaret eder. Zaten, hikâyenin biraz ilerisinde, Banı Çiçek Beyrek'i kendisiyle sınayacak ve kendisi gibi iyi at binip iyi ok atıp iyi güreşip güreşmediğine bakacaktır.

Diğer bir kadın kahraman Boyu Uzun Burla Hatun'dur. Bayındır Han'ın kızı olan Burla Hatun Salur Kazan'ın karısıdır. Salur Kazan, oğlu Uruz'un tutsak düştüğünü

gerektiği görüşleriyle zıt olarak, bu kahramanlıkların göçebe hayat tarzı ile uyumlu olduğu yönündedir. Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 1084.

³⁹³ Hasan Eren'den aktaran **a.g.y.**, s.1035.

³⁹⁴ Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 155.

Burla Hatun'a diyemez ve "Uruz avda" diyerek yalan söyler.³⁹⁵ Burla Hatun, yine de, dayanamaz ve Kazan'ın arkasından gider. Bu pasaj, anlatım şekli açısından da önemli olduğu için burada vermeyi uygun görmekteyiz:

"Ansızın kaza yetişip ceng içinde gözünün kapağına kılıç dokundu, kara kanı şorladı, gözüne indi. Kazan özünü sarp yerlere saldı.

Meğer hânım, Uruz'un anası Boyu Uzun Burla Hatun oğlancığını anıp kararı kalmadı. Kırk ince belli kız-oğlaniyla kara aygırı çekti, sıçrayıp bindi. Kara kılıcını kuşandı."³⁹⁶

Kazan'ı bulan Burla Hatun, "Çal kılıcını, yettim Kazan!" diyerek savaşa girer. "Boyu Uzun Burla Hatun kara tuğunu kâfirin kılıçladı, yere saldı." şeklinde Burla Hatun'un kahramanlığından bahsedilir, savaşta bey yiğitlerle omuz omuza çarpıştığı anlatılır. Zor anında Kazan'a yardıma gelen ilk elde bey yiğitler değil, Boyu Uzun Burla Hatun olmuştur.

Dirse Han'ın karısının, hikâyede ismi verilmiyor olsa da, kırk kızıyla oğlunun peşinden "kışta yazda karı buzu erimeyen Kazılık Dağına" gittiğini öğrenmekteyiz. İkinci bölümde, *dağın* hayat ile ölümün birleştiği yer olması vasfıyla kutsal olduğunu ve gensin varlığıyla bütünleştiğini, bu doğrultuda Boğaç Han hikâyesinde yaşamı getiren kutsallığın dağ çiçeği ve anne sütünde toplanmasının anahanlık döneminin bir izi olarak okunabileceğini söylemiştik. Babahanlığın gelişi ile birlikte silinmeye çalışılan anahanlık izleri düşünülünce, "kurtarıcı" olan bu dişil ögenin adının bilinmiyor olması

³⁹⁵ Hikâyelerde neredeyse hiç görmediğimiz *yalana* yine bir başka yerde, oğlunu öldüren Dirse Han'ın mahiyeti tarafından karısına "oğlun avdadır" diyerek başvurulduğunu görüyoruz. Bu hanlar eşlerine, oğullarının öldürüldüğünü ya da tutsak düştüğünü söyleyememektedirler.

³⁹⁶ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 128.

ve yalnızca “Dirse Hanın hatunu” olarak geçmesi tesadüften öte bir anlam taşıyor gibi görünmektedir.

Son olarak, bir kâfir kızı olan, ancak karakteri itibarıyla Oğuz kadınlarından ayrılmayan Selcan Hatun’dan bahsetmek gerekmektedir. Selcan Hatun, bizim açımızdan ayrı bir önem taşımaktadır, zira *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu*³⁹⁷ adlı hikâyenin Kan Turalı’nın değil, Selcan Hatun’un kahramanlık anlatısı olduğunu düşündüren pek çok emare bulunmaktadır. Öncelikle, Kan Turalı’nın evlenmek için istediği kadın tipini nasıl anlattığına bakalım:

“-Baba, ben yerimden doğrulmadan o kalkmış, ayağa dikilmiş ola; ben Karakoç atıma binmeden o binmiş ola; ben kanlı kâfir eline varmadan o varmış, bana baş getirmiş ola, dedi.

-Oğul sen kız istemezmişsin, bir cılasun bahadır istermişsin. Onun sırtından, yiyessin, içessin, hoş geçinesin, dedi. Kan Turalı,

-Evet, canım baba, öyle isterim. Yoksa varasın, bir cici bici Türkmen kızı alasın, aniden dayanayım, üzerine düşeyim, karnı yırtıla, dedi.”³⁹⁸

³⁹⁷ A.g.y., s. 144-164. Ayrıca sayfa numarası verilmeyecektir.

³⁹⁸ Burada Kan Turalı’nın kadını tarif edişi oldukça dikkat çekicidir. Butler’ın toplumsal cinsiyetin kuruluşuna dair dile getirdiği, kadının erkeğin olmayanı ya da zıttı olarak inşa edildiği savına ters bir durum görülmektedir. Bu hikâyelerde, kadın, erkeğin özelliklerine sahip olmayan olarak değil, bilakis aynı özelliklere sahip olan olarak kurulur. Ancak, burada ortaya çıkan tezatlık, göçebelik ve yerleşiklik üzerinden okunduğunda anlamlıdır. Zira, toplumsal cinsiyetin kuruluşunda kadına biçilen *olmayan*-rolü, bu defa yerleşik olan Türkmen kızına havale edilmiştir. Yine de, toplumsal cinsiyetin kurulma biçimlerinin farklılık gösteriyor olması dikkate değerdir. (Judith Butler, **Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2015, s. 74 vd.)

Selcan Hatun'un kalınlığı (başlık) olan bir boğa, bir aslan ve bir devenin öldürülmeleri sonrasında Kan Turalı Selcan Hatun ile evlenmeye hak kazanır. Ancak, nazarı dikkati celbeden husus, deveyi alt edemeyen Kan Turalı'ya işaret eden Selcan Hatun'un devenin nasıl alt edileceğini bilmesidir. Banı Çiçek'in Beyrek'i kendisiyle sınaması gibi, Kan Turalı da Selcan Hatun ile sınanmaktadır. Buraya kadar, Kan Turalı'nın hikâyesi anlatılırken buradan sonrası tamamen ve açıklıkla Selcan Hatun'un hikâyesidir.

Selcan Hatun ile birlikte kendi obasına dönen Kan Turalı yolda mola verdiklerinde uyur. Selcan Hatun ise, arkalarından gelen olabilir diye zırhını kuşanır, Kan Turalı'ya da zırhını giydirebilir ve nöbet tutar. Düşündüğü gibi, Selcan Hatun'un babası kızını verdiğine pişman olmuştur ve arkalarından altıyüz asker gönderir. Selcan Hatun Kan Turalı'yı uyandırır, "Yiğidim, üzerine yağdı, uyarmak benden, savaşın hüner göstermek senden" der. Atını oynatıp Kan Turalı'nın önüne geçince, Kan Turalı "cılusun yiğit" istediğini unutarak "Nereye gidiyorsun?" diye sorar. Selcan Hatun, "Bey yiğit, baş esen olsa börtük bulunmaz mı olur? Bu gelen kâfir, çok kâfirdir, savaşalım, dövüşelim, ölenimiz ölsün, diri kalanımız odaya gelsin," der. Selcan Hatun atını salar ve karımını basar, kaçanını kovmaz, aman diyeni öldürmez. Sanır ki, yağdı basılmıştır, kılıcının balçağı kan odaya girer, fakat Kan Turalı'yı bulamaz. Kan Turalı'yı aramaya çıkan Selcan Hatun, onu, atı oklanmış ve yaralanmış, düşmandan bunalmış bir şekilde bulur. Selcan Hatun "bir bölük kaza şahin girmiş gibi" kâfire at salar, bir ucundan kırıp diğer ucundan çıkar. Sonrasında birlikte yağdı bastırırlar. Selcan Hatun Kan Turalı'yı atının arkasına alır, fakat Kan Turalı Selcan Hatun tarafından kurtarıldığı için laf olur düşüncesiyle Selcan Hatun'a çıkışır. Selcan Hatun alttan alır, fakat Kan Turalı'nın inadına en sonunda kızar:

“Bre kavat oğlu kavat, ben aşağı kulba yapışırım, sen yukarı kulba yapışırsın. Bre kavat oğlu, okunla mı, kılıcınla mı, gel beri söyleşelim, dedi. Atını tepti. Bir yüksek yere çıktı. Sadakından doksan okunu yere döktü, iki okun temrenini çıkardı, birini gezledi, birini eline aldı. Temrenli ok atmaya kıyamadı.

-Yiğit, at okunu, dedi. Kan Turalı,

-Kızların yolu öncedir, önce sen at, dedi.

Kız bir okla Kan Turalı’ya attı, şöyle ki başında olan bit ayağına indi.”

Selcan Hatun hikâyesini, uzun uzadıya anlatmamızın sebebi, bu kahramanlık hikâyesinin asıl kahramanına hak ettiği değeri vermek istememizdir. Hikâyedeki motiflerden, babahanlığın yerleşmeye başladığını görmemek mümkün değildir, fakat böyle bir dönüşüm olsa bile örgütten kişiye yansıyan eşitlikçi yapı ve dahası anahanlıktan gelen bu eşitlikçiliğin korunması dikkate değer bir durumdur. Dede Korkut hikâyelerindeki kadınlar devlet dışı siyasal örgütlenmenin koşullarından biri olan eşitlikçi yapı nedeniyle topluluktaki erkek üyelerle eşit bir konuma sahiptir. Bu eşitliğin ataerki lehine bozulduğu aşıkarsa da, anahanlıktan kaynaklanan dinamiklerin örgüt nezdinde hâlâ işletildiği de su götürmez bir açıklıktadır.

Anahanlığın hikâyelerdeki tezahürüne ilişkin değinilmesi gereken son nokta *can* motifidir. İlk kandaşlıkta örgütteki eşitlik kutsallıkla paralel şekildedir ve kutsallık henüz bir bölünmeye uğramamıştır. Bu evrede her şey kutsaldır. Sonrasında, örgüt bünyesinde meydana gelen bölünmeler kutsallık alanına da yansımış ve yer-gök ayırımında kendini belli etmiştir. Yer-gök ayırımına benzer bir şekilde kişinin yaşamı ve ölümü de belli bir ayırımın sonucudur. Saf kutsallık evresinde ölüm doğal bir olayken, sonrasında yaşamın zıttı olarak konumlandırılmıştır. Bu doğrultuda, *can* motifi de

değişim göstermiş, önceleri ölünün canı olabilirken sonradan can yaşayana hasredilmiştir. Dede Korkut hikâyelerinde de, Deli Dumrul, bir yiğidin öldüğünü duyunca, yakınlarına onu kimin öldürdüğünü sorar ve Azrailin onun canını aldığını öğrenir. Bunun üzerine şöyle der: “Bre Azrail dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alır? Ya Kadir Allah, birliğin varlığın hakkı için Azrail’i benim gözüme gösterebilir! Savaşayım, çekeşeyim, uğraşayım, yahşı yiğidin *canını kurtarayım*. Bir daha yahşı yiğidin canını almasın.” Görüldüğü üzere, Deli Dumrul, bir şaman gibi, bedenden ayrılan ruhu tekrar yerine koymak için çabalamaktadır. Burada, Hassan’ın can ve ruh üzerine yaptığı açıklamayı aktarmak faydalı olacaktır.

“İlkin, ölünün canı’nın ne olduğu anlaşılmalıdır. Ölü’nün canı olabilir. Çünkü ilk kandaşlıkta kutsal olmayan şey yoktur ya da her şey kutsaldır. Kutsallık her değişim sürecinde bir bütün olarak görünür, bir bütündür. Bu bütünlüğün bölünmesi, bölümlenmeye uğraması, yerüstü ile yer, gök ile yeraltı ayırımına denk düşer. Ancak her evrede, bölümlenmeler ‘meşrû’laştırılır. Yaşayan ile yaşamayan’ın aynılığı hayvanlarda, hayvan-ced’lerde, dağlarda bir ve tek olarak sürerken, ancak değişimle birlikte farklılaşma doğmuş, toplumdaki farklılaşma yere göğe yansımıştır. Ancak, dil yoluyla tanık bulunuyoruz ki, daha sonraki zamanlarda bile, yaşayan ile yaşamayan’ın kutsal kaynağı aynıdır; kandaşlık ile örgüt bütünselliğine dayanır, töz’de ifadesini bulur. Ölü’nün hem can’ı vardır hem de ruh’u. Çünkü ölüm, kutsal eşitlikte doğal bir olaydır; kaybolma değildir ve totemle simgeleşir.³⁹⁹

Deli Dumrul’un ölen gencin canını aramaya çıkmasına benzer bir örnek Boğaç Han hikâyesinde de görülmektedir. Oğlunu kanlar içinde gören anne ona “Kara kuyma gözlerini uyku almış açsana akı! (...)Tanrı veren tatlı canın seyranda imiş, indi akı!” diye seslenmektedir.⁴⁰⁰ İnan, çağdaş Şaman Türk boylarından Yakutların ruh ve can’ı *tın*, *kut* ve *sür* kelimeleriyle karşıladıklarını, tın vücuttan ayrılırsa ölüm vukua geldiğini,

³⁹⁹ Hassan, a.g.y., 2011, s. 128.

⁴⁰⁰ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 42-43.

fakat kut ayrılırsa ölüm olmadığını belirtmektedir. İnsan uyurken, sür'ü vücuttan çıkıp her tarafa dolaşabilir, diye eklemektedir.⁴⁰¹ İnan'ın bahsettiği bölümlenme, Hassan'ın ilk kandaşlıktan verdiği örneğe göre daha sonraki bir döneme aittir, ancak aynı kaynaktan beslendikleri inkâr edilemeyecek ölçüde sarihtir. Örnekte verildiği üzere, Boğaç Han'ın annesi oğluna uykuya daldığını ve can'ının seyrana, yani gezintiye çıktığını söylemektedir. Sonrasında yine oğluna “O gövdende canın varsa oğul, haber bana” der, çünkü canı tekrar yerine gelebilir. Canı yerine gelmek deyimini bugün hâlâ kullanmaktayız ki, sağlığı, gücü yerine gelmek anlamındadır. İlk kandaşlığa ya da daha genel olarak kandaşlığa ait bu inanışın Dede Korkut hikâyelerinde açık bir şekilde görülüyor olması, devlet öncesi siyasallığın izlerini göstermek bakımından önemlidir. Can motifi anahanlık izlerinin hikâyelerde açıkça görüldüğünün kanıtıdır.

Anahanlık ile ilgili sunulan bilgiler ve anahanlığın Dede Korkut hikâyelerindeki izleri, Oğuzların örgütlenme biçimlerinin tesbiti açısından oldukça önemlidir. Bu izler, topluluğun örgütlenme biçiminin devletten farklı bir örgütlenmeye tekabül ettiğini göstermektedir, zira devletin ortaya çıkış koşulu ancak eşitsizlikçi bir siyasetle mümkündür. Babahanlığın yerleşmediği bir toplulukta devleti işaret etmek mümkün değildir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, hâlâ anahanlığın izlerinin görüldüğü ve anahanlığın sağladığı eşitlikçi dinamiklerle kendini var eden Oğuz topluluğunda devletten söz edilemez. Anahanlıktan babahanlığa giden süreçte, totemin tabuya dönüşmesi, kadınların kutsallık alanına kapatılmaları ve giderek topluluğun dışına atılmaları ve Ak-Ene'den Ülgen'e giden bütün bu hatlar bizlere bir dönüşümün hikâyesini sunmaktadır. Bununla paralel giden Dede Korkut hikâyeleri de bu nedenle oldukça önemli bir sürece tanıklık etmektedir. Hikâyelerin sunduğu malzemeler

⁴⁰¹ İnan, a.g.y., 2013, s.176.

doğrultusunda siyasal olanın tezahürlerini görebilmekte, geçirdiği dönüşümleri işaretleyebilmekteyiz. Hikâyelerdeki anahanlık izleri, her şeyden önce, bizlere devlet dışı bir siyasal örgütlenmeyi anlayabilmenin anahtarını sunmaktadır. Bu anahtarla, şamanlık kapısını açabilir ve hikâyelerdeki şamanlık motifleri doğrultusunda siyasal olanın dönüşümünü takip edebiliriz.

2. Şamanlık ve Dede Korkut Kitabı

Oğuzların İslam dinine geçmeden önceki inanç biçimlerinin Şamanlık olduğu bilinmektedir. Dahası, İslamiyet'e geçtikten sonra da, Şamanlık inancının belli ritüellerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Bugün dahi, İslamiyet'te kendini zaman zaman gösteren Şamanlık pratiklerinin, henüz İslamiyet'i yeni kabul etmiş bir topluluğun inanç sisteminden bir anda yok olması beklenemezdi. İnan, Oğuzların İslamlaşmasının iki asır boyunca, Kıpçak bozkırlarının İslamlaşmasının ise X. yüzyılın başlarından XIV. yüzyılın başlarına kadar devam ettiğini dile getirmektedir.⁴⁰² Bugün Anadolu'da yaşayan Türklerin de Şamanlık geleneklerini hâlâ devam ettirdiğini belirten İnan, bu geleneklerle ilgili olarak, alkarısı (albastı) inancı, uzun ömürlü olması için çocuklara Yaşar, Durmuş, Satılmış, Satı gibi isimler verilmesi, türbelere ve kutlu ağaçlara, çalılara paçavralar bağlanması, hastalık dolayısıyla çocuğun adının özel bir törenle değiştirilmesi, kötü ruhlardan korunmak için "iyi saatte olsunlar" denmesi gibi örnekler vermektedir.⁴⁰³

⁴⁰² A.g.y., s. 206.

⁴⁰³ A.g.y., s. 207. İnan, hasta olan çocuğunun adının değiştirilmesinin, Osman Feyzioğlu tarafından Ankara'nın bir mahallesinde tespit edildiğini söylemektedir. (Aynı yerde, 236. dipnot.)

Şamanlık, kutsalla siyasal olanın iç içe geçmiş yapısını sunduğu ölçüde Oğuzların örgütlenmelerinin siyasal yapısını ortaya çıkarma imkânı vermektedir. Devlet dışı siyasal örgütlenmelerin ayırt edici özelliği kutsal, siyasal ya da toplumsal olanın birbirinden ayrışmamış yapısıdır. Siyasal olanın inanç ile ilişkisi incelenerek, kutsallığın toplumsal işlevi tesbit edildiği anda, aslında tam da siyasal olanı gösterme şansı da yakalanmış olmaktadır. Bu nedenle, Dede Korkut hikâyelerinde geçen şamanik unsurların siyasal olanla bağı tesbit edilerek, bahsi geçen devlet dışı siyasal örgütlenme kutsallık boyutu üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda kamların toplumsal işlevi, bu işlevlerin Dede Korkut hikâyelerine yansımaları ele alınacaktır. Şamanın vecd haline geçmesi ile kutsallığın siyasal olanı tesis etmek amacıyla devreye sokulması, kutsallık simgesi olarak kullanılan kopuzun toplumsal işlevi, Dede Korkut, Deli Dumrul ve Karacuk Çoban'ın kutsal ile kurdukları ilişki ve bu ilişkiselliğin sağladığı siyasallık zemini bu alt başlıkta anlatılacak konulardır.

Önceki bölümde, Şamanlık inancına dair genel bir çerçeve verilmişti. Şamanların ya da kamların topluluk içerisindeki işlevleri ve topluluktan şamanlara yansıyan kutsal ve siyasal simgeler incelenerek topluluğun örgütselliğinde ortaya çıkan dinamiklerin kutsallığa nasıl yöneldiği gösterilebilecektir.⁴⁰⁴ Öncelikle, şaman vecd haline geçtiğinde, bütün bir topluluğu katederek topluluğu siyasal olarak örgütleyen inanç ve eylemliliği kendi bünyesinde simgeleştirmektedir. Bu nedenle, şamanın vecd haline geçmesinin detayları üzerinde durmak faydalı olacaktır. Kamın ya da şamanın vecd haline geçerek göklere çıkması ya da yeraltına inmesi motifinin oldukça ilginç bir

⁴⁰⁴ Hassan, a.g.y., 2011, s. 51.

örneğini Dede Korkut hikâyelerinden birinde tesbit edebilmekteyiz.⁴⁰⁵ Bu örnek incelendikten sonra, Dede Korkut hikâyelerinde şaman ya da kam motiflerini taşıyan karakterler ele alınarak, bu motiflerin topluluğun siyasallığı bakımından hangi işlevleri üstlendiği ortaya çıkarılacaktır.

Verbitski'nin tespit ettiği ve Mircae Eliade'nin bize sunduğu klasik Altay kurban törenine dair betimlemeyi özetledikten sonra, bu ayinin temel motiflerini Dede Korkut hikâyelerindeki motiflerle kıyaslayarak Şamanlığın izlerinin bu hikâyelerdeki karşılıklarını göstermeyi amaçlamaktayız. Bahsi geçen Altay kurban ayininde kamın uygun bir yer bulup oraya yurt kurmasıyla tören başlar, yurdun ortasına genç bir kayın ağacı dikilerek gövdesine dokuz basamağı (taptı) temsil eden çizikler atılır. Açık renk donlu bir at seçilir ve tanrının hoşuna gittiği anlaşıldıktan sonra şaman tarafından “Baş-tut-kan-kişi”ye (Baş-tutan-kişi) verilir. Şaman, hayvanın ruhunu vücudundan çıkarmak ve Bay Ülgen'e doğru uçuşunu hazırlamak için, atın sırtında bir kayın dalı sallar. Yine, dışarıda, şamanın binip uçacağı kaz biçiminde bir korkuluk hazırlanmıştır. Şaman kaza biner ve ona seslenir. Kaz da karşılık verir. Böylece, kam, kazın üzerine binmiş durumda, kaçtığı varsayılan atın ruhunu izler ve bir küheylan gibi kişner. Yardımcıları sayesinde atın ruhunu yakalar, atı yakalamak için atılan kement kendi boynunu sıkıyormuş gibi debelenir. Daha sonra, şaman atı kutsar ve hayvanı omurgasını kırarak öldürür, çünkü kan akması gerekir.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Dede Korkut hikâyelerindeki İslami unsurlar oldukça yoğundur ve fakat çalışmanın kapsamına girmediği için bu unsurlara, Şamanlıkla doğrudan kesişmediği sürece, değinilmeyecektir.

⁴⁰⁶ Mircae Eliade, **Şamanizm**, çev. İsmet Birkan, İstanbul, İmge Kitabevi, 1999, s. 223-224. Aynı törenin İnan tarafından betimlenişi için bkz. İnan, **a.g.y.**, 2013, s.103-107.

Klasik bir ayin tasviri olan bu anlatıdaki motiflerin benzerlerini *Salur Kazan'ın Tutsak Olup Oğlu Uruz'un Çıkarttığı Boyu* adlı hikâyede tesbit edebilmekteyiz. Salur Kazan, Tırabuzan tekürüne tutsak düştüğünde, tekür ve beyleri Kazan'dan kendilerini övmelerini ister. Buna karşılık Kazan'ın verdiği cevap dikkat çekicidir: “Ben yer yüzünde adam övmem, bir adam getirin, bineyim, sizi öveyim.”⁴⁰⁷ demektedir. Burada, Kazan'ın “yer yüzünde” demesi, şamanların vecd halindeyken yer yüzünden uzaklaşmasını, göklere çıkması ya da yer altına inmesini akla getirmektedir. Kazan düşmanlarından bir ritüeli gerçekleştirmeyi talep etmektedir. Kazan, ancak kurban verdikten sonra kopuzu eline alacaktır. “Bir adam getirin, bineyim” ifadesi de, biraz önce özetlediğimiz kurban töreninde şamanın kaza binmesiyle benzerlik göstermektedir. Kazan'ın bu isteğini garipsemeyen kafirler, Kazan'a binmesi için birini bulup getirirler. Kazan, bunun üzerine, eyer ve yular ister, kafirler getirirler. Kazan eyeri ve yuları getirilen kişiye bağlar ve üzerine biner. Şamanın atı öldürmesiyle benzer şekilde, “kaburgasını karnına kavuşturdu; yularını çekti; ağzını ayırdı; kafiri öldürdü” diyerek Kazan'ın kafiri öldürüşü anlatılır. Kafirin öldürülmesi herhangi bir tepkiyle karşılanmaz, aksine Kazan “Bre kafirler, kopuzumu getirin, sizi öveyim” diyerek soylamasına başlar.

Bu iki anlatı arasındaki benzerlik, kutsallık ve siyasallık bağlamında ne ifade etmektedir? İlk olarak, Salur Kazan'ın ikinci bölümde bahsedilen çifte hakanlık kurumunda hakanlardan ya da sıklıkla kullandığımız şekliyle şeflerden biri olarak konumlanması doğrultusunda, Kazan'ın kamların gerçekleştirdiği bir ritüeli gerçekleştirmesi, şef ve kam arasında kurulan ilişkinin bir yansıması şeklindedir. Kazan burada hem bir şef hem de bir kam rolünü üstlenir ki, kamların zamanla şeflere

⁴⁰⁷ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 216. (Vurgu aslında değildir.)

dönüştürdüğü ikinci bölümde anlatılmıştı. İkinci ve daha önemli nokta ise, bu kurban ritüelinin tekrarı ile Kazan'ın sonrasında anlatacağı mitik hikâyenin anlatılabilmesini olanaklı kılacak kutsallık zemininin hazırlanmasıdır. Kazan'ın soyunu ve kendini övdüğü bu mitik anlatı, Oğuzların siyasallığının meşrulaştırılma alanlarından biridir. Kazan'ın düşmanları karşısında kazandığı zaferlerin anlatısı ancak kutsallıkla iç içe geçtiği oranda mitik bir anlatı haline gelmekte ve Oğuzların toplumsal ve siyasal varlıklarının meşru zeminini oluşturmaktadır. Meşruiyet sorununu gidermenin yolu Yasa ve onun uygulaması arasında kurulan bağdan geçmekte ve devlet dışı örgütlenmelerde bu bağ kutsallık üzerinden kurulmaktadır.⁴⁰⁸ Bu nedenle Kazan tutsak düşmesiyle birlikte içine girmiş olduğu krizi yine kendi topluluğuna yüzünü dönmek suretiyle aşabilmektedir. Topluluk kendi meşruiyetini kutsallık üzerinden kurduğu için Kazan'ın kendi topluluğuna dönebilmesi de kutsallık sayesinde olacaktır. Kazan şef olarak konumunu mitik bir çerçevede içinde sunduğu eylemliliklere borçludur. Kazan'ın *yeryüzünde* adam övmeyişi onun bu kutsallıkla iç içe geçen eylemliliği ve topluluğun siyasal varlığının dayanağının tam da bu kutsallıktan kaynaklanması ile ilgilidir. Oğuzların İslamiyete geçtikten sonra da bu anlatıları sürdürmelerinin sebebi, topluluğun varlık nedenini bu anlatılardan alıyor olmasıdır. Dolayısıyla, ancak kutsallıkla donanmış eylemlilik hali topluluğun sürekliliğini sağlayabilmektedir.

Şaman motifinin belirgin şekilde görüldüğü bir başka örnek, *Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu* adlı hikâyededir. Eliade, şamanın en ayırt edici özelliklerinden biri olarak, onun insan ruhunu ilgilendiren rit ve törenlerdeki konumunu göstermektedir. Şaman hekim ve iyileştirici olarak, hastalığa tanı koyar, hastanın kaçak canını/ruhunu arar, bulur, yakalar ve terk ettiği bedene yeniden girmesini sağlar; tipik bir

⁴⁰⁸ Akal, a.g.y., s. 15.

ruhgüderdir.⁴⁰⁹ Bir önceki başlık altında verdiğimiz örneğe tekrar değinmek yerinde olacaktır. Deli Dumrul, bir yiğidin öldüğünü duyunca, yakınlarına onu kimin öldürdüğünü sorar ve Azrailin onun canını aldığını öğrenir. Bunun üzerine şöyle der: “Bre Azrail dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alır? Ya Kadir Allah, birliğin varlığın hakkı için Azrail’i benim gözüme göstereceğine! Savaşayım, çekişeyim, uğraşayım, yahşı yiğidin *canını kurtarayım*. Bir daha yahşı yiğidin canını almasın.”⁴¹⁰ Anahanlık izlerini sunduğumuz bir önceki başlık altında, can motifinin zamanla bölümlenmeye uğradığını belirtmiştik. Kutsallıktaki bu bölümlenme topluluğun örgütlenme biçimindeki değişimlerle paralel şekilde ilerlemektedir. Zaten, Deli Dumrul hikâyesi, başlı başına, değişen toplumsal ve siyasal örgütlenmenin kutsallığa yansımalarıdır. Dumrul, topluluğun eski dinamiklerini temsil ederken, Azrail’de *yeni olan* görünür hale gelir. Her ne kadar Şamanlık ve İslamiyet karşı karşıya geliyor gibi dursa da, temelde İslamiyet’in tanrısının hâlâ Şamanlık içerisinde konuştuğu aşikardır, zira Allah bu hikâyede *konuşturulmaktadır*. Deli Dumrul’un, yiğidin canını tekrar yerine koyma isteği, onun siyasal olarak topluluktaki konumunu yeniden tesis etmek istemesiyle doğru orantılıdır. Kurumuş bir çayın üstündeki köprüde, geçenden geçmeyenden akçe alması, topluluktaki konumunu yitirmeye başladığının bir göstergesidir. Salt eylemle bunu gerçekleştiremeyen Dumrul, kutsallıkla ilişkiye geçerek topluluktaki siyasal varlığını yeniden tesis etmeye girişecektir. Dumrul’un köprü üstündeki eylemi şanını duyurmak içindir. Bu yeterli olmayınca kutsallıkla, kamların pratikleri doğrultusunda, ilişkiye giren Dumrul sonunda istediğini alacaktır.

⁴⁰⁹ Eliade, **a.g.y.**, s. 124.

⁴¹⁰ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 33. (Vurgu aslında değildir.)

Dede Korkut'un şaman kimliği ve özellikle ilk bölümde anlatılan ölümden kaçışı rivayetlerine benzer bir tema Deli Dumrul hikâyesinde de karşımıza çıkmaktadır. Deli Dumrul ile Dede Korkut'u birbirine yaklaştıran, onların aynı şamanik dünyanın içerisinde konuşuyor ya da eyliyor olmalarıdır. Şamanların ölümle savaşları, ondan kaçışları ve onu kandırışları topluluk içindir. Dede Korkut, her ne kadar rivayetlerde bunu kendi canı için yapıyor olsa da, hikâyelerde topluluğun müşkülünü halletmek üzere ortaya çıkar. Deli Dumrul da, şamanlar gibi, başkasının, yahşı gencin canını kurtarmayı amaçlamaktadır. Sonrasında, kendi canı yerine can aramaya çıkması da, ölümden kaçan şaman imgesinin hikâyelere yansımaları olarak okunabilir.⁴¹¹

Deli Dumrul hikâyesinde görmüş olduğumuz birinin yerine can verme, ölen birinin canını kurtarma gibi motifler İslam inancından oldukça uzaktır. Hikâyede konuşurulan Tanrı, İslam dinin Allah'ı olmak bir yana dursun, bu inanca göre Allah'ı konuşurmak, onu ikna etmek küfür teşkil etmektedir:

“İslami inanışta, bir kimse Allah önünde, başka birisinin işlediği suçtan ancak affını isteyebilir, onun için dua edebilir. Can yerine can bulma/can verme İslam'da yoktur: Allah karşısındaki kesin bireysellik (ve bireysel sorumluluk) anlayışıyla taban tabana zıttır. Can yerine can verme, grup kimliğinin ve kan birliğinin ön planda olduğu, net olmayan sınırların, birbirinin yerine geçmeye izin verdiği, bireysellik öncesi dönemden kalma bir gelenektir.”⁴¹²

⁴¹¹ Bayat'tan aktaran Nesrin Feyzioğlu, “Dede Korkut Hikâyeleri'nden Duha Kocaoğlu Deli Dumrul Hikâyesi ile Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Hikâyeye Simge ve İmgeler Bakımından Bir Yaklaşım,” **Atatürk Üniversitesi Siyasal Bilgiler Enstitüsü Dergisi**, C. 4, S. 2, 2004, s. 54.

⁴¹²Saydam, **a.g.y.**, s. 155. “Başına çevirme töreni en eski Şamanizm kalıntısıdır... Bu tören, hastayı kurtarmak için bir can feda etmek, can yerine can vermektir. Bu can hastanın bütün hastalıklarını ve bütün günahlarını kabul ederek hastanın etrafında döner, dolanır... Bir hastanın hastalığını yahut başına gelen felaketini başka birine yahut başka bir nesneye nakletmek için hastanın başında gerçekten yahut

Deli Dumrul hikâyesinde, Azrail'in tasvir ediliş şekli de İslamiyet'ten çok Şamanlığı akla getirmektedir. Dumrul için Azrail, Tanrı'dan bağımsız can alan bir varlıktır ve bu sebeple onunla savaşmayı göze alır. Saydam, Dumrul'un Azrail tanımlamasını Orta Asya Türklerinin yeraltındaki dünyanın hakimi ve ölüm ruhu olarak bildikleri Han Erlik'in tarifine benzetmektedir.⁴¹³ Han Erlik'in iri yarı, şaşı gözlü, ürkünç bir ihtiyar olarak tasvir edildiğini söyleyen yazar, Azrail'in tasvirinde de benzer özelliklerin olduğunu gözler önüne serer: “Bre ne heybetli kocasın!/ Bre sakalcığı akça koca!/ Gözceğizi cönge koca!...”⁴¹⁴ Deli Dumrul hikâyesi çoğunlukla Dumrul'un kaybettiği bir savaş olarak ele alınsa da, sonunda ömrünü uzatarak toplumsal ve siyasal varlığını sürdürebilme imkanı elde ettiği için aslında kazanan taraftır. Hem Tanrı'nın fikrini değiştirmiş hem de adını duyurmuştur. Azraile kafa tutan Deli Dumrul eylemle kutsallığı birleştirmeyi başarmıştır.

sembolik olarak dolaştırmak, çevirmek bu kurban töreninin en önemli unsurudur. Başa çevirip sadaka vermek âdeti Türkiye'nin muhtelif bölgelerinde tesbit edilmiştir. İnan'dan aktaran Saydam, **a.g.y.**, s. 181.

⁴¹³ “Ölümün bir mücadele şeklinde algılanması çok doğaldır. Türklerin İslam dinini kabul etmelerinin ilk asırlarında, İslamiyet can çekişen bir kişiyi, hayata son vermek... için Allah tarafından gönderilen Azrail ile mücadele ettirir... Azrail'in İslamiyet'te gerekliliğinin “*kergek*”in ve de dertliliğinin, “*bung*”un bir eseri olduğu düşünülebilir; belki de daha ziyade, Altay dünyasındaki varlığı zannedildiğinden çok daha eski olan, bir “ölüm tanrısı” rolünü oynamaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi Erlik, Altun Kөл I yazıtının gösterdiği şekilde, IX. yüzyıl ortasından itibaren ölümün (göksel?) bir habercisidir; bunun, İbn Fadlan'ın yirmi otuz yıl sonra Volga dolaylarındaki seyahati sırasında tespit ettiği ‘ölümü yönlendiren tanrı’ kavramına uyduğu görülüyor.” Roux'tan aktaran Saydam, **a.g.y.**, s. 185.

⁴¹⁴ Bayat'dan aktaran Saydam, **a.g.y.**, s.185. Azrail ve Erlik Han'ın tasvirlerindeki bir farklılık olarak Azrail'in ak sakallı, fakat Erlik Han'ın kara sakallı, kara bıyıklı olduğu söylenmektedir. (Aynı yerde.)

Deli Dumrul'un kendi canı yerine can bulmasını sağlayan kutsallık ve örgütsellik ilişkisini, bugün hâlâ varlığını sürdüren bir gelenekte görebilmekteyiz. Dede Korkut hikâyelerinde geçen “başı üzerine çevirmek” deyiminin anlamı Gökyay tarafından, “birinin yoluna kendini feda etmek, birinin hastalığını ya da başına gelecek belayı kendi üzerine almak” şeklinde ifade edilmiştir.⁴¹⁵ Hikâyelerde “Kırk evli kul ile kırk karavaş oğlu başına çevirdi, azat eyledi,” şeklinde geçmektedir.⁴¹⁶ Kazak-Kırgızlarda “birinin hastalığını almak, yoluna kurban olmak” anlamlarında *aynalma/aylanma* ifadesinin kullanıldığını belirten İnan'a göre bu âdet eski bir kurban töreninden kalmıştır.⁴¹⁷ Aynı inanç, Başkurlarda *göçürme/köçürme* olarak geçmekte ve hastalığı başka bir kişinin kendi üzerine alması şeklinde işlemektedir.⁴¹⁸ Gökyay, Deli Dumrul hikâyesinde geçen “can yerine can bulma” motifinin de buradan kaynaklandığını bildirmektedir. Buna ek olarak, yazar “Kazan kalkan yapındı; süngüsünü eline aldı, başı üzerine çevirdi,” ifadesini, Beyrek'in öcünü alabilmesi için Kazan'ın kendisini Beyrek uğruna feda etmeyi göze alması gerektiği şeklinde okumaktadır. Kurban ya da sadakadan farklı olduğunu belirttiği bu âdetin, ölmüş ya da yaşıyor olsun, sevilen kişi uğruna kişinin kendisini ortaya koymasını gerektirdiğini söylemektedir.⁴¹⁹ Can yerine can verme ya da can bulma motifleri, örgütselliğin kişiye yansıma şeklidir. Topluluk ancak bir bütün olarak düşünüldüğünde bu motif anlamlı hale gelecektir. Topluluğun sürekliliği için *can yerine can bulma* mekanizması devreye sokulmaktadır. Topluluğun bütünselliğinin simgeleştiği bu anda, kişi kendini bütün bir topluluk adına ve topluluk için feda etmektedir.

⁴¹⁵ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 1039.

⁴¹⁶ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 132.

⁴¹⁷ İnan, **a.g.y.**, 1987, s. 142, 11. dipnot.

⁴¹⁸ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 1039.

⁴¹⁹ **A.g.y.**, s. 1040.

Hikâyelerde şaman özellikleriyle öne çıkan temel karakterlerden biri de hikâyelere adını veren Dede Korkut'tur. Dede Korkut'un hem doğumu ve ölümü ile ilgili rivayetler hem de onun hikâyelerdeki misyonu incelendiğinde tipik bir kam olarak resmedildiği görülecektir. Dede Korkut'un tarihsel kişiliğinden ve onunla ilgili rivayetlerden ilk bölümde bahsedildiği için bu kısımda daha çok hikâyelerde yer aldığı şekliyle, şamanlıkla ve dolayısıyla toplulukla ilişkisi bakımından incelemeye tâbi tutulacaktır.

Şamanın asıl görevi hastalıklarla savaşmaktır. Bu hastalık topluluğun üyelerinin bedenlerinde olabildiği gibi topluluğun kendisinde de olabilir. Dede Korkut'un da hikâyelerde çoğunlukla topluluğun tümünü ilgilendiren durumlarda, topluluğun girdiği krizi aşmak için yardıma çağrıldığı görülmektedir. Dede Korkut kimi zaman hanların zorda kaldıklarında yardım istedikleri kişidir, kimi zaman da bir evlenme töreni ya da esaretten kurtulma anlatısında ortaya çıkar. Deli Dumrul ölen gencin canını kurtarmak için savaşırken, Dede Korkut topluluğun müşkülünü halletmek için savaşmaktadır. Bu doğrultuda, Tepegöz ile anlaşma yapmaya giden, Beyrek ile Deli Karçar'ın arasını bulmaya çalışan, Bayındır Han'a akıl veren Dede Korkut'tur. Bu özellikleriyle şamanın topluluğun bir parçası ve fakat üretici bir parçası olduğuna şahit olmaktayız. Şaman, bir yandan vecd halinde gök ile ilişki kurarken bir yandan bedeniyle yeryüzünde kalmaya devam etmektedir. Dolayısıyla, kutsal olan ile olmayan arasında şaman sayesinde kurulan bu bağıdır ki, kolektif eylemlilik doğrultusunda topluluk kendini yeniden üretme imkânı bulmaktadır. Salur Kazan ile ilgili olarak ilk verilen örnekte, Kazan'ın topluluk nezdinde hem şef hem de şaman olarak yer aldığını görmekteyiz ki, hikâyelerde de bu doğrultuda ifadeler kullanılmaktadır: “O zamanda beylerin alkışı

alkış, kargışı kargış idi. Duaları kabul olurdu.”⁴²⁰ Daha doğru ifade etmek gerekirse, hem şef hem şaman olmaktan ziyade, henüz yer-gök ayrımının olmadığı ve her şeyin kutsal sayıldığı, kutsal ile olan ilişkide bir aracıya ihtiyaç duyulmadığı bir dönemin hatırası olarak da okunabilir.

Dede Korkut’un özellikle ön plana çıktığı yerlerden biri çocuklara ad verildiği zamanlardır. Ad alma motifi Dede Korkut hikâyelerinde önemli bir yer tutmaktadır. Gökyay, ad almanın öneminin “çok eski şamanlık tasavvuruna göre insanın ruhu gibi bir şey olarak gösterilmesinden” kaynaklandığını belirtmektedir. Yazar, doğan çocuğa uğurlu bir ad koymanın boy başkanı, saygıdeğer bir konuk ya da boyun şamanına düştüğünü, fakat İslamiyetin kabulünün ardından şamanın görevini dervişlerin üstlendiği söylemektedir. Ana-babanın koyduğu ad gerçek ad olmamakta, kişi avda ya da savaşta bir yararlık gösterdikten, özellikle “baş kesip kan döktükten sonra” gerçek adını alabilmektedir. Kişi gerçek adını aldıktan sonradır ki o boyun üyesi haline gelir.⁴²¹ Bu motif, Dede Korkut hikâyelerinde, “O zamanda beyler bir oğlan baş kesmese, kan dökmese ad koymazlardı,” şeklinde geçmektedir.⁴²² İnan, ad verme töreninin en eski destan devrinin hatırası olduğunu söylemekte ve Gökyay ile benzer şekilde gencin, boyun kâhini ona ad verdikten sonra, boyun gerçek üyesi sayıldığını bildirmektedir.⁴²³ Dede Korkut hikâyelerinde de, çocuğa ad vererek onu topluluğun bir üyesi haline getiren kişi Dede Korkut’tur.

⁴²⁰ A.g.y., 2013, s. 71.

⁴²¹ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 1094-1095.

⁴²² Gökyay, a.g.y., 2013, s. 72.

⁴²³ İnan, a.g.y., 1987, s. 232.

Ad alma ile ilgili olarak İnan, Oğuzların kahramanlık göstermeden ad alamadıkları gibi *at* da alamadıklarına dikkat çeker.⁴²⁴ Atı olmayan kişinin değeri yoktur, at ve er aynı kıymettedir ki, İnan at ile ad'ın kaynak bakımından aynı olduğunu ileri sürmektedir.⁴²⁵ Nitekim, hikâyelerde de bu savı doğrulayan örnekler bulmak mümkündür. “Yayan erin umudur olmaz.” ve “Kıl sicim boynuna taktılar(...). Dirse Han yayan, bunlar atlı yürüdüler,”⁴²⁶ şeklinde, Oğuz yiğidinin atsızlığı aşağılayıcı bir ifade olarak kullanılmıştır. *Begil Oğlu Emren'in Boyu*'nda, Kazan “Bu hüner atın mıdır, erin midir?” demekte, hünerin ere ait olduğunun söylenmesi üzerine “At işlemese er övünmez, hüner atındır” diyerek atın önemini vurgulamaktadır.⁴²⁷ Bamsı Beyrek hikâyesinde Beyrek'in atını övdüğü çok güzel bir pasaj bulunmaktadır:

“Açık açık meydana benzer senin alıncığın!/ İki şepçerağa benzer senin gözceğizin!/ İpeğe, ibrişime benzer senin yelecığın!/ İki kız kardaşa benzer senin kulacığın!/ Eri muradına erdirir senin arkacığın!/ At demen sana, kardaş derim,/ Kardaşımdan yeğ!/ Başım beraberim,/ Başıma iş geldi yoldaş derim,/ Yoldaşımdan yeğ!”⁴²⁸

Bu pasajdan anlaşılacağı üzere, at ve er birbirini tamamlayan, bir bütünü iki yarısı gibidir. Nitekim, er öldüğünde atının da öldürülmesi onların her zaman ve her yerde birlikte olmaları gerektiğini gösterir. Dede Korkut hikâyelerinde atın önemi başka bir yerde şöyle vurgulanır: “Giyim kılçadasından, at çokramasından. Meğer yiğit aygır

⁴²⁴ A.g.y., s. 182.

⁴²⁵ A.g.y., s. 115.

⁴²⁶ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 84, s. 44.”Kıl sicim boynuna taktılar” ifadesi de bu tezi destekler niteliktedir. Eski Oğuzlarda boyuna sicim takmak esaret ve kulluk sembolüdür. İnan, a.g.y., 1987, s. 334.

⁴²⁷ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 189.

⁴²⁸ A.g.y., s. 90.

binerdi. Hânım, at kulağı sak olur, çekip oğlanı uyardı.”⁴²⁹ Tehlike anında kahramanı uyarıp canını kurtaran o kişinin atı olmaktadır. At ve ad arasındaki bu ilişki doğrudan topluluğun örgütlenme biçimini göstermektedir. At, kişinin eylemliliğini gerçekleştirmesini, özellikle savaşta yararlık göstermesini sağlamakta, böylece kişinin topluluğa dahil olabilmesinin yegane koşulu olmaktadır. Topluluğa dahil olmayı sağlayan at sayesinde ad almaya hak kazanan kişiye adını Dede Korkut verir. Dede Korkut, ad veren kişi, yani şaman topluluğun bütünselliğini kendi üzerinden yeniden topluluğa yansıtmaktadır. Topluluğun siyasallığını, örgütlenişini kutsallık dolayımına sokan şaman, kişiye verdiği ad ile onu tekrar topluluğa vermektedir.

Dede Korkut’un en önemli özelliklerinden biri onun ozan olmasıdır. Dede Korkut’un kopuzu icat eden kişi olduğuna dair pek çok rivayet bulunmaktadır. Onu kopuz çalan bir şaman olarak anlatan rivayetlerden birine göre “Horhut” Kırgız şamanlarına kopuz çalmayı öğreten bir şamandır. Kazak-Kırgız bakşılarının piridir.⁴³⁰ Dede Korkut hem halk hekimi ve şaman hem de İslamiyet’e bağlı ve dindar bir kişi olarak resmedilir. Kazak-Kırgızların inanışına göre Korkut Ata büyük bir ermiş sayılmakta, şamanî menkıbelerde Türkmenler arasında “yağmurcu” olarak anılmaktadır ki, bu inanış en eski şaman törenlerinden biridir.⁴³¹ Bunun sebebi, büyük olasılıkla, alpların alp-gazi olması gibi⁴³², şaman olan Dede Korkut’un da İslamiyet’in etkisiyle sonradan evliya olmasıdır. İnan, bu konuyla ilgili olarak, Kazak-Kırgız bakşılarının

⁴²⁹ A.g.y., s. 207. “Kılçada” zırh sesi, “çokramak” gıcırta, fokurdamak, kaynamak anlamına gelir.

⁴³⁰ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 827.

⁴³¹ A.g.y., s. 824-825.

⁴³² İslamiyetin siyasal örgütlenmeye etkisini yansıtan dönüşümlerden biri alpların alp-gazilere evrilmesidir. Devletleşmeye yönelişin hızlanmasını da sağlayan bu dönüşüm ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Hassan, a.g.y., 2015, s. 98.

Altay kamları gibi uzun saç bıraktıklarını, külahlarında puhu kuşunun tüyleri olduğunu, tören yaparken kopuz çaldıklarını, törene başlarken Allaha, peygamberden, şeyhlerden medet dilediklerini, sonrasında cinlerini, atalarının ve eski baksılarının ruhlarını çağdırdıklarını söylemekte ve baksıların, kendilerinin piri olarak, Dede Korkut'u tanıdıklarına dikkat çekmektedir.⁴³³

Yukarıda, Salur Kazan'ın kafiri öldürdükten sonra kopuz istediğini belirtmiştik. Kopuz Şamanlık inancı içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Şamanların ayinlerde davul kullandığı bilinmekle birlikte, Abdülkadir İnan, bugünkü Kırgız Kazak baksıların kopuz kullandıklarını belirterek şöyle demektedir:

“Eski Oğuzlarda, İslamdan sonra, şamanizm geleneklerini devam ettiren ozan'lar kopuzu mübarek saymışlardır. Dede Korkut her hikâyede kopuzu ile meydana çıkıyor, ad verirken, dua (alkış) ederken hep kopuz çalıyor; Oğuz kahramanı kopuzun sesinden kuvvet alarak mücadelede galip oluyor.”⁴³⁴

Kopuzun Dede Korkut hikâyeleri içerisinde önemli bir yer tuttuğunu göstermek üzere pek çok örnek bulunabilir. *Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu*'nda, “Bre kafir, Dedem Korkut kopuzu hürmetine çalmadım, dedi. Eğer elinde kopuz olmasaydı, ağam başı için seni ikiye bölerdim, dedi. Çekti kopuzu elinden aldı,”⁴³⁵ şeklindeki anlatım, kopuzun Oğuzlar arasında önemini ve mübarek sayıldığını göstermektedir. *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu*'nda da, Kan Turalı yiğitlerine kopuz çaldırıp bundan kuvvet alarak

⁴³³ İnan, a.g.y., 2013, s. 27.

⁴³⁴ A.g.y., s. 93.

⁴³⁵ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 210.

kimsenin yenemediği üç hayvanı yenebilmektedir.⁴³⁶ Bu doğrultuda kopuz, kutsallığın simgesi haline gelen bir nesne olmuş, kişilerin zor anlarında bütün bir topluluğun varlığı adeta kopuzdan gelen ezgiler yoluyla kahramana ulaşmış ve ona yardım etmiştir. İlk örnekte, Segrek kopuz sayesinde kardeşini bulmuş, daha doğrusu bulduğu kişinin kardeşi olduğuna kâni olmuştur. Kopuz, kutsallık simgesi olması nedeniyle aynı zamanda bir hakikat göstergesi olarak da işlev görmektedir. Doğruyu yanlıştan ayırırken kopuz, varlığıyla, hakikatin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Şaman ve ozan arasındaki bağıntıda, dikkat çekici bir diğer nokta, Bamsı Beyrek'in eve dönüşünde ozan kılığına girmesi ve eline bir kopuz alarak kendisine bütün kapıların açılmasını sağlamasıdır. Cabbar İşankul, Beyrek'in ozan kılığına girmesini, koruyucu ruh olduğunu ileri sürdüğü Dede Korkut'un kılığına girmesi şeklinde değerlendirmektedir. Zira, evlenirken de Beyrek'e yardım eden yine Dede Korkut'tur. İşankul'a göre, Beyrek ozan-atalar kültürünün temsilcisi olan Dede Korkut'un kılığına girmiştir. Atalar kültürünü temsil eden koruyucu ruh, medeni devirde dönüşerek, gaip dünya ile insanları birbirine bağlayan, kendisini rüyalarda gösteren bir kişi haline gelmiştir ve Dede Korkut Kitabı'nda bu kişi Dede Korkut'ta vücut bulmaktadır.⁴³⁷

Şaman motiflerini gördüğümüz bir başka karakter Karacuk Çoban'dır. Karacuk Çoban, yalnızca *Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boyu* adlı hikâyede geçmektedir. Bu hikâye barındırdığı şamanik unsurlar bakımından da oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Karacuk Çoban'a geçmeden önce, hikâyede “kara başım kurban olsun sana”

⁴³⁶ A.g.y., s. 144-173.

⁴³⁷ Cabbar İşankul, “Alpamış Destanı ve Dede Korkut Kitabı'ndaki Mitolojik Motifler,” *Milli Folklor*, Yıl 13, S. 52, 2001, s. 65-66.

şeklinde ifade edilen “biri için kendini feda etme” motifinden bahsetmek gerekir. İnan, “Kara başım kurban olsun sana!” ifadesinin Altaylıların ırmak ve göl sularına söyledikleri şaman ilahilerinden farksız olduğunu belirtmektedir.⁴³⁸ Nitekim, Salur Kazan, suyla söyleştiği bir pasajın sonunda bu ifadeyi kullanmaktadır. Salur Kazan, belirtilen pasajda sırasıyla suyla, kurtla ve köpekle söyleşmektedir. Suya ve kurda “Kara başım kurban olsun sana!” derken, köpeğe “Kara başım sağlığında iyilikler edeyim, köpek sana!” demektedir.⁴³⁹ Su ve kurt eski Türkler için kutsaldır ve bu doğrultuda Dede Korkut hikâyelerindeki izini görmek mümkündür. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Salur Kazan suyu ve kurdu kutsal gördüğü halde, ona yol gösterenin köpek olmasıdır. “Kazan köpeğe öfkelenip bir tomarla köpeğe vurdu. Köpek sinileyip çekildi, geldiği yola gitti. Kazan köpeğin ardına düştü, giderek kovalayarak Karacuk Çoban’ın üzerine geldi.”⁴⁴⁰ Karacuk Çoban’ın gösterdiği, ağacı yerinden sökmesi, tek başına koca bir ordu ile mücadele etmesi gibi, olağanüstü motifler Çoban’ın şamana benzer özellikler gösterdiği fikrini akla getirmektedir. Üstelik, kardeşlerinin adları Kıyan Gücü, Demir Gücü gibi fiziksel kuvveti işaret eden adlar olmasına rağmen, onlar ölmüş fakat Karacuk Çoban düşmanı tek başına alt etmiştir. Karacuk Çoban’ın Salur Kazan ile karşılaşmadan önce söylediği son sözler “Salur Kazan, Bey Kazan, ölü müsün, diri misin? Bu işlerden haberin yok mudur?”⁴⁴¹ şeklindedir ve sonrasında Salur Kazan, Çoban’ı köpek sayesinde bulacaktır.

Çoban ile köpek arasındaki ilişkiyi açıklamak için İnan’a başvurmak zorunlu görünmektedir. İnan’a göre, her kamın/şamanın kendine bağlı özel bir ruhu veya ruhları

⁴³⁸ İnan, **a.g.y.**, 1987, s. 469.

⁴³⁹ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 54-56.

⁴⁴⁰ **A.g.y.**, s. 56.

⁴⁴¹ **A.g.y.**, s. 53.

bulunmaktadır. Bu özel ruha tös/töz ya da ije kıl/iye-kıl(ana-hayvan) denmektedir. İje kıl, şamanın herhangi bir hayvanda tecessüm ettiği candır.⁴⁴² İje-kıl'lar boğa, kartal, ayı olabilir, fakat zayıf şamanların ije-kıl'ları genelde köpek olmaktadır.⁴⁴³ Buradan hareketle, köpeğin Çoban'ın ije-kıl'ı olduğu ve bu sayede Salur Kazan ile görüşebildiği şeklinde bir yorum yapılabilir. Karacuk Çoban'ın adının Karacuk Dağı'ndan geldiği de hesaba katılırsa, Çoban'da tecelli eden kutsallık gözle görülür hale gelecektir. Bu kutsallık anlatı açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Karacuk Çoban'dan bağımsız olarak hareket edemeyen Salur Kazan, ancak Karacuk Çoban ile birlikte zafere ulaşacaktır. Bu durum da, Kazan'ın kahramanlık hikâyesinin kutsallık dolayımından geçmeden bir anlatı haline gelemeyeceğinin açık ifadesidir. Çobanın hikâyedeki rolü, hem örgütlenme biçimi nedeniyle tek başına bir önderin yükselişinin mümkün olmadığını hem de kutsallık dolayımı olmadan eylemin kahramanlığa dönüşemeyeceğini göstermektedir.

Dede Korkut hikâyelerinde görülen bir diğer Şamanlık motifi uyku ve düşlerdir. Biraz önce bahsi geçen Karacuk Çoban, düşman saldırmadan önce düş görür: “Gece yatarken Karacuk Çoban kara kaygılı düş gördü.”⁴⁴⁴ Yine aynı hikâyede, Salur Kazan kara kaygılı düş görür:

“Beyler kara kura düş gördüm, bilir misin kardaşım Kara Güne, düşümde ne göründü? Kara kaygılı düş gördüm; yumruğumda talbınan şahin benim kuşumu alır gördüm; gökten yıldırım, ak ban evim üzerine şakır gördüm; tüm kara pusarık ordumun üzerine dökülür gördüm;

⁴⁴² İnan, **a.g.y.**, 2013, s. 81.

⁴⁴³ Eliade, **a.g.y.**, s. 117.

⁴⁴⁴ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 51.

kuduz kurtlar evimi dalar gördüm; kara deve ensemden kavrar gördüm; kargı gibi kara saçım uzanır gördüm; uzanıp gözümü örter gördüm; bileğimden on parmağımı kanda gördüm.”⁴⁴⁵

İnan, *karakura* denilen ruhtan, Erzurum ve Erzincan yörelerinde lohusaları korkutan ve ciğerlerini götüren bir ruh olarak bahsedildiğini aktarmaktadır.⁴⁴⁶ Bugün, hâlâ, Anadolu’da “kabus görmek” anlamında kullanılan bu kelime, Erzurum’da “karakuru basmak” olarak sıkıntılı düşler için kullanılmaktadır.⁴⁴⁷ Karacuk Çoban’ın ije-kıl’ının olması, rüyalar sayesinde gelecekte, daha doğrusu gelecek tehlikeden haberdar olması ve gösterdiği olağanüstü eylemler onun şaman olduğu konusundaki savı desteklemektedir. Karacuk Çoban’ın şaman özellikleri, onun topluluğun dağılma riskiyle karşı karşıya kaldığı anda göstermiş olduğu birleştirici eylemler bütününde ve kutsallıkla kurduğu ilişkide ortaya çıkmaktadır. Topluluğu inanç ve eylemlilikle ayakta tutan, bu özelliğiyle toplulukta siyasal olanın simgeleşmiş hali olan şaman figürünün bir yansımasıdır Karacuk Çoban.

Bir diğer dikkat çekici motif “döl alma”dır. Aynı hikâyede “Oğuzun dölünü almaktan safan varsa, Şökli Melik, kara gözlü kızın varsa, getir Kazan’a ver, bre kâfir! Senin kızından oğlu doğsun. Siz onu Kazan Bey’e karım koyasız,” diyen yine Karacuk Çoban’dır.⁴⁴⁸ İnan, eski avcı ve göçebe Orta Asya kavimlerinde döl alma âdetinin bulunduğunu, XIX. yüzyılda Kazak-Kırgızlarda döl alma ile ilgili rivayetlerin hâlâ yaşadığını bildirmektedir.⁴⁴⁹ Bu eski âdetin gerisinde yatan ve anahanlığı işaret eden dinamikler değişmiş olsa da, âdetin kendisi henüz hatıralardan silinmemiştir.

⁴⁴⁵ A.g.y., s. 53.

⁴⁴⁶ İnan, a.g.y., 1987, s. 171.

⁴⁴⁷ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 1025.

⁴⁴⁸ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 66.

⁴⁴⁹ İnan, a.g.y., 1987, s. 315.

Topluluğun siyasal örgütlenmesinde, anahanlıktan gelen âdetler, babahanlığın yerleşmesi için kullanılmaktadır ki, döl almada temel mesele kadının doğurganlığı iken sonradan erkeğin soyunu devam ettirmesine dönüşmüştür.

Oğuzların siyasal örgütlenmelerini mümkün kılan inanç boyutunu incelemek için temel aldığımız Şamanlık ve şamanlara dair özellikleri incelediğimiz bu başlık altında, şamanın topluluğu birleştirici ve sağaltıcı görevini hikâyelerdeki karakterler üzerinden incelemeye çalıştık. Bu doğrultuda, Salur Kazan, Deli Dumrul, Dede Korkut ve Karacuk Çoban'da görülen şaman özelliklerini inceleyerek toplulukta siyasal olanın tam da kutsallık dolayısıyla tesbit edilebileceğini görmüş olduk. Aynı hat üzerinden, hikâyelerdeki kültleri ele alarak Oğuzların örgütlenme biçimlerini ve siyasal olanın hangi biçimler altında zuhur ettiğini gösterebilme olanağına sahibiz.

3. Örgüt Kutsallığı ve Kültler

Kültler Oğuzların örgütlenme biçimlerini anlamak bakımından oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. Eski Türklerin, dolayısıyla Oğuzların inanç biçimlerinin en önemli göstergelerinden biri kültlerdir.⁴⁵⁰ Bu çalışmada kültler, hikâyelerde ortaya çıkış biçimleri ve geçirdikleri değişimler göz önünde tutularak, Dede Korkut Oğuzlarının siyasal örgütlenme biçimlerini göstermenin bir yolu olacaktır. Bu doğrultuda, ölümler kültü, yersular kültü ve son olarak, siyasal olanın değişimini daha açık bir şekilde işaretleyebildiğimiz, töz kültüden ata kültüne geçiş aşaması ele alınacaktır.

⁴⁵⁰ Hassan, a.g.y., 2011, s. 87.

A. Ölüler Kültü

Ölüm ilk kutsal eşitlikte doğal bir olaydır ve totemle simgeleşir. Totemin tabulaşıp hem doğa içinde hem doğa dışında bir konuma gelişi ise sonraki dönemlere aittir.⁴⁵¹ Ölülerle ilgili kültürlerden en yaygını *ölülere aş verme* âdetidir. İnan, ölü aş denilen merasimin en eski törenlerden biri olduğunu ve başlarda, aşın doğrudan ölüye verildiğini belirtmektedir.⁴⁵² Aşın doğrudan ölüye verilmesi ile ilgili olarak, Manas Destanında “Babalarının ağzı mezarında kurudu, dudaklarına bile yağ sürmediler,” denmektedir. Daha sonra, dini inanışların değişmesiyle bu tören yerini, ölülerin ruhu için Fatiha, sadaka, kurban, helva dağıtma halini almıştır.⁴⁵³

Ölünün *canı* olması durumunu da, totemden tabuya geçiş süreci içerisinde ele almak gerekmektedir. Böylece, ölüler kültürü içerisinde önemli bir ritüel olan *ölü aş* daha rahat anlaşılabilir. Aşın doğrudan ölüye verilmesi, ölünün *canı* olması sebebiyledir. Ölü, bugün olduğu gibi, bir yokoluşa ya da kayba tekabül etmediği ve ölü hâlâ, diri olanla ortak noktası olan, can'a sahip olduğu için ölümlere aş verilmektedir. Bu noktada, kutsal olan dünya ile kutsal olmayan dünya arasındaki ilişkilerin düzenleniş biçimi ortaya çıkmaktadır. Topluluğun Yasa'sını işaretleyebileceğimiz bu eski ritüel, aynı zamanda Gauchet'nin bahsettiği, *atalara borç* ya da *anlam borcunun* bu ritüel yoluyla tespit edilebilmesini sağladığı için de ayrıca önemlidir. Atalara borç için yine Manas Destanı'ndan örnek göstermek mümkündür. Manas Destanı'nda Yakup Han karısına şöyle demektedir: “Ah hanım ne yapalım?/ Kırk yiğidin hepsiyle görüşüm/ Manas'ı

⁴⁵¹ A.g.y., s. 128.

⁴⁵² İnan, a.g.y., 2013, s. 189.

⁴⁵³ İnan, a.g.y., 1987, s. 122. Ölülerin canına değsin, olarak dile gelen ifade bu minvalde okunabilir.

unutmuşlar/ Ruhuna aş dökmüyorlar.”⁴⁵⁴ Dede Korkut hikâyelerinde de, bu ritüele çeşitli biçimlerde rastlanmaktadır. Kutsal olan/olmayan ayrımı ve bu ayrımı kateden dolayım bizlere Oğuzların Yasa’sını sunmaktadır.

Dede Korkut hikâyelerinden *Salur Kazan’ın Tutsak Olup Oğlu Uruz’un Çıkarttığı Boyu*’nda, ölülere aş verme âdetinin aslında ilk haliyle hâlâ yaşadığına tanıklık etmekteyiz:

“Kazan,

-Ölülerine aş verdiğin vakit ellerinden alırım, hem ölülerinizin yorgasına binerim, kahillerini yederim, dedi. Tekürün karısı,

-Dinin için Kazan Bey, yedi yaşında bir kızcağzım ölmüştür, kerem eyle ona binme, dedi. Kazan,

-Ölülerinizde ondan yorga yoktur, hep ona binerim, dedi. Kadın,

-Vay, senin elinden ne *yer yüzünde* dirimiz ne de *yer altında* ölümüz kurtulmuş, dedi. Geldi teküre,

-Kerem eyle, o Tatarı kuyudan çıkar, kızcağzımın belini kırar, yer altında kızcağzıma binermiş; kalan ölülerimizi toplarmış, bir de ölülerimiz için verdiğimiz aşı ellerinden çekip alıp yirmiş; onun elinden ne ölümüz ne dirimiz kurtulmuş. Dinin aşkına o eri kuyudan çıkar, dedi.”⁴⁵⁵

Her ne kadar, hikâyede ölülere aş verme âdeti kâfirlere hasredilse de, bu âdetin Salur Kazan tarafından bilindiği gerçeği, hikâyenin en eski dönemlere ait anıları hâlâ bünyesinde barındırdığına bir örnektir. Başka bir hikâyede yine aynı âdet, bu sefer doğrudan kahramanın ağzından dile gelir ve bizlere Oğuzların ölü aşı âdetini kuvvetle

⁴⁵⁴ A.g.y., s. 122-123.

⁴⁵⁵ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 214-215. (Vurgular aslında değildir.)

devam ettirdiklerini gösterir. Segrek, kendisinden üç ay haber alınmazsa, “Aygır atımı boğazlayıp aşımı versene!”⁴⁵⁶ diyerek ölü aşı geleneğinin yerine getirilmesini talep etmektedir. Yukarıdaki alıntıya geri dönecek olursak, tekürün karısı üzerinden ölülere aş verme âdetini ve yeryüzü-yer altı ayrımını canlı bir şekilde görebilmekteyiz. Hem ölülere aş verme âdeti hem de yer altı-yeryüzü ayrımı kutsal olan/olmayan ayrımına tekabül etmektedir. Ancak bu ayırmda, kutsal olan ile olmayan arasında bir kesinti değil, bir iç içe geçmişlik söz konusudur. Kazan, bir şaman gibi, yeraltına inip yeryüzüne çıkabilmekte, ölü aşı kutsal olmayan dünyadan kutsal olana gönderilmektedir. Dolayısıyla, bir kesinti değil, bir dolayım meydana gelmektedir. Kutsallıkla ilgili bu kesintisizlik ve dolayım, kutsallık etrafında oluşan inanç sisteminin farklılığını göstermektedir. İncanın eylemi farklı biçimlerde tertiplemesi, bu toplulukların siyasallıklarının da farklı bir biçimde işlemesine yol açmaktadır. Eylem kutsallıkla iç içe olduğu ve kutsallık tarafından düzenlendiği ölçüde, topluluğun eyleme biçimi hâlâ topluluk tarafından belirlenmek zorundadır. Kutsallığın topluluğun bağrından ayrılmaması, topluluğun siyasal olarak düzenlenmesinin yine topluluk tarafından gerçekleştirilmesi demektir. Bu da, topluluğun siyasal örgütlenmesinin devlet örgütlenmesinden farklı bir yapıda olduğunu söylemeye olanak tanır.

İnan, ölüler kültürüne has ayinlerin özelliklerinden biri olarak at kurban edilmesini göstermektedir. Ölen kişinin atının kuyruğunun kesilmesi, atının kesilip aşının verilmesi, Şamanlığın ölüler kültürüne has unsurları olarak verilmektedir.⁴⁵⁷ Yukarıdaki örnekle benzer şekilde, *Kazan Bey'in Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boyu*'nda Uruz eğer üç ay içinde dönmezse annesi onun öldüğünü bilmelidir; Uruz'un ağzından at

⁴⁵⁶ A.g.y., s. 205.

⁴⁵⁷ İnan, a.g.y., 1987, s. 470.

kurbanı ve ölü aşı şöyle dile gelmektedir: “Aygır atımı boğazlayıp aşımı versin!”⁴⁵⁸ *İç Oğuz’a Dış Oğuz Asi Olup Beyrek’in Öldüğü Boyu*’nda Beyrek benzer bir şekilde, “Ak boz atımın kuyruğunu kesin”⁴⁵⁹ demektir. İnan’ın belirttiği üzere, ölünün bindiği atın kuyruğunu kesmek Türkler arasında çok yaygın olan bir yas tutma âdetidir.⁴⁶⁰ Uruz’un “Aygır atımı boğazlayıp aşımı versin!” ifadesinde, atın kesilmesinden değil boğazlanmasından bahsedilmesi de, Şamanlık’ta kurban edilen atın kanının dökülmemesi kuralına uyulduğunu göstermektedir. Atın ölümle ilgili bir kutsallıkta kurban edilmesi, at ve kişi arasında kurulan bağ ile yakından ilgilidir. Oğuzların örgütlenme dinamiği kolektif eylemdir ve özellikle savaş sırasında belirgin bir şekilde ortaya çıkan bu dinamiği mümkün kılan at üzerinde olmaktır. Atın gündelik yaşamdaki bu önemi, kutsal olmayan alandan kutsal olan alana geçiş sırasında da su yüzüne çıkmaktadır. İnan’dan hareketle, at ve ad arasındaki benzerliği ve bu benzerliğin önemini vurgulamıştık. Farklı bir bağlamda, at ve ad arasındaki ilişki tekrar ele alınabilir. Eski Türklerde kişinin topluluğa dahil olabilmesi için ad alması gerekmektedir. Benzer bir şekilde, kişi öldüğünde kutsal alana girebilmesi için de at kurban edilmesi gerekmektedir. Topluluğa dahil olabilmek için gerekli simgesel ölüm ve yeniden doğuş nasıl at sayesinde mümkün olabiliyorsa, kişi gerçekten öldüğünde de kutsal alana geçerek başka bir yeniden doğumu gerçekleştirebilmek için at’a ihtiyaç duymaktadır. Böylece ad alıp topluluğa dahil olan kişi, yine atıyla birlikte başka bir yerde başka bir topluluğa dahil olabilmektedir.

⁴⁵⁸ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 125.

⁴⁵⁹ **A.g.y.**, s. 234.

⁴⁶⁰ İnan, **a.g.y.**, 2013, s. 198.

Yüz yırtıp saç yolup ağlamak, bağıra çağıra ağıt söylemek, beyaz çıkarıp kara giymek yine ölümler kültürüne has unsurlardandır. İnan, Çin kaynaklarından ve Orhon yazıtlarından örnekler vererek yas tutarken bağıra çağıra ağlandığını ve yüzlerini parçalayıp kestiklerini haber vermektedir.⁴⁶¹ Dede Korkut hikâyelerinde görülen benzer örnekler şöyledir:

“Beyrek’in babası kaba sarığını götürüp yere çaldı; çekti yakasını yırttı, oğul oğul deyip böğürdü, zârlık kıldı. Ak pürçekli anası buldur buldur ağladı, gözünün yaşını döktü, acı tırnak ak yüzüne çaldı, al yanağını çekti, yırttı, kargı gibi kara saçını yoldu, ağlaya sıklaya evine geldi.(...) Yedi kız kardaşı ak çıkardılar, kara tonlar giydiler. (...) Banı Çiçek, ak kaftanını çıkardı, karalar giydi; güz elması gibi al yanağını çekti, yırttı.”⁴⁶²

“Güz elması gibi al yanağını çekti, yırttı. Kargı gibi kara saçını yoldu. Oğul, oğul deyerek ağladı, sıkladı.”⁴⁶³

Beyrek hikâyesinde Beyrek’in sorduğu “Karalı göklü otağı/ Sorar olsam gölge kimin?” sorusuna kız kardeşi “Karalı göklü otağı/ Sorar olsan ağam Beyrek’indir” şeklinde cevaplamaktadır. “Karalı, göklü otağ” ifadesini, İnan, Oğuzların yas çadırının üzerine bayrak asmak âdeti bilindiği için, kara ve gök bayrak asılmış otağ olarak okumak gerektiğini belirtmiştir.⁴⁶⁴

İnan matem alametlerinden birinin, elbiseyi ters giymek olduğunu söylemekte, sarık çıkarmanın ya da başı açık gezmenin aynı âdetin uzantısı olduğundan bahsetmektedir. Yazarın İbn Batuta’dan aktardığı üzere, XIV. yüzyılda Anadolu’da, yas

⁴⁶¹ A.g.y., s. 195.

⁴⁶² Gökyay, a.g.y., 2013, s. 84.

⁴⁶³ A.g.y., s. 62.

⁴⁶⁴ İnan, a.g.y., 2013, s. 196.

tutanlar başları açık gezmekteydi.⁴⁶⁵ “Sarıklarını yere vurdular” ifadesi, Dede Korkut hikâyelerinde yas törenleri sırasında geçmekte ve aynı âdetin Dede Korkut Oğuzlarında da olduğunu göstermektedir:

“Kırk, elli yiğit kara giyip gök sarındılar; Kazan Bey’e geldiler; sarıklarını yere vurdular; “Beyrek” deyü çok ağladılar.”⁴⁶⁶

“Beyrek’in babası kaba sarığını götürüp yere çaldı.”⁴⁶⁷

Dede Korkut hikâyelerinde görülen ölümler kültüne ait bu motifler, kutsal olan/olmayan ayrımının topluluk nezdinde nasıl işlediğini ortaya koymak bakımından oldukça önemlidir. Ölen kişinin atı, ölen kişi ile aynı bütünselliğin parçası olduğu için kurban edilmekte ya da kuyruğu kesilmektedir. Ölüye verilen aş da, iki yönlü bir işlevselliğe sahiptir. Üstlendiği ilk işlev canlılar dünyasıyla ilgilidir. Ölen kişi, her ne kadar bu dünyadan ayrılmış olsa da, *can* sahibi olduğu için canlılar dünyasında kalan topluluğa hâlâ bağlıdır. Topluluk, ölen kişinin bedensel yokluğunu telafi etmek için bir araya gelir ve ona aş sunar. Aş verme merasiminin bir diğer işlevi, ölümler dünyasına dönüktür. Başka bir dünyaya giden ölünün aç kalması ve dönüp topluluğa musallat olması istenmez. Burada, aynı zamanda kutsallığın iki boyutu da görünür hale gelmektedir. Kutsallık hem iyiyi hem de kötüyü bünyesinde barındırmaktadır. Gauchet, kutsal olan/olmayan ayrımında ölümlerle girilen bu ilişkiyi *atalara borç* ya da *anlam borcu* olarak nitelendirmektedir. Kutsal alana temas etmek, gündelik hayatın düzeninde bir kesintiye yol açmaktadır. Düzen içinde bir düzensizlik, daha doğrusu düzensizliğin bu düzeni ölen kişinin atının boğazlanması, kuyruğunun kesilmesi, ölü aşının verilmesi,

⁴⁶⁵ A.g.y., s. 199.

⁴⁶⁶ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 235.

⁴⁶⁷ A.g.y., s. 84.

yüz yırtıp saç yolmak, sarık vurmak gibi âdetlerde ortaya çıkmaktadır. Kutsalla ilişkiyi mümkün kılan bu ritüeller sayesinde topluluk kendini kutsallık üzerinden yeniden kurar ve düzenler. Kutsal alanın düzenleyiciliği buradan kaynaklanmaktadır. Kutsallık ve eylem ritüelde kendini gösterir ve toplulukta kurucu bir tekrar işlevine tekabül ettiği ve topluluğun yeniden düzenlenmesini sağladığı ölçüde siyasaldır.

B. Yersular Kültü

İkinci bölümde yer-suların mahiyeti açıklanmış belirli dağ, ırmak, göl, pınar, ağaç veya kayaların yer-su olarak kabul edildiği/edilebileceği belirtilmişti. İnan, Şamanlık'ta, bir kişinin dağlardan ve ırmaklardan bahsederken gözle görülen dağları ve suları mı, yoksa coğrafi isimleri taşıyan insanları mı kastettiğini fark etmenin güç olduğunu belirtmiş, bunları çok eski ve iptidai animizm devrinin hatıraları olarak nitelemiştir.⁴⁶⁸ Bu yorumu haklı çıkaran örnekler Dede Korkut hikâyelerinde mevcuttur. Hikâyelerde dağlara ve ağaçlara kargışta bulunulmakta, onlara sorular sorulmaktadır.

Ağaç kültü hem Türk boylarının köken efsanelerinde hem de Dede Korkut hikâyelerinde önemli bir yer tutmaktadır. *Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boyu*'nda, Basat "Atamın adını sorarsan kaba ağaç, anamın adının sorarsan kağan arslan" demektedir.⁴⁶⁹ Bunun dışında ağaçla doğrudan konuşulduğunu gördüğümüz pasajlar mevcuttur:

"Ağaç ağaç dersem sana, arlanma ağaç!/ Mekke ile Medine'nin kapısı ağaç!/ Musa

Kelim'in asâsı ağaç,/ Büyük büyük suların köprüsü ağaç,/ Şah-ı merdan Ali'nin Döldülünün

⁴⁶⁸ İnan, a.g.y., 2013, s. 51.

⁴⁶⁹ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 185.

eyeri ağaç,/ Zülfekârın kını ile kabzası ağaç,/ Şah Hasan ile Hüseyin'in beşiği ağaç,/ Er olsun,
avrat olsun korkusu ağaç,/ Başını alıp bakacak olsam başsız ağaç,/ Dibini alıp bakacak olsam
dipsiz ağaç,/ Beni sana asarlar, taşıma ağaç!/ Eğer taşıyacak olursan, gençliğim seni tutsun ağaç!/
Bizim ilde olmalıydın ağaç!/ Kara hindu kullarıma buyuraydım,/Seni bölük doğraya idiler
ağaç!”⁴⁷⁰

Ögel, İslamiyet etkisinin çok fazla olduğunu dile getirmekle birlikte, “Başını alıp bakacak olsam başsız ağaç/ Dibini alıp bakacak olsam dipsiz ağaç” şeklindeki iki dizenin eski Türklerin Şamanlık inancından kaynaklandığını belirtmektedir. Yazara göre, eski Türklerin ağaç denilince yalnızca dıştaki yapraklarını ve gövdesini değil kökünü de beraber anladıkları için, bu dizeler Şamanlık inancının bir işareti olarak gösterilmektedir. Yazar, Altay Türk mitolojisindeki *Dünya ve Gök Ağacı* ile ilgili olarak, bu mitolojik ağacın gökleri delip çıktığını ve tepesinde Bay Ülgen'in oturduğunu, şaman davullarına çizilen bu ağacın köklerinin ise göğün bittiği yerden başladığını belirtmektedir.⁴⁷¹ Dolayısıyla, başsız ve dipsiz ağaç betimlemesi dünya ağacını hatırlatır görünmektedir. Nitekim, bir önceki dizede geçen “Er olsun, avrat olsun korkusu ağaç” ifadesi ağacın kut taşıdığını ve bu nedenle korku uyandırdığını söylemeye olanak tanımaktadır.

Gökyay'a göre, *Bay Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Boyu*'nda, Beyrek'in Kazan'a soylamasında “Ak kavağın budağından kesip koparmışsın”⁴⁷² ifadesi, kavak ağacının, ateşin cedd-i âlâsı olması gibi, eski inançlarda tuttuğu yerin unutulmamış olduğunun göstergesidir. Kırgızların *akça-kavakı* kutsadıklarını söyleyen yazar, Bamsı Beyrek

⁴⁷⁰ A.g.y., s. 63.

⁴⁷¹ Ögel, a.g.y., 2010, s. 89-91.

⁴⁷² Gökyay, a.g.y., 2013, s. 99.

hikâyesinin Anadolu'daki varyantlarında Banu Çiçek'in adının Akkavak Kızı olarak geçtiğini belirtmektedir.⁴⁷³ Yine, hikâyelerin bazılarının sonunda okunan hayır duası ya da kut, yer-su kültleri açısından önem taşımaktadır. Çünkü bu dualarda, sırasıyla önce dağa, sonra ağaca, sonra suya ve sonra at'a dua edilmektedir: “Yom vereyim hânım, yerli kara dağların yıkılmasın! Gölgece kaba ağacın kesilmesin! Kamın akan görklü suyun kurumasin! Kanatlarının ucu kırılmasın! Kadir seni nâmerde muhtaç etmesin! Koşarken ak boz atın sürçmesin!”⁴⁷⁴ “Gölgece kaba ağacın kesilmesin!” ifadesi, Kaç Tatarlarının kayından bahsederken söyledikleri “Sekiz gölgeli kutsal kayın!” ifadesini andırmaktadır.⁴⁷⁵ İnan, “koşarken ak boz atın sürçmesin!” cümlesinin şaman dualarında bulunduğunu, örneğin Yakutların “atların hâmi ilahesi Hotoy Homporûn'a hitaben söyledikleri ilahide bu parçanın mevcut olduğunu dile getirmektedir.⁴⁷⁶ Yine, “kanatlarının ucu kırılmasın” ifadesini, Oğuzların her bir boyunun toteminin kuş olduğu akılda tutulursa, topluluğun birliğinin bozulmamasına yönelmiş örgütün kutsallığını imleyen bir ifade olarak okumak mümkün görünmektedir.

Hikâyelerde, ağaçla olduğu gibi su ile de söyleşilmektedir. Kazan sudan haber sorar:

“Çığnam çığnam kayalardan çıkan su!/ Büyük büyük ağaç gemileri oynatan su!/ Hasan ile Hüseyin'in hasreti su!/ Bağ ve bostanın zineti su!/ Ayşe ile Fatma'nın nikâhı su!/ Şahbaz atların içtiği su!/ Ak koyunların gelip çevresinde yattığı su!/ Kızıl

⁴⁷³ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 1015.

⁴⁷⁴ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 132. Benzer bir örnek için bkz. **A.g.y.**, s. 143.

⁴⁷⁵ Ögel, **a.g.y.**, s. 91.

⁴⁷⁶ İnan, **a.g.y.**, 1987, s. 175.

develerin gelip geçtiği su!/ Ordumun haberini bilir misin, desene bana,/ Kara başım kurban olsun, suyum sana!/ Yoksa karış veririm şimdi sana!”⁴⁷⁷

Hem Dirse Han’ın hatununun hem de Boyu Uzun Burla Hatun’un su kültünü işaret eden ifadeler kullandığını görmekteyiz: “Kuru kuru çaylara sucu saldı,” “Kuru kuru çaylara su saldı.”⁴⁷⁸ Gökyay, bu ifadelerden su kültünü açıkça görebileceğimizi, Ahmet Cevat Emre’nin bu dizelerden Tanrı bilinen ırmaklara sucu salarak(libation/saçı) tapıldığını ve buradan hareketle destanların çağını tarihten önceye(?) attığı sonucuna ulaştığını belirtmektedir.⁴⁷⁹ İnan ise, “sucu” kelimesinin “sücü” olarak okumakta ve kuru kuru çaylara şarap dökerek hatunun evlat dilediğini söylemekte, su kültünün burada açık seçik görüldüğüne o da kanaat getirmektedir.⁴⁸⁰

Ağaç kültüründe işaret ettiğimiz noktaları dağ kültü için de geçerlidir. Dirse Han’ın karısı Kazılık Dağı’na kargışta bulunurken, Boğaç Han’ın cevabı yine Kazılık Dağı’ndan bir kişi olarak bahsedildiğini gözler önüne sermektedir:

⁴⁷⁷ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 55.

⁴⁷⁸ **A.g.y.**, s. 40, 120.

⁴⁷⁹ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 1014-1015. Destanların çağını tarihten önceye atmak ile kastedilen, tarihin yazı ile işaretlenmesi sebebiyle, bir tarihöncesi anlayışı ise, destanların sözlü kültür ürünü olmaları onları her halükarda tarihöncesi olarak ele almak gibi bir gerekliliğe yol açmaktadır. Oysa, destanlar yazının icadından çok sonra bile, sözlü kültür olarak yaşamaya devam etmişlerdir. Bu nedenle, *tarihten önce* ile ne kastedildiği açık değildir. Bu tarz yorumlar, çoğunlukla, şamanik unsurları tarihsizleştirmek ya da tarih dışına atmak için yapılmaktadır.

⁴⁸⁰ İnan, **a.g.y.**, 2013, s. 168.

“Kazılık Dağı, akar senin suların,/ Akarken akmaz olsun!/ Biter senin otların Kazılık Dağı,/ Biter iken bitmez olsun!/ Kaçar senin geyiklerin Kazılık Dağı,/ Kaçar iken kaçmaz olsun, taşa dönsün!”

“Akarlı da sularına kargımasana,/ Kazılık Dağının suyunun günahı yoktur;/ Biterli de otlarına kargımasana,/ Kazılık Dağının suçu yoktur;/ Kaçar geyiklerine kargımasana,/ Kazılık Dağının geyiklerinin günahı yoktur;/ Arslan ile kaplanına kargımasana,/ Kazılık Dağının suçu yoktur.”⁴⁸¹

Boğaç Han anlatısı, dağ kültürünü incelemek açısından oldukça elverişli bir hikâyedir. Önceki bölümde bahsedildiği üzere, Boğaç Han yaralandığında onun yarasını iyi edecek olan yine dağ çiçeği ve anne sütü olacaktır. Hassan’ın, “Kutsal dağ, gensin varlığıyla bütünleşir,”⁴⁸² ifadesinin güzel bir örneği bu hikâyede tecelli etmiştir. Dirse Han öncelikle, topluluğun varlığını sürdürmesi için elzem olan evlat sahibi olmak kuralını yerine getiremediği için, Bayındır Han’ın sözlerinde dile gelen Yasa’nın hatırlatılması sonucunda çocuk sahibi olur. Ancak, kendi mahiyeti tarafından, mevkilerini kaybetmeleri nedeniyle, oğlunu öldürmeye yönlendirilir. Topluluk ise, buna müsaade etmeyecektir. Boğaç Han’ı kurtaran annesi ve dağ çiçeği olacaktır. Bu da, hem anahanlık kökenlerine bir vurgunun hem de dağın kutsallığı ile topluluğun varlığının iç içe geçtiğinin göstergesi olmaktadır.

Yersular kültürü şamanlığın, kökenleri anahanlığa dayanan, eşitlikçi dinamiklerini yansıtmaması bakımından oldukça önemlidir. Şamanlık, her ne kadar değişime uğrayarak, eşitlikçi temelleri eşitsizlikçi bir biçimde kullansa da, topluluğun varlığı söz konusu

⁴⁸¹ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 42-43.

⁴⁸² Hassan, a.g.y., 2011, s. 150.

olduğunda, anahlıktan kaynaklanan eşitlikçi dinamikleri tekrar seferber etmektedir. Dede Korkut hikâyelerinde görülen yersular kültüne has unsurlar, hikâyeye konu olan Oğuzlar belli bir eşitsizlikle malul olsalar da, örgüt eylemliliği ve kutsallığı bakımından bu topluluğun, ona musallat olan bir krizi aşmak için yine anahanlık kökenli eşitlikçi dinamikleri devreye sokarak kendini yeniden ürettiğini göstermektedir. Dolayısıyla, eşitsizlikçi yapı kendini devam ettirebilmek için hâlâ eşitlikçi kökenlerine başvurmakta, bu kökenleri değiştirerek ve dönüştürerek topluluğun sürekliliği için devreye sokmaktadır.

C. Töz Kültünden Ata Kültüne Geçiş

Hassan'ın, kutsallık ve siyasal iktidar arasındaki ilişkiyi örgütlenme biçimleri üzerinden incelerken, töz kültürünün değişimini takip ettiğini söylemiştik. Topluluğun saf kutsallık dönemine tekabül eden totemler zamanla tabulara dönüşmüş, bu dönüşüm anahanlıktan babahanlığa geçiş dönemiyle iç içe gerçekleşmiştir. Kandaş örgütün dönüşümünü saf örgütsellik-örgütsellikten yönetime geçiş- yönetim- yönetimden siyasete geçiş- siyaset ve devlet olarak niteleyen Hassan bu hattı “khan” teriminin kavramsal içeriğindeki dönüşümle birlikte incelemiştir.⁴⁸³

Öncelikle, “khan” teriminin anahanlık kökenlerine bakmak gerekmektedir. Hassan, baba soy çizgisini işaret ettiği sanılan pek çok terimin aslında anahanlık kökenli olduğunun altını çizmektedir. Örnek olarak ağa kelimesini veren Hassan, Yakutçada ağanın “büyük kız kardeş” anlamına geldiğini belirtmektedir.⁴⁸⁴ “Khan” terimi ise, en

⁴⁸³ Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 200.

⁴⁸⁴ **A.g.y.**, s. 196.

eski kandaşlıkta tanrıçalar ve kadınlar için kullanılmıştır. Sibiryalı Türklerinin büyük kamlarına “tar-khan” demeleri, Yakutların ise “dünya ve nebatat” tanrıçasını “ana *darkhan khatun*” diye adlandırması⁴⁸⁵ “khan” teriminin kökensel olarak anahanlığın bir göstergesi olduğu yönündeki görüşü kuvvetlendirmektedir. Oğuz Kağan Destanı’nda geçen “Mundın song dabtılar kene künlerdin bir kün ay kağanıng kösü yarıp bodadı irkek oğul doğurdu,” (Bundan sonra sevindiler. Gene günlerden bir gün Ay Kağanın gözü parladı, bir erkek oğul doğurdu.) ifadesi de, kağan teriminin dişiye imlediğinin açık bir göstergesidir.⁴⁸⁶ Bu örnekte “erkek oğul” ifadesinden oğulun evlat anlamında kullanıldığına, evladın erkek olduğunu nitelemek için de erkek oğul dendiğine şahit olmaktadır. Yine, Dede Korkut hikâyelerinde geçen “anamın adını sorarsan kağan arslan” ifadesi, kağan-han terimlerinin anahanlık kökenli oldukları savına örnek olarak gösterilebilir. Bu örneklerden yola çıkarak, Dede Korkut hikâyelerinde, ilk örgütsellik dönemine tekabül eden anahanlığın izlerini görmenin mümkün olduğu söylenebilmektedir.

Hassan *khan* teriminin, başlangıçta kandaşlık temelinde örgütlenmiş olan topluluğun tümünü işaret ettiğine dikkat çeker.⁴⁸⁷ Dolayısıyla, khan teriminde kendini gösteren kutsallık, temelini topluluğun tümünden almaktadır. Kandaşlık ve örgütlenmenin bir ve aynı olduğu bu saf örgütsellik dönemi, anasoylu gensin yaşam tarzı çerçevesinde kendiliğinden gerçekleşen, her şeyin kutsal olduğu ve bir kişi ya da

⁴⁸⁵ A.g.y., s. 214.

⁴⁸⁶ Divitçioğlu, a.g.y., 2015, s. 32. Divitçioğlu bu görüşte değildir, Pelliot’a (1930) dayanarak, han yazılacak yere yanlışlıkla kağan yazıldığını söyler. Ancak, biz kağan teriminin köken olarak han terimine dayandığı tezini desteklemekte ve dolayısıyla han gibi kağanın da anahanlık kökenli olduğu iddiasına katılmaktayız. Kağan ve han kelimelerinin kökensel ortaklığı için bkz. Hassan, a.g.y., 2011, s. 225-242.

⁴⁸⁷ Hassan, a.g.y., 2011, s. 204.

grubun bu kutsallığı sahiplenmediği bir dönemdir.⁴⁸⁸ Daha sonraki dönemlerde, khan teriminin bir unvan olarak kullanılmaya başladığı görülecektir. Ancak, unvan olarak kullanılmaya başlandığı ilk dönemde bile, bu nitelemenin gösterdiği kişi kamdan başkası olmayacaktır. Hassan, kandaş özelliklerini gelenek-kalıntı düzeyinde iyi korumuş olan bazı topluluklarda şamanın *kan* olarak adlandırıldığını belirtmektedir.⁴⁸⁹ Yönetim aşamasına geçildiğinde, hakan hâlâ kutsallıkla iç içedir. Kamların başta topluluğun herhangi bir üyesinden farkı yokken zamanla eşitler arası sosyal görevli olmaktan eşitler arasında birinci olmaya doğru evrilen konumu, babahanlığın sivrilmesinin ardından ikili yönetim ya da çifte hakanlık denen kurumu ortaya çıkaracaktır.⁴⁹⁰ Bu ikili sistemin bir tarafında manevi işlerle uğraşan kutsal hakan, diğer tarafında dünyevi işlerle uğraşan kutsal olmayan hakan bulunmaktadır. Hakanın yönetim aşamasında hâlâ kutsallıkla iç içe olması, khan teriminin bu gelişimi göz önüne alındığında anlaşılabilir hale gelmektedir. Hakanı ayırt edici kılan nokta, hakanın toplulukla birlikte topluluk adına karar verme ve uygulama etkinliğini yürütüyor olmasıdır. Hakan/khan bu aşamada Yasa'yı söylemektedir ve fakat Yasa yapma gücünü henüz haiz değildir. Kutsal/kutsal olmayan ayrımına yerleşen Yasa toplulukla topluluğun dışında yer alan kutsallık odağı arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. Sonrasında, bu kutsallık hakan tarafından ele geçirildiğinde, hakan Yasa yapma gücüne de sahip olacaktır. Cengiz Han örneğinde olduğu gibi, töre ve mevcut yasalardan Cengiz Yasasına geçilecek, kendisine yalnızca “Kan-Han” diye hitap edilmesini yasalaştıracaktır; ancak, Hassan'ın da dikkat çektiği üzere, kendi Yasasını yaparken dahi, eski kandaşlığın unsurlarına yaslanmak zorunda kalmıştır.⁴⁹¹ Ancak görülüyor ki,

⁴⁸⁸ Ecevitoglu, **a.g.y.**, s. 130.

⁴⁸⁹ Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 205. (Vurgu aslında değildir.)

⁴⁹⁰ **A.g.y.**, s. 207.

⁴⁹¹ **A.g.y.**, s. 221-222.

hakanın kutsallık odağını ele geçirmesi gibi kutsallık tarafından ele geçirilip tabulaşması da mümkündür. Divitçioğlu'nun aktardığı üzere, Hazarlar hükümdarlarına hakan demek, hakanlar gezinti için ancak dört ayda bir dışarı çıkabilmekte, yürüyüşü esnasında onunla birlikleri arasında bir millik bir mesafe bulunmak zorundadır. Onu görenler secdeye kapanır, çünkü hakanın bakışı iyilik ya da kötülük getirebilir.⁴⁹²

Bu bilgiler ışığında Dede Korkut hikâyelerini incelemek mümkün görünmektedir. Yukarıda, anlatıları bir araya getirme kapasitesine sahip bir ifade, Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesinde geçmektedir: “Bir gün Kam Gan oğlu Han Bayındır yerinden doğrulmuştu.”⁴⁹³ Dede Korkut kitabının her üç yazmasında da bulunan ve hikâyelerin ilkinin teşkil eden Dirse Han oğlu Boğaç Han anlatısının ilk cümlesi yukarıda alıntılanmış şekildedir. Orhan Şaik Gökyay, Bayındır Han'ın bir yerde “Kam Han”, üç yerde de “Kam Gan oğlu” diye anıldığını, “kam” kelimesinin Bamsı Beyrek hikâyesinin başlığında bile “Kam Büre” olarak geçtiğini ve Nihal Atsız'ın ileri sürdüğü “kamgan”ın tek bir ad olabileceği tezinin geçersiz olduğunu söylemektedir.⁴⁹⁴ Bu doğrultuda, unvan olduğu anlaşılan “kam” kelimesinin anlamı üzerine yoğunlaşmak gerekecektir.

“Kam Gan Oğlu” ifadesi sayesinde, Bayındır Han gibi topluluğun şefi konumundaki bir kişinin soyunun şamanlara dayandığı ya da kısaca, atasının şaman olduğunu söyleyebilmek mümkün olmaktadır. Kam terimi ile ilgili açıklamalar yukarıda yapılmıştı. Kan ve kam arasındaki ses benzerliği bir yana, bahsettiğimiz üzere bazı topluluklarda kamlara *kan* denilmektedir. Burada, dikkat çekici olan nokta, Eberhard'ın,

⁴⁹² Şeşen'den aktaran Divitçioğlu, **a.g.y.**, 1987, s.126.

⁴⁹³ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 32.

⁴⁹⁴ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 838.

Çin kaynaklarına dayanarak, Kırgızlarda şamanın kendisine doğrudan “kan-gan” dendiğini bildirmesidir.⁴⁹⁵ İnan da, Kırgızların şamanlarına kam, Çin hiyeroglifine göre *gan* dediklerini belirtmektedir.⁴⁹⁶ Buradan hareketle, Bayındır Han’ın şaman soyundan geldiğini, hanlığının kutsallık boyutuyla ön plana çıkışının da buradan kaynaklı olabileceğini ileri sürebiliriz. Bayındır Han’da vücut bulan kutsallıkla donatılmış önder figürü, Dede Korkut hikâyeleri üzerine yapılan çalışmalarda çoğunlukla ileri sürülenin aksine, Bayındır Han’ın hüküm verici ya da uygulayıcı değil, Clastres’in iktidarsız şefi gibi, yalnızca Yasa’yı söylemekle yükümlü bir şef olduğunu gösterir niteliktedir.

Bay Büre Bey’in adının, hikâyenin bazı kısımlarında Kam Büre Bey olarak geçmesi incelenmeye değer bir konudur. Gökyay’ın *Dedem Korkudun Kitabı* isimli eserinde, hikâyenin adı da, “Kam Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyunu Beyan Eder” olarak geçmektedir.⁴⁹⁷ Amanoğlu, Kam Büre adının, börü’den geldiğini belirtmekte ve destan kahramanının adında kurt anlamına gelen börü kelimesinin rastgele kullanılmayacağını altını çizmektedir. Yazara göre, börü adı kurt toteminin destandaki bir izidir.⁴⁹⁸ Tartışmaya açılması gereken bir diğer nokta, Kam Büre Bey’in oğlu olan Bamsı Beyrek’in yüzü peçeli olarak gezmesidir. Beyrek’in yüzünün peçeli olması onun kut taşıdığı ve yüzüne doğrudan bakılmaması gerektiği gibi bir yoruma açık görünmektedir. Nitekim, Bamsı adının da, Kamsı, yani kama benzeyen olması

⁴⁹⁵ Hassan, a.g.y., 2011, s. 211.

⁴⁹⁶ İnan, a.g.y., 2013, s. 8.

⁴⁹⁷ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 59.

⁴⁹⁸ Ebulfez Kulu Amanoğlu, “Kişi Adlarında Eski İnançların İzleri (Dede Korkut),” **Atatürk Üniversitesi Enstitüsü Dergisi**, 1999, S.11, s. 54.

gerekirken, değiştirilerek Bamsı yapıldığına dair yorumlar bulunmaktadır.⁴⁹⁹ Yine yüzü peçeli gezen alplardan biri olan Kan Turalı'nın adındaki *kan* da aynı doğrultuda okunabilir.⁵⁰⁰ Kutsallık taşıyan bu alplar, yüzlerini peçeyle örterek dolaşmaktadırlar. Dede Korkut hikâyelerinde, dört kişinin peçeyle gezdiğine tanık olmaktadır. Bu iki alp dışında, baba-oğul olan, Kara Çekür ve Kırk Kınuk da peçeyle gezmektedir. Aydemir, Çekür adının da kurt totemiyle ilişkili olduğunu ve eski Türklerde börü kelimesinin yanı sıra “çong” kelimesinin de kullanıldığını ifade etmektedir.⁵⁰¹ Çekür kelimesinin aynı zamanda, eski Türkçedeki ‘ur’, yani oğul, erkek çocuk anlamlarını işaret ettiğini söyleyen yazara göre, Kara Çekür “kara kurt oğul” anlamına gelmektedir.⁵⁰² Kırk Kınuk ile ilgili doyurucu bir bilgiye ulaşmamakla birlikte, adında geçen kırk sayısının kutsal olduğunu ve gerek Şamanlık'ta gerek Alevilik'te ve İslamiyet'te önemli bir yer tuttuğunu bilmekteyiz. Sonuç olarak, yüzü peçeli gezen alpların şamanik unsurlarla iç içe olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda, bu alpların totem ile ilişkili oldukları ve dolayısıyla kut taşıdıkları için yüzlerini göstermekten sakındıkları iddiasında bulunmak mümkün görünmektedir.⁵⁰³

⁴⁹⁹ Adem Aydemir, “Dede Korkut Oğuzları'ndaki Kam Oğullarına Dair,” **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi**, S. 189, Aralık 2010, s. 191.

⁵⁰⁰ Amanoğlu, Kan Turalı'yı birleşik olarak okuyarak Kanturalı demektedir. Bu ada ilişkin iki görüş bulunduğunu belirtir: İlki bu adın bir Türk boyuna ait olduğu, hatta XI. yüzyılda Aydın bölgesinde Yörükler arasında Kantura diye bir oymağın bulunduğu yönünde, ikincisi ise bu kelimenin eskiden bir giyim veya süslü elbise anlamına geldiği yönündedir. Amanoğlu, ilk görüşe daha yakın olduğunu belirtmektedir. Amanoğlu, **a.g.m.**, s. 59.

⁵⁰¹ İnan, Oğuzların börü yerine kurt demelerinin börü kelimesinin tabu sayılması nedeniyle olduğunu belirtmektedir. İnan, 1987, s. 625.

⁵⁰² Amanoğlu, **a.g.m.**, s. 58.

⁵⁰³ “Harici Abu Müslim'in eylemleri sonucunda doğan Haşimi hareketi, özellikle Buhara yöresinde yayılmıştı. Haşim yüzünü yeşil bir bezle gizler, bunun nedeni sorulduğunda, “yüzünden fişkıran ışınlarla

Hassan'ın izinden giderek, khan teriminin gelişimi doğrultusunda töz kültüründen ata kültürüne geçişi ve bunun Dede Korkut hikâyelerindeki karşılığını işaretlemeye çalıştık. Kam, kan, khan terimleri üzerinden yapılan bu inceleme sonucu, Hassan'ın ilk kandaşlığın izlerini gördüğü khan terimi ve onun tüm topluluğu işaret ediyor olmasından kaynaklanan kutsallık, bu terimle ilişkili olduğunu düşündüğümüz kam ve kan terimlerinde de kendini göstermiştir. Kutsallıkla iç içe olan terimleri isimlerinde taşıyan kahramanların yüzleri peçeli gezmesi tesadüf olmasa gerekir, diye düşünmekteyiz.

4. Yasa

Eğer Bayındır Han, düşündüğümüz gibi, Clastres'ın iktidarsız şefine benziyor ve Yasa'yı sadece tekrar etmekten başka bir şey yapmıyorsa, hem Yasa'yı hem de onun Dede Korkut hikâyelerindeki karşılığını incelemek zorundayız. Dede Korkut Hikâyelerinde inanç ve örgütselliği inceleyebilmek için Yasa'yı anahtar kavram olarak ele almak gerekmektedir. Kandaş toplulukların inanç ve örgütselliğinin iç içe geçmiş olduğu söylenmekle birlikte, bu iki unsuru incelemenin yolu Yasa'dan, onun tecelli ettiği biçimlerinden geçmektedir. Öncelikle tekrar etmek gerekir ki, kutsal/kutsal olmayan ayırımına yerleşen Yasa toplulukla topluluğun dışında yer alan kutsallık odağı arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır.

ölümlülerin dayanamayacağını” söylerdi. Bundan dolayı ona “peçeli” anlamına al-Mukanna denildi. (...) Türklerden yardım görmüştür.” Barthold'dan aktaran Divitçioğlu, 2015, s. 23, 6. dipnot.

Akal'ın toplumları üç temel biçimde düşünme olanağı sağlayan ayrımından ikinci bölümde söz edilmişti. Yasa ve uygulama ilişkisi bakımından, bunlardan ilki öndersiz topluluklardır ve topluluk kendini var edebilmek için kendisi dışında bulunan bir kutsallık odağına göre örgütlenir. Yasa karşısında topluluk kendi kendisini düzenler. Yasa ve yasanın uygulayıcısı olarak bütün bir topluluğu işaretleyen bu örgütlenme biçimine farklılaşmamış siyasi iktidarlı toplum (bölünmemiş toplum) denmektedir.⁵⁰⁴ İkincisi, topluluk içerisinde bazı kişilerin Yasa'yı söyleyebilme ayrıcalığına sahip olmasıdır. Kutsal olan/olmayan ayrımında, kutsallığı temsil eden bu kişiler Yasa'yı söylemeye muktedir olsalar da, Yasa'yı uygulama ya da Yasa yapma hakkına sahip değildir. Üçüncüsü ise, artık Yasa'yı söyleyen ve uygulayan bir önderin ortaya çıktığı toplumlardır. Bu tipin ayırt edici özelliği meşru şiddet kullanma tekelidir. Yasa'yı söylemek ve lanetlemenin yeterli olmadığı bu toplumlarda, önder toplum adına kan davası güdebilecek tek kişi olur, daha doğrusu meşru şiddet tekeline sahip olduğu için adalet dağıtıcısı haline gelir.⁵⁰⁵

Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesinde, Bayındır Han'ın Yasa doğrultusunda Dirse Han'ı lanetlediğini ve sadece lanetlemekle yetindiğini görmekteyiz:

“Kimin ki oğlu, kızı yok, kara otağa kondurun, kara keçeyi altına düşeyin, kara koyun yahnisinden önüne getirin, yerse yesin, yemezse kalksın, gitsin, demişti. Oğlu olan ak otağa, kızı

⁵⁰⁴ *Bölünmemiş toplum* kavramına Gauchet üzerinden itiraz etmek mümkündür. Zira Gauchet, toplumun kendisini kutsallık odağı ile arasına koyduğu mesafe ya da bölünme üzerinden kurduğunu, dolayısıyla bir toplumun var olabilmesi için bu ilk bölünmenin zorunlu olduğunu söylemektedir. Devletin üzerine oturacağı bölünme de bu ilk bölünme olacaktır. Gauchet, **a.g.y.**, s. 35.

⁵⁰⁵ Akal, **a.g.y.**, s. 156-160.

olan kızıl otağa kondurun; oğlu, kızı olmayanı Allah Taâlâ hor görmüştür, biz de hor görürüz, belli bilsin, demişti.”⁵⁰⁶

Bayındır Han, Yasa'nın kaynağı olarak bir kutsallık odağını işaret etmektedir. Kendisi Yasa yapmamakta, varolan bir yasayı yeniden hatırlatmaktadır. Yasa'nın uygulayıcısı olarak davranmamakta, lanetlemek ve hor görmekle yetinmektedir.⁵⁰⁷ Bayındır Han tarafından dile getirilen Yasa, Dirse Han tarafından anlaşılmaz ve bu hor görmenin kaynağında topluluğu değil de, Bayındır Han'ı görerek itiraz eder: “Bayındır Han, benim ne eksğim gördü? Kılıcımdan mı gördü? Soframdan mı gördü? Benden aşağı kişileri ak otağa, kızıl otağa kondurdu, benim suçum ne oldu ki beni kara otağa kondurdu?”⁵⁰⁸ Dirse Han, kutsal olmayan alan içerisinde Bayındır Han'ın söylediklerini kabul edilemez bulur. Kılıç ve sofraya kandaş topluluklarda önemli bir yer tutmaktadır. Dirse Han için Bayındır Han, eğer kendisini hor göreceyse, bu ancak sofraya ya da kılıç gibi dünyevi bir alan içerisinde mümkündür. Ancak, Dirse Han'ın karısı, gerçekte olanı, yani Yasa'nın Bayındır Han ile değil, kutsallık odağıyla ilgili olduğunu Dirse Han'a hatırlatacaktır: “Hânım ne sendendir ne benden, üstümüzde kâim duran Allah'tandır”⁵⁰⁹ Bu nedenle, Yasa ile kurulan ilişkide, nasıl Bayındır Han bir toyla bunu bildiriyorsa, Dirse Han'ın karısı da kutsallık odağıyla aynı düzlemde iletişime geçmeyi salık verir:

⁵⁰⁶ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 32.

⁵⁰⁷ Nagihan Baysal, çocuksuzluğun tabu olduğunu ve bu nedenle Bayındır Han'ın Dirse Han'ı uzaklaştırmak istediğini belirtmektedir. Bkz. Baysal, “Dede Korkut Kitabı'nda Dinsel Büyüsel ve Tabusal Uygulamalar Üzerine Bir İnceleme,” **Milli Folklor**, 2015, yıl 27, sayı.107, s.80.

⁵⁰⁸ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 33.

⁵⁰⁹ A.g.y., s.34.

“Ala çadırını yer yüzüne diktirsene,/ Attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırsana,/ İç Oğuzun, Dış Oğuzun beylerini üstüne yığınak etsene.”⁵¹⁰

Bu Yasa'nın Bayındır Han'ın yarası olmadığından, başka bir hikâyedeki örnekle emin olmaktadır. *Bay Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Boyu*'nda, Bay Büre Bey kimse tarafından lanetlenmemiş ve Yasa hatırlanmamış olduğu halde kendisi bu Yasa'yı dile getirmektedir:

“Han Kazan, nice ağlamayayım? Nice buzlamayayım? Oğulda ortacım yok, kardaşa kaderim yok. *Allah Taâlâ, beni hor görmüştür*. Beyler tacım, tahtım için ağlarım. Bir gün ola düşüp ölürüm, yerimde, yurdumda kimse kalmaz, dedi.”⁵¹¹

Açıkça görüleceği üzere, aynı Yasa tekrarlanmaktadır. Yasa'nın babayanlı soy örgütlenmesinde ortaya çıkan ve soylu erkeklerden oluşan belli bir kesim tarafından söylenebilir olması ya da yukarıdaki hikâyede olduğu gibi Bayındır Han tarafından söyleniyor olması, töz kültürünün ata kültürüyle bütünleşerek töreyi ifade ediyor olmasına, yani töre'nin atadan kalma gelenek ve görenek anlamına gelmeye başlamasına denk düşmektedir.⁵¹² Hassan, Türkler ve Moğollar için töre'nin, yol olarak ifade edildiğini söylemektedir: “Yolun töreden başka şey olmadığı, olmamak lazım geldiği, gerek efsanevi khan'lar, gerekse gerçek-kişi hakanlar tarafından pek sık olarak öğütlenmiştir.”⁵¹³ Bu ifadenin hikâyedeki karşılığı ise şöyledir: “Kazan, vallahi billahi, doğru yolu görürken eğri yoldan gelmeyeyim, dedi. Kafirler, vallahi, Kazan iyi and içti,

⁵¹⁰ **A.g.y.**

⁵¹¹ **A.g.y.**, s.70. (Vurgu aslında değildir.)

⁵¹² Ecevitoğlu, **a.g.y.**, s. 137.

⁵¹³ Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 121.

dediler.”⁵¹⁴ Sonrasında, Kazan’ın kafirleri övmesi gerekirken, Kazan kendini ve Oğuzları över ve şöyle der: “Kendi aslımı, kendi kökümü kötüleyeceğim yok,/ Oğuz erenleri dururken seni öveceğim yok!” Kazan için doğru yol, topluluğun töresi gereğince kendi topluluğuna ihanet etmemesini gerektirir. Kazan, oğlu Uruz’un düşmandan kaçtığını düşünerek yolu/töreyi hatırlatır, *yolu* yoldan gelip geçenlere hatırlatacak bir şekilde ifade eder:

“Beyler, tanrı bize bir kör oğul vermiş! Varayım, onu anasının yanından alayım, kılıçla paralayım, altı bölük edeyim, altı yolun ayırtına bırakayım, bir daha kimse yazı yerde yoldaşını koyup kaçmasın, dedi.”⁵¹⁵

Yasa’nın bir başka görünümü kan davasıdır. Cinayet sayılmayan öldürme biçimi olarak kan davasında, öldürmenin suç sayılmaması Yasa’ya dayalı olmasından kaynaklanmaktadır. Ecevitoglu tarafından “Tekil bir öldürme eylemini ve bu eyleme karşı misilleme niteliğindeki başka bir öldürme eylemini kapsayan prosedür” olarak nitelenen kan davası, öldürmenin öcünün kolektif sorumluluk çerçevesinde bütün bir topluluk tarafından alınması şeklinde işlemektedir.⁵¹⁶ Dede Korkut hikâyelerinde, Uruz’un babası Salur Kazan’a yönelttiği soru, kan davasının Oğuzların siyasi örgütleri içerisinde oldukça canlı bir şekilde sürdürüldüğünün kanıtıdır:

“Uruz,

-Baba, ceng içinde bey yiğitleri öldürseler kan sorarlar mı? Hesap sorarlar mı?, dedi. Kazan,

⁵¹⁴ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 215.

⁵¹⁵ **A.g.y.**, s. 118.

⁵¹⁶ Ecevitoglu, **a.g.y.**, s. 141.

-Oğul, bin kafir öldürsen kimse senden kan hesabı sormaz, (...)"⁵¹⁷

Benzer bir şekilde, Salur Kazan'ın dayısı tarafından öldürülen Beyrek, inançlı olduğu ve kendini bağlı hissettiği gruba vasiyet olarak kanının öcünün alınmasını tembihler: "Kazan bana yetişsin,/ Benim kanımı Aruz'a koymasın."⁵¹⁸ Kazan'ın kardeşi de, bu töreyi Kazan'a hatırlatmaktadır: "Bir yiğit aramızdan eksildi, senin yolunda baş verdi. Dirim kanını alalım; hem size ısmarlamış, benim kanımı alsın, demiş."⁵¹⁹ Sonrasında, bütün İç Oğuz ve Dış Oğuz beylerinin karşılıklı savaşa tuttuğu hikâyede, Salur Kazan, dayısı Aruz'u gönderle göğsünden vurur ve kardeşine de Aruz'un başını kesmesini söyler. Buradan anlaşılacağı üzere, öldürme eylemi, Beyrek kanının öcünün Salur Kazan tarafından alınmasını söylemesine rağmen, kolektif bir şekilde yapılır. Bu öldürme eylemi, topluluğu var eden kutsallığın uzantısı olan Yasa'dan kaynaklandığı için cinayet işlemeksizin öldürme sayılmaktadır. Aruz öldürüldükten sonra, diğer beyler Salur Kazan'dan aman dilerler, Salur da onların suçlarından geçer. Ancak, Aruz'un evini yağmalattırır, böylece Aruz topluluğun, toplulukta kendini gösteren kutsallığın, dışına atılmış olur.

⁵¹⁷ **A.g.y.** Gökyay'ın *Dedem Korkudun Kitabı*'nda bu pasaj, doğrudan kan davası terimi kullanılarak, şöyle aktarılmaktadır: "Uruz aydur: Baba, ceng içinde beg yiğitler öldürseler kan sorarlarmı, davilerlermi? Kazan aydur: Oğul, bin kafir öldürsen kimse senden kan davilemez." Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 94.

⁵¹⁸ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 235.

⁵¹⁹ **A.g.y.**, s. 236.

Akal, “Yasa ve uygulama ilişkisinin bir diğerk adı siyasi iktidar ilişkisidir,” demektedir.⁵²⁰ Dolayısıyla, siyasi iktidarın, yani Yasa ve uygulama ilişkisinin, kurumsallaşmış olup olmadığı, bu ilişkinin biçimine bağlıdır. Yukarıda verilen örnekler doğrultusunda, Bayındır Han’ın Yasa’yı söylediğini ancak uygulamadığını işaret ederek, siyasal iktidarın bir kişi ya da grup tarafından ele geçirilmediğini, bilakis tüm topluluğa yayıldığını söylemiş oluyoruz. Yasa’nın, yol ya da töre olarak dile geldiği Dede Korkut hikâyelerinde kan davasının sistematik olarak gerçekleşiyor olması ve yine kan davasının bir kişi ya da kurumsallaşmış siyasal iktidar tarafından ele geçirilmemiş olması Dede Korkut hikâyelerine konu olan Oğuzların örgütlenmelerinin devlet öncesi siyasal örgütlenmeye denk geldiğini söylemeye olanak vermektedir.

III. Eylem ve Siyasal

Ant içmek, bugün her ne kadar *söz vermek* anlamında kullanılsa da, esasta eyleme yönelik bir davranıştır. Ant, iki yabancıyı kardeşlemeye ve dost yapmaya yaramaktadır. Kardeşlik töreni olan ant, ancak kişilerin eylemliliklerinde ortaya çıkabilecek olan bir mefhumu işaret eder. Dolayısıyla sözden çok eylemi gerektirir. Topluluk halinde olma, birlikte eyleme, yani kolektif eylem Oğuzların örgütselliklerinin temel taşıdır. Bu nedenle, kişilerin nasıl eyledikleri onların topluluktaki yerlerini belirlemektedir. Örneğin, Oğuzlar için savaştan kaçmanın cezası ölümdür, çünkü bu topluluğun bütününe yönelmiş bir harekettir. Bu ölüm, topluluğa yönelmiş eylemin tekrarını önlemek için bütün topluluğun gözleri önünde gerçekleştirilir. Kolektif eylem, topluluğun varlık koşuludur, denebilir. Kandaş toplulukları, dolayısıyla Oğuzları bir arada tutan siyasal bağ, onların eyleyiş biçimlerini belirler ve aynı zamanda eyleyiş

⁵²⁰ Akal, **a.g.y.**, s. 15.

biçimleri tarafından yeniden belirlenir. Bu nedenle, Dede Korkut Oğuzlarının kolektif olarak eyleme biçimlerini hikâyelerden yola çıkarak göstermek gerekmektedir. Bu doğrultuda, her biri kolektif eylemin bir görünüşü olan, akrabalık ve karşılıklılık ilişkileri, savaş ve şeflik kurumları bu başlık altında incelenecektir.

1. Akrabalık

Kandaş toplulukların örgütlenme biçimlerinin, onların akrabalıklarını kurma biçimleriyle alakalı olduğu *Anahanlık İzleri* başlığı altında sunulmuştu. Akrabalık bağının bu denli önemli oluşunun altında yatan sebep, bize sunduğu, siyasal olanı tesbit etme imkânıdır. Özellikle, kurumsallaşmış siyasal iktidara sahip olmayan örgütlenmelerde, siyasal olan aynı zamanda hem kültürel hem toplumsal hem de dinsel olan bir bütünlük içindedir ve tüm bu yapılar orada iç içe geçmiştir. Akrabalık ya da soy ilişkilerini inceleyerek, bu katmanlı yapı içerisinde siyasal olanı tesbit edebilir ve siyasal olanın bu yapı içerisinde nasıl işlediğini ortaya çıkarabiliriz.

İlk elde söylenmesi gereken, akrabalık bağının hem doğal hem kültürel olabildiğidir. İkinci bölümde, İbn Haldun'dan hareketle neseb ve sebep bağı olarak açıklanan bu durumun Dede Korkut hikâyelerinde de karşılığı bulunmaktadır. *Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boyu* adlı hikâyede, Tepegöz ilk bulunduğu zaman, Aruz Koca onun kendisine verilmesini talep eder, onu oğlu Basat ile birlikte *besleyecektir*. Aruz, Tepegöz'ü kendi oğlu gibi büyütür, çünkü Tepegöz'ü evlat edinmiştir. Onun yaptıklarına katlanır, katlanamadığı yerde döver. Kendi evladı üzerinde hakkı neyse Tepegöz üzerindeki hakkı da odur. Sebep bağı denilen bu kültürel bağ ile Tepegöz Aruz Koca'nın soyuna bağlanır. Nitekim hikâyenin sonunda, Tepegöz Basat'a kardeş

olduklarını hatırlatacaktır. Soya bağlanma biçimleri bu hikâyede oldukça ilginç şekillerde yer almaktadır. Basat'ın soya bağlanışının da farklı bir düzlemde gerçekleştiğine tanıklık etmekteyiz. Basat, Aruz Koca'nın oğludur, fakat bir gece topluluk ürküp göçtüğünde Basat'ı düşürürler. Onu bir aslan bulur ve büyütür. Daha sonra, Basat'ı at basıp kanını içerken görürler ve Aruz onun kendi oğlu olduğunu anlayıp aslanın ininden alır. Fakat Basat yine kaçıp aslanın inine gider, babasından gelen neseb bağını kabul etmez. Ne zaman ki, Dede Korkut gelip ona ad verir, adın Basat olsun der, ondan sonradır ki, Basat insanlarla birlikte olmaya başlar. Topluluğa katılmak için ad almanın öneminden bahsetmiştik. Dikkat edilmesi gereken husus, Tepegöz, Basat'a kim olduğunu sorduğunda, onun "Atam adını sorarsan kaba ağaç, anam adını sorarsan kağan arslan" demesidir. Topluluğa dahil olsa da, kendini o topluluğa sebep bağıyla bağlanan biri olarak görmektedir. Kendi adından "Aruz oğlu Basat" diye bahseder, fakat atasını ve anasını Aruz Koca ve onun karısı olarak bilmez, bilmeyi kabul etmez. Onun açısından, asıl kan bağına sahip olduğu kişiler, onun gerçek anası atası değil, kültürel olarak bağlandığı akrabalarıdır. Dolayısıyla, bu örnekte, nesep bağının sebep bağına; sebep bağının nesep bağına dönüştüğünü görmekteyiz. Her ne kadar kan bağı, akrabalık ilişkilerinin temel taşı olsa da, bu örneklerden görüleceği gibi, bazı durumlarda kan bağı ikinci plana atılabilmekte ve kültürel bir bağ ya da doğanın dışındaki bir bağ kan bağıнын yerini alabilmektedir.

Dış Oğuzun İç Oğuz'a asi olduğu hikâyede, Dış Oğuz beylerinin başında bulunan Aruz Koca, Beyrek Dış Oğuzdan kız aldığı, yani güveyileri olduğu için onun da kendileri gibi asi olması gerektiğini savunur. Ancak, Beyrek, kendisinin Kazan'ın inançlısı olduğunu ve onun ekmeğini yediği için ona ihanet etmeyeceğini bildirir. Bunun üzerine Aruz tarafından öldürülür. Hassan, "Ülfet, birbirine alışkanlık, uzun

zaman beraber çalışma ile doğar; ekonomik ve siyasal bir bağdır,” diyerek, tam da bizim örneğini verdiğimiz durumu, Beyrek ve Kazan arasında oluşan ekonomik ve siyasal bir bağ görünümündeki bu sebep bağına işaret etmektedir.⁵²¹ Sonrasında, Beyrek’in kanını almak için Kazan ve kardeşi Kara Göne’nin kendi dayılarını öldürmeleri de sebep bağına nesep bağına önüne geçtiği durumlara örnek olarak verilebilir.

Sebeple ya da nesep olsun, akrabalık bağı üzerinden temellenen asabiyyet, tam da akrabalık ilişkileri gereği kolektif aksiyonerliği/eylemliliği gerektirmektedir. Asabiyyet bağı, bir duygu durumu olarak değil, bir eylemlilik hali, davranış biçimi olarak kendini gösterir ve her zaman kolektiftir. Düşman saldırısı geldiğinde ya da düşmana saldırılırken mutlaka bir arada olmak gerektir. Salur Kazan daha önce bahsedildiği üzere, oğlu Uruz’un korkup kaçtığını düşünerek onu öldürmeye niyetlenmiştir.⁵²² Yoldaşını koyup kaçmak kandaş toplulukları için telafisi olmayan bir durumdur ve cezası ölümdür. Yoldaşını bırakan kişi topluluğun dışına atıldığından öldürülmesi, cinayet sayılmaksızın öldürme olarak okunabilir. Asabiyyetin önemini vurgulandığı ve dolayısıyla kandaş topluluklarının birlikte hareket etmelerinin ne kadar elzem olduğunu anlatan pasaj şöyledir: “Adı belli yiğitlerle sen at sürmedin!/ Beş akçalı ulufecileri yoldaş ettin,/ Onun için o kaleyi sen alamadın!”⁵²³ Bu pasaj, paralı asker tutan Yegenek’in dayısı Emen için söylenmiştir. Kandaşını yoldaş etmeyen başarılı olamayacağını altı çizilmiştir. Önemli olan husus, kandaşlar arasındaki birliğin

⁵²¹ Hassan, a.g.y., 2010, s. 199.

⁵²² “Beyler, tanrı bize bir kör oğul vermiş! Varayım, onu anasının yanından alayım, kılıçla paralayım, altı bölük edeyim, altı yolun ayırtına bırakayım, bir daha kimse yazı yerde yoldaşını koyup kaçmasın, dedi. Sonra da konur atını ökçeledi, Kazan öfkeyle yola düştü, evine geldi.” Bkz. Gökyay, a.g.y., 2013, s. 118.

⁵²³ A.g.y., s. 169.

yalnızca savaşıklıkla değil, aynı zamanda kandaş doğrulukla ilişkili olmasıdır. Kolektif aksiyonerlik, hem birlikte savaşmayı hem de erdemi, yani kandaş doğruluğu gerektirir. Kandaş doğruluk da ancak eylemle gösterilebilir. Savaşta yardım isteyen kandaşına yardım etmeyen kişi topluluktan atılır. Kandaş doğruluğun gösterilebildiği tek yer eylemdir ve eylem kandaş doğruluk olmadan topluluğun gözünde bir anlam ifade etmemektedir. Kolektif aksiyonerlikle ilgili, hikâyelerde kalıplaşan bir anlatı örneği bulunmaktadır. Oğuz beylerinin adı teker teker sayılmakta ve en son “Saymakla Oğuz beyleri tükenmez, hep gelip yettiler” denmektedir.⁵²⁴ Kolektif aksiyonerlik, devlet öncesi siyasallığın en önemli göstergelerinden biridir. Topluluktan ayrılmış bir savaşçı grup bulunmamaktadır, bütün topluluk birlikte hareket etmektedir. Birlikte hareket etmelerini sağlayan topluluğun Yasa’sının bütün toplulukça uygulanması, Yasa ile topluluğun arasına herhangi bir kurumun girmemesidir. Bu sayededir ki, bütün topluluk tek bir bütünmüşçesine hareket edebilmektedir. Birlikte eylemeyi mümkün kılan dinamiklerden biri olan akrabalık bu noktada öne çıkmaktadır. İster doğal ister kültürel bağlarla olsun, bütün topluluğu birbirine bağlayan ve birlikte eylemesini sağlayan bu akrabalık bağı, topluluğun siyasal örgütlenmesinin yapısını sunmaktadır. Bu yapı, görüleceği üzere, devlet örgütlenmesinden oldukça farklıdır, ancak yönetim aşamasına ve devlete evrilen siyasal örgütlenmelerin bu bağı kullandıkları da aşikardır.

Ant ve kargış, kandaş toplumları incelerken, akrabalık bağını işaret eden kavramlardandır. *Antlaşma* bir yabancı ile “akraba imişçesine birlik” kurmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, kandaş toplulukların örgütsellikleri içerisinde, kişi kandaşına nasıl davranırsa antlaştığı kişiye de öyle davranmak zorundadır ki, bu da verdiği sözü tutmak anlamına gelmektedir. Birisine ant içmek, ant içen ile içilen kişi arasında bir

⁵²⁴ A.g.y., s.67-68, 129-131, 167-168.

karşılılık ilişkisi kurmaktadır. Bu karşılılık ilişkisi, Mauss üzerinden daha önce anlatıldığı üzere, belli bir zorlamayı içinde barındırmaktadır. “Ant içmek veya ant vermek fiili bir şeyi yapmaya veya yapmamaya ant ile söz vermek, yemin etmek anlamına gelmektedir. (...) Ant vermek karşısındakini bir şeye zorlamak anlamını taşımaktadır.”⁵²⁵ Beyrek hikâyesinde rastladığımız ant içme örneği, ant kavramının incelenmesi açısından önemlidir:

“Beyrek and içti,

-Kılıcıma doğranayım, okuma sancılayım, yer gibi kertileyim, toprak gibi savrulayım, eğer sağlıklı varacak olursam Oğuz, gelip seni helalliğe almazsam, dedi.”⁵²⁶

Gökyay, “kılıcıma doğranayım” ifadesi ile ilgili olarak şöyle demektedir: “(...) *taksirlendirilen kişi alem ağacı*’nın dibine gelir ve kendi kılıcını yere saplayarak şöyle dermiş: ‘Bu ağaç, bu kılıncı boynumu vursun, eğer bu işten benim haberim varsa.’ Bununla da o kimsenin davası beraat ile sonuçlanmış.”⁵²⁷ Buna ek olarak, *yer gibi kertileyim* ifadesi (bir yeri veya bir şeyi kertme; çapraz çizme) tehdit andı olarak söylenmektedir.⁵²⁸ Beyrek, kılıcıma doğranayım, yer gibi kertileyim diyerek sözünün karşılığı olarak canını ortaya koymaktadır. Aynı örnekte, evlenmek yoluyla “akraba imişçesine birlik” kurma yolunda bir ant içildiğini de görmüş olmaktadır. Ant ile ilgili

⁵²⁵ İlhami Durmuş, “Türklerde Kan Kardeşliği ve Antla İlgili Unsurlar,” **Milli Folklor**, Yıl 23, S. 89, 2011, s. 101.

⁵²⁶ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 90.

⁵²⁷ Gökyay, **a.g.y.**, 2007, s. 1020.

⁵²⁸ İnan, **a.g.y.**, 1987, s. 144.

bir başka örnek Beyrek'in Kazan'a asi olmayacağına dair içtiği anttır. Ancak, mushaf üzerine el basarak içilen bu andın, son devirlerde destana girdiği bilinmektedir.⁵²⁹

Kargışın suçluyu suçsuzdan, gerçeği yalandan ayırt edebilmek için kullanıldığı söylenmişti.⁵³⁰ “Lânet” anlamına gelen kargışı önemli kılan nokta, lanetin tüm bir soyun üzerine çekilmesidir. Hassan, ilk kargışın bütünsel kutsallığın gereğini yerine getirme olarak ortaya çıktığını, fakat sonrasında, doğru söylememe halinin çoğalması nedeniyle, yemin formunu almış olabileceğini belirtmektedir. Yazarın dikkat çektiği husus, ant ve kargışın kişinin tercihiyle ilişkili olmaması, bir hayat tarzının geliştirilmesi gayesiyle ortaya çıkmasıdır.⁵³¹ Dede Korkut hikâyelerinde pek çok kargış örneği bulunmaktadır. Ancak, lanetin tüm bir soyun üzerinde çekilmesi anlamında en belirgin örnek şöyledir: “Oğlu kızı olmayanı Allah Taâlâ kargayupdur, biz dahı kargaruz bellü bilsün, demişidi.”⁵³²

Kargış bütün bir soyun lanetlenmesi olarak değerlendirilmektedir, fakat bu örnekte kargışın gerçekleştiğine dair bir yorum da bulunmaktadır. Tanrı kargışta bulunduğu için Dirse Han evlat sahibi olamamakta, soyunu devam ettirememektedir. Zaten, sonrasında Dirse Han bu laneti kaldırmak için toy düzenleyecektir. İnan, Dede Korkut hikâyelerinde geçen ant formüllerinin aslında kargış olduğunu, suçlu ile suçsuzu, gerçek ile yalanı birbirinden ayırt etmek için lanetin kendi kendilerinin, evlatlarının, soylarının üzerine çekildiğini bildirmektedir. Yazar, daha sonra ant ile

⁵²⁹ A.g.y., s. 323.

⁵³⁰ Hassan, a.g.y., 2011, s. 150.

⁵³¹ A.g.y., s. 153-154.

⁵³² Gökyay, 2007, s. 25.

kargışın birbirine karıştığını ifade etmekle birlikte, başlangıçta ant'ın bir yabancı ile kardeşleşmek, kargış'ın ise Tanrı yargısını çağırarak üzere düzenlenen törenler olduklarının altını çizmektedir.⁵³³

Kan Turalı da hikâyesinde kargışta bulunmakta, laneti yalnızca kendi üzerine değil, aynı zamanda evlatlarının ve atalarının üzerine çağırmaktadır: “Oğuz yiğidinin öfkesi kabardı, kılıcını çıkardı, yeri kertti, dedi ki,-Yer gibi kertileyim, toprak gibi savrulayım, kılıcıma doğranayım, okuma sancılayım, oğlum doğmasın, doğarsa on güne varmasın, bey babamın, kadın anamın yüzünü görmeden bu gerdeğe girersem.”⁵³⁴ Kan Turalı'nın kılıcını çıkararak yeri kertmesi ant törenlerinde görülen unsurlardan biridir. İnan, yeri kertmenin Manas ve Edige destanlarında da geçtiğini belirtmiş ayrıca bir Çin kaynağından bu motifle ilgili olarak “Bunların âdetinde sadakati göstermek için kertilmiş çubuk kullanılır. Yazıları olmadığı halde kimse ahbine aykırı hareket etmeye cesaret edemez,” bilgisini aktarmıştır. Yazar, gerek andlarda gerekse kargışlı andlarda görülen en önemli unsurların kılıç, yatağan, mızrak, ok gibi silahlar olduğuna da değinmiştir.⁵³⁵

⁵³³ İnan, **a.g.y.**, 1987, s. 323-324.

⁵³⁴ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 156.

⁵³⁵ **A.g.y.**, s. 329. İnan, Şamanlıkta ruhlara karşı “kargış” yani beddua okunduğunu söylemekte, Altaylı şamanlar avda başarılı olamayınca orman ruhu için yaptığı sanamı sokağa atar ve ona küfrederek, diyerek örneklemektedir. Dede Korkut hikâyelerinde dağa, ağaca yapılan kargışlar daha önce verildiği için tekrar örneklenmeyecektir. İnan, “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları,” **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.1 S. 4, 1952, s. 23.

Akrabalık ile ilgili değinilmesi gereken son nokta, akrabalık ve karşılıklılık arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. Sahlins'e göre, hediye olarak besin verilmesi hayat vermeye eşdeğerdir ve bunun kendisi hediye veren ile verilen arasında yeni bir bağ oluşmasına sebep olur.⁵³⁶ Yiyeceği alan kişi kadar veren de, hayatını hediye verdiği kişiye tanımış olduğu içindir ki, bu ilişkiye giren taraflar arasında akrabalık gibi işleyen bir bağ oluşmaktadır. Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı hikâyede, Karacuk Çoban ile Salur Kazan arasında ilginç bir olay yaşanır. Salur Kazan, Çoban'a yemeği olup olmadığını sorar, Çoban da gecedan kuzu pişirdiğini ve beraber yiyebileceklerini söyler. Yemeklerini yedikten sonra Salur Kazan, peşinden gelmesin diye, onu bir ağaca bağlar. Ancak, Çoban ağacı yerinden söküp Kazan'ın peşisıra gitmeye başlar. Kazan, Çoban'ı görünce, "Bre çoban, bu ağaç ne ağaçtır?" diye sorar. Çoban, "Ağam Kazan, bu ağaç o ağaçtır ki sen kâfiri basarsın, karnın acıkır, ben sana bu ağaçla yemek pişiririm," der. Bu söz Kazan'ın hoşuna gider ve ona *emîriahurluk* sözü verir.⁵³⁷ Yukarıda da bahsedildiği gibi, besin verme Salur Kazan ve Çoban arasında yeni bir bağ oluşturmaktadır. Kazan, Çoban'ın verdiği besini aldıktan sonra, Çoban yokmuş gibi yoluna devam edememiştir. Olağanüstü bir durum olarak, Çoban ağacı yerinden söküp Kazan'ı takip etmeye devam etmiştir. Dahası, Çoban Salur Kazan'ın sorusuna, aynı paylaşımın tekrarıyla cevap vermektedir. Salur Kazan ve Çoban arasındaki bu besin alıp verme ilişkisi, Salur Kazan'ın bile bozamayacağı bir bağ oluşturur ve bu "akraba imişçesine birlik" yani kandaşlık esasları nedeniyle artık birbirlerini yarı yolda bırakamayacakları anlamına gelir. Çoban, aslında bir hatırlatmada bulunmakta, besin alışverişinin yapılmış olduğunu ve bundan sonra bu alışverişin, kurulan bağ nedeniyle, hep tekrarlanmak zorunda olduğunu söylemektedir.

⁵³⁶ Sahlins, **a.g.y.**, 2015, s. 48.

⁵³⁷ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 58-59.

Akrabalık, kültürel bağlarla kurulduğu ölçüde kan bağına aşan bir kurum haline gelmektedir. Bu yapısı sayesinde, topluluk birbirine yalnızca doğal yollarla bağlanmamakta, topluluğun biraradalığı kan bağına aşan bir bağı, siyasal bağı gerekli kılmaktadır. Akrabalığın, siyasal bağı tesbit etmekteki önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Sebep ya da nesep bağı veyahut besin verme ile kurulan akrabalık asabiyyetin ve dolayısıyla kolektif aksiyonerliğin temeli olmaktadır. Kargış ise eylem ve inanç ilişkiselliğini gösteren önemli bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Kargışın kişiyi değil, onunla bağlı olan bütün bir topluluğu etkilemesi kolektif eylemin çeşitli boyutlarını yansıtmaktadır. Bu özellikleriyle akrabalık, eylem ve inanç ilişkiselliğinde ortaya çıkan siyasal bağı en belirgin şekilde tesbit edilebildiği yerlerden biridir. Siyasal bağ, akrabalık üzerinden topluluğun tümünü etkiler ve Yasa'nın uygulama alanı olarak topluluğun tümünü işaret eder. Yukarıda anlatılan akrabalık biçimleriyle kurulan topluluk, onu oluşturan kişilerin toplamından fazla bir şeye tekabül eder ki, bu fazlalık topluluğu siyasal bir örgütlenme haline getirir. Yasa akrabalık üzerinden topluluğun tamamını kapsadığı ölçüde, topluluğun bir arada hareket etmesi, yani kolektif aksiyonerlik mümkün olur. Bu doğrultuda, devlet dışı siyasal örgütlenmelerdeki siyasallık akrabalık bağı üzerinden görünür hale gelir. Bahsi geçen örgütlenmelerde siyasal olanı tesbit edebildiğimiz bir diğer alan ise karşılıklıdır.

2. Karşılıklılık

Karşılıklılık, yukarıdaki Çoban örneğinden de anlaşıldığı gibi, zaman zaman akrabalığı da içine alan geniş bir ilişkilendirme biçimidir. Karşılıklılık, taraflar arasında bir alma ve verme yükümlülüğüne tekabül etmektedir. İkinci bölümde detaylı olarak bahsedilen ve Mauss tarafından temellendirilen bu yükümlülükler zinciri, aslında Yasa'yı ve onun uygulanmasını işaret etmektedir ve bu nedenle siyasal bir bağ

oluşturmaktadır. Karşılıklıdaki temel mesele, taraflar arasındaki bu alma ve verme ilişkisinin hep bir fazlalıkla malul olmasıdır. Bu fazlalık kimi zaman *hau* gibi mistik bir şekilde ortaya çıkmakta kimi zamansa, Dede Korkut hikâyelerinde olduğu gibi, kandaş doğruluğun inanç ile çevrelenmiş bir yansıması olmaktadır. Siyasal olan ise, bu alma ve verme ilişkisindeki zorunlulukta belirir; bu zorunluluğu topluluğun tümü için geçerli kılan topluluğun Yasa'sıdır. Dede Korkut Oğuzlarının örgütlenmelerindeki siyasallığı karşılıklılık üzerinden anlayabilmek için bu hikâyelerdeki toyları ve alkış-kargışları bu bağlam üzerinden de incelemek gerekmektedir.

A. Toylar

Toylar, Dede Korkut hikâyelerinde önemli bir yer tutmaktadır, öyle ki hikâyelerin bir bölümü bu toyların betimlenmesiyle başlar. Toylar, hanlar ve hanların eşleri tarafından verilen büyük ve zengin ziyafetlerdir. Toylar çeşitli sebeplerle verilebilmektedir: Avdan dönüşte yedi gün yedi gecen süren yeme içmeler olmakta, çocuğa ad konulacağı zaman yine Oğuz beyleri toplanarak toy verilmekte, oğul ilk avından döndüğünde özellikle anneleri tarafından toy düzenlenmektedir. Buna ek olarak, hacet toyları vardır ki, bir dileğin gerçekleşmesi için düzenlenir; bu toyda farklı olarak aç doyurulur, yalınca giydirilir ve borçlu borcundan kurtarılır. Yine sevinç toyları da, esaretten kurtulanlar için düzenlenmektedir. Düğünlerde de böyle ziyafetler verilir ve bunlara şölen yemeği denir. Salur Kazan'ın yağma toyu da toylar içerisinde ve bundan sonra potlaç olarak anılacaktır.⁵³⁸

⁵³⁸ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 1105. Ali Duymaz toyları şu şekilde sınıflandırmaktadır: Doğum öncesi toyları/ erişkinliğe geçiş toyları (*ilk av- ad koyma- evlilik*)/ akın toyları (*akına çıkış- akın dönüşü zafer- yağma toyları/ potlaç/ kençliyi*)/ Ölüm toyları-yuğ. Makalesinde, toyların resmediliş biçimlerinde yaradılışın ilk modelinin yani kozmosun simgesel izlerinin bulunduğunu ileri süren Duymaz'a göre,

Akrabalık ve karşılıklılık üzerinden bahsedilmesi elzem bir konu olan potlaç olgusunun kavramsal olarak incelenmesi sırasında, ikinci bölümde, Sahlins, Mauss ve Harris'ten faydalanılmıştı. Potlaç, temelde, kullanmaya ve harcamaya dayalı bir yükümlülüktür. Potlacın yarattığı rekabet topluluğun daha sonra yararlanacağı bir hiyerarşi oluşturmaya yöneliktir. Bu doğrultuda, potlacı yapan kişi itibar kaybedebilir ya da kazanabilir. Devlet dışı siyasal örgütlenmelerde sıklıkla görüldüğü üzere, bu kurum siyasal iktidarın tek bir kişinin elinde sürekli bir biçimde kalmasının önüne set çeken, adeta bir oyun düzeneğidir. Siyasal iktidarı elinde tutan grup ya da grup liderini daima bu oyuna sokmaya iten bir prestij oyunudur. Kazandığı ölçüde prestij sahibi olan topluluk kaybettiği ölçüde de prestij kaybeder. Bataille da, potlacı gösterişli servet imhaları yoluyla yapılan bir meydan okuma olarak görmektedir. Buna ek olarak, potlacın dinsel kurban etmeyle birleştiğini, çünkü imha edilenlerin teorik olarak mitsel atalara sunulduğunu söylemektedir. Toplumsal mevki servet sahibi olmaya bağlı olsa da, bu mevkiyi kazanmanın yolu servetin üretken olmayan harcamalara, bayramlara, gösterilere, oyunlara harcanmasından geçmektedir.⁵³⁹ Her halükarda prestij sahibi olan

Han'ın otağı evreni temsil etmektedir. Evren sembolizmindeki kubbe-gökyüzü-yay, orta direk-hayat ağacı-ok ilişkileri bu toylara yansımaktadır. Duymaz, "Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut'a Toy Geleneğinin Simgesel Anlamı ve Türk Paylaşım Modeli," **Karadeniz Araştırmaları**, S. 5, Bahar 2005, s. 39-58.

⁵³⁹ Georges Bataille, **Lanetli Pay**, çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 27-29. Potlacın bir prestij oyunu olarak okunması genel kabul görse de, prestij oyununun potlacı okumak için tek biçim olamayacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Dede Korkut hikâyelerinde Salur Kazan'ın evini yağmalatması karşısına çıkan ya da çıkabilecek olan bir rakibe yönelik değildir. Bilakis, gelenek haline gelmiş bir olaydır ve topluluk evini yağmalatmayan Kazan'a sırf bu nedenle başkaldırabilmektedir. Mesele, Kazan'ın prestij kaybedip etmemesi değil, verme yükümlülüğünü yerine getirip getirmemesidir. Kazan bulunduğu mevkiiden dolayı vermek zorundadır, bulunduğu mevki için değil.

şef ya da şefin çıktığı grup sahip olduklarını topluluğa vermek zorundadır. Potlaç Dede Korkut hikâyelerinde “evini yağmalatmak” olarak geçmektedir. Son hikâyede, Salur Kazan’ın Burla Hatun’u alıp evden çıktığı ve evini İç Oğuz beylerine yağmalattığı görülmektedir. Ancak, töre gereği Kazan’ın evini hem İç hem Dış Oğuz beylerine yağmalatması gerekmektedir, Salur Kazan yalnızca İç Oğuz beylerine yağmalatarak Dış Oğuz beylerinin asi olmasına sebep olmuştur.

“Kazan üç yılda bir İç Oğuz, Dış Oğuz beylerini toplardı. Üç Ok, Boz Ok yığınak olsa Kazan evini yağmalatırdı. Kazan Bey’in âdedi bu idi ki, ne zaman evini yağmalatsa helalinin elini alır, evinden dışarı çıkardı. Bundan sonra evinde nesi var nesi yoksa yağma ederlerdi.

Yine Han Kazan evini yağmalatır oldu, ama Dış Oğuz beyleri gelmediler, birlikte bulunmadılar, yalnızca İç Oğuz beyleri yağmaladı.

Dış Oğuz beylerinden Aruz, Emen ve geri kalan beyler bunu işittiler,

-Bak bak! Şimdiye kadar Kazan’ın evi yağmalandığında hep birlikte olurduk, şimdi suçumuz nedir ki yağmada birlikte bulunmadık, dediler.

İttifak edip bütün Dış Oğuz beyleri Kazan Bey’i selamlamaya gelmediler, kin bağladılar.”⁵⁴⁰

Potlaç olgusu ve toplam yükümlülüğe dair, ikinci bölümde bahsetmiş olduğumuz üç temel öge bulunmaktadır: hediye verme, hediyeyi alma ve hediyeyi geri verme zorunluluğu. Mauss’un belirttiği üzere, almayı reddetmek gibi vermeyi reddetmek veya davet etmeyi ihmal etmek savaş sebebi sayılmaktadır.⁵⁴¹ Bu durumlarda topluluğun birliğinin dayandığı töre ihlal edilmiş olur. Yukarıda verilen örnekte de görüleceği üzere, Salur Kazan’ın evini yağmalatmaya Dış Oğuz beylerini davet

⁵⁴⁰ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 228.

⁵⁴¹ Mauss, a.g.y., s. 222-223.

etmemesi savaş sebebi olmuştur. Hikâyenin sonucunda Dış Oğuz beylerinin yenilmesi ve sanki suç onlardaymış gibi gösterilmesi tarihsel olarak İç Oğuz ve Dış Oğuzda mevcut durumda bulunan tâbiyet ilişkilerinin değişimiyle ilişkilidir. Ancak bu durum, hikâyedeki vermeyi ya da davet etmeyi ihmal etmenin savaş sebebi olduğu gerçeğini değiştirmemektedir ki, bizim de incelediğimiz olgu budur. Mauss'un karşılıklılığı kurucu bir ilke olarak ele alması ile hikâyede savaş sebebi olan verme yükümlülüğü arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Mauss, karşılıklılığın taraflarının kişiler değil, klanlar, kabileler ya da aileler olduğunu söylemekte ve bu nedenle karşılıklılığı topluluğun kurucu bir ilkesi olarak ele almaktadır.⁵⁴² Bu hikâyede de karşı karşıya gelen kişiler değil, boylardır. Yükümlülük her ne kadar Kazan'ın yükümlülüğü gibi görünse de, Kazan ait olduğu boydan, İç Oğuzlardan ayrılmış ve onların arasından sivrilmiş değildir. Zaten hikâyenin adı da *Dış Oğuzların İç Oğuzlara asi olması* şeklinde verilmektedir. Mauss'un kurucu ilke olarak ele aldığı karşılıklılığı topluluğun Yasa'sı olarak ifade etmek de mümkündür. Yasa ve uygulama ilişkisinin siyasal iktidarı imlediği hatırlanırsa, karşılıklılığın devlet dışı örgütlenmelerdeki siyasallığın niteliğini ortaya çıkardığı görülecektir.

Kurban ve ölülere aş verme ritüelleri de, yine karşılıklılık üzerinden okunmaya müsait olgulardır. Mauss, insanların anlaşma yaptığı ve bu anlaşma gereği mübadele içine girdikleri ilk varlık gruplarının ölümler ve tanrılar olduğunu söylemekte, bu nedenle ölümlere aş vermeyi ve kurban ritüellerini ölümlerle ve tanrılarla yapılan mübadele biçimleri olarak okumaktadır.⁵⁴³ Dede Korkut hikâyelerinde de, kurban sunularının bir istek karşılığında gerçekleştirildiği görülmektedir. Özellikle, evlat sahibi olmak

⁵⁴² A.g.y., 208.

⁵⁴³ A.g.y., s. 229.

isteyenler attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kurban etmektedir. Son olarak, av törelerinden biri olan pay vermeyle ilgili olarak yapılan toylardan bahsetmek gerekir. İlk av dönüşü verilen toya ilişkin yaklaşımlardan bahseden Duymaz, toyu avcının hayvan öldürmesinin sorumluluğunu ve tehlikelerini üçüncü kişilerle paylaşması olarak okumanın mümkün olduğunu söylemektedir. Toyla birlikte, topluluk kişileri arasında bir karşılıklılık ilişkisi yaratılmakta, avın sorumluluğu ve tehlikeleri dağıtılarak av meşru kılınmaktadır.⁵⁴⁴

B. Alkışlar

Alkışlar, hikâyelerde ya çocuk sahibi olmak isteyen çocuksuz kişiler ya da zor durumda kaldıklarında güç kazanmak için kahramanlar tarafından söylenir. İki durumda da, bir eksikliğin giderilmesini işaret etmektedir. Ancak kahramanın güçlük anında yardım dilemesi, şiar özelliği taşıdığından, bu başlık altında sadece çocuğu olmayanların çocuk sahibi olmak için ettikleri alkışlar incelenecektir. Bu alkışlar bir toyla birlikte yapılmakta olup verme, alma ve geri verme yükümlülüklerini içermesi bakımından önemlidir. Alkış kelimesi, Kaşgarî’de “dua etme, övme, birinin iyiliklerini sayma” anlamına gelmekle birlikte,⁵⁴⁵ İnan alkış kelimesinin kökeninde al ruhunun bulunduğunu belirtmektedir.⁵⁴⁶ Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu’nda şöyle demektedir:

⁵⁴⁴ Duymaz, **a.g.m.**, s. 50.

⁵⁴⁵ Kaşgarlı’dan aktaran Meriç Harmancı, “Dede Korkut Hikayelerindeki Alkış ve Kargışlara İşlevsel Bir Yaklaşım,” **Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 23, 2012, s. 2.

⁵⁴⁶ İnan, **a.g.y.**, 1987, s. 265.

Aç görsen doyursana,/ Yalıncağ görsen donatsana,/ Borçluyu borcundan kurtarsana,
Tepe gibi et yığ,/ Göl gibi kırmız sağdır,/ Ulu toy eyle, hacet dile!/ Olaki bir ağzı dualının
alkışıyla,/ Tanrı bize bir erdemli çocuk verir!⁵⁴⁷

İlk olarak, bir eksikliğin giderilmesi için toy düzenlenmektedir. Bu eksikliğin giderilebilmesi için, öncelikle başkalarının eksikliklerinin giderilmesi şarttır. Aç doyurmak, çıplağı giydirmek ve borçluyu borcundan kurtarmak hep bir eksikliğin giderilmesiyle alakalıdır. Dileğin kabul olması kişinin dilekte bulunmasıyla değil, başka birinin, eksiklikle malûl olan kişi için dilekte bulunmasıyla mümkündür. Clastres, topluluğun onu oluşturan grupların toplamından fazla bir şey olduğunu ve tam da bu sebeple siyasal bir birim olarak ortaya çıktığını söylemektedir.⁵⁴⁸ Yukarıda bahsi geçen, dileğin kabulü için gerekli olan topluluğa yönelik ve bu yönelişin işaret ettiği dolayım aynı zamanda topluluğun siyasallığını da ortaya çıkaran bir durumdur.

Çetin Derdiyok, *Dede Korkut Hikâyelerinde Olağanüstü Motifler ve Kaynakları* adlı makalesinde, Tanrı'dan dilek dilemenin İslam dininin bir özelliği olarak görülebileceğini kabul etmekle birlikte, Dede Korkut hikâyelerindeki dilek dileme motifinde Şamanlık izlerinin olduğunu altını çizmektedir. Dirse Han'ın karısının “ağzı dualı” diye kastettiği kişinin Şamanların “ak şaman”ını düşündürdüğünü söyleyen yazar, Yakutların Tanrıdan çocuk isterken ak şamana başvurduklarını dile getirmektedir.⁵⁴⁹ Dolayısıyla, Tanrılarla kullar arasında ak şaman bulunmaktadır.

⁵⁴⁷ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 35.

⁵⁴⁸ Clastres, **a.g.y.**, 1992, s. 189.

⁵⁴⁹ Çetin Derdiyok, “Dede Korkut Hikâyelerindeki Olağanüstü Motifler ve Kaynakları”, **İçel Kültürü**, Yıl. 7, S. 2, (s. 3-9). s. 3.

Gerçekten de, İnan bu konuda, “Yakutlar Tanrıdan çocuk bilhassa erkek çocuk isterlerken, ak şamana (ayı oyun’a) başvururlar. Ak şaman, Ayısıt hatuna yahut ak at sürüleri sahibi olan (magan sılhılah) tanrıya dua eder,” demektedir.⁵⁵⁰

Dede Korkut hikâyelerinden Bamsı Beyrek hikâyesinde şöyle denir: “O zamanda beylerin alkışı alkış, kargışı kargış idi. Duaları kabul olurdu.”⁵⁵¹ Bamsı Beyrek hikâyesinde de, benzer bir temaya, çocuğu olmayan Bay Büre Bey için diğer beylerin dua etmesine rastlamaktayız. Burada da, keramet sahibi olarak beyler gösterilmiştir. Kutsallık ve karşılıklılığın topluluğun tümünü kesen ve onu aşan yapısı, ancak tüm bu örneklerdeki kerametlerin gerisinde yatan Şamanlık izleri, ve aynı şekilde inanç-örgütsellik birlikteliği ile ortaya çıkmaktadır. Topluluğun örgütlenmesini sağlayan ve karşılıklılık üzerinden gerçekleşen kutsallık dolayımı tam da siyasal olanın görünür hale geldiği yerdir. Kutsal alandan istenen istek ancak topluluk halinde istendiğinde kabul görmektedir. Yakutlarda bunu topluluğun örgütselliğinin simgesi olan şaman eliyle gerçekleştiğini görmekteyiz. Beylerin birlikte dua etmesi, henüz şamanların topluluktan ayrılmadığı, belli bir işbölümüne gidilmediği zamanların hatırası olarak okunmaya müsaittir. Yukarıda beyler için söylenen “Duaları kabul olurdu,” ifadesine benzer bir ifade Dede Korkut için de kullanılmaktadır: “Oğuzun içinde tamam velayeti zâhir olmuştu, ne derse olurdu.”⁵⁵²

Karşılıklılık başlığı altında incelediğimiz toylarda, toyun yapılış sebebi ne olursa olsun, yukarıda incelendiği üzere arkasında bir karşılıklılık ilişkisi barındırmaktadır.

⁵⁵⁰ İnan, **a.g.y.**, 2013, s. 167.

⁵⁵¹ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 71.

⁵⁵² Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 25.

Özellikle, hacet toylarında edilen dualar bir karşılıklılık ilişkisi için zemin hazırlar ve hikâyelerin tamamında bu dualar kabul olur. Bu duaların kabul olması, karşılıklılık ilişkisinde istekte bulunan tarafın yükümlülüklerini yerine getirmesi ile mümkündür. Tüm bu karşılıklı yükümlülükler sistemi ve bu sistemin kutsallık dolayısıyla topluluğu aşması, topluluğun siyasal örgütlenmesini yansıtan niteliklerdir.

3. Savaş İşi

Kandaş toplulukların sahip oldukları asabiyyet bağının, en belirgin şekilde kendisini gösterdiği yer olarak savaşı işaretlemiştik. Savaş esnasında, topluluktaki asabiyyet bağı, bir “öteki” devreye girdiği için daha kolay tespit edilebilir olmaktadır. Eylemle oluşan asabiyyet bağı, kandaş toplulukların, özellikle konumuzu oluşturan eski Türklerin, sırtlarını yasladıkları fetih-yağma ekonomisi ile birlikte işlemektedir. Savaş, toplulukların birlikte hareket ettikleri, topluluk içerisinde üyeler arasındaki bağı kuvvetlendiren, aynı zamanda dışarıda bulunan Öteki’ne karşı içeride Biz’i yeniden üreten bir mekanizmadır.

“Mücadele ve karşı koyma sadece asabiyyetle mümkün olur. Zira imdada koşmak ve cengâverlik bu sayede mümkün olmakta, asabiyyet içerisinde yer alan herkesin birbiri yerine gönüllü olarak fedâ etmesi de bu suretle meydana gelmektedir.”⁵⁵³

Asabiyyet yalnızca siyasal bir birliktelik kazandırmamakta, aynı zamanda iç içe geçen sosyal ve siyasal işlevler belli bir ekonomik yapıya göre biçim kazanmaktadır.⁵⁵⁴ Burada bahsettiğimiz fetih-yağma ekonomisidir. Dede Korkut hikâyelerinde de, savaşın

⁵⁵³ Hassan, a.g.y., 2010, s. 195.

⁵⁵⁴ A.g.y., s. 204.

arkasında yatan sebebin böyle bir asabiyyet bağı olduğunu görmekteyiz. Savaş hem topluluğun bir arada olmasını, yardım isteyene yardıma koşulmasını sağlayan asabiyyet bağını güçlendirmekte ve yeniden üretmekte hem de topluluğun geçim tarzına bağlı ekonomik bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Beyrek, Yegenek, Kazan Bey, Kara Budak, Deli Dundar, Kazan oğlu Uruz Bey, hep beraber toplanıp, Han Kazan önlerince hisara yürüdüler. (...) Kuşun alakanını, kumaşın arusunu, kızın gökçeğini, dokuzlama, çargap, çuha, Hanlar Hanı Bayındır’a pencik çıkardılar.”⁵⁵⁵

“Böylece hepsi bir uğurdan hisara yürüyüş ettiler, yağmaladılar. (...) Kuşun ala kanını, kumaşın arısını, kızın gökçeğini, dokuzlama çargap, çuha Bayındır Han’a pencik çıkardılar. Kalanını gazilere bahsettiler. Döndüler, evlerine geldiler.”⁵⁵⁶

“Akıncılar, kâfirin elini gününü vurdu; kızını, gelinini tutsak ettiler.”⁵⁵⁷

Örneklerden anlaşılacağı üzere, Dede Korkut hikâyelerine konu olan Oğuzlar için savaş ya da akın aynı zamanda bir geçim ekonomisidir. Savaş-işi doğrultusunda ortaya çıkan “Alplık” kurumunu da, topluluğun siyasal, sosyal ve ekonomik olarak örgütlenme biçiminden bağımsız olarak okumak mümkün değildir. Alplık kurumunun uzmanlık haline gelmesinin kandaş topluluğun sonraki gelişmelerine bağlayan Hassan, önemli olanın tek tek sivrilmiş olan alpların karakterinin değil, topluluğun bütününe içkin olan alplık ruhu olduğunun altını çizmektedir.⁵⁵⁸ Nitekim Dede Korkut hikâyelerinde, yalnızca erkeklerde değil, kadınlarda da bu alplık ruhu aranır bir özelliktir, çünkü bu ruh henüz babahanlığın yeterince köklenmediği bu topluluklarda örgütten hem kadına hem erkeğe sirayet eder.

⁵⁵⁵ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 108.

⁵⁵⁶ **A.g.y.**, s. 172-173.

⁵⁵⁷ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 200.

⁵⁵⁸ Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 155-157.

Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyunda, Kan Turalı kendisine layık olacak kızı ararken özelliklerini şöyle sıralamaktadır: “Ben yerimden doğrulmadan o kalkmış, ayağa dikilmiş ola; ben Karakoç atıma binmeden o binmiş ola; ben kanlı kafir eline varmadan o varmış, bana baş getirmiş ola.”⁵⁵⁹ Üstelik Kan Turalı, babasının “sen kız değil cılasun bahadır istermişsin” sözüne karşılık olarak, Türkmen kızı istemediğini belirtmiş tir ki, Türkmen sözünün yerleş ik Türkler için kullanıldığını bilmekteyiz. Daha önce bahsedildiği üzere, Kan Turalı’yı düş man elinden Selcan Hatun kurtarmış, Salur Kazan’ın düş man karş ısında baş ı sıkış tığında imdadına onun karısı olan Boyu Uzun Burla Hatun yetiş miş tir. Banı Ç içek, Beyrek ile evlenmeden onu kendisiyle sınıamış, kendisi kadar iyi at binip ok attığını, gü reş tığini görünce evlenmeye karar vermiş tir.

Hassan, alplık ruhundan bahsederken, bunun yalnızca yiğitlikten oluş madiğini kandaş doğruluğu da iç erdiğini belirtmektedir.⁵⁶⁰ Nitekim Dede Korkut hikâyelerinde, bu kandaş doğruluk çerçevesinde alpların dövüş mek için karş ılarına çıkan kiş iye adlarını söylemeleri beklenir. Alpın adını söylemesi aynı zamanda ait olduğu topluluğu da söylemesi anlamına gelmekte, zaten alpın doğruluğu örgüt ün bir özelliği olarak alpa vücut bulmaktadır. Hikâyelerde, tanrıdan bir “erdemli oğul” istenirken, bu erdemlilik tam da bahsedilen doğruluğu iş aret etmektedir:

“Erdemin fazilet anlamını kazanması zaten er’in kapsamındaki doğruluk niteliği dolayısıyladır. Hem demokrat ve hoşgörölü ve hem de erliğiyle yaş ayan örgüt, bu özelliklerini

⁵⁵⁹ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 144.

⁵⁶⁰ Hassan, a.g.y., 2011, s. 157, 76. dipnot.

tek bir nitelik olarak sentezleştirmiş bulunduğu için, alp ve alplık söz konusudur; erlik ve alplık örgütten kişiye yansır.”⁵⁶¹

Dede Korkut hikâyelerinde alp ve topluluk ilişkisine dair örnekler şöyledir:

“Tepegöz yine söyler,/ Kalkıp meydana çıktığında yiğit, yerin ne yerdir?/ Karanlık gece içinde yol azsan umudun nedir?/ Yüce alem taşıyan hanınız kim?/ Kırış günü önde tepen alpınız kim?/ Ak sakallı babanın adı nedir?/ Alp eren adını gizlemek ayıp olur./ Adın nedir yiğit, desene bana!”

Basat (...)/ Kalkıp meydana çıktığımda yerim Gün ortaç!/ Karanlık gece içinde yol azsam umudum Allah!/ Yüce alem taşıyan hanımız Bayındır Han!/ Kırış günü önde tepen alpımız Salur Oğlu Kazan!/ Atamın adını sorarsan kaba ağaç!/ Anamın adını sorarsan kağan arslan!/ Benim adımı sorarsan Aruz Oğlu Basat’tır!”⁵⁶²

Görüldüğü üzere, adın soruluş ve cevaplanış biçimi bütün bir topluluğu yansıtabilecek biçimdedir. Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu’nda da aynı ifadelerle Segrek’in adını söylediğini görmekteyiz. Orada da, “Alp er, erden adını gizlemek ayıp olur” demektedir. Aslında, “ayıp” olmaya karşılık gelen diğer örnekler de, kandaşıktaki bu doğruluk ilkesiyle örtüşür biçimdedirler. “Alp ere korku vermek ayıp olur”; “Destursuzca yağya girmek,/ Bizim elde ayıp olur!”; “Oğul için atanın ölmesi ayıp olur” ifadeleri doğrudan alplık ruhuyla ilgilidir.⁵⁶³

⁵⁶¹ A.g.y., s. 155.

⁵⁶² Gökyay, a.g.y., 2013, s. 185.

⁵⁶³ A.g.y., s. 147, 160, 124.

Alplıkla ilgili belirtmek istediğimiz bir diğer nokta, alpla eş anlamlı olarak kullanılan, yani kahraman, savaşçı, atlı anlamlarına gelen “çapar” kelimesidir. Hassan, medenînin kandaşa bakış açısındaki aşağılayıcı tavrın çapar kelimesinin çapul’a; çapgun’un çapulcuya dönüştürülmesinde görülebileceğini belirtmektedir.⁵⁶⁴ Biz Dede Korkut hikâyelerinden çapar kelimesinin gerçekten de yiğitlik, alplık, savaşçılık anlamına geldiğine, Oğuz beylerinin zor bir anında ona yardıma koşan diğer beylerin tasvir edilmişinde şahit olmaktadır: “Kıyan Selcük oğlu Delü Dunder çapar yetdi.”⁵⁶⁵ Bu örnekte, çapar yetmek birleşik olarak kullanılmakta ve yardıma koşulduğunu imlemektedir ki, alplığın, dolayısıyla asabiyyetin en önemli unsurlarından biri olan dayanışmayı işaret etmektedir. Çaparın kökü olan çap ise, doğrudan savaşmakla, akın yapmakla alakalıdır ki, kandaşlık için savaşın anlamı burada oldukça açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Savaş-işi ile uğraşmak kandaş için bir yaşam biçimi olmanın yanı sıra, kandaş topluluğun örgütlenme biçimini de doğrudan etkiler. Bu etki ile ki, savaşın anlamına gelen çapar, zamanla alp ile eş anlamlı kullanılarak sıfat haline gelmiştir. Bu durum, Hassan’ın da belirttiği üzere, kandaş toplumun varolma biçimi olarak asabiyyet ve dolayısıyla savaş işinin, tam da bu yapısından dolayı savaşçıları sivrilterek alplık ruhunun alplık kurumuna ve sıfat olan alpin zamanla bir karaktere dönüşmesine neden olan dinamikleri bünyesinde taşımasına bir örnek olarak gösterilebilir.⁵⁶⁶

Alpin zamanla karaktere dönüşmesi gibi, hikâyelerde bazı kahramanların isimlerinde geçen “deli” sıfatının dönüşümünü de işaretlemek mümkün görünmektedir.

⁵⁶⁴ Hassan, a.g.y., 2011, s. 158, 80. dipnot.

⁵⁶⁵ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 54.

⁵⁶⁶ Hassan, a.g.y., 2011, s. 157.

Dede Korkut hikâyelerinde, beş kahramanın deli sıfatı ile nitelendiğini görmekteyiz: Deli Dumrul, Delü Dundar, Delü Evren, Delü Budak ve Delü Karçar. Bu kahramanların özelliklerini belirtmek neden bu sıfatı aldıklarını anlamak açısından yararlı olacaktır. Deli Dumrul'dan daha önce detaylı olarak bahsedilmişti, ancak onun “âdemiler evreni” olarak anıldığını ve Azrail'e kafa tuttuğunu hatırlatmakta yarar vardır. Delü Dundar yiğitliklerinin yanı sıra “Kazan gibi pehlivanı bir savaşta üç kez atından yıkan” kişi olarak övülmektedir. Delü Evren “ejderhalar ağzından adam alan” diye nitelenir. Delü Budak Mardin kalesini yıkması ve Kazan'ın kızını erkekçe alması (ya da zorla kaçırmayı) ile anılır. Delü Karçar sadece tek bir hikâyede geçmekle birlikte, kız kardeşine talip olanları öldürmesiyle nam salmıştır.

Örneklerden yola çıkarak deliliğin alplıkla eş anlamlı olduğu ve kişilere korkusuzlukları ve kahramanlıkları dolayısıyla söylendiği bellidir.⁵⁶⁷ Delü Karçar istisna oluşturuyor gibi görünse de, onun karşısında kimsenin duramaması, onun korkusuzluğunu ve savaştan olduğunu kanıtlar niteliktedir. Deliliğin bahadırılık anlamında kullanımına Osmanlı döneminde de rastlamak mümkündür. Salih Demirbilek, Osmanlı akıncılar kolundan birinin Deliler olduğunu söylemekte, Yeniçeri Ocağı nasıl Hacı Bektaş'tan el aldıysa, Deliler de kendilerinin pîri olarak Hz. Ömer'i kabul ettiklerini eklemektedir.⁵⁶⁸ Delilerin, sefere ordunun önünde gittiklerini ve korkusuzca düşman saflarını yardıklarını aktaran Demirbilek, Dede Korkut hikâyelerinin yazıya geçirildiği tarihlerde Delilerin altın çağlarını yaşadıklarını kaydetmektedir.⁵⁶⁹ Hikâyelerde geçen deli sıfatlı kahramanların da, savaşlarda sağdan

⁵⁶⁷ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 856.

⁵⁶⁸ Salih Demirbilek, “Türk Kültüründe ‘Deliler’ ve Bunların Dede Korkut Oğuznâmelerine Yansıması,”

Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, C. 3, S. 5., 2014, s.72. 69-77

⁵⁶⁹ Özcan'dan aktaran a.g.m., s.72.

veya soldan at teptikleri ve öncü oldukları belirtilmektedir: “O gün Dış Oğuz beyleriyle Deli Dunder sağdan tepti, cılasun yiğitlerle Kara Güne Oğlu Deli Budak soldan tepti”; “Çarkacılar(öncü asker, ileri karakol) savaştı, Oğuz beyleriyle Dunder sağa tepti. Cılasun bey yiğitleriyle Kara Budak sola tepti.”⁵⁷⁰ Kandaşlıktan gelen deli alplar Osmanlı döneminde kuruma dönüşmüş ve ordunu itici güçlerinden biri olmuştur. Osmanlının kuruluş ve gelişim dönemlerinde kandaş kurumlara yaslandığını, fetihlerinde itici güç olarak bu kurumları kullandığını bu örneklerle bir kez daha görmüş olmaktadır.

Son olarak ele alacağımız şiâr ya da uran’dan ikinci bölümde söz etmiştik. Kandaş topluluğun üyeleri arasındaki birliği tazeleyen haykırış tehlikeli bir durumda ya da savaşın zor bir anında bütün üyeleri bir araya toplamaya yaramaktadır. Şiâr kolektif eylemliliğin bir göstergesidir, şiârın işaret ettiği olgu topluluğun birlik ve dayanışma halinde hareket etmesidir. Dede Korkut hikâyelerinde, savaşa çağırma pek çok yerde olsa da, şiârı en güzel örnekleyen ifade şöyledir: “Hemen Kazan Bey Oğuzuna *bir kez haykırdı*, Beyrek uğruna beni seven beyler, yiğitler binsin, dedi.”⁵⁷¹

Hassan, topluluktaki ortak davranış bütünlüğünün kan birliği varmışçasına işleyen sosyal bir tavırla çevrelendiğini belirtmiştir.⁵⁷² Bu ortak davranışın simgesi olarak ortaya çıkan şiâr yukarıdaki örnekte görüleceği üzere topluluğun birlikte hareket etmesini sağlayan bir mekanizmadır. Bu mekanizma hem topluluğun birliğine hem de doğrudan topluluğun kendisine yönelmiştir. Topluluğun üyesi şiâr sayesinde savaş sırasında bir araya gelir ve dayanışma duygusunu tazeler, yardıma koşar. Aynı zamanda

⁵⁷⁰ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 68, 131.

⁵⁷¹ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 108. (Vurgu aslında değildir.)

⁵⁷² Hassan, **a.g.y.**, 2011, s. 167.

şîâr, topluluğun bir bütünlük arz etmesi sebebiyle geri çevrilemeyecek bir çağrıdır. Tam da bu nedenle, topluluğun kendisine yönelir. Bu çağrıyı cevapsız bırakan topluluğun dışına atılacaktır, zira bu çağrıya karşılık vermeyen kişi, savaş sırasında doğrudan kandaşının karşı karşıya kaldığı, fakat dolaylı olarak topluluğun varlığına yönelmiş bütünsel bir tehlike anında yardıma koşmamış olacaktır. Bu durum kolektif eylemle hareket eden devlet dışı bir siyasallığa sahip bu topluluklar açısından kabul edilemezdir. İnan da, *uranı* işitip gelmeyen kişiye nefretle bakılacağını ve kabileden kovulacağını belirtmiştir. Yazar, Kazak-Kırgızların cedd-i âlâ olarak gördükleri Alaç'ın adını kendilerine uran bildiklerini dile getirmiş ve *Alaç* ile ilgili olarak makalesinde bir halk şairinin dizelerine de yer vermiştir: “Alaç dep uran işitilse kim kayrılmaz, kanına?”⁵⁷³ Buradan hareketle, uran ya da şîârın topluluğun bir bütün olarak hareket etmesini sağlayan ve aynı zamanda topluluğun kendini yeniden üretmesine imkân tanıyan bir tertibat olduğu söylenebilir.

4. Şeflik

Kandaş toplulukların siyasal örgütlenmesi şeflik ya da başkanlık denilebilecek bir kurumu bünyesinde barındırabilmektedir. Bununla birlikte, bu şefin özelliklerinden, bir yetkiyle mi yoksa bir görevle mi donatılmış olduğundan bahsetmek gerekmektedir. Biraz önce khan teriminin gelişimi üzerinden hanların ortaya çıkışını ve kamlarla olan ilişkilerini incelediğimiz için tekrar değinmeyeceğiz, burada şefin toplulukla ilişkisi üzerinde duracağız.

⁵⁷³ İnan, a.g.y., 1987, s. 283.

Bayındır Han'ın, çalışmalarda genellikle hüküm verici bir şef olarak ele alınması sebebiyle, toplulukla ilişkilene biçimine göz atmak yerinde olacaktır. Bu noktada, şefin yerine getirmekle yükümlü olduğu görevlerin, topluluğa ihsan edilmiş bir lütuf olarak okunamayacağını altını çizmek gerekmektedir. Nitekim aşağıdaki örnek de bunu doğrular niteliktedir:

“Dokuz Tümen Gürcistan'ın haracı geldi: Bir at, bir kılıç, bir çomak getirdiler. Bayındır Han pek kızdı. Dedem Korkut geldi şadılık çaldı,

-Hânım, neye öfkelenirsin?, dedi. Bayındır Han,

-Neye öfkelenmeyeyim? Her yıl altın akça gelirdi. Yiğide, beye verirdik, gönülleri hoş olurdu. Şimdi bunu kime verelim ki gönlü hoş olsun, dedi. Dede Korkut,

-Hânım, bunun üçünü de bir yiğide verelim, dedi. Oğuz eline karavul olsun, dedi. Han Bayındır,

-Kime verelim, dedi.”⁵⁷⁴

Örnekten anlaşılacağı üzere, Bayındır Han gelen haracı beylere vermekle yükümlüdür. Haracın az gelmesi Bayındır Han'ı sıkıntıya sokmaktadır. Zira, Bayındır Han öfkelenirse de kimseye çatmamakta, yalnızca bu kadar az bir haracı pay edememenin sıkıntısını yaşamaktadır. Şef kendisinde toplanan malları tekrar topluluğa dağıtmak zorundadır. Potlaç kurumunu anlatırken bahsettiğimiz üzere, şef topluluğa vermekle yükümlüdür. Bayındır Han'ın gelen haracı beylere dağıtması da bu zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Burada dikkat çeken bir başka nokta, Bayındır Han'ın Dede Korkut ile karşılıklı danışmalarıdır. Boylar federasyonu olarak örgütlendiklerini söylediğimiz Oğuzların kararlarını toy ya da kengeş denilen toplantılarda aldıklarını belirtmiştik. Bayındır Han da, Dede Korkut ile danışmakta ve Dede Korkut'un önerisini kabul ederek uygulamaktadır. Dolayısıyla, Bayındır Han'ın bir hükmünden değil, karşılıklı

⁵⁷⁴ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 188.

danışarak alınan kararlardan bahsetmek daha yerinde olmaktadır. Demokratik kandaşlık örneği olan bu uygulama şefin topluluk ile ilişkisine dair açık bir fikir vermektedir. Buna ek olarak, biriktirilmiş servetin yeniden bölüşümü, bir diğer deyişle, topluluğun şef dolayımıyla mal mübadelesinde bulunması Dede Korkut Oğuzlarının örgütlerinin siyasallığını ve bu örgütlenmenin devlet dışı bir siyasallığı işaret ettiğini göstermektedir.

Şefin toplulukla ilişkisinde bir başka tartışmalı konu, şefliğin el değiştirmesiyle ilgilidir. Kandaş topluluklarda, hanlık babadan oğla geçiyor gibi görünse de, bu durumun gerçekleşmesi için yalnızca han olan babanın oğlu olmanın yeterli olmadığını görmekteyiz. Dede Korkut hikâyelerinin baş karakteri, ki Vatikan yazmasının adı *Hikâye-i Oğuznâme-i Qazan Bey ve Gayrı*'dir, Kazan Bey'in bile, hanlığını oğluna bırakabilmesi için oğlunun bunu hak etmesi gerekir:

“Yarınki gün ben de düşer ölürüm, sen kalırsın;/ Onaltı yaşına girdin,/ Yay çekmedin, ok atmadın, baş kesmedin, kan dökmedin,/ Soylu Oğuz içinde çuldu almadın!/ Yarınki gün zaman dönüp ben ölüp sen kalınca,/ Tacımı, tahtımı sana vermezler deyü,/ Sonumu anıp ağlarım, ağladığının sebebi budur, oğul!”⁵⁷⁵

Yalçınkaya, Uruz'un tahtı hak edebilmesi için kendini kanıtlaması gerektiğini, bu kanıtlamanın ise ancak eylemlilik yoluyla gösterilebileceğini vurgulamaktadır. Yazara göre bu eylemlilik, dışa dönük, yani aksiyonerlik biçiminde ve aynı zamanda topluluğa ilişkin olmak zorundadır.⁵⁷⁶ Dolayısıyla, nasıl çocuğun ad alması topluluğun onayına sunuluyor ve ancak topluluk yararına bir eylemlilik sonucu ad alabiliyorsa,

⁵⁷⁵ Gökyay, **a.g.y.**, 2013, s. 112.

⁵⁷⁶ Yalçınkaya, **a.g.y.**, 2016, s. 67.

toplulukta yer edinmiş bir babanın varisi olabilmek de ancak topluluğun onayıyla mümkündür.

İkili yönetim ya da çifte hakanlık olarak geçen kurumun, Oğuzların başvurdukları bir kurum olduğu pek çok kişi tarafından kabul edilmektedir. Nitekim, Gökyay bu konuda şöyle söylemektedir:

“On iki hikâyeden altısında, olay onun (Bayındır Han) meclisini anlatan bir sahne ile başlar. Başka hikâyelerde de onun adı bir münasebetle geçer. Bayındır Han’ın hikâyelerde eski destan geleneğine dayanan bir desteği yoktur. Dede Korkut kitabında soy adından başka onunla ilgili olarak işlenmiş bir konu olmadığı gibi özel bir adı da yoktur. O burada büsbütün ikinci planda bir hükümdar olarak gösterilmiştir. Yerini Oğuz alplarının başbuğu sıfatıyla onun beylerbeyi ve güveyisi durumunda bulunan Salur boyundan Kazan Alp almıştır. Yalnız burada eski Türk hükümdarlığının bir tür “çift hükümdarlık” olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Hakan birliğin ve adaletin sembolüdür; o adeta halkın gözünden uzak yaşamakta ve öyle hüküm sürmektedir. O yalnızca manevi hususları idare eder, onun yanında asıl iş gören bir başbuğ ve kahraman vardır”.⁵⁷⁷

Çifte hakanlık kurumunda, hakanlardan birinin manevi diğerinin dünyevi bir konumu olduğundan bahsetmiştik. Gökyay’ın açıklaması doğrultusunda, Bayındır Han’ı bu kurumun manevi tarafına, Salur Kazan’ı ise dünyevi tarafına yazmak yanlış olmayacaktır. Savaşlarda önderlik eden Salur Kazan iken, Yasa ile ilişki içerisinde olan Bayındır Han’dır. Bayındır Han savaşlarda görünmez, o sadece savaşa giderken icazet alınan bir kişi olarak karşımıza çıkar:

⁵⁷⁷ Gökyay, a.g.y., 2007, s. 838-839.

“Bir zamandan sonra Kazılık Koca derlerdi, bir kişi vardı. (...) Kaba dizinin üzerine çöktü, oturdu. Bayındır Han’dan akın diledi. Bayındır Han da destur verdi, ‘nereye dilersen var,’ dedi.”⁵⁷⁸

Bayındır Han, genellikle hikâyelerin başında düzenlediği toyun anlatıldığı bir tasvirle yer alır. İç Oğuz, Dış Oğuz beylerinin toplandığı bu toylar Bayındır Han’ın manevi bir birleştirici unsur olduğunu kanıtlar niteliktedir. Görüldüğü üzere, Dede Korkut hikâyelerinde şeflik başlığı altında anlattığımız şefin niteliği, bir devletin başı veya bir topluluğun hüküm vericisi olmaktan çok uzaktır. Şef konumunda olan Bayındır Han’ın varisinden söz edilmezken, savaş şefi olarak işaretleyebileceğimiz Salur Kazan’ın sözde tahtını oğlu Uruz’a bırakabilmesi bile Uruz’un topluluğa yararlık göstermesine bağlıdır. Oğuz topluluğunda, şefin topluluktan ayrıştığını görmek mümkün değildir. Daha da önemlisi, ne Bayındır Han ne de Salur Kazan Yasa yapmaktadır. Onlar Yasa’nın ancak söyleyeni konumundadırlar ki, bu Yasa topluluğun tümü tarafından bilinen ve uygulanan bir Yasa’dır.

Bu bölüm boyunca, ikinci bölümden hareketle Dede Korkut hikâyelerini incelemeye çalıştık. Bunu yapmaktaki amacımız, ikinci bölümde ortaya koymuş olduğumuz, devlet dışı toplulukların örgütlenme biçimlerinin izlerini Dede Korkut hikâyelerine konu olan Oğuz topluluğunun örgütlenmelerinde gösterebilmektir. Bu doğrultuda, Dede Korkut Oğuzlarının devlet dışı bir siyasal örgütlenmeye sahip olduğu savını da sınamış olduk. Bu savı sınanırken, öncelikle inanç boyutundan hareketle, Oğuzların inancı olan Şamanlık ve Şamanlığın temellendiği anahanlık izleri hikâyeler üzerinden gösterilmeye çalışıldı. Eylemlilik boyutu ise, kolektif eylemliliğin olmazsa

⁵⁷⁸ Gökyay, a.g.y., 2013, s. 165.

olmaz koşulu olan kandaşlık üzerinden incelendi. Kandaşlığı oluşturan akrabalık, bu akrabalığın temel olduğu toyların oluşturduğu karşılıklılık eylemlilik boyutunu anlamak açısından oldukça önemlidir. Eylemliliğin en belirgin şekilde görüldüğü savaş-ışi ise oniki hikâyede de merkezi bir konumda yer alarak asabiyyeti gösterebilmemiz açısından oldukça işlevsel bir konumda bulunmaktadır. Şeflik başlığını atmamızın sebebi ise, Dede Korkut hikâyelerinde tecelli eden şeflik konumunun kendine has özelliklerini gösterebilmek, bu doğrultuda eylemlilik içerisinde okunan şefliğin ya Yasa'nın söyleyeni ya da savaş önderi olarak vuku bulduğunu açıklığa kavuşturmadır. Böylelikle, hem inanç hem eylemlilik boyutunu ele alarak devlet dışı toplulukların siyasal olanla ilişkisi Dede Korkut hikâyeleri üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır.

SONUÇ

Shakespeare, insanın ölümlü olmasının verdiği umutsuzluğu şu ünlü dizeleriyle dile getirmişti: “Bütün dünya bir sahnedir/ Ve bütün erkekler ve kadınlar/ sadece birer oyuncu/ Girerler ve çıkarlar.” Ölümle malûl olan insanların dünya denen bu sahnede belli bir zamanı vardır ve ışıklar kapanınca sahneyi terk ederler. Clifford Geertz, sahnenin ışıklarını işaret ederek kendi zamanını kemiren bu ölümlü insanın aynı zamanda sahnede olmanın verdiği gösterişe kapıldığını dile getirir. Geertz, Shakespeare’in dizelerini “Bütün dünya bir sahne ve bizler gösterişle vadesini doldurmaktan tatmin olan zavallı oyuncularız,” şeklinde yorumlamıştır.⁵⁷⁹ Shakespeare’in görüşü, her ne kadar oyuncular açısından bir süreksizliği işaret ediyor olsa da, burada özne olan hâlâ oyunculardır. Shakespeare’in dizelerinde önemli olan sahne değildir; dünya sahnesinden geçen erkekler ve kadınlar, yani bizlerizdir dikkate değer olan, ne var ki bizler de gelip geçiciyizdir. Geertz’e göre, Shakespeare’in bu görüşü Balililer için oldukça anlamsızdır. Çünkü *onların* gündelik hayatlarında oyuncular değil, oyun önemlidir.⁵⁸⁰ Shakespeare gibi Balililer de oyuncuların

⁵⁷⁹ Clifford Geertz, **Yerel Bilgi**, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara, Dost Yayınevi, 2007, s. 75-78. Geertz’ten yapılan alıntılar verilen sayfa aralığındadır, ayrıca dipnot verilmeyecektir.

⁵⁸⁰ Büyük ihtimalle, Balililerin bu görüşü de Shakespeare için anlamsız olacaktı, zira oyuncu olarak önemli olan *bizler*, Balili değildir ve Balililer ancak *onlar* olarak ifade edilebilir. Burada biz ve onlar ifadeleri tarafımdan özellikle kullanılmıştır. Çünkü, biz ve onlar ayrımı ile ortaya çıkan *onlar* ifadesi siyasal antropolojinin inceleme nesnesi olarak ele aldığı *uzak toplulukları* işaret etmek için sıklıkla kullanmıştır ve Balililer hariç değildir. *Bize* anlamını veren her zaman *onlar* olmuştur ve toplulukların biraradalıklarını işaret etmenin en kolay yolu bir grubun kendini biz olarak işaretlemesi ve dışarıda kalan herkesin *onlar* olduğunun, yani *biz* olmadığının dile getirilmesidir. Bauman bu meseleyi oldukça etkili bir biçimde ifade eder: “Sanki bir yerde kendimi evimdeymiş gibi güvende hissetmem için yabancıllığın saldırdığı korkuya ihtiyaç duyarım. ‘İçeri’nin değerini gerçek anlamda vermek için bir ‘dışarı’ olmalıdır” (Zygmunt Bauman, **Sosyolojik Düşünmek**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002,

süreksizliğinin farkındadır, fakat bu farkındalık, Shakespeare'den farklı olarak, Balililerin oyuncuyu değil, oyunu önemsemelerine sebep olur. Oyunu oynayanların yok olacağını aşikâr olduğu bir oyunda, elbette önemli olan oyunun kendisi olacaktır. Oyun hep vardır. Geertz, Balililerin, yaşamı sürdürenin aktörler değil de, oyundaki kişilikler olduğunu bildiklerini gösteren çarpıcı bir örnek sunar: Balililerin doğum sıralarına göre isim aldıkları bir adlandırma sistemleri bulunmaktadır. Bu isimler doğan çocuk sayısına göre ilk doğan, ikinci doğan, üçüncü doğan, dördüncü doğan şeklinde ilerlemektedir, ancak dördüncüden sonra tekrar başa dönülmekte ve beşinci doğana yine ilk doğan adı verilmektedir. Yazara göre, bu adlandırma sisteminin, yani birinci veya ikinci olmanın anlamı bu adlandırmanın kalıcılığından gelmektedir. Kişilerin geçiciliği, adlandırmanın kalıcılığı ile telafi edilmiş olur. İnsanlar gelip geçer: Doğar, büyür, ölür; doğar ve ölür veya ölü doğarlar, fakat birinciler, ikinciler, üçüncüler ve dördüncüler baki kalır. Oyundaki kişilikler olarak bu adlandırmalar hep var olacaktır, fakat oyunculardan, kim olduklarına bakılmaksızın, oyunu sergileyip gitmeleri beklenmektedir. Önemli olan oyundur.

Oyunu, oyuncu karşısında önemli kılan onun sürekliliğidir. Bu süreklilikte, elbette oyunun kendisi değişir, yeni oyunlar eski oyunların gölgesinde büyür gelişir, fakat oyun oynamanın, *oyunda olma* halinin kendisi değişmez. Huizinga'nın dediği gibi, "Oyunun varlığı hiçbir uygarlık basamağına, evreni kavrayışın hiçbir biçimine bağlı

s.53). Bauman'ın işaret ettiği bu nokta, uzun yıllar siyasal antropolojinin uğraştığı bir sorunun formüle edilmiş hali gibidir. Antropologlar, bu uzun yıllarda, uygarlığı gösterebilmek için yabanıllığı işaret etmişlerdir. Benzer bir şekilde, devleti gösterebilmek adına da devlet dışı örgütlenmeler ele alınmıştır. Biz ve onlar ayrımı, uygarlık ve yabanıllık, uygar ve vahşi, devlet ve devletsizlik, dost ve düşman gibi pek çok ikiliğin temelini oluşturmuştur.

değildir.”⁵⁸¹ Bu çalışmayla gösterilmeye çalışılan da, bu oyunlar evrenindeki oyunların ve özel olarak Dede Korkut hikâyelerinde oynanan oyunun mahiyetidir. Bu oyun toplulukların kuruluşuna içkin olan siyasallıktır. Bugün devlet adı altında oynanan bu oyunun, hikâyelerin geçtiği zaman göz önüne alındığında başka bir siyasallığı işaret ettiği görülmektedir. Bu çalışmada ilk olarak, oyunların aslında düşünülenden ne kadar da farklı çeşitlerde ortaya çıkabileceği gözler önüne serildi. Çalışmanın amaçladığı ikinci şey ise, Dede Korkut hikâyelerindeki oyunun kurallarını ortaya koymaktı. Hikâyelerde teşkil eden oyunun kuralları başka bir siyasallığı işaret ettiği ölçüde, ilk sav desteklenmiş olacaktı. Siyasal olan gerçekten de çeşitli şekillerde ortaya çıkabilirdi ve Dede Korkut hikâyelerinde görülen siyasallık, devletten farklıydı. Çalışmaya düşen ise, hikâyelerde olduğu iddia edilen devlet merkezli oyunlara itiraz etmek ve başka tür bir siyasallığı barındıran bu devlet dışı oyunun kurallarını açıklamaktı. Bu da ancak, bakışın devlet dışı bir siyasallık üzerinden hikâyelere yönelmesiyle mümkündü. Örneğin, Geertz’in Balililerin ad almasına ilişkin bize sunduğu veride olduğu gibi, Dede Korkut hikâyelerinde de, kişiler değişse bile, bir oğlanın ad alma biçimi değişmiyordu. Belli bir yaşa gelen oğlanlar, ancak baş kesip kan döktüğünde ad alabiliyorlardı. Bu noktada, ad alan oğlanın savaş liderinin oğlu olmasıyla bir aslan tarafından büyütülen yarı insan yarı hayvan bir oğlan olması arasında bir fark gözetilmiyordu. Oyunun kuralları vardı ve ancak bu kurallara uyanlar oyuna dahil olabiliyordu. Tepegöz’ün doğumu oyunun kurallarını bozan bir hamleydi ve oyuna bir türlü dahil olamadı. Bir

⁵⁸¹ Johan Huizinga, **Homo Ludens Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 19. Burada Huizinga’nın oyun kavramı doğrudan alınmamış, yalnızca onun oyunun sürekliliğine yaptığı vurgu dile getirilmiştir. Huizinga oyunu gündelik hayatın dışında kalışıyla imler, oysa buradaki anlamıyla oyun tam da gündelik hayatın kavranış biçimine bir vurgu yapmak için ele alınmıştır. Yine de, eski Türklerin özellikle savaş-ışını ele alış biçimleri Huizinga’nın oyunu ele alış biçimiyle karşılaştırılabilir. Bu konu çalışmanın kapsamını aştığı için dikkat çekmekle yetiniyoruz.

kardeşini öldüren Tepegöz, diğer kardeşi tarafından öldürüldü. Eğer siyasallığı bir oyun olarak ele alırsak, çalışmanın göstermeye çalıştığı şey, Dede Korkut hikâyelerinin belli bir tür oyunu işaret ettiği ve oyunun kurallarının da kutsallık ve eylemlilik doğrultusunda koyulduğudur.

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, çalışmanın ana savı, devlet dışı bir siyasallığın mahiyetini ve bu siyasallığın Dede Korkut hikâyelerindeki tezahürünü siyasal antropolojinin sunduğu kavram setinden yararlanarak göstermekti. Bu doğrultuda, devletin farklılaşmış bir siyasal örgütlenme biçimi olduğunu kabul ederek, devlet dışı bir siyasallığın düşünülebileceğini ileri sürmek bu savın ilk ayağını oluşturuyordu. Devletten bağımsız olarak ortaya çıkan başka siyasal örgütlenmelerin varlığı, bu *başkalığın* analiz nesnesi olarak ele alınmasını zorunlu kılmaktaydı. Çalışmanın ileri sürdüğü savın ikinci ayağını ise, bu tip bir *başka siyasallığın* Dede Korkut hikâyelerindeki izlerinin gösterilmesi oluşturuyordu. Böyle bir savı temellendirirken siyasal antropolojinin sunduğu kavram seti, çalışma açısından oldukça önemlidir. Zira, çalışmanın yürütülebilmesi ve nihayete erdirilebilmesi için gerekli olan devlet dışı siyasallık kavramının kendisi bu alanın sunduğu zemin olmadan açıklanamazdı. Benzer bir şekilde, *devlet takıntısı* kavramını ele almadan ve bu takıntının şimdiye kadar yapılan çalışmalarda hangi biçimlerde ortaya çıktığını göstermeden, bu çalışmanın ilerleyebileceği bir yol açmak da mümkün değildi.

Siyasal antropolojinin sağladığı bu zemin ile devlet dışı siyasal örgütlenme biçimlerinin mahiyeti ve hangi koşullarda ortaya çıktığı açıklanabilir hale gelmiştir. Daha da önemlisi, bu tip bir siyasallığın değişimini ve bu değişimin bizatihi onu yaratan koşullardan kaynaklandığını izleyebilmenin olanağı da yine aynı zemin sayesinde

mümkün olmuştur. Bu koşullar devlet dışı bir siyasallıkla var olan toplulukların temelde eşitlikçi bir kökene dayanması nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bu eşitlikçi kökeni imleyen terim ise anahanlıktır. Anahanlığın sağladığı zeminde beliren Şamanlık ise, eşitlikçi bir siyasallığın dayandığı kutsallık alanını işaret etmekte, aynı zamanda bu siyasallığın geçirdiği dönüşümleri yine kendi bünyesinden çıkarmaktadır. Bu nedenle, bu değişimin kendisi siyasallığın, daha özel olarak siyasal bağın izlerini sürebilmeye olanak tanıdığı ölçüde bu çalışmanın izlediği hatlardan ilkinin oluşturmuştur. Eşitlikçi bir siyasallığın dayandığı ve çalışmanın takip ettiği ikinci hat eylemliliktir. Bahsi geçen bu eylemlilik, bütün bir topluluğu kateder ve katettiği ölçüde de topluluk için anlamlı hâle gelir. Eylemliliği, hikâyelerde geçen toylar, savaşlar, akrabalıkların kurulmasını sağlayan ilişkisellikler gibi çeşitli mübadele biçimlerinin gerçekleştiği mekanizmalarda tespit etmek mümkündür. Bu mübadele biçimlerinin nasıl gerçekleştiği ve topluluğun tamamını gözeten bu mekanizmaların kendilerini nasıl işlettikleri sorusu çalışmanın itici gücünü oluşturmuştur. Bu doğrultuda, tüm bu mekanizmalar topluluğun ilişkilenebileceği biçimlerinin işaretlenmesine olanak veren siyasal bağ gösterdiği ölçüde, çalışmanın ana savının desteklenmesi açısından önem taşımaktadır. Özetle, kutsallık ve eylemlilik üzerinden şekillenen bu tertibatı kullanarak devlet dışı siyasal örgütlenmelerin izlerini Dede Korkut hikâyelerinde tesbit etmek ve bu doğrultuda hikâyelerde anlatılan Oğuz topluluğunun, bugüne kadar yapılmış çalışmalardan farklı olarak, devlet dışı bir siyasal örgütlenmeye sahip olduğunu, başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, devleti hesaptan düşmüş ya da zaten hiç hesaba katmamış bir siyasallıkla donanmış olduğunu ortaya koymak bu çalışmanın temel amacıydı.

Bu amaç göz önünde tutulduğunda, çalışmanın ihtiyaç duyduğu izlek kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Öncelikle, analiz nesnesi olarak ele alınan Dede

Korkut Kitabından bahsetmek, sonrasında sunduğu kavram setinden yararlanan siyasal antropolojinin gelişimini ve kullanılacak kavramların teorik arka planını sunmak, nihayetinde Dede Korkut hikâyelerini belirtilen hususlar göz önüne alınarak analiz etmek gerekmektedir. Bu nedenle, birinci bölümde, öncelikle Dede Korkut Kitabına kaynaklık eden Dresden ve Vatikan nüshaları üzerine yapılan tartışmalar verilmiştir. Hikâyeler genel hatlarıyla, toplumsal arka planlarını ve hikâye kişilerini tanıtmak üzere, tasvir edilmiştir. Hikâyelerin geçtiği dönemlere, tesbit edilebildiği ölçüde, değinilmiş ve bu konudaki tartışmalardan özetle bahsedilmiştir. Dede Korkut Kitabı'na adını veren Dede Korkut hakkında, hem tarihsel kaynaklardan hem de onunla ilgili rivayetlerden yola çıkılarak, bilgi verilmiştir. Hikâyelere konu olan Oğuzların tarihine ve onlarla ilgili mitsel anlatılara da kısaca yer verilmiştir. Son olarak, Dede Korkut Kitabı ile ilgili yapılmış çalışmalar incelenmiştir. Bu çalışmaların incelenmesinin sebebi onların devlet merkezli bir bakış açısıyla kaleme alınmaları olduğu için, öncelikle *devlet takıntısı* kavramı ve bu kavramın çalışmalara hangi biçimlerde sirayet edebileceği anlatılmış bu doğrultuda örnekler sunulmuştur. Sonrasında ise, Dede Korkut üzerine yazılmış yüksek lisans ve doktora tezleri, *devlet takıntısı* kavramının merkezde tutulduğu bir incelemeye tâbi tutulmuştur.

İkinci bölümde, öncelikle devlet kavramının ortaya çıkış koşulları kısaca betimlenmiştir. Devletin farklı bir siyasallık olarak ortaya çıkmasını sağlayan, onda açıkça işaret edebildiğimiz egemenlik kavramıdır. Bu kavramın ne anlama geldiği ve neden siyasal iktidarı egemenlikle aynı anlamda kullanamayacağımız açıklanmış, böylece birbirinden bağımsızlaştırılan bu iki kavramdan yalnızca siyasal iktidarın inceleneceği belirtilmiştir. Bir bütün halinde ve devlet adı altında sunulan siyasallık, birleştirildiği diğer parçalardan ayrılarak sadece kendisinin analiz nesnesi olduğu bir

alan yaratılmıştır. Benzer bir şekilde, siyasal antropoloji de kendine alan yaratabilmek ve yolunu açabilmek için öncelikle sözleşmeci düşünürlerle hesaplaşmıştır. Siyasal antropolojinin siyasal olanı nasıl ele aldığını tartışmadan önce, bu tartışmayı nasıl açtıklarını göstermek önemlidir. Bu amaçla, sözleşmeci düşünürlerin siyasallığı ve devleti nasıl ele aldıkları belirtilmiştir. Sözleşmeci düşünürler, doğal/siyasal toplum ayrımı yaptıkları ölçüde, devleti siyasal olanla özdeşleştirmişler ve devlet dışı toplulukları siyasallığın da dışına atmışlardır. Ancak bu noktada, siyasal antropolojinin ilerleyebileceği bir hat açmışlar ve devlet dışı toplulukların örgütlenme biçimlerinin analiz nesnesi haline gelmesine olanak sağlamışlardır. Sözleşmeci düşünürlerin sağladığı imkân ile kendine bir çalışma alanı yaratan siyasal antropolojinin siyasal olanı düşünmeye imkân veren hattı bu çalışmanın da temel hattı olmuş ve üçüncü bölümün teorik alt yapısı bu hat üzerinden hazırlanmıştır. Siyasal antropolojinin sağladığı hareket alanı sayesinde kutsallık ve kutsal olan/olmayan ayrımı alınmış, devlet dışı siyasal örgütlenmelerin yapısını ortaya çıkaran inanç ve eylemlilik, iç içe geçmiş hali saklı tutularak, incelenmeye çalışılmıştır. Bu iç içe geçmenin yarattığı zorluk, akrabalık, karşılıklılık, savaş ve şeflik kavramları yardımı çağrılarak aşmaya çalışılmış, tüm bu kavramların etrafında döndüğü siyasal bağdan belli kesitler sunularak siyasal olanın mahiyeti ortaya konmuştur.

Üçüncü bölümde, Bahadır Bümin Özarlan'ın *Dede Korkut Hikâyelerinde Egemenlik Kavramına Ait Unsurlar* adlı makalesi, Dede Korkut hikâyelerinde devleti neden göremeyeceğimizi açıklamak amacıyla detaylı olarak incelenmiştir. Özarlan, egemenlik ve iktidarı eş anlamlı olarak kullanması ve buradan kaynaklanan sorunları göz ardı etmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Yazar, egemenlik kavramına ait unsurları hiyerarşik iktidar, coğrafi sınırlama, vergi ve mali durumlar, ceza hukuku başlıkları

altında işlerken, en başta egemenlik kavramını siyasal iktidar ile eş anlamlı olarak kullandığı için siyasallığı gördüğü her yerde egemenliğı işaretleme hatasına düşmüştür. Dede Korkut ile ilgili çalışmalarda sıklıkla görülen bu hataları göstermekle bu çalışmanın izeceğı hattın diğer çalışmaların hattından farklı olduğı somut bir şekilde ortaya konmuştur. Sonrasında, Dede Korkut hikâyeleri incelenmeye başlanmış ve bu inceleme iki başlık altında sunulmuştur. İlk alt başlıkta, kutsallık ve siyasallık ilişkisi anahanlık ve şamanlık bağlamında incelenmiş, bu kavramlarla ilgili hikâyelerde öne çıkan örnekler verilmiştir. Eşitlikçi bir siyasal örgütlenmenin koşulu olan anahanlık ve ancak anahanlık içerisinde ortaya çıkma imkanı bulunan şamanlık izleri, bu izlerin geçirdiğı dönüşümlerin işaretlenebildiğı kültler ve Yasa-kutsallık-siyasallık ilişkisi Dede Korkut hikâyelerinde gösterilerek, bu hikâyelerde devlet dışı bir siyasallığın mahiyeti ve bu siyasallığın nasıl işlediğı ortaya konmuş ve böylece çalışmanın ana savının ilk ayağı tamamlanmıştır. İkinci alt başlıkta, ana savın ikinci ayağı olarak ortaya konan Dede Korkut hikâyelerindeki eylemlilik ve siyasallık ilişkisi ele alınmıştır. Bu doğrultuda, akrabalık, karşılıklılık, savaş ve şeflik kavramları Dede Korkut hikâyelerinde siyasal olanla kurdukları ilişki bakımından ve siyasallığı imlediğı ölçüde gösterilerek somutlaştırılmıştır.

Bu çalışmada, toplulukların kuruluşuna içkin olan siyasallığın farklı biçimlerde tezahür edebileceğini gösterilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda, siyasal olanı devlete indirgmeden ele alarak siyasallığın hangi mekanizmalarla kendini işlettiğini ortaya koymak çalışmanın temel meselesiydi. Bu meseleyi kendimize dert edinirken özellikle Dede Korkut hikâyelerinin analiz nesnesi olarak ele alınmasının sebebi, hem bu hikâyelerin devlet dışı siyasallığa dair geniş bir malzeme sunması hem de bu hikâyelerle ilgili olarak yapılan çalışmaların hikâyeleri devlet merkezli bir bakış açısıyla ele

almasıydı. Buradan hareketle, devlet dışı bir siyasallığın mahiyetini ortaya koymanın yanı sıra Dede Korkut ve Eski Türklere ilişkin literatüre bir katkı yapmak da amaçlanmıştır.



KAYNAKÇA

Abélès, Marc, **Devletin Antropolojisi**, Çev. Nazlı Ökten, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.

Agacanov, S. G., **Oğuzlar**, Çev. Ekber N. Necef, 2. Baskı, İstanbul, Selenge Yayınları, 2003.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 3. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2004.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve d., **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara, İmge Kitabevi, 2005.

Akal, Cemal Bali, **İktidarın Üç Yüzü**, 7. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014.

Aksoy, Evrim, **Dede Korkut Kitabı'ndaki Tipler Üzerine Bir İnceleme**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Metin Ekici), İzmir, (Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı), 2012.

Akyüz, Vahdet Yasin, **Dede Korkut Destanlarının Türk Tiyatro Oyunlarında İşlenişi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Doç. Dr. A. Pınar Aras), Erzurum, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sahne Sanatları Anabilim Dalı), 2010.

Amanoğlu, Ebulfez Kulu, "Kişi Adlarında Eski İnançların İzleri (Dede Korkut)," **Atatürk Üniversitesi Enstitüsü Dergisi**, 1999, S.11, ss. 53-59.

Arı, Bülent ve Ercan Karateke, "Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın ve Çocuk Eğitimi," **Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C. VII, S. 14, 2010, ss. 275-284.

- Arvas, Abdulsalam, **Dede Korkut Destanı ve Kıpçak Sahası Epik Destan Geleneği**,
Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu),
Van, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve
Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı), 2009.
- Aydemir, Adem, “Dede Korkut Oğuzları’ndaki Kam Oğullarına Dair,” **Türk Dünyası
Araştırmaları Dergisi**, S. 189, Aralık 2010, ss. 185-204.
- Aytekin, Sefer, **Vilayetname**, Ankara, Ayyıldız Yayınları, 1995.
- Balandier, Georges, **Siyasal Antropoloji**, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Türkiye İş
Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Balyemez, Sedat, **Dede Korkut Hikâyeleri’nin Metin Dil Bilimsel Yapısı**,
Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fatma Özkan),
Ankara, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve
Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı), 2011.
- Banguoğlu, Tahsin, “Kâşgari’den Notlar II: Oğuzlar ve Oğuzeli Üzerine,” **Türk Dili ve
Araştırma Yıllığı Belleten**, 1959, ss. 1-26. Erişim Adresi:
http://www.tdk.gov.tr/images/css/TDA/1959/1959_1_Banguoglu.pdf,
(22.10.2017)
- Bataille, Georges, **Lanetli Pay**, çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları,
2010.
- Bauman, Zygmunt, **Sosyolojik Düşünmek**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı
Yayınları, 2002.
- Baysal, Nagihan, “Dede Korkut Kitabı’nda Dinsel Büyüsel ve Tabusal Uygulamalar
Üzerine Bir İnceleme,” **Milli Folklor**, 2015, yıl 27, sayı.107, ss. 72-82.

Bekki, Salahaddin, “Dedem Korkut Kitabı’nın Mukaddimesi ile Boylar Arasındaki Organik Bağ,” **Milli Folklor**, Yıl 27, S. 107, 2015, ss. 5-13.

Boratav, Pertev Naili, “Dede Korkut Hikâyelerindeki Tarihi Olaylar ve Kitabın Telif Tarihi,” **Türkiyat Mecmuası**, C. I, S. 13, ss. 31-62. Erişim Adresi: <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iuturkiyat/article/view/1023001109>, (01.05.2017)

Brancourt, Jean-Pierre, “Estat’lardan devlete. Bir sözcüğün evrimi,” (der.) Cemal Bali Akal, **Devlet Kuramı**, 4. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2013, ss. 177-190.

Butler, Judith, **Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2015.

Cassirer, Ernst, **İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005.

Clastres, Pierre, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu “Siyasal Antropoloji Araştırmaları,”** Çev. Alev Türker-Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992.

Clastres, Pierre, **Devlete Karşı Toplum**, 3. Baskı, Çev. Mehmet Sarı & Nedim Demirtaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

Çamuroğlu, Reha, **Tarih, Heterodoksi ve Babailer**, İstanbul, Metis Yayınları, 1992.

Çatal, Şirin, **İlköğretim Türkçe Derslerinde Dede Korkut Hikayeleri’nin Değerlendirilmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali Berat Alptekin), Konya, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Türkçe Öğretmenliği Bilim Dalı), 2009.

Çimen, Musa, **Bamsı Beyrek Hikâyesi'nin Türkiye Varyantları Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Dilaver Düzgün), Erzurum, (Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı), 2004.

Demirbilek, Salih, “Türk Kültüründe ‘Deliler’ ve Bunların Dede Korkut Oğuznâmelerine Yansıması,” **Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, C. 3, S. 5., 2014, ss. 69-77.

Denizer, Faik Utkan, **Tarihi Metinleri Aktarma Problemleri -Dede Korkut Oğuznameleri ve Türkiye Türkçesine Yapılmış Aktarmaları Üzerine Kelime Düzeyinde Bir İnceleme**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa Uğurlu), Muğla, (Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı), 2007.

d'Entrèves, Alessandro Passerin, “Devlet Kavramı,” (der.) Cemal Bali Akal, **Devlet Kuramı**, 4. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2013, ss. 193-211.

Derdıyok, Çetin “Dede Korkut Hikâyelerindeki Olağanüstü Motifler ve Kaynakları”, **İçel Kültürü**, Yıl. 7, S. 2, ss. 3-9.

Divitçioğlu, Sencer, **Kök Türkler**, İstanbul, Ada Yayınları, 1987.

Divitçioğlu, Sencer, **Oğuz'dan Selçuklu'ya**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2015.

Dumont, Louis, “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğu. XIII. yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet,” **Devlet Kuramı**, (der.) Cemal Bali Akal, 4. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2013, ss. 141-174.

Durkheim, Emile, **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, Çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2010.

Durmuş, İlhami, “Türklerde Kan Kardeşliği ve Antla İlgili Unsurlar,” **Milli Folklor**, Yıl 23, S. 89, 2011, ss. 100-108.

Duymaz, Ali “Oğuz Kağan Destanı’ndan Dede Korkut’a Toy Geleneğinin Simgesel Anlamı ve Türk Paylaşım Modeli,” **Karadeniz Araştırmaları**, S. 5, Bahar 2005, ss. 39-58.

Earle, Timothy, **Şefler Nasıl İktidara Geldiler**, çev. Burak Gürel, Demir Demiröz, İstanbul, Versus Kitap, 2013.

Ebülgazi Bahadır Han, **Türklerin Soy Kütüğü(Şecere-i Terakime)** , Tercüman 1001 Temel Eser, Haz. Muharrem Ergin, t.y.

Ecevitoglu, Pınar, **Namus Töre ve İktidar Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.

Eliade, Mircea, **Şamanizm**, çev. İsmet Birkan, İstanbul, İmge Kitabevi, 1999.

Ercilasun, Ahmet Bican, “Zikredilen Şahıslara Dayanılarak Dede Korkut Boylarının Kronolojik Sıralanması,” **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, C. I, S. 41, 1998, ss. 61-69.

Ercilasun, Ahmet Bican, “Dede Korkut Kitabı ile Oğuz Destanı Arasındaki Münasebetler,” **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, 1994 (1988), ss. 69-89.

Erdem, Melek, **Dede Korkut Türkmenistan Varyantları**” Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. F. Sema Barutçu Özönder), Ankara, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı), 1998.

Ergin, Muharrem, **Dede Korkut Hikâyeleri**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1969.

Ergin, Muharrem, **Dede Korkut Kitabı 1**, Ankara, TDK Yayınları, 1958.

Etöz, Zeliha, “Mitos ve İktidar,” **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 66, No. 3, 2011, ss. 157-175.

Feyzioğlu, Nesrin, “Dede Korkut Hikâyeleri’nden Duha Kocaoğlu Deli Dumrul Hikâyesi ile Basat’ın Tepegöz’ü Öldürdüğü Hikâyeye Simge ve İmgeler Bakımından Bir Yaklaşım,” **Atatürk Üniversitesi Siyasal Bilgiler Enstitüsü Dergisi**, C. 4, S. 2, 2004, ss. 51-59.

Foucault, Michel, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Foucault, Michel, **Özne ve İktidar**, içinde “*Omnes et Singulatim*”: *Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru*, 4. Baskı, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

Freud, Sigmund, **Totem ve Tabu**, çev. Kâmuran Şipal, 2. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2013.

Gauchet, Marcel, “Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkelerde din ve siyaset,” **Devlet Kuramı**, (der.) Cemal Bali Akal, 4. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2013, ss. 33-67.

Geertz, Clifford, **Yerel Bilgi**, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara, Dost Yayınevi, 2007.

Gökyay, Orhan Şaik, **Dedem Korkudun Kitabı Kitab-ı Dedem Korkut âlâ Lisan-ı Taife-i Oğuzan**, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2007.

Gökyay, Orhan Şaik, **Dede Korkut Hikâyeleri**, 2. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013.

Güney, Sema, **Drama Tekniklerinin İlköğretim 4. ve 5. Sınıflarda Kullanımı (Dede Korkut Hikâyeleri Örneği)** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Feridun Alper), Erzurum, (Atatürk Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı), 2009.

Harmancı, Meriç, “Dede Korkut Hikayelerindeki Alkış ve Kargışlara İşlevsel Bir Yaklaşım,” **Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 23, 2012, ss. 1-17. Erişim Adresi: <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/251880>, (22.10.2017)

Harris, Marvin, **İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar Kültür Bilmeceleri**, Çev. M. Fatih Gümüş, Ankara, İmge Kitabevi, 1995.

Hassan, Ümit, “Anahanlık ve ‘Modern’ Antropolojinin Çıkmazı: Godelier Örneği”, **Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi**, S. 47-2, 1983, ss. 55-62.

Hassan, “Evrimsel Teorisi ve Anahanlık Tartışmaları,” **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C. XXXIX, Ocak-Aralık 1984, S.1, ss. 157-166.

Hassan, Ümit, “<<İlk Devlet>> Neye Yarar?”, **Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi**, S. 49, Nisan/Mayıs 1984, ss. 84-98.

Hassan, Ümit ve d., **Türkiye Tarihi I Osmanlı Devletine Kadar Türkler**, İstanbul, Cem Yayınevi, 2002.

Hassan, Ümit, **İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi**, 4. Baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010.

Hassan, Ümit, **Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler**, 4. Baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011.

Hassan, Ümit, **Osmanlı Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye**, 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Hobbes, Thomas, **Leviathan**, çev. Semih Lim, 11. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013.

- Huizinga, Johan, **Homo Ludens Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İbn Haldun, **Mukaddime I**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2009.
- İnan, “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları,” **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.1 S. 4, 1952, ss. 19-30.
- İnan, Abdülkadir, **Makaleler ve İncelemeler**, 2. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- İnan, Abdülkadir, **Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar**, 7. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2013.
- İnayet, Alimcan, “Epik Kahramanların Devlere Has Özellikleri,” **Milli Folklor**, Yıl 13, S. 52, 2001, ss. 68-71.
- İşankul, Cabbar, “Alpamış Destanı ve Dede Korkut Kitabı’ndaki Mitolojik Motifler,” **Milli Folklor**, Yıl 13, S. 52, 2001, ss. 60-67.
- Kaplan, Mehmet, “Dede Korkut Kitabında Kadın,” **Türkiyat Mecmuası**, C. 9, 1951, ss. 99-112.
- Karabaş, Seyfi, **Dede Korkut’ta Renkler**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Kırman, Ümral, **Dede Korkut Anlatılarının Karşıtlıklar Kuramına Göre Çözümlemesi ve Bu Kuramın Anlatı Öğretiminde Kullanımı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Doç. Dr. V. Doğan Günay), İzmir, (Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Türkçe Öğretmenliği Bilim Dalı), 2004.
- Malinowski, Bronislaw, **Yabancı Toplumda Suç ve Gelenek**, Çev. Şemsa Yeğin, İstanbul, Epsilon Yayıncılık, 2003.

Mauss, Marcel, **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev. Özcan Doğan, 3. Baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011.

Morgan, Lewis Henry, **Eski Toplum I**, 2. Baskı, çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Payel Yayınları, 1994.

Morgan, Lewis Henry, **Eski Toplum II**, 2. Baskı, çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Payel Yayınları, 1998.

Nişanyansözlük, "kurultay" maddesi,
<http://www.nisanyansozluk.com/?k=kurultay&x=0&y=0>, (12.09.2017).

Nişanyansözlük, "casus" maddesi,
<http://www.nisanyansozluk.com/?k=casus&x=0&y=0>, (19.10.2017)

Nişanyansözlük "mucize" maddesi.
<http://www.nisanyansozluk.com/?k=mucize&x=0&y=0>, (02.05.2017)

Ong, Walter J., **Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü'nün Teknolojileşmesi**, çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

Ögel, Bahaeddin, **Türk Mitolojisi I Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar**, 5. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.

Özarslan, Bahadır Bümin, "Dede Korkut Hikâyelerinde Egemenlik Kavramına Ait Unsurlar," **Karadeniz Araştırmaları**, S. 35, Güz 2012, ss. 101-109.

Özel, Oktay ve Mehmet Öz, (der.), **Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar**, 2. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2005, içinde Halil İnalçık, "Âşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?", ss. 119-145.

Özkan, Elif, **Dede Korkut Kitabı'nın Vatikan Nüshasının Tarihî ve Etimolojik Sözlüğü**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Mehdi Ergüzel), Sakarya, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler

Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Dili Bilim Dalı),
2014.

Özkartal, Mehmet, **İlköğretim Sanat Etkinlikleri Dersinde Dede Korkut Destanı'nın Milli Değerlerin Kazanılmasına Etkisi'** Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nihat Boydaş), Ankara, (Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı, Resim-İş Öğretmenliği Bilim Dalı), 2009.

Reed, Evelyn, **Kadının Evrimi I**, çev. Şemsa Yeğın, İstanbul, Payel Yayınevi, 1982.

Rousseau, Jean-Jacques, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 12. Baskı, çev. R. Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 2013.

Roux, Jean-Paul, **Orta Asya Tarih ve Uygarlık**, çev. Lale Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001.

Sahlins, Marshall, **Taş Devri Ekonomisi**, çev. Taylan Doğan, Şirin Özgün, İstanbul, BGST Yayınları, 2010.

Sahlins, Marshall, **Akrabalık Nedir, Ne Değildir?**, Çev. Asena Pala, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015.

Saydam, M. Bilgin, **Deli Dumrul'un Bilinci Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi**, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2011.

Sümer, Faruk, "Oğuzlara Ait Destani Mahiyette Eserler," **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 17, S. 3/4, 1959, ss.359-455.

Sümer, Faruk, **Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri- Bot Teşkilâtı- Destanları**, 2. Baskı, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1972.

- Şen, Semra, “Oğuz Kağan Destanı’nda ve Dede Korkut Hikâyeleri’nde Kadın,” **A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S. 21, 2003, ss. 123-128.
- Şişman, Bekir, “Kazakistan’da Korkut Ata ile İlgili Söylenceler,” **Milli Folklor**, Yıl 10, Bahar, S. 37, 1998, ss. 51-53.
- Tabcu, Haki, **Garipname ile Dede Korkut Hikâyeleri’nin İkilemeler Açısından Mukayesesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Serdar Yavuz), Adıyaman, (Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı), 2014.
- Taflı, Hülya, **A Comparative Study of the Belief Systems in Beowulf and the Book of Dede Korkut (İnanç Sistemleri Açısından Beowulf ve Dede Korkut Destanları’nın Karşılaştırılması)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Burçin Erol), Kayseri, (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batı Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı), 2006.
- Tezcan, Semih, **Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Togan, A.Zeki Velidi, **Umumî Türk Tarihi’ne Giriş**, İstanbul, 3. Baskı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, C. I, 1981.
- Torun, Yeter, “Dede Korkut Hikâyelerinde Barınma ile İlgili Sözler ve Bu Sözlerin Birlikte Kullanımları Üzerine,” **Turkish Studies-İnternational Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic**, Volume 6/3 Summer 2011, ss.1251-1263.
- Tunçay, Mete, (der.), **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeni Çağ**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, içinde Jean Bodin, “Devlet Üstüne Altı Kitap’tan Seçme Parçalar”, ss. 175-200.

Tunçdöken, Funda, “Dede Korkut hikâyeleri ile Beowulf destanında yer alan toplumsal hayata ait motiflerin karşılaştırılması”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Hülya Taş), Bursa, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Halk Edebiyatı Bilim Dalı), 2009.

Türkmen, Fikret, “Dede Korkut’ta Halk Hukuku Unsurları,” **Bilig**, S. 58, Yaz 2011, ss. 245-256.

Ulukan, Ayşe, **Dede Korkut Hikâyeleri ve Grimm Masallarında Kültür ve İnançlara Yerleşmiş Renk ve Sayı İmgelemi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Funda Kızıler Mermer), Sakarya, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Alman Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı), 2012.

Uyumaz, Gülcan, **Dede Korkut Hikâyeleri’nde Çocuk Eğitimi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akkaya), İzmir, (Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Türkçe Öğretmenliği Programı), 2012.

Üstünova, Kerime, **Dede Korkut Hikâyelerinde Cümleden Büyük Birimler ve Bunların Oluşumunda Tekrarların Rolü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Coşkun Ak), Bursa, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Anabilim Dalı), 1996.

Vernant, Jean-Pierre, **Eski Yunan’da Söylen ve Toplum**, çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul, İmge Yayınevi, 1996.

Yalçınkaya, Ayhan, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014.

Yalçınkaya, Ayhan, **Küf Dede Korkut, Said Nursi ve Ali Üzerine**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2016.

Yayla, Hasan Kağan, **Dede Korkut Kitabı Söz Dizimi Araştırması**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Doç. Dr. Vahit Türk), Çanakkale, (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Bilim Dalı), 2002.

Yıldırım, Muhammet, **Dede Korkut Destanlarının Kültürel Açından İncelenmesi ve Eğitimde Kullanılabilirliği**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tez Danışmanı: Doç. Dr. Aziz Kılınç), Çanakkale, (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı), 2011.

Yıldız, Naciye, “Türk Destanlarında ‘Çocuksuzluk’,” **Milli Folklor**, 2009, Yıl 21, S. 82, ss. 76-88.

ÖZET

Dede Korkut Kitabı olarak anılan kitabın H. F. Diez tarafından tanıtılan ilk yazması, Dresden Krallık Kütüphanesi'nde bulunmaktadır ve on iki hikâyeyi içerir. Ettore Rossi tarafından tanıtılan diğer yazma ise Vatikan Kütüphanesi'ndedir ve diğer yazmadan farklı olarak bu yazmada altı hikâye vardır. Yazmaların yazıya geçiriliş tarihi yaklaşık olarak XV. ve XVI. yüzyıllara tekabül etmektedir. Yazmaların bulunması hem Türkiye'de hem de dünyada geniş bir yankı uyandırmış ve Dede Korkut Kitabı hakkında sayısız çalışmalar yapılmıştır.

Dede Korkut Kitabı üzerine yapılan çalışmalar, pek çok alanı içinde barındırmaktadır. Karşılaştırmalı, linguistik, pedagojik, kültürel ve daha birçok alanı içinde barındıran bu çalışmalara ek olarak, bu çalışma Siyaset Bilimi disiplini içerisinde literatüre yeni bir katkı yapmayı amaçlarından biri olarak ortaya koymaktadır. Çalışmanın asıl amacı, devlet dışı toplulukların siyasal örgütlenme biçimlerini ortaya koymak ve bu doğrultuda Dede Korkut hikâyelerine konu olan Oğuzların örgütlenme biçimlerinin devlet dışı bir siyasal örgütlenmeye tekabül ettiği savını sınamaktır. Buradan hareketle, XIX. yüzyıldan başlayarak *yabanıl toplulukları* kendine çalışma nesnesi olarak alan ve 1940'larda uzmanlı haline gelen Siyasal Antropoloji disiplini çalışmanın omurgasını oluşturmaktadır. Siyasal Antropolojinin yabanıl topluluklara dair geliştirmiş olduğu literatür, bu çalışmada devlet dışı topluluklarda görülen siyasallığın mahiyetini açıklamak üzere seferber edilmiştir.

Çalışmanın ilk bölümünde Dede Korkut Kitabı'na dair tartışmalarla birlikte, bu kitaba konu olan Oğuzlara, Dede Korkut'a ve hikâyelerin toplumsal arka planına değinilmiştir. Buna ek olarak, *devlet takıntısı* kavramından bahsedilmiş ve Dede Korkut literatüründen seçilen örnek çalışmalar bu kavram üzerinden incelenmiştir. İkinci bölümde Siyasal Antropoloji alanının gelişimi özetlenmiş ve devlet dışı siyasal örgütlenmelerde görülen siyasallığın hangi biçimlerde ortaya çıkabileceği aktarılmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise, Dede Korkut hikâyeleri siyasal antropolojinin sunduğu olanaklar ve kavramlar çerçevesinde incelenmiş, bu hikâyelere konu olan Oğuzların devlet dışı bir siyasal örgütlenmeye sahip oldukları hikâyelerden yola çıkılarak gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, siyasallık, anahanlık, şamanlık, Oğuzlar, asabiyyet, kutsallık.

ABSTRACT

The first manuscript of the book, which is called The Book of Dede Qorqut was introduced by H. F. Diez. The book is located at Dresden Library and contains twelve stories. The other manuscript which was introduced by Ettore Rossi is located at Vatican Library and unlike the Dresden manuscript, there are six stories in this manuscript. The date of the manuscripts is approximately XV-XVI centuries. The discovery of the manuscripts aroused a widespread echo in both Turkey and the world, and numerous works on the Book of Dede Qorqut were made.

The studies on the Book of Dede Qorqut contain many fields. In addition to these studies, which include compulsive, linguistic, pedagogical, cultural and many other fields, this work presents itself as one of the aims of making a new contribution to the literature within the discipline of Political Science. The main aim of the work is to put forth the political organization forms of non-state communities and in this direction, to prove the argument that the forms of organization of the Oghuzs, subject to the Dede Korkut stories, correspond to a non-state organization. From this point of view, Political Anthropology, which has discussed savage communities as a subject of analysis starting with XIXth century and became professional field in 1940s, constitutes the main line of this work. The literature that Political Anthropology has developed about savage communities has been mobilized to explain the content of the politics seen in non-state communities in this work.

In the first part of the work, it is mentioned together with discussions of the Book of Dede Qorqut, the social background of the stories, Dede Qorqut, Oghuzs who

subject to this book. In addition to this, the concept of obsession of state was mentioned and the studies selected from the literature of Dede Qorqut were examined through this concept. In the second part, the evolution of Political Anthropology was summarized and the politics which is seen in the non-state political organizations has been tried to convey in which forms can come about. In the third part, Dede Korkut stories were studied within the framework of opportunities and concepts of offered by Political Anthropology and were tried to show that Oghuzs had a non-state political organization based on stories.

Key words: Dede Qorqut, politics, matriarchy, shamanism, Oghuzs, collective action, sanctity.