

KİTAB-I DEDE KORKUT

Güncel Okumalar

- I -

EDİTÖR

YÜKSEL ÖZDEN



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Kitab-ı Dede Korkut

Güncel Okumalar - I -

Editör

Yüksel Özden

ISBN

978-605-80752-2-1

1. Baskı

2020 / İstanbul

Genel
Yayın Yönetmeni

Savaş Cihangir Tali

Yayın Yönetmeni

Şehadet Sena Taş

Mizanpaj

İHÜ Yayınları

Kapak

İHÜ Yayınları

İbn Haldun Üniversitesi
Yayınları

Ordu Cd. No:3, 34480
Başakşehir / İSTANBUL

Tel

0 (212) 692 0212

Baskı&Cilt

Şenyıldız Yayıncılık

Sertifika No: 45097

İbn Haldun Üniversitesi Yayınları
bir İbn Haldun Üniversitesi departmanıdır.

İbn Haldun Üniversitesi
Müfredat Çalışmaları Merkezi
Kök Metinler Projesi: 1

Proje Yöneticisi/Editörü: Prof. Dr. Yüksel ÖZDEN
"Dede Korkut" Koordinatörü: Prof. Dr. Habip TÜRKER

Kitab-ı Dede Korkut : güncel okumalar / editör Yüksel Özden. -- 1. bs. -- İstanbul : İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.

200 s. ; 21 sm. -- (İbn Haldun Üniversitesi Müfredat Çalışmaları Merkezi Kök Metinler Projesi ; 1.)

ISBN 978-605-80752-2-1

1. Kitab-ı Dede Korkut. 2. Kitab-ı Dede Korkut. 3. Destan edebiyatı, Oğuz. 4. Halk edebiyatı, Türk

PL 95.9.K57

894.36

© Bu eserin tüm yayın hakları, yazar ile anlaşmalı olarak yayınevine aittir. Eleştirel makale ve dergilerde yapılacak kısa alıntılar dışında, bu kitabın tamamı veya bir kısmı, yayıncının izni olmadan yayınlanamaz.

Prof. Dr. Yüksel Özden

Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesinde (1986), Yüksek Lisans (1989) ve doktora eğitimini (1993) ABD’de University of Wisconsin’de tamamladı. Doktora sonrasında aynı üniversitede “Eğitimde Yeniden Yapılanma” merkezinde çalıştı. 1994 yılı sonunda Türkiye’ye dönerek 1995’de yardımcı doçent, 1998’de doçent, 2003’de profesör unvanlarını aldı.

Bilginin doğası, düşünmeyi öğrenme, eleştirel düşünme ve yaratıcılığı geliştirme gibi konulara yer verdiği “Öğrenme Öğretme”; vizyon liderlik, değişim ve dönüşüm kapasitesi yaratmak ve değişimi yönetmek gibi konuları içeren “Eğitimde Yeni Değerler”: kendini algılama biçimini gerçeğe çevirme çabasında olanlarla bir paylaşım mahiyetindeki “Kendini Keşfet” adlı kitaplarının yanı sıra okulları yeniden yapılanmaya zorlayan nedenlerin irdelendiği “Okulu Yeniden Kurmak” adlı kitabı Türkçeye kazandırmıştır. Ayrıca çok sayıda kitaba editörlük yapmış ve bölüm yazmıştır.

Yüksel Özden, Eğitimde Değişim, Liderlik, Vizyon, Öğretim Liderliği, Öğrenmeyi Öğrenme, Öğrenmenin Biyo-Kimyası, Eğitimde Çoklu Zekâ konularında eğitim ve okul yöneticilerine, ilköğretim müfettişlerine, öğretmenlere, öğrencilere yönelik seminer ve konferanslar vermiştir. Özden, kitap ve makaleleriyle eğitim ve öğretime ilişkin yeni birçok kavram ve yaklaşımın Türkiye literatürüne girmesine öncülük etmiştir.

Yüksel Özden, Kırıkkale ve Balıkesir üniversitelerinde öğretim üyeliği ve bölüm başkanlığı, merkez müdürlüğü ve dekanlık, Milli Eğitim Bakanlığında İlköğretim genel müdürlüğü görevlerinde bulunmuştur. 23 ve 24. dönemlerde Muğla Milletvekili olarak TBMM’de görev yapmıştır.

İÇİNDEKİLER

Kök Metinler Projesi	7
Giriş	
Habip Türker	13
Dede Korkut Kitabı'na Batı Siyaset Felsefesi ve Türk-İslâm Siyaset Düşüncesi Açısından Bakışlar	
İdiris DEMİREL	19
Dede Korkut Hikâyelerinin Ahlâk Felsefesi Problemleri Bağlamında Analizi	
Hümeyra Özturan	55
Dede Korkut Destanlarında Telkin Edilen Değerler Üzerine Bir İnceleme	
Cengiz Anık	85
Dede Korkut Destanında Ad Vermek ve Kendini Gerçekleştirmek	
Nedim Yıldız	147
Deli Dumrul Destanının Akran Zorbalığını Önlemeye Yönelik Psikolojik Danışmada Kullanılabilirliğinin İncelenmesi	
Ersun Çıplak	173
Dizin	191

KÖK METİNLER PROJESİ

Kök Metinler Projesi Anadolu'nun Türk yurdu haline gelerek İslamlaşmasında ve millî kimliğimizin oluşmasında rol oynayan kurucu metinlerin günümüzün bakış açılarına göre farklı disiplinlerce analizlere tabi tutularak Türk İslam Medeniyetinin yeniden ihyası çabalarına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Eğitim insan tekinin kişiliğini kazanmasında, toplumsal kimliğin ve millî şuurun oluşmasında en etkili süreçtir. Tanzimat'la birlikte geleneksel tarzda eğitim yapan kurumların yanında, bütünüyle Batılı tarzda eğitim yapan okullar açılmış ve böylece ikili bir eğitim modeli Türkiye'yi imparatorluktan cumhuriyete taşımıştır. Cumhuriyet bu bölünmüşlüğü tamamen Batılı eğitim lehine ortadan kaldırmış, ancak insanımızın ruhsal bölünmüşlüğü, kimlik buhranını çözüme kavuşturamamış, hatta bunu daha da derinleştirmiştir. Geleneksel kurumların aşırı tahribatı kültür hayatımızda derin yaralar açmıştır. Cumhuriyet rejiminin tarihsel sürekliliğe kimi zaman yaptığı vurgu, milletimizin tarihsel pratiğinden bütünüyle arındırılmış bir eğitim anlayışının hayata geçirilmesiyle havada kalmıştır. Tarihsel tecrübeyi hafızalardan silmeye dönük eğitim anlayışı Türk milletini kendisiyle barışık olmayan, toplumsal, kültürel ve siyasî açıdan çeşitli sınıflara ayrılmış, kimlik olarak bölünmüş bir toplum haline getirmiştir. Millî birlik, daha ziyade, içeriği yabancı, tarihsel arka zemini olmayan Batılı değerler üzerinden sağlanmaya çalışıldı. Bu değerlerle uyuşmayan toplum kesimleri dışlandı ve buralardan da farklı marjinal oluşumlara yol açıldı. Modernleşme deneyiminin ancak tarihsel hafızanın sıfırlanmasıyla başarıya ulaşılacağına inanıldı. Batı'nın askerî, siyasî, ekonomik ve kültürel tasallutundan ancak onlara tam olarak benzemekle kurtulacağı umut edildi. Bu doğrultuda, ilkokuldan üniversiteye kadar her kademedeki eğitim programı geçmişle irtibatımızı kesmeye, kendi değerlerimizi yok etmeye ve bu yolla bizi Batı dünyasının bir parçası yapmaya hizmet edecek bir ideolojiyle kurgulanmıştır.

Ancak gelinen noktada coğrafyamız Batı'nın tasallutundan kurtulmadığı gibi, medeniyetimizin tarihsel sürekliliği kesintiye uğramış, kendi tarihsel aklımız köreltilmiştir.

Bugün Türkiye köreltilen tarihsel aklına yeniden dönmeye, onu verimli bir şekilde kullanmaya çalışmaktadır. Bu çabaları neticesinde bölgede ve dünyada belli bir etki gücüne sahip ülke konumuna gelmiştir. Daha önce aşılamayacağı varsayılan –okul, yol, hastane gibi– altyapı sorunlar hızla çözülmesi ve bazı alanlarda elde edilen başarılarla insanımız özgüvenini tamir yoluna girmiştir. Ancak Türkiye'nin tarihsel pratikte kendini gösteren tarihsel aklını geri kazanması günümüz koşullarına uygun bir zihinsel dönüşümle mümkün olabilecektir. Bu da ancak milletimizin kendi medeniyet kodlarına uygun bir eğitim anlayışıyla sağlanabilecektir.

Asimetrik bir şekilde küreselleşen, herkesin birbirine benzeştiği bir dünyada, çağımızın insanı kim olduğunu, ne olduğunu, nereden geldiğini ve nereye gittiğini şaşırtdığı, karıştırdığı, hatta unuttuğu bir anlam ve kimlik krizinin eşiğine gelmiştir. Kültür ve medeniyetimizin maddi ve manevi kaynaklarıyla bağları zayıflayan insanımızı yaşadığı kimlik krizinin eşiğinden uzaklaştırmak, millî ve manevi değerleriyle daha derinden buluşturmak için kökleriyle dalları arasındaki mana akışını tazelemek gerekmektedir. *Kök Metinler Projesi*, bu amaca yönelik olarak *Anadolu'nun Türkleşip İslamlaşmasında, tarihsel Türk-İslâm kimliğinin oluşmasında rol oynayan, tarihsel olarak kurucu vasfı olan kök metinleri belirlemek, incelemek, günümüz koşullarında yeniden üretmek ve müfredatımızın içine yerleştirebilmek amacıyla gerçekleştirilmektedir.*

Kültür coğrafyamızda üretilmiş olan eserleri incelemeye dönük birçok çalışma olmakla birlikte bu çalışmaların kimisi yalnızca belirli isim listelerinin oluşturulmasına, kimisi yalnızca edebî tahlillerin yapılmasına, kimisi metinleri tematik başlıklar halinde ayrıştırarak alıntılar/örnek metinler halinde paylaşmaya yöneliktir. Bu çalışmaların her biri kıymetli olmakla birlikte *Kök Metinler Projesi her birinin ötesine geçerek kök metinleri farklı disiplinlerce tetkik etmeyi, kendi tarihsel pratiğimizi gün ışığına çıkararak günümüz için anlaşılır kılmayı ve müfredatımıza yerleşecek eserler haline getirmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca söz konusu eserlerin günümüz noktainazarından yeniden yazıyla güncellenmesi planlanmaktadır.*

Proje üç aşamalı olarak tasarlanmıştır.

Birinci aşama, kök metinlerin belirlenmesi olmakla birlikte bu süreç tamamlanmıştır. Çeşitli dallardan (akademisyen, şair, yazar, yayıncı vs.) kalem erbabı iki istişare toplantısında bir araya gelmiş ve söz konusu metinler belirlenmiştir. Tespitlerde, hem *Türk-İslâm kimliği için kurucu niteliği olan* hem de *kurucu niteliği taşımasa da bu kimliğin bu topraklarda yer edinmesine ve gelişip yaygınlaşmasına katkıda bulunan* eserler göz önünde tutulmuştur. Projenin buraya kadarki kısmı gerçekleştirmiştir.

İkinci aşama ise belirlenen kök metinlerin edebiyat, felsefe, sosyoloji, pedagoji, psikoloji, tarih, kamu ve siyaset bilimi, din bilimleri farklı disiplinlerden gelen uzmanlar tarafından çapraz okumalara tabi tutulmasını, derinlemesine tahlil edilmesini içermektedir. İlk çalışmamız olan *Kitabı-Dede Korkut: Güncel Okumalar*'ın ardından sürdürülen çalışmalarımız da yayımlanma sırasını beklemektedir. *Nasreddin Hoca, Mesnevi, Leyla ile Mecnun, Acayip'ül-Mahlukat, Kısasu'l-Enbiya, Saltukname, Battalname, Mantık'ı't-Tayr, Garibname, ve Yusuf ile Züleyha* odaklı çalışmalarımız yürütülmektedir.

Üçüncü aşamada ise millet olma bilincini güçlendiren, millî duygu ve değerleri besleyen kök metinlerin, yapılan günce okumalara ve içerik çözümlemelerine dayalı olarak, düşünürler ve sanatçılar tarafından geleceğin yeniden inşasına yönelik olarak yeniden yazımını ve genç kuşaklarla buluşturulmasını hedeflemektedir. Zira metinler, yaşayan varlıklar olsa da bir başka yüzyılda yeniden dolaşıma çıkarken içinde yaşanan zamana ve toplumsal gelişmelere dayalı olarak çeşitli güncellemelerin yapılmasını gerektirmektedir.

Kök Metinler Projesi, İbn Haldun Üniversitesi Müfredat Çalışmaları Merkezinin üzerinde çalıştığı "Müfredat Vizyonu" kavramsal çerçevesi içinde yürütülecektir. Bu çerçeve dil ve estetik, ahlâk, yöntem ve bütünlük gibi kavramlardan oluşmaktadır. Çalışılan kök metin üzerinden Türkçenin gücü, güzelliği, benzersiz ses estetiği vurgulanırken kelime dağarcığımızla ilgi hafızamız tazelenecek ve dilimizi tehdit eden yabancı kelime istilasına karşı farkındalık oluşacaktır. Burada asıl gaye, Türkçenin korunmasını, gelişmesini ve genç nesillerimizin Türkçenin tarihsel varoluşumuzun zemini olduğunu idrak etmelerini sağlamaktır. Kök metinler çalışması ile Türkçenin benzersiz ses estetiğini ve ifade gücünü ihya edecek yeni yorumlarının yazılması hedeflenmektedir.

Serimizin ilk kitabı *Kitabı-ı Dede Korkut: Güncel Okumalar*'da yer alan yazılar, disiplinler arası yaklaşımlarıyla somut anlamda eğitimimizin geniş sınırlarını ve kültürümüzün zenginliğini yansıtmaktadır. İHÜ Mütevelli Heyeti başkanı Prof. Dr. İrfan Gündüz'ün kararlı desteği olmasa böyle bir çalışmayı sürdürmek mümkün olmazdı; kendisine teşekkürü bir borç bilirim. Bu ilk kitabımızın ortaya çıkması için içten bir çaba sergileyen Prof. Dr. Habip Türker'e, titiz okumalarıyla esere katkı sağlayan Dr. Öğretim Üyesi Melike Günyüz'e, Sedat Demir'e ve eseri yayına hazırlayan İHU Yayınevi ekibine teşekkür ederim. Kültür dünyamıza katkı sağlaması umuduyla iyi okumalar dilerim.

Prof. Dr. Yüksel ÖZDEN
İHÜ Müfredat Çalışmaları Merkezi

GİRİŞ

Habip Türker*

Kitab-ı Dede Korkut: Güncel Okumalar adlı bu çalışma, beş bölümde Dede Korkut'u olabildiğince farklı disiplin ve bakış açılarından incelemekte ve ilk defa eğitim amaçlı bir okumaya tabi tutmaktadır. *Kitab-ı Dede Korkut* Türklerin İslâmiyet'le müşerref olmalarından sonraki en önemli destan halkalarının ilki ve en önemlisidir. Söz konusu destanın oluşum tarihi İslâm'dan çok daha önceki tarihlere kadar götürülmektedir. İslam'dan sonra tekrar tadil edildiği düşünülmekte ise de bu ve benzeri tarihî meseleler elinizdeki çalışmanın ilgisi dışındadır. Bu çalışma *Kitab-ı Dede Korkut*'u eğitim bağlamında yeniden okuma amacını taşımaktadır. Kimlik ve kişilik inşa aracı olarak eğitimin ne kadar çok evrensel boyutları olursa olsun temelde gayesi her şeyden önce her milletin kendi tarihsel sürekliliğini sağlayacak, millî-tarihî bilince sahip bir insan tipi yetiştirmektir. Şahsiyet ve ahlâk eğitimi bu bağlam içerisinde gerçekleştirilir. Dede Korkut Kitabı bu açıdan bize çok zengin bir içerik sunan eşsiz bir kök eser mesabesinde dir.

Kitab-ı Dede Korkut'a "Dede Korkut Hikâyeleri" demek yaygın bir kullanımdır. Destanın orijinal dili, kanımca, onu bu şekilde kategorileştirmeye izin vermemektedir. *Kitab-ı Dede Korkut* şiir ile hikâyenin iç içe geçtiği, yani imtizaç ettiği tür-aşırı bir eserdir. Kısaca, destandır. Dünya destanları içinde müstesna bir yere sahiptir ve kendisiyle edebî açıdan boy ölçüşebilecek çok az sayıda destan vardır. Dilinin belli bir ölçü birimine uymaması, serbest olması ona sadece hikâye nazarıyla bakmamızı gerektirmez. Zira ölçü her ne kadar şiirin özgül bir özelliği olsa da ve diğer türlere de şiirden tevarüs edilmiş de şiiri şiir yapan şey değildir. *Kitab-ı Dede Korkut* serbest ölçülü bir destandır; şiir ve hikâyenin bir üst formda bulunduğu tür aşırı bir eserdir.

* Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Sistemantik Felsefe Anabilim Dalı, (habipturker@gmail.com).

Anadolu'nun eşliğinde ve daha çok Azerbaycan coğrafyasında geçen olayların yer aldığı *Kitab-ı Dede Korkut*'ta iki ayrı ideal insan tipiyle karşılaşmaktayız. Biri, Dede Korkut'ın şahsında temsil edilen "eren" tipi; diğeri ise tüm oğuz erkek ve hatta kadınlarında temsil edilen "alp" tipidir. Oğuz toplumunda en geçer akçe değer cesaret, ve bilgelik-velâyettir. Gözü karalık derecesinde cesaret ortalama Oğuz insanının, yani alpin erdemidir. Başka bir deyişle, destanda ortaya konan ideal insan tipi olarak "alplık" aynı zaman da gerçek bir şeydir, salt bir ülkü değildir. Cesaret bir Oğuz Türkü'nün varlık minvalidir. Onunla var olur, onunla ad kazanır. Alplık içine doğulan bir kültürdür ve bu kültürde insanlar yetişerek istenilen erdemler kazanılır. Ancak erenliğe yahut velâyete gelince, bu ananevi kültürden tevarüs edilen bir şey olmaktan ziyade Hakkın talip olup seçtiği ideal insan tipidir. Bu açıdan erenlik ne ortalama Oğuz insanının sahip olduğu bir vasıf ne de ulaşılabilecek bir ülküdür. Alplık kazanılır, erenlik ise Hak Teala tarafından bahşedilir. Dede Korkut Destanı bu açıdan bilahare serpilecek Türk kimliğinin kilometre taşıdır. Zira Anadolu'nun eşliğinden Anadolu'ya ve ardından Rumeli'ye girildiğinde sırasıyla Battalnâme, Dânişmendnâme ve Saltuknâme gibi destanlar zuhur etmiş ve Türk kimliği farklı bir noktaya evrilmiştir. Dede Korkut Kitabı'nda ayrı temsil edilen "alplık" ve "erenlik" yurkarda adını verdiğimiz destanlarda tek kişiliğe doğru evrilmiş ve "alperen" olmuştur. Böylece "alperen" Türk'ün ideal insan tipi olarak yüzyıllara yayılan tarihi yürüyüşünün sahnedeki adı olmuştur. Örneğin Sarı Saltuk sadece bir eren değil, aynı zamanda elinde kılıcıyla bir alptir. Alperen tipolojisi sonraki destanlarda ve sayısız menkıbelerde tekrarlanır. Bunlar Haktan başka hiç kimseden korkmayan gözü kara birer alp ve aynı zamanda duaları kabul olan, keramet gösteren erenlerdir. Fütühât bunlar eliyle gerçekleşir, kalpler İslâm'a bunların kılıç ve kerametiyle ısınır.

Bu alperen tipolojisine daha yakından baktığımızda ise iç içe perde lenmiş iki kök kişilik görürüz. Birincisi, hem yiğitliğin, dolayısıyla alplığın timsali olan hem de velâyetin şahı, erenler ereni olan Hz. Ali; ikincisi ve en kökteki insanlara kitabı ve hikmeti öğreten, nebilerin sonuncusu, velâyetin nihai kaynağı ve aynı zamanda elinde kılıçla savaş meydanında benzersiz cengaverlik sergileyen Hz. Muhammed(s.a)'dir. Türklerdeki Alperen tipinin köklendiği model Hz. Ali kanalıyla Hz. Muhammed(s.a)'dir. Alperen hem velâyet hem de savaşçılık, alplık yoluyla Hz. Peygambere varis olur.

Bu kişiliğin kendisinde en mükemmel şekilde tecessüm ettiği sahabi Hz. Ali'dir. Bu yüzden Hz. Ali, Türkler için ideal insan tipidir. Bunun Alevilik ve Şiilikle karıştırılmaması gerekir. Alevilik Türklerde siyasî saıklarle sonradan ortaya çıkmış bir olgudur. Türkler için söylenebilecek en genel geçer şey onların Ali-meşrep olduğudur.

Bu çalışma *Kitab-ı Dede Korkut*'u millî eğitimimizin temel kaynaklarından biri olması niyetiyle yapılan disiplinler arası bir çalışmadır. Yazarlarımız kendi disiplinlerinin içinden *Kitab-ı Dede Korkut*'u değerlendirdi. İdiris Demirel siyaset ve kamu düşüncesi üzerinden Eski Yunan devlet ve toplum anlayışıyla karşılaştırarak ele aldı. Demirel'e göre, Yunan siyaset felsefesinin yücelttiği şehir-devlet (*polis*), Türkler için kesinlikle yüceltilebilecek bir siyasal birim yahut bir yurt da değildir. Vatan ve devlet aynı görülmez. Asıl olan devlettir, devletsiz kalmamaktır. Devletsizlik her türlü şerrin kaynağıdır.

Hümeyra Özturan *Kitab-ı Dede Korkut*'u ahlâk felsefesi bağlamında okudu ve özellikle kadının Oğuz toplumunda statüsüne ilişkin dikkat çekici çözümler yaptı. Dede Korkut'ta açıkça sonuçcu ahlâk yaklaşımının görüldüğünü savunmaktadır. Çünkü bu hikâyelerde hakikati söylemek kendi başına ahlâklı bir davranış olarak tasvir edilmez, muhakkak eylemin sonuçları da göz önünde tutulmalıdır. Bu bakımdan hakikati söylemek uygunsuz bile görülür.

Cengiz Anık ise iletişim ve değerler felsefesi açısından Dede Korkut'u ele aldı. Anık; akıl, bilgelik, cesaret, aile, namus, aşk, sevgi, cinsiyet rolleri, devlet gibi hemen her alana temas eden çok kapsamlı, nüfuz edici çözümler yapmaktadır. Örneğin, *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Destanına Dair Analiz*'nde öne çıkan temanın klan dışı evliliğin teşvik edilmesi olduğunu, evlilikler denkleğin gözetildiğini belirtmektedir. Bu denklik için boyun üyeleri imtihan edilerek kendilerini kanıtlamaktadırlar. *Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Destana Dair Analiz*'de ise destanın açıkça erdem ve edep telkin ettiğini, "insanların nefislerine köle olmasının bedelini bir kişinin değil, bütün bir toplumun ödemek zorunda olduğuna dikkat çekilerek, erdemli ve edepli nesiller yetiştirmeye yönelik bir sosyalleşme sürecinin ne kadar lüzumlu olduğu vurgulanmaktadır."

Nedim Yıldız ise Dede Korkut'u kendine gerçekleştirme ve iktidar üzerinden okudu. Yıldız, Türklerde ad vermenin bir kendini gerçekleştirme durumu olduğunu, bu bakımdan da en önemli ritüellerden biri olduğunu ve kamuya açık bir ortamda, belli bir usule göre yapıldığını belirtmektedir. Buna göre, "ad kazanmak olarak tescillenen başarılı olmak ve iyi bir toplumsal statü kazanmak hali, bütün çocukların eşit olarak ulaşabilmek imkânına sahip olduğu ve sonucunda adil olarak ödülünü kazandığı bir durumdur." Ad kazanma "sorumluluk almayı gerektiren toplumsal ilişkilerden bağımsız özgürlüğünü temsil eden adsızlıktan çıkarak toplumsal alanda sorumlu bir birey olmayı kabul etmiş" olmaktadır.

Ersun Çıplak ise *Kitab-ı Dede Korkut*'daki "Deli Dumrul Destanı" üzerine odaklanmakta ve onu okul yaşamındaki en ciddi sorunlardan biri olan akran zorbalığı üzerinden okumaktadır. Çıplak'a göre Deli Dumrul tipik bir zorbadır. Destan bize tipik bir zorba-mağdur ilişkisini anlatmaktadır. Çıplak, "Deli Dumrul Destanı'nın akran zorbalığını önlemeye yönelik psikolojik danışmada kullanmaya uygun olduğu fikrine" ulaşmaktadır. "Ayrıca bu destan yalnızca okul psikolojik danışmanı tarafından yürütülen sınıf rehberliği ve gerek grupla gerekse de bireyle psikolojik danışma sürecinde değil, aynı zamanda şube rehber öğretmenleri tarafından da hem sınıf düzeyinde yürütülen rehberlik çalışmalarında hem de değerler eğitimi kapsamındaki etkinliklerde kullanılabilir." Böylece çıplak, söz konusu destanın pedagojik eğitim açısından önemini vurgulamaktadır.

DEDE KORKUT KİTABI'NA BATI SİYASET FELSEFESİ VE TÜRK-İSLÂM SİYASET DÜŞÜNÇESİ AÇISINDAN BAKIŞLAR

İdiris DEMİREL*

Giriş

Dede Korkut Kitabı, Türk-İslâm edebiyatının ve Türk-İslâm düşüncesinin 'inşa edici' eserlerindedir. Kitap, içindeki destanlara/hikâyelere, üniversite öncesi eğitim basamaklarında da yer verilmesi sayesinde geniş bir tanınırlık ve etki gücüne sahiptir. Bu etki, varlığını yaygın şekilde sürdürmektedir. *Dede Korkut Kitabı*, öncelikle edebi bir eser olmakla beraber siyasal bir niteliğe de sahiptir. Bu siyasal nitelik, Batı siyaset felsefesi bakımından da, Türk-İslâm siyaset düşüncesi bakımından da geçerlidir.

Bu çalışmanın amacı *Dede Korkut Kitabı*'nı Batı siyaset felsefesi ve Türk-İslâm siyaset düşüncesi açısından ele almaktır. İncelemede metodoloji yönünden nitel araştırma yaklaşımı ve belgesel araştırma tekniği benimsenmiştir. Çalışma sonucunda ortaya çıkan bulgular, şu iki olguyu işaretler mahiyette olmuştur:

Bir; *Dede Korkut Kitabı*, Batı siyaset felsefesinin de, Türk-İslâm siyaset düşüncesinin de önemli problematiklerini ve değerlerini haiz bir eserdir.

İki; Kitap, Türk milletinin milli-mânevi değerler dünyası için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı konumundadır.

* Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Sistemik Felsefe Anabilim Dalı, (idiris.demirel@cbu.edu.tr).

Kavramsal ve Metodolojik Belirlemeler

Aynı anda hem insanî-toplumsal bir zorunluluk hem bir meslek hem de ihtisas alanı olan siyasî hayat, değerler ve faaliyetlerle öteki bilimlere kıyasla daha çok siyaset biliminin ve siyaset felsefesinin ilgilendiği görülür. Siyaset bilimi, siyaseti, adına bilim denilen diğer bilme biçimlerinin ve bilgi yapıları rejiminin izinden giderek tasvirî/betimsel ve yasa-yönelimli (*nomotetik*) bir perspektifle tahlil eder. Siyaset felsefesi ise ahlâkî-siyasî iyi ve kötüyü; normları, başka bir söyleyişle değerleri de göz önünde bulunduran (*ideografik*) bir perspektifi benimser. Hikmet/bilgelik, dostluk, yiğitlik/cesaret ve yurt sevgisi gibi erdem ve değerlere de alan açar. Bu teorik ayrımın çok çabuk bulanıklaştığı, belirli değerlerin, dünya görüşlerinin, ideolojilerin, siyaset bilimi perspektifinden de bilim etiketi altında ortaya konulabildiği söylenmelidir. Sosyal bilimlerin Avrupa'yı/Batı'yı bilhassa üstün gösteren ve onun özelliklerini yerel değil evrensel özelliklermiş gibi lanse eden Avrupa-merkezci değerlerle dünyanın geri kalanının aleyhine yüklü olduğu ideolojik değerleri Avrupa-dışı/Batı-dışı dünyaya dayattığı belirtilmelidir. Avrupa-merkezcilik; Batı-merkezçilik herhangi bir etnisite, kavim, bölge, merkezçilik olmayıp sosyal bilimlere bünyevî olarak içkindir. Bir anomali değil standart özelliktir. Bu realiteye rağmen az önce de değinildiğince bilimin değerlerle hiç yüklü olmadığı buna karşın, felsefenin ortaya, ister istemez belirli değerler ve dünya görüşleriyle birlikte çıktığı düşüncesi yine de hayli yaygın kabul gören bir düşüncedir. Siyaset bilimi ile siyaset felsefesi arasındaki ilgi ve fark çerçevesinde, çalışmanın daha ziyade siyaset felsefesi ve beraberinde Türk-İslâm siyaset düşüncesi ağırlıklı bir çalışma olduğu belirtilmelidir.

Batı siyaset felsefesi ile Türk-İslâm siyaset düşüncesi zaman zaman zıtlaşmakta, zaman zaman benzeşmektedir. İyi yönetim arayışı, devlet vurgusu, iktidara atfedilen önem, kadın ve ailenin siyaseten de önem taşıması, cesaretin siyasal içerimleri gibi hususlar ve değerler ortak yönlerdir. Başka bir söyleyişle kimi temel problematik ve siyasal değerlerin aynı anda hem evrensel hem de yerli-millî karakterde olduğu göze çarpar. Ayrıca Platon, Aristoteles, Fârâbî gibi kanonik konumdaki bazı filozoflar her iki düşünce küresi için de göz ardı edilemeyecek bir ağırlığı haizdir. Diğer bir tespit olarak Cumhuriyet dönemi Türk-İslâm siyaset düşüncesi de dâhil olmak üzere genel olarak Türk-İslâm düşüncesinin Batı felsefesine, Batı felsefesinin de Türk-İslâm düşüncesine kayıtsız kalmadığı eklenmelidir.

İnsanların bir arada yaşayabilmelerinin asgarî şartları vardır: Bunlar; siyasal mekân olarak ülke/yurt/vatan, esas siyasal teşkilat olarak devlet, siyasal rejim olarak belirli bir yönetim biçiminin uygulanıyor oluşu ve beraberinde fiilî bir siyasal iktidarın varlığı türünden gerekliliklerdir. Fakat yurt, devlet, rejim ve iktidar olguları kadar, değerler de o toplumun hem bir düzen içinde yaşaması hem de kendi varlığını sürekli kılabilmesi açısından elzemdir. Müştereken kabul edilip inanılan, yüceltilen aile birliği, yurt sevgisi, toplum ve devlet büyüklerine saygı, dinî inançlar ve dayanışma-yardımlaşma gibi değer ve erdemler yoksa eğer o insanların ortak beklenti ve hedeflerinden, toplumsal dokunun sağlamlığından ve gerek millet gerekse devlet varlığının sürekliliğinden ya da bekadın söz edilemeyecektir. Bu gerçeklikten ötürü 'değerler' sadece ahlâk, edebiyat, eğitim, psikoloji, dinî hassasiyetler gibi yönlerden değil doğrudan siyasal yönden de büyük önem taşırlar. Nitekim *Dede Korkut Kitabı*'na siyasal açıdan yaklaşan bu çalışmada hem siyasal hayatın ve siyasal düşüncelerin 'olmazsa olmaz' nitelikteki konuları olarak i) Siyasal mekân ve esas siyasal teşkilat olarak devlet meselesine, ii) Siyasal rejim meselesine, iii) Siyasal iktidar meselesine hem de bu meselelerin yanı sıra temel sosyal ve siyasal değerlere ağırlıklı bir alan açılmasının başlıca gerekçesini, işte bu önem oluşturmaktadır. *Dede Korkut Kitabı*'nda, hususen öne çıkarılan problematikler ve değerler hangileridir, siyasal iyi ve kötü nasıl resmedilmektedir? Ne gibi siyasal gerekliliklerin altı bilhassa çizilmektedir, hangi hikmetli düşünce, söz ve tavırların varlığı olumlu ve ideal addedilmektedir? Çalışma, bu ve benzeri temalar üzerinden biçimlenmektedir.

Kavramları berraklaştırmaya ve genel perspektife dair söylenenlerden metodolojiye gelindiğinde, çalışmadaki çözümlemelerin, nicel değil nitel araştırma yaklaşımıyla gerçekleştirildiği zikredilmelidir. Teknik olarak araştırma verileri, konunun tarihselliği icabı belgesel araştırma tekniğine bağlı kalınarak toplanmıştır. *Dede Korkut Kitabı*'nın kapsamındaki hikâyelerin her birinin ayrı ayrı ve sıra düzenli içerik çözümlemeleri sunulmamıştır. Tek tek içerik çözümlemesi yaparak ilerleme yerine, metodolojik olarak hangi siyasî problematikler ile değerlerden söz açılıyorsa o problematik ve değerler alanı içine yerleştirilebilecek olan hikâyelerin, yine o kategori altında incelenmesi şeklindeki alternatif yol tercih edilmiştir. İncelemenin ilgili kavram ve metodoloji çerçevesini vuzuha kavuşturma

maksatlı olan yukarıdaki tespitlerden sonra takip eden bu aşamada analizin doğrudan alanını oluşturan *Dede Korkut Kitabı*'na biraz daha yakından bakılmaya çalışılacaktır.

1. Genel Yapı ve İçerik Bakımından *Dede Korkut Kitabı*

Dede Korkut Kitabı, aşağı yukarı bin üç yüzlü yıllarda halk arasında büyük ilgi görüp geliştikten ve Anadolu topraklarında yerleştikten sonra yazıya geçirilen bir eserdir. Eser, Türk edebiyatında tükenmez bir millî-mânevî kaynak değerindedir. Kitaptaki hikâyeler, yine aşağı yukarı bin yüzlü, bin iki yüzlü ve bin üç yüzlü yıllarda Anadolu'nun doğusunda, bütün bu zamanlar boyunca buraya gelip yerleşen, buraları vatan tutan Oğuz Türkleri arasında yaşamış, işlenmiş ve yayılmıştır. Genel yapı ve içerik itibarıyla, *Dede Korkut Kitabı*'nın, "Bismillâhirrahmânirrahim" diye başlayan bir (1) Mukaddime ile toplam on iki (12) destan yahut hikâyeden meydana geldiği görülür. (Gökay, 1973: 1; Banarlı, 1987a: 399; Banarlı, 1987b: 728; Ergin, 1958: 65,73; Ergin, 1988: 12; Kaplan, 1988: 13; Özçelik, 2005: 326) Bu hikâyeler sırasıyla şunlardır:

- 1) Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı
- 2) Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destan
- 3) Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanı
- 4) Kazan Bey Oğlu Uruz Beyin Esir Olduğu Destan
- 5) Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanı
- 6) Kanglı Koca Dğlü Kan Turalı Destanı
- 7) Kazılık Koca Oğlu Yigenek Destanı
- 8) Basatın Tepegözü Öldürdüğü Destan
- 9) Begil Oğlu Emrenin Destanı
- 10) Uşun Koca Oğlu Segrek Destanı
- 11) Salur Kazan Esir Olup Oğlu Uruzun Çıkardığı Destan
- 12) İç Oğuzla Dış Oğuzun Âsi Olup Beyregün Öldüğü Destan

Türk halk hikâyelerinin Arap, Fars veya Hint kökenli olmayıp Türk-İslâm kökenli örnekleri arasında yer alan Dede Korkut destanlarının başlıca kişileri Oğuz Türkleridir. Hikâye edilen Türkler, sosyal-siyasal bir birlik

içinde yaşarlar. Aralarında millet bütünlüğü, toplumsal hiyerarşi, siyasi ilişkiler kurulmuştur. Doğal olarak hükümdarları da vardır. Hükümdar, Kam Gan oğlu 'Hanlar Hanı' Bayındır Han'dır.¹ Bayındır Han'ın yönetimi altında siyasal iktidarın koruyup gözettiği bir idari-toplumsal düzen söz konusudur. Kitabın, Bayındır Han gibi önem taşıyıp devletin işleyişi ve iktidar ilişkileri yönüyle de ihmal edilmemesi gereken öteki kayda değer simaları iç ve dış Oğuz Beyleri ile Dede Korkut'tur. Varlığı, adını taşıyan kitabın tamamına ruh veren Dede Korkut'un gerçekte kim olduğuna dair kesin bilgi yoktur. O, Kitapta verilen malumata göre, Resûl aleyhisselâm zamanına yakın yaşamıştır. Seçkin ve karizmatik bir insandır. Hak Taâla onun gönülüne ilhamda bulunmaktadır. Dede Korkut şairdir, ozandır, pirdir, âlimdir, mütefekkir, keramet sahibi bir velidir.² Dede Korkut, hikâyelerin birinde; *Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanı*nda, kendisine öfke ile saldıran Deli Karçar'ın kılıcını üzerine kaldırıp çalmaya teşebbüs etmesi karşısında, 'Çalarsan elin kurusun' der. Hak Taâla'nın emri ile Deli Karçar'ın eli yukarıda asılı kalır. Dede Korkut böylesine bir velâyet ve keramet sahibidir. Onun dileği kabul olunur (Gökyay, 1973: 38; Köprülü, 1989: 363, 366-367; Elçin, 1986: 445; Ergin, 1958: 35, 126; Ergin, 1988: 14, 69; Banarlı, 1987a: 400; Banarlı, 1984: 27-28; Kaplan, 1985: 19; Kaplan, 2002: 19-20). Özcesi, Dede Korkut, sahip olduğu manevî ve İslâmî kişiliğiyle iktidara kaynak ve meşruluk temin eden bir ulu şahsiyettir.

-
- 1 Merhum Nihad Sâmî Banarlı, Bayındır Han'ın, büyük destan kahramanı Oğuz Han'ın torunu olduğunu zikreder. Akkoyunlu Devleti'ni kuran Türkmenler de kendilerinin Bayındır Han soyundan geldiğine inanmaktadır. Bu devletin bir diğer ismi de Bayındırıyye Devleti'dir. *Dede Korkut Kitabı*'ndaki hikâyeler, Bayındırıyye Devleti'nin hüküm sürdüğü sahalardaki vakalar etrafında yenilenmiştir. Hikâyeler, bu bölgeye aynı Türkmenler tarafından getirilmiş ve burada yeni vatanın yeni hadiseleriyle birleşerek gelişmiştir (Banarlı, 1987a: 406).
 - 2 Fuad Köprülü'ye göre, 'İlahiler, şiirler okuyan, halka, Allah rızası için iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saâdet yollarını gösteren dervişleri, Türkler, eskiden dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul ediyorlardı. Dediklerine inanıyorlardı. Bu suretle eski ozanların yerini, *ata* veya *bab* ünvanlı birtakım dervişler almıştı. Hazret-i Peygamber'in sahabelerinden olarak gösterilen Arslan Bab ile menkabeye göre İslâm dinini anlamak maksadıyla Türkistan'dan Ceziretü'l-Arab'a gelmiş ve Hazreti Ebubekir'le görüşerek İslâmiyet'i kabul eylemiş olan ozanlar piri meşhur Korkut Ata, Çoban Ata, işte bunlardan kalmış birer hatırayı yaşatıyor... Göçebe Türkler arasında... Basit Türkçe ile halka hitap ederek İslâm akidelerini ve ananelerini, onlar arasında yaymaya çalışan dervişlerin bulunduğu muhakkaktır.' (Köprülü, 1993: 19)

İsimleri yukarıda belirtilen ve destan olarak beyan edilip içindeki vakaların nesir ile buna karşın duyguların deyiş, türkü veya nazım ile ifade olduğu (Elçin, 1986: 446; Ergin, 1987: 403) hikâyeler, yine genel yapı itibarıyla kendinde yüksek bir değere, eşsiz bir üsluba, cazip bir anlatıma, maharetle işlenmiş bir muhtevaya sahiptir. Kitaptaki hikâyelerin, ayrıca, ancak çok az sayıda edebî eser için söz konusu edilebilecek şekilde daha yüksek siyasî ve ahlâkî değerler için büyük önem taşıma ayrıcalığına sahip oldukları da açıktır. *Dede Korkut Kitabı*'ndaki hikâyeler gibi edebî metinler evvela ve daha ziyade sanatla ilgilidir. Alan olarak sanatın alanındadır. Fakat bu durum, hikâyelerin, siyaset felsefesi ve Türk-İslâm siyaset düşüncesi perspektifinden tahlil edilemeyeceği anlamına gelmez. Hikâyeler, tekraren, öncelikle Türk-İslâm edebiyatının bir verimi olmakla birlikte, en az aynı derecede önemi taşıyacak şekilde, Türk-İslâm düşüncesinin ve onun içinde Türk-İslâm siyaset düşüncesinin de bir verimidir. Nitekim bu incelemenin amacı da tastamam bununla ilgilidir: Dede Korkut Hikâyelerini siyaset felsefesinin ve Türk-İslâm siyaset düşüncesinin temel problematikleri ve değerleri açısından analiz edebilmek.

Kitabın, *Basatın Tepegözü Öldürdüğü Destan* kısmında maddî-materyal gerçeklik anlayışıyla bağdaşmayan irrasyonel efsanevi canlılar devreye girer. *Kazılık Koca Oğlu Yigenek Destanında* ise bir kale beyi kâfirin boyu “altmış arşın” olarak verilir. Bu ve buna benzer rasyonalitesi olmayan yahut bariz mübalağalı kısımların da yine yukarılarda bahsedile gelinen daha üst düzey siyasî ve ahlâkî değerlerin içselleştirilip pekiştirilmesi görevini yerine getirdikleri düşünülebilir. Bu yerine getirme işinde, ilaveten, siyasî iyi kadar, siyasî kötünün de tasvir edildiğine ve aradaki bünyevî yahut kategorik uyumsuzluğa bilhassa vurgu yapıldığına şahit olunur.

Hikâyelerin resmettiği Türk dünyası, esas olarak hiyerarşik ve elitist toplumsal-siyasal yapıda yaşanan bir dünyadır. Üstün siyasî-ahlâkî değer ve erdemlere sahip bulunan az sayıda yönetici vardır. Fakat beylerden müteşekkil bu “yönetici sınıf” erişilemez pozisyonlarda değildir. “Fildişi kulelerde” yaşamaz. Çünkü onları da böyle yukarıda tutan sadece kendileri değildir. Siyaset ve idaredeki hiyerarşik yapının üst kademesinde bulunanlar, inanılan ve savunulan Türk-İslâm değerlerine, başka bir adlandırmayla, “töre”ye duyulan inanç ve itimat sayesinde o yerdedirler. Hiyerarşideki üst konumlarını mümkün kılan meşruiyet, anılan değerlerin dışında kaldıkları

ya da Türk töresine; Türk ahlâkına aykırı bir konumda durdukları takdirde sarsılıp kaybolmaktadır.

2. Temel Siyasal Problematikler Bakımından *Dede Korkut Kitabı*

İnsanoğlunun müşterek, düzenli ve istikrarlı bir toplumsal-siyasal hayat sürebilmesi için üzerinde hassasiyetle durulup belirli bir mutabakatla açıklığa kavuşturulması gereken temel meseleler arasında şu üç problematiğin hem Batı siyaset felsefesi hem de Türk-İslâm siyaset düşüncesi yönüyle bilhassa önem taşıdığı görülür:

- i) Siyasal mekân ve esas siyasal teşkilat olarak devlet meselesi
- ii) Siyasal rejim meselesi
- iii) Siyasal iktidar meselesi

Dolayısıyla bu inceleme de, hem temel sosyal ve siyasal değerlere yer verecek, hem de önem ve ağırlıklarına binaen bu üç meseleyi dikkate alan bir perspektifle biçimlenecektir.

2.1. Siyasal Mekân ve Siyasal Teşkilat

Ben-bilinci, kimlik ve insanî-toplumsal pratikler üzerinde, bütün bir tabii çevresiyle ve tarihî-kültürel-dinî varlıklarıyla içinde yaşanılan ülkenin/yurdun/vatanın da reddi imkânsız bir etki payı bulunur. Bilinç, kimlik ve davranışların oluşumunda yurt gerçekliğinin yanında kuşkusuz ki, siyasal teşkilatın ve siyasal rejimlerin de belirli tesirleri söz konusudur. İnsanların hayatlarını hangi çevrede sürdürdükleri, o çevrenin hangi nitelikleri haiz olduğu göz önünde tutulursa onların hem millî kimlikleriyle öne çıkan erdem ve değer dünyaları hem de nasıl gelişip sosyalleştikleri daha iyi anlaşılır. Bütün bu mülahazalar zemininde *Dede Korkut Kitabı*'na, sosyal-siyasal yaşayışın üzerinde gerçekleştiği mekân ve devlet yönüyle bakıldığında, siyasal mekânın genel ve geniş anlamda Türkistan olduğu görülür. *Kam Pürrenin Oğlu Bamsı Beyrek*'te, Beyrek, toplumsal hiyerarşi ve siyasal yönetim itibarıyla Bayındır Han'dan sonraki en üst mevkide bulunan Salur Kazan'a³ hitaben övgüsünü dile getirir:

3 'Hikâyelerdeki büyük han, hanlar hanı Bayındır Han'dır. Fakat Kitab'ın daha faal ve görünür kahramanı Salur Kazan'dır. Bu Salur adı, bütün Türk destanlarında

“Darda kalmış yiğidin arkası
Zavallının biçarenin ümidi
Bayındır Han’ın güveysi
Yırtıcı kuşun yavrusu
Türkistan’ın direği”

Bir diğer hikâyede; *Kazılık Koca Oğlu Yigenek*’te ise Yigenek, bu sefer doğrudan Bayındır Han’a, aynı şekilde “Türkistan’ın direği” diyerek seslenir ve onu över (Gökay, 1973: 51, 93; Ergin, 1998: 85, 151). Netice itibarıyla Türkistan; siyasal mekânın veya ülkenin/yurdun/vatanın adı budur. Türkistan, Türk yurdudur. Reel-olana tekabül ettiği kadar muhayyel olana da tekabül eden bu yurdun, devlet-sınırları itibarıyla bir tanımlı yapı(a)lıdır. Geçmiş çağların sınır anlayışları da zaten modern ulus-devletlerinki gibi değildir. Bu bağlamda anlatılan Türkistan’ın Doğu Anadolu’dan Karadeniz’e, Azerbaycan’dan Gürcistan’a daha ziyade bugünkü Türkiye’nin doğusu ile Güney Kafkasya arasındaki coğrafyalara karşılık geldiği düşünülebilir. Hikâyelerdeki siyasal mekân, kimi coğrafi adlandırmalar istisnası dışında, Türk vatanının geriye kalan kesimlerini; diğer Türk yurtlarını kapsamaz.

Anılan siyasal mekânda Türkler yarı göçebe olarak yaşamaktadır. Bu konar göçer Oğuz Türkleri için Kitap’taki hikâyelerden hiçbirinde en uygun esas siyasal teşkilatın hangisi olduğu ya da olabileceği yönünde açık seçik bir işarete yahut açık seçik bir göndermeye rastlanılmaz. Kitap’taki hikâyelerin hiç birinde siyasal mekânın ölçeğine dair muayyen bir övgü yahut eleştirinin de geçmediği görülür. Sokrates-Platon-Aristoteles çizgisindeki Batı siyaset felsefesinde siyasal mekân veya ülke meselesine bakıldığında orada iki ölçek ön plana çıkar.

Bir: Yunanların dar anlamda ülkeleri ‘polis’dir. Diğer ifadeyle, şehir-devletlerdir. Şehir-devletler yalnızca toplumsal, iktisadi ve siyasi birlik değildir. Aynı zamanda ruhi ve dinî birliktir (Ebenstein, 1996: 15).

görüldüğü gibi bir şahsın adı değil, bir boyun adıdır. Dede Korkut Hikâyeleri’nin; Oğuz’ların, eski vatanları olan Sır-deryâ bölgesindeki komşuları olan Peçenekler ve Kıpçaklar ile mücadelelerinden hatıralar taşıdığı müşahede edilmiştir. Oğuzlar Anadolu’ya gelmeden önce Salur Kazan’ın adı etrafında ve Salur boyunun bir destanı halinde teşekkül eden ve şüphesiz daha eski Türk –Oğuz destanlarından da hatıralar barındıran bu destan– hikâyeler, Anadolu’yu fetheden Oğuz boylarıyla birlikte yeni vatana akmış, burada Türklerin eski düşmanlarının yerini Gürcüler, Abazalar ve Trabzon Rumları alınca aynı hikâyeler, Anadolu’da Müslüman Türklerle kâfirlerin mücadelesi çehresine bürünmüştür.’ (Banarlı, 1987a: 407)

Şehir-devletler; *Polisler* hem siyasal mekândır hem de siyasal toplum ve en üstün siyasal teşkilattır. *Polis*, dar anlamda siyasal mekânın da, siyasal teşkilat niteliğiyle devletin de kendisidir.

İki: Yunanların geniş anlamda ülkeleri bütün Yunanistan'dır. Yunanistan, esas siyasal teşkilat olarak devletin adı değildir. Geniş anlamda ülke olarak siyasal mekânın adıdır.

Yunanlar, Yunan uygarlığı içinde yaşadıklarının, bu uygarlığın ayırt edici bir işlev gördüğünün, öyle ki, Yunanlılar dışındaki herkesin, kendilerine kıyasla, (erken bir Avrupa-merkezci perspektifle!) 'Barbar' olduğunun bilincindeydiler. Onlar, farklı etmenlerin etkisi altında tek bir (1) ülkede yine bir (1) değil, birden çok devlet yahut esas siyasal teşkilat çatısı altında yaşamayı daha uygun görmekteydiler. Platon ve Aristoteles, en iyi siyasal rejim türünün hangisi olduğu konusunda anlaşamamışlar da en iyi siyasal mekân ölçüğünün ve en iyi siyasal teşkilat ölçüğünün *polis* olduğu hususunda mutabakat içerisindeydiler. Platon ve Aristoteles'le kıyaslandığında Cicero'ya atfedilebilecek bir yenilik tam da bu konuyla ilgilidir. O da Platon ve Aristoteles'in, nihai siyasî örgütlenme ölçüğü olarak şehir-devlet sınırlarını geçmeden kalışlarına karşın, Cicero'nun, *bir (1) dünya* anlayışına sahip oluşudur. (Ebenstein, Tek1996: 52). Tekraren söylendikte, Yunanlar, sayıca bir adet olan Yunan ülkesinde yine sayıca bir adet devletten yana değildiler! Onların nazarında, şehir-devletler, "İyi hayat"ın olup-olabilecek biricik siyasal mekânı olarak değer kazanıyordu. Özcesi, Yunanlar için *polis*, hem dar anlamdaki ülkeye/yurda/vatana, hem de gerek Fiili en üstün siyasal teşkilat gerekse de felsefi bakımdan tercih edilen, yüceltilen *ideal* siyasal teşkilat kimliğiyle devlete tekabül ediyordu.

Siyasal mekân açısından Yunan reel hayatında da Yunan siyaset felsefesinde de var olan ikilik, Türkler için söz konusu değildir. Zira yukarıda da değinildiğince Türkler, şehir-devletlerde; '*polis*'lerde sabit olarak yaşamamaktadır. Tabiatın bağrındaki konar göçerlikleri tespit edilmiş topraklar üzerinde cereyan etse de bu tespit edilmişlik, yerleşik toplum olma anlamına gelmemektedir. Hâsılı, ülke/yurt/vatan bakımından iki ayrı ölçük söz konusu değildir. Hikâyelerin genel atmosferi itibarıyla net olarak söylenebilecek husus, şehir-devlet sınırları içinde yaşamının tercih edilmemiş olduğudur. Yunan siyaset felsefesinin yücelttiği şehir-devlet, Türkler için asla yüceltilebilecek bir siyasal birim de bir yurt da değildir.

Dede Korkut hikâyelerinde sadece Türklerden bahsedilmez. Gayri-Türk, Gayri-İslâm milletler de vardır. Bunlar ilk hikâye olan, *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı*ndan başlayarak, İslâmî bir değerlendirmeye, kâfirler olarak resmedilirler. Dirse Hanın hatunu, oğlu Boğaç'ı sorarken Dirse Hana, “Kara giyimli azgın dinli kâfirlere bir oğul aldırđnsa söyle bana” der (Gökyay, 1973: 10; Ergin, 1958: 87; Ergin, 1988: 30; Özçelik, 2005; 372). Tasvirleri Kitap boyunca devam eden bu *Kara giyimli azgın dinli kâfirlere* siyasal mekân ve siyasal teşkilat yönüyle de yaklaşılabilir. Bu takdirde, hikâyelerdeki Türklerin yarı yerleşik yarı göçebe oluşlarına karşın, kâfirlerin daha ziyade kalelerle korunaklı-güvenli hale getirilen sabit yerleşim birimlerinde yaşadıkları görüldür. Nitekim *Salur Kazan Esir Olup Oğlu Uruzun Çıkardığı Destanda*, sözün bir yerinde, “Sarp yerlerde yapılmış kâfir şehri” denir. (Ergin, 1988: 204; Özçelik, 2005: 880) Oğuz Türklerinin, kendi göçebeliklerine dair her hangi bir şikâyet gündeme getirilmediğinden ötürü, görece yerleşik şehirli hayat tarzına tekabül eden kâfir hayat tarzının, anlatıla gelinen Türkler bakımından övülecek, imrenilecek, özenilecek bir hayat tarzı olmadığı da ortaya çıkar.

Antik çağ Yunanlarının dışında, Büyük İskender'in kısa süreli Makedon ordu devletinde ve ömrü yüzyılları bulan Roma'da siyasal mekân imparatorluk biçimindedir. Roma-Stoa felsefesinde evrensel dünya devleti, modern dönem siyaset felsefelerinde ise tedrici bir var oluş safhası sonucunda ulaşılan modern ulus-devlet tercih edilen, istenilen, yüceltilen siyasal mekân ve devlet türleri olmuştur. Tam da *Dede Korkut Kitabı*'nda hikâyeleştirilen dönemler itibarıyla karşılaştırılmak istendiğindeyse *Batı saati*yle zamanlar, feodal zamanlar; çağ, Orta Çağ; yaşananlar ise sosyo-ekonomik ve siyasal parçalanmışlıklardır. Büyük ölçekli mekân arayış ve yönelimlerine sahip Papalık ve Kutsal Roma Germen İmparatorluğu nasıl realite idiye, başta 'Almanya'lar' ve 'İtalya'lar' olmak üzere çeşitli şehir-devletler de realiteydi. Denilebilir ki hem tarihsel hem felsefi anlamda en başta Yunanlar için dar ölçekte vatan olan siyasal mekân ile siyasal teşkilat olan devletin birlik ve aynılığı, Orta Çağ Avrupa'sında yer yer yeniden dirilmişti.

Parçalanma ve gerilemelere örnek olarak Roma'ya bakıldığında, Roma şehrinin, milâdî birinci yüzyılda bir milyon sakini varken bu nüfusun dördüncü yüzyılda yarım milyonun altına düştüğü ve 1377 nüfus sayımına göre on yedi bin kişilik küçük bir kasaba durumuna gerilediği görülmüyordu

(Ebenstein, 1996: 106). Mezkûr coğrafyalarda Venedik, Cenova, Floransa gibi denizci şehir-devletler ise feodal sosyo-ekonomik hayatın içinde kapitalist bir hayat tarzının temellerini atarak gelişmenin derdindeydiler. Öte yandan İngiltere, İspanya ve Fransa gibi *devletlerde değil ama ülkelerde* bir devletleşme ve giderek modern ulus-devletleşme yönelişi söz konusuydu. Buradan, tekraren Türkistan'a ve Türklere dönüldüğünde, yinelemek gerekirse eğer şehirli bir hayat tarzı da şehir-devlet tarzı da söz konusu değildir. Bu itibarla bakıldığında Dede Korkut'ta genel manada da tercih edilen bir esas siyasal teşkilat yahut devlet ölçeği ile karşılaşılmaz. Dede Korkut'un kahramanlarının hiçbiri Sokrates, Aristoteles, Cicero, Dante, Hegel vb. isimlerin kendi ülkeleri için yaptıkları tercihler gibi bir tercihle adına Türkistan denilen siyasal mekân için en optimal siyasal teşkilatın hangisi olduğuna dair bir düşünce sunmaz ve onu idealize etmez. Bütün bu mülahazalar bağlamında söylenecek söz şudur:

Dede Korkut'un kendisi yahut Hanlar Hanı Bayındır Han dâhil hiçbir önemli şahsiyet, ne dar anlamda vatan olan siyasal mekân ile esas siyasal teşkilat olan devleti bir ve aynı görecekte yönde ne de aksine şehir-devlet sınırlarını bir hayli aşan diğer alternatifler yönünde spesifik bir siyasal teşkilat ölçeği tercihinde bulunmaz. Açık ve net olan fiili yaşama birimi bakımından da ideal devlet bakımından da şehir-devletlerin tercih edilmediğidir. Buna karşın bir imparatorluk mu, bir tür dünya devleti mi, bir tür ulus-devlet mi, siyasal teşkilat olarak tercih edilmektedir, bu mesele muğlak kalmıştır.

Yirminci yüzyıl Türk edebiyatının önemli simalarından merhum Mehmet Kaplan, mevzu ile ilgili bir yorumunda *Dede Korkut*'ta Oğuz'un mekânda genişlemek idealinin yahut cihangirlik arzusunun bulunmadığını söyler. Mekânda genişlemek idealinin bulunmayışını da Anadolu'ya gelen Türklerin etraflarında kendileri kadar üstün düşmanlar bulmaları ile izah eder. Ona göre, beşerî irade, karşısında aşağı yukarı kendisine denk başka iradelerle karşılaşınca hayallerinden büyük bir kısmını terk etmektedir. *Dede Korkut*'ta ilk hücum edenin genellikle Oğuzlar değil, karşı taraf oluşu da mekânda genişlemek idealinin yahut cihangirlik arzusunun bulunmayış durumuyla alakalıdır (Kaplan, 2002: 23).

Netice itibarıyla devletin ve onun ülkesinin ölçek olarak hangi gerçekliğe tekabül ettiği ve iyi yönetim ideali açısından etmesi gerektiği meselesi muğlak kalsa da siyasal teşkilat vasfıyla devletin bizatihi kendisinin önemi

Kitap'ta çok açıktır. Dede Korkut, münferiden hikâyelere geçmeden önce, *Mukaddime* kısmında “Allah Allah demeyince işler düzelmez, kadir Tanrı vermeyince er zenginleşmez. Ezelden yazılmasa kul başına kaza gelmez ...” diye başlayan bir söz söyler ve devamla şöyle der: “Oğul babanın yerine yetişenidir, iki gözünün biridir. Devletli oğul olsa ocağının korudur. Oğul da neylesin baba ölüp mal kalmasa. Baba malından ne fayda başta devlet olmasa. Devletsiz şerrinden Allah saklasın hanım sizi!” Devamla, “Hak size kötülük getirmesin, devletiniz devamlı olsun hanım hey” ve “Daim geldiğinde dursa devlet güzel” denilir. Buradan geçmişe, Aristoteles'e bakıldığında, onun, ‘Devlet bir topluluktur ve bu topluluk siyasaldır.’ dediği ve devleti toplulukların en yücesi olarak kabul ettiği görülür (Gökay, 1973: 1-2, 101; Ergin, 1958: 74; Ergin, 1988: 15-16; Özçelik, 2005: 328-330; Aristoteles, 2017: 23-27; Ebenstein, 1996: 31). Dede Korkut'un yaptığı duadan, Aristoteles'in bakışını hatırlatır şekilde, Türkler için, siyasal tarzının fiilen şu ya da bu yönde gerçekleşmesinden daha önde ve daha üstte olan asıl meselenin devletsiz kalmak meselesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Devlet, bir ölüm-kalım meselesidir. Türklerin mutlaka bir devletlerinin olması gerekir. Onun yokluğu bir şerdir; kötülüktür. Devletin yokluğunun şerrinden Allah'a sığınılır. Allah'a niyaz ve yakarışlardan, hikâyelerin genel yapısından, Bayındır Han'ın istisnasız bütün hanlara hükmedebilmesinden, İç Oğuzlar ile Dış Oğuzların bir araya gelerek aralarında bir bütünlük kurabilmelerinden muhtemelen varılacak sonuç ise Türklerin tek bir Türk yurdunda, ihtimal odur ki yine tek bir Türk devleti çatısı altında yaşamayı tercih ettikleri ve edebilecekleridir.

2.2. Siyasal Rejim

Dede Korkut'a, Batı siyaset felsefesinin ve Türk-İslâm siyaset düşüncesinin temel problematiklerinden biri olan siyasal rejim perspektifinden de bakılabilir. Bu takdirde iki husus birbirinden ayrışır.

Bir: Fiilî siyasal rejim ne gibi özelliklere sahiptir?

İki: Felsefî yahut teorik manada hangi siyasal rejim tercih edilip yüceltilmektedir?

Bu mesele, *Dede Korkut Kitabı*'nda ortaya açık tespitler ve açık tercihlerle konulmamıştır. Farklı bir söyleyişle, Sokrates-Platon-Aristoteles çizgisindeki Batı siyaset felsefesinde tanımı yapılan ve Fârâbî örneğinde

Türk-İslâm siyaset düşüncesinde izi bir şekilde sürülen monarşi, tiranlık, aristokrasi, oligarşi, demokrasi, timokrasi, anayasal yönetim vb. gibi siyaset rejim türleri açısından tartışıldığında *Dede Korkut Kitabı*'nda tercih edilen siyaset rejim türüne dair açık seçik hüküm cümleleri bulunmaz.

Fiili siyaset rejim tablosunda bütün Türkler için sayıca bir (1) adet hükümdarın varlığına rastlanılır. O da Bayındır Han'dır. Bayındır Han hanlar hanıdır. Hiyerarşik olarak en yukardadır. Hiyerarşinin en tepesinde sadece bir (1) ismin yer alması bir tür monarşi (benzer içerikleriyle hanlık, sultanlık, padişahlık, krallık) demektir. Siyaset rejim itibarıyla en yukarıdaki bir (1) yöneticinin dışında, İç Oğuz ve Dış Oğuz beylerinin ve Dede Korkut'un varlığı da önemlidir. Zira rejim, beylerin de yönetimde söz hakkına sahip oldukları bir şekilde yapılandırılmıştır. Hanlar hanının tek başına karar almaması, toy/kurultay/"şûra" teşkil edilmesi, "meşveret"te bulunması, kararların "istişare" ile alınması siyaset rejimin yapısal karakteristikleri arasındadır. Bu hususiyet, Türk töresinin olduğu kadar "Onların aralarındaki işleri müşavere iledir." ve "İş hususunda onlarla müşavere et" emri ilâhilerinde dile gelen İslâmî hassasiyetlerin de nazarı itibara alınması demektir (Çantay, 2009: 32; Çantay, 2014: 149; Nizâmülmülk, 1987: 133-134; Yıldız, 2018: 67). Siyaset rejim minvalinde Kitap boyunca bir yazılı yasadan yahut anayasadan bahsedilmediği de eklenmelidir. Yasa bahsinde, "Eğer insanlar dürüstse bu durumda yasalar çıkarmak anlamlı olmayacaktır." diyen Platon'un aksine (Platon; 2017: 155) "Yasanın yönetmesini isteyen aslında tanrının ve aklın yönetmesini istiyor demektir. İnsanın yönetmesini isteyense vahşi hayvanı istiyor demektir." (Aristoteles, 2017: 121) diyen Aristoteles'in kastettiği doğrultuda Türk töresinin ve inanılıp gönül verilen İslâmî değerlerin yasa işlevini de ifa ettikleri söylenmelidir.

Hanın, Bayındır Han, hemen onun altında yer alan beylerbeyinin ise Salur Kazan olduğu rejim örgüsünde her beyin bir divanı vardır. Beylerin oğullarına genel olarak baş kesip kan döktükten sonra beylik verilir. Beylerin üç yüz yiğitlik, bey çocuklarının ise kırk yiğitlik maiyetleri olur (Ergin, 1958: 26-27). Aynı töre ve İslâmî hassasiyetler çerçevesinde rejim bakımından Dede Korkut da önemlidir. Türk-İslâm siyaset düşüncesinin en önemli simalarından olan Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*'sinde, devlet yöneticisinin taşıması gereken vasıfları sıralarken, "din ulularına saygı gösteren, bilginin malının müşterisi olan..." (Nizâmülmülk, 1987: 30) gibi ifadeler

kullanır. Dede Korkut da bu bapta rejim bakımından kendisine danışılan, saygı duyulan, bilgisinin müşterisi olunan bir toplum büyüğüdür. “Karizması” yoluyla temin ettiği toplumsal ve siyasal meşruiyet sebebiyle vazgeçilmezdir. Platon, o görüştedir ki “Filozoflar ülkelerinde kral olmadıkça yahut krallar/hükümdarlar hikmet yönünde halis bir iştiyakla dolmadıkça yani siyasî iktidarla felsefe birbirini bulmadıkça ne devletler için ne de insanlık için belalardan kurtuluş vardır” (Platon, 2017: 218, 255; Ebenstein, 1996: 27). Platon’un vurgusu açısından bakıldığında Bayındır Han’ın, bilgelik/hikmet sahibi bir kişilik olan Dede Korkut’a atfettiği önem doğrultusunda siyaset ile bilgeliğin/hikmetin bir araya geldiği söylenebilir. Bu durumda sözü edilen monarşi, bir tür meşrutî monarşi olmaktadır. Rejim, tiranlık/despotizm olarak vafedilemez. Batılı anlamda sınıfsal bir ayrıma karşılık gelmemekle beraber Beylerin varlığı ve yönetimde kademe kademe söz hakkı sahibi oluşları ayrıca, siyasal rejime aristokrasi yönüyle bakılmasını da mümkün kılar. Beyler de meşru otorite addedildikleri için onların da oligarklar olması söz konusu edilemez. Monarşi ve aristokrasinin birlikte bulunuşunu kuşkusuz ki bir tür ‘karma rejim’ olarak değerlendirmek de ihtimal dâhilindedir.

2.3. Siyasal İktidar

Dede Korkut Kitabı’nda bir devlete ve bir rejime dair içerimler bulunduğu gibi bir iktidar çerçevelemesi de vardır. Bu iktidar, somutta önce Hanlar Hanı Bayındır Han ve sonra başta Salur Kazan gelmek üzere İç ve Dış Oğuz Beylerinin şahıslarında temsil edilir. İktidar ilişkilerinin yapısal bütünlüğünün merkezindeki birincil muktedir, özne kuşkusuz hükümdar olarak Bayındır Han’dır. Bu maddi iktidar yapısı, inanılıp gönül verilen Türk-İslâm değerleri sayesinde mânevî bir arka plan kazanır. Bu mânevî arka plan az önce de değinilen Dede Korkut’un varlığıyla billurlaşır. Hikâyelerden anlaşılan mevkiine göre o, eski Türk destanlarında meselâ *Oğuz Destanı*’nda görülen Uluğ Türk veya Irkıl Ata gibi hükümdarlara nasihatlerde bulunan ak saçlı, ak sakallı, engin bilgili, tecrübeli, hem ozan, hem hikmet sahibi (*hâkim*) bir uludur. Her ne iş olsa akıl hocası Dede Korkut’a danışılmakta, danışmayınca yapılmamakta ne buyursa kabul etmekte, sözünü tutup tamam etmekteydiler (Köprülü, 1989: 140; Köprülü, 1993: 252; Gökyay; 1; Ergin, 1958: 26; Banarlı, 1987a: 400). Dede

Korkut, iktidara mânevî destek sağlamakta, onu ‘kut’sallaştırmaktadır. Hükümdarın mânevî otorite ve iktidarı, Dede Korkut sayesinde belirgin şekilde “meşru” hale gelmektedir.

Hanın/Hükümdarın meşru iktidarıyla düzen kurulmakta, Türk boylarının bütünlüğü sağlanmakta dirlik olmakta, sulhlar ve savaşlar yaşanılmakta, yine onun iktidarının oluruyla kâfire karşı gaza edilip ya gazi olunmakta ya şehit düşülmektedir. Üzerinde çok durulmayan bir siyasal iktisadın da yine siyasal iktidarın çatısı altında deveran ettiğine şahit olunur. İktidar, senede bir toy düzenler. Büyük ziyafetler verir. Yeryüzünü bayındır kılar. Bin yere ipek halılar döşetir. Kâfirden, gaza ile alınan ganimetler ve haraçlar, beyler ve boyları arasında adalet ile taksim olunur. Toy, diğer bir yönüyle kurultay demektir. Kurultay ise şûra, meşveret ve istişare demektir. Toyların dışında da hükümdar, beyleriyle lüzum gördüğü takdirde bir araya gelebilir.

İktidar, meşruiyetini en genel çerçevede hangi kaynaklara borçludur diye bakıldığında kaynak kuşkusuz din ve gelenektir. Din, İslâm’dır. Gelenek, İslâmî sınırlar içerisinde kalmak kaydı şartıyla Türk töresidir. Türk töresi, İslâm’a bir alternatif değildir. İslâmî hassasiyetlerin Türk elinde somutlaşmış halidir. *Begil Oğlu Emrenin Destanında Begil’in hatunu Begil’e* şöyle der: “Padişahlar Tanrı’nın gölgesidir, padişahına âsi olanın işi rast gitmez.” (Gökyay, 1973: 117; Ergin, 1958: 218; Ergin, 1988: 176; Özçelik, 2005: 802; Yıldız, 2018: 68; Deveci, Belet, Türe, 2013: 304). Burada, “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir şey hakkında çekişirseniz onu Allah’a ve Peygambere döndürün, eğer Allah ve ahret gününe inanıyorsanız. Bu, hem hayırlı, hem netice itibarıyla daha güzeldir.” (Çantay, 2014a: 177). Emr-i ilâhîsinin etkisi açıktır. İlâveten, bu söz, o demektir ki, genel anlamda Türk hanları/hakanları, özel anlamda Bayındır Han, yönetimde “ilahi rıza” ile bulunmaktadır. Bu da Batı siyaset felsefesindeki, Platon’un “sizleri yaratan Tanrı, devleti yönetenlerin hepsine birden altın katmıştır. Bu nedenle onlar sizi yönetiyor” (Platon, 2017: 142). Anlayışıyla örtüşen ve “Kralların tanrısal/kutsal yönetim hakları” anlayışıyla benzeşen bir düzenlemenin Türk toplumu için de geçerlilik kazandığını gösterir. Yani tablo, monarkın/krallın/sultanın/hanın tanrısal hakkı tablosudur. Türk-İslâm siyaset düşüncesindeki “Hükümdar, Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir” kabulü de kuşkusuz yine aynı minvalde bir kabuldür.

3. Temel Sosyal ve Siyasal Değerler Bakımından *Dede Korkut Kitabı*

Dede Korkut Kitabı, bu çalışmanın, yukarıdaki bölümlerinde de temas edildiğince kimi değerleri bilhassa ön plana çıkarır. Bu temel sosyal-siyasal değerlerin bir kısmı salt Türk-İslâm siyaset düşüncesi için önemli iken bir kısmı hem Türk-İslâm siyaset düşüncesi hem de Batı siyaset felsefesi için önemlidir. Siyasal hayat ve faaliyetler, dolayısıyla da siyasal düşünceler, değerler olmaksızın yürütülemeyeceği için konuya mutlaka temel sosyal ve siyasal değerler yönüyle de bakmak gerekmektedir.

3.1. İslâm'a Bağlılık

Dede Korkut Kitabı'ndaki hikâyeler, Müslüman Oğuz Türklerinin hikâyeleridir. Bundan dolayı, hikâyelerin tamamında İslâm'a bağlılığın yüceltildiği başta Allah ve peygamber sevgisi olmak üzere İslâmî değerlere yer verildiği görülür. Kitap, 'Besmele' ile başlar, dua ile açılır, "Allah Allah demeyince işler onmaz" (Gökay, 1973: 1). denildiğinden Allah ve Peygamberin çok sık zikriyle muhteva kazanıp tamamlanır. Esasında burada, kategorik ve analitik kolaylık sağlaması için ayrı ayrı değerler olarak yer alan gazilik, yurt sevgisi, tabiat sevgisi, aile ve kadına verilen önem gibi değerler de bu İslâm'a bağlılığın ve İslâmî dokunun tabii süreklileridir, onun dışında yer alan, ondan bağımsız değerler değildir.

Dede Korkut Kitabı'nın, edebiyat ve sanat bakımından da üstün vasıflı olan söyleyişlerinden biri, okuyucuları daha "Mukaddime" kısmında karşılar:

"Dede Korkut gene söylemiş, görelim hanım ne söylemiş: Ağzı açıp över ol-sam üstümüzde Tanrı güzel. Tanrı dostu din ulusu Muhammet güzel. Muhammedin sağ yanında namaz kılan Ebubekir Sıddık güzel. Âhir otuzuncu cüz başıdır amme güzel. Hecesine düz okunsa yâsin güzel. Kılıç çaldı, din açtı erlerin şâhı Ali güzel. Ali'nin oğulları, Peygamber torunları, Kerbelâ ovasında yezidiler elinde şehit oldu. Hasan ile Hüseyin iki kardeş beraber güzel. Yazılıp düzülüp gökten indi. Tanrı ilmi Kur'an güzel. O Kur'an'ı yazdı düzdü, ulemâlar öğreninceye kadar bekledi biçti, âlimler sultanı Osman Affan oğlu güzel. Çukur yerde yapılmıştır Tanrı evi Mekte güzel. O Mekke'ye sağ varsa esen gelse imanı bütün hacı güzel. Hesap gününde Cuma güzel. Cuma günü okuyunca hutbe güzel. Kulak verip dinleyince ümmet güzel. Minarede ezan okuyunca müezzin güzel. Dizini

bastırıp oturunca helâlli güzel. Şakağından ağarsa baba güzel. Ak sütünü doya doya emzirse ana güzel...” (Ergin, 1988: 18; Gökyay, 1973: 2-3). Kitaptaki, Mukaddime’den sonra henüz ilk hikâye olan *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı* ise şöyle biter: “Dedem Korkut destan söyledi de-yiş dedi, bu Oğuznâme-yi düzdü koştı, böyle dedi:

*Onlar da bu dünyaya geldi geçti
Kervan gibi konu göçtü
Onları da ecel aldı yer gizledi
Fâni dünya yine kaldı
Gelimli gidimli dünya
Son ucu ölümlü dünya”*

Kara ölüm geldiğinde geçit versin...” (Gökyay, 1973: 15; Ergin, 1988: 36-37) Aynı dua ve niyaz az çok birbirine benzer ifadelerle bütün hikâyelerde vardır, “Âhir sonu arı imandan ayırmasın.” denilir. Bu kuşkusuz ancak İslâmî bir itikatla, İslâmî bir bakışla, İslâm’a bağlılıkla mümkündür. Her daim, Allah adı anılmakta, “Adı güzel Muhammed Mustafa”nın ismi zikredilmekte, Allah’a ve ona olan iman tazelenmekte, gaza seferleri önce-sinde ‘arı sulardan’ abdest alınıp namaz kılınarak ibadet edilmekte, bütün mukaddes değerler uğrunda savaşılarak şehit düşülmektedir. Aşağıdaki ik-tibaslar aynı zamanda Kitap’a bir bütün olarak da ruh veren tasvirlerdir:

“Akıp giden arı sudan abdest aldı. Ak alnını yere kodu, namaz kıldı. Ağ-ladı, kadir Tanrıdan dilek diledi, yüzünü yere sürdü. Muhammede salâvat getirdi, deve gibi bağırdı, arslan gibi kükredi, nara atıp haykırdı, yapa-yalnız kâfire at tepti, kılıç vurdu. Döne döne bir zaman güzel savaş ey-ledi.” Aynı tasvir benzer şekilde tekrarlanır: “Arı sudan abdest aldılar, iki rekât namaz kıldılar. Adı güzel Muhammede salâvat getirdiler. Tek-lifsizce kâfire at sürdüler, kılıç vurdular. O gün ciğerinde olan er yiğit-ler belirdi. O gün nâmertler sapa yer gözetti.” (Ergin, 1988: 112, 114).

“*Kazılık Koca Oğlu Yiğenek Destanında*, Yiğenek’in dua ve yakarışı da yine aynı İslâmî değerler bağlamında anılabilir:

*Yücelerden yücesin
Kimse bilmez nicesin
Aziz Tanrı
Sen anadan doğmadın
Sen babadan olmadın
Kimsenin rızkını yemedin
Kimseye güç etmedin*

*Bütün yerlerde birsin
Sen daim ve baki olan Allah'ın
Âdeme sen taç giydirdin
Şeytana lânet kıldın
Bir suçtan ötürü huzurundan sürdün
Nemrud göğe ok attı
Karnı yarık balığı karşı tuttun
Ululuğuna haddin yok
Senin boyun kaddin yok
Veya cism ile ceddin yok
Vurduğunu ulutmayan Ulu Tanrı
Bastığını belirtmeyen belli Tanrı
Kaldırdığını göğe yetiştiren güzel Tanrı
Kızdığını kahreden kahhar Tanrı
Birliğine sığındım rabbim kadir Tanrı
Medet senden
Kara elbiseli kâfire at tepiyorum
İşimi sen yoluna koy."*

(Gökyay, 1973: 102; Ergin, 1988: 155)

İslâmî değerler zemininde, Peygamber sevgisine delalet olarak hemen bütün hikâyelerde onun adı zikredilir. "Evvel âhir uzun yaşın ucu ölüm. Ölüm vakti geldiğinde arı imandan ayırmasın. Günahınızı Muhammed Mustafa'nın yüzü suyuna bağışlasın. Âmin diyenler Tanrının yüzünü görsün hanım hey!" (Ergin, 1988: 198, 213, 223) diye niyazlar edilir. İslâm'a bağlılığa verilen değerlerin bir göstergesi olan dualarla başlayan kitap yine böyle dualarla da son bulur.

3.2. Gazilik

Batı siyaset felsefesinde karşılığı bulunmayan ve fakat Türk-İslâm siyaset düşüncesi için bilhassa önem taşıyan değerlerden biri de gaziliktir. Düşman kâfire karşı gaza etmek, bu gaza ile gazi olmak, mukaddes değerler uğrunda şehitliği yüce bir merteye bilmek Türkler için ayırt edici bir karakteristiktir. Gazilik, Müslüman Türk milleti için olmazsa olmazdır. Türklerin bir ordu-millet oluşları da kuşkusuz ancak gazilikle mümkündür. Yine Türklerin esasta Allah uğruna gaza eden; gaza etmeyi göze alabilen

insanlar oluşu gerçeği Dede Korkut Hikâyeleri'nde belirgin bir özelliktir. Gazilik, sosyal, iktisadi, siyasi, dini hemen hemen her açıdan toplumsal kuruluşun ve dinamızın temel harçları arasındadır. Hükümdar konumundaki Bayındır Han, gazidir. Yeri ondan hemen sonra gelen Salur Kazan, gazidir. İç Oğuz Beyleri; Dış Oğuz Beyleri gazidir. Oğullar, gaza etmeyince yahut kısmen gaziliğe hazırlık anlamına da gelen ava çıkıp kan dökmeyince ya da bu yolda bir bahadırılık; bir kahramanlık göstermeyince isim dahi alamamaktadır. Gazilikten kaçanlar ancak "sapa yer gözeten", "namertler" ve "kalleşler"dir. Anılan "isim meselesi" *Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanında* şöyle tasvir edilir: "O zamanda bir oğlan baş kesme kan dökmese ad koymazlardı. Pay Püre Beyin oğlu atlandı, ava çıktı ... Murada maksuda erişmesin, Evnüik Kalesinin kâfirleri bunları casusladı... Yiğitler meydanının arslanı, pehlivanların kaplanı boz oğlan yetişti. Bir iki demedi, kâfirlerle kılıç vurdu, başkaldıran kâfirleri öldürdü, gaza eyledi..." Pay Püre Bey'in oğlu gaza eyleyince, "Pay Püre Bey kudretli Oğuz Beylerini çağırdı misafir etti. Dedem Korkut geldi, oğlana ad koydu. Der:

Ünümü anla sözümü dinle Pay Püre Bey
Allah Taâla sana bir oğul vermiş tutu versin
Ak sancak kaldırınca Müslümanlar arkası olsun
Karşı yatan kara karlı dağlardan aşar olsa
Allah Taâla senin oğluna aşıt versin
Kanlı kanlı sulardan geçer olsa geçit versin
Kalabalık kâfire girince
Allah Taâla senin oğluna fırsat versin
Sen oğlu Bamsam diye okşarsın
Bunun adı boz aygırlı Bamsı Beyrek olsun
Adını ben verdim yaşını Allah versin"

Beyrek der:

"Bre pis dinli kâfir
Benim ağzıma söğüp duruyordun tahammül edemedim
Kara domuz etinden yahni yedirdin tahammül edemedim
Tanrı bana yol verdi gider oldum bre kâfir
Otuz dokuz yiğidimin emaneti bre kâfir
Birini eksik bulsam yerine on öldüreyim
Onunu eksik bulsam yerine yüzünü öldüreyim bre kâfir
Otuz dokuz yiğidimin emaneti bre kâfir."

Beylerin gazaları da ayrıca tasvir edilir: *Uşun Koca Oğlu Segrek Destanı*nda:

“Karanlık gece içinde yolu kaybetsem ümidim
Büyük sancak tutan hanımız Bayındır Han
Savaş günü önden at tepen alpımız Salur Kazan...”

(Ergin, 1988: 197) şeklinde ifadeler yer alır. Bir başka bahiste ise beylerin gazilikleri şöyle anlatılır:

“Kudretli Oğuz beyleri atlandılar, Bayburt Hisarına dötrnala yetiştirler. Kâfirler de bunları karşıladılar. Kudretli Oğuz beyleri arı sudan abdest aldılar, ak alınlarını yere kodular, iki rekât namaz kıldılar. Adı güzel Muhammedi yâd ettiler. Gümbür gümbür davullar dövüldü. Bir kıyamet savaş oldu, meydan dolu baş oldu. Şekli Meliki böğürderek Kazan Bey attan yere düşürdü. Kara Tekürü Deli Dunder kılıçladı yere düşürdü... Beyrek otuz dokuz yiğidinin üzerine geldi, onları sağ ve esen gördü, Allaha şükreyledi. Kâfirin kilisesini yıktılar, yerine mescit yaptılar...”

Gazilik için bütün bu söylenenler (Ergin, 1988: 61-64, 78-79, 92), sadece seçkinler, beyler, bey oğlu genç yiğitler için değil, sosyal-siyasal hiyerarşinin görece alt taraflarında kalanlar için de geçerlidir. Nitekim *Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destan*'da, bir bey oğlu değil! Bir çoban, kâfirlere karşı şöyle der:

“İlâkırdı söyleme bre itim kâfir
İtim ile bir yalakta bulaşığıma içen azgım kâfir
Altındaki alaca atını ne översin
Alaca başlı keçim kadar gelmez bana
Başındaki tulganı ne översin bre kâfir
Başındaki börküm kadar gelmez bana
Altmış tutam mızrağıma ne översin murdar kâfir
Kızılıcak değeneğim kadar gelmez bana
Kılıcını ne översin bre kâfir
Eğri başlı çomağım kadar gelmez bana
Okluğunda doksan okunu ne översin bre kâfir
Alaca kollu sapanım kadar gelmez bana
Uzağından yakınından beri gel
Yiğitlerin darbesini gör öyle geç”

Nihayetinde aynı destanda kâfir ordusu ile çoban savaşı. Savaş şöyle tasvir edilir:

“Kâfirler at teptiler, ok serptiler. Yiğitler ejderhası Karacık Çoban sapanının ayasına taş koydu attı. Birini atınca ikisini üçünü yıktı, ikisini atınca üçünü dördünü yıktı. Kâfirlerin gözüne korku düştü. Karacık Çoban kâfirin üç yüzünü sapan taşı ile yere serdi. İki kardeşi okla vuruldu, şehit oldu. Çobanın taşı tükendi, koyun demez keçi demez, sapanının ayasına koyar atar, kâfiri yıkar. Kâfirin gözü korktu. Dünya âlem kâfirin başına karanlık oldu, der: Murada, maksuda ermesin, bu çoban bizim hepimizi öldürür mü öldürür dediler ve durmayıp kaçtılar.” (Ergin, 1988: 42)

Çobanın da mübalağalı şekilde resmedilen gaziliğinden anlaşılan şudur: Gaza etmek, gazi olmak, gereken yerde Allah yolunda ve başta vatan gelmek üzere bütün mukaddes değerler uğrunda şehit düşmek, öncelikle erkekler, eli kılıç tutan bütün Türkler için asla kaçılmayan vazifelerdir. Gazadan kaçmama babında Çoban, Salur Kazan’a şöyle de der:

“Ne kıızıyorsun bana ağam Kazan
Yoksa göğsünde yok mudur iman”

“Altı yüz kâfir de benim üzerime geldi. İki kardeşim şehit oldu, üç yüz kâfir öldürdüm gaza ettim.” (Ergin, 1988: 47) İlaveten aynı alıntılardan ve *Salur Kazan Esir Olup Oğlu Uruzun Çıkardığı Destandaki*:

Kazan bey söylüyor,
“Yontma ağaç Tanrılı
Köpeğim kâfir
Oğuzu görür iken seni övmem yok
Bundan sonra öldürürsen bre kâfir öldür beni
Öldürmezsen Kadir korsa öldüreyim kâfir seni”

İfadelerinden (Ergin, 1988: 206) şu da anlaşılmalıdır ki, toplumsal yapının üst tabakalarında bulunanlar da alt tabakalarında bulunanlar da “İtim ile bir yalakta bulaşığımı içen azgın kâfir” diye ve “Oğuzu görür iken seni övmem yok” diye hitap edilen Gayri-Türk, Gayri-İslâm unsurların alışkanlıklarına, giyim kuşamına, araçlarına, hayat tarzına vb. yönelik bir imrenme ya da özenti içinde değildiler. Kendi değerlerinin bilincindedirler ki övülecek olan da Oğuz’dur başkası değil.

Gaza, gazilik ve şehitlik gibi biri diğerinin içinde yer alan ve Oğuz boylarının samimi kahramanlık hayatını resmeden değerler, *Dede Korkut Kitabı*’nda en fazla yer tutan bahisler arasında bulunmaktadır. Bir başka tasvirde yine gazanın resmedildiği görülür.

“Sayılmakla Oğuz beyleri tükense olmaz, hep yetiştiler. Arı sudan abdest aldılar, ak alınlarını yere kodular, iki rekât namaz kıldılar. Adı güzel Muhammed’e salâvat getirdiler, derhal kâfire at saldılar, kılıç çaldılar. Güm-bür gümbür davullar dövüldü, burması altın tunç borular çalındı. O gün ciğerinde olan er yiğitler belirdi. O gün namertler sapa yer gözettiler. O gün bir kıyamet savaş oldu, meydan dolu baş oldu. Başlar kesildi, top gibi... Kıyametin bir günü o gün oldu. Bey hizmetkârından, hizmetkâr beyinden ayrıldı... On iki bin kâfir kılıçtan geçti. Beş yüz Oğuz yiğitleri şehit oldu. Kaçanını Kazan Bey kovalamadı, aman diyenini öldürmedi. Kudretli Oğuz beyleri ganimet aldı.” (Ergün, 1988: 56-57; Köprülü, 1986: 213)

Bir hadisi şerifte “Sizden bir kimse, çirkin bir şeyi görürse onu eliyle değiştirsün, eğer buna gücü yetmezse diliyle taşıyıp etsin. Buna da gücü yetmezse kalben nefret etsin. Bu ise imanın en zayıf derecesidir.” denilirken bir başka hadisi şerifte “Allah’a iman etmenin ve onun yolunda savaşmanın daha faziletli ameller olduğu” buyrulur (Özel, 2003: 35, 65). İslâm’ın bu yüce buyrukları muvacehesinde, *Dede Korkut Kitabı*’ndan da görülen odur ki Türkler, başta küfür olmak üzere karşılarına çıkan bütün çirkinlikleri elleleriyle kaldırmak ve Allah yolunda savaşabilmek için kendilerini var güçleriyle ortaya koyan insanlardır.

3.3. Yiğitlik/Cesaret

Gazilik değeri ile de bağlantılı olan ve yine onun gibi sosyal-siyasal içerimleri taşıyan bir diğer değer de yiğitlik yahut cesarettir. Cesaretin bir değer olarak Batı siyaset felsefesinde de önem kazandığı söylenmelidir. Şöyle ki Platon, kendi siyaset felsefesinde bir ideal devlet öngörür ve hem “iyi hayat” hem de “adalet” için onun sınıflı ve yukarıdan aşağı hiyerarşik, eşitlikçi olmayan bir toplumsal yapıda teşkil edilmesini uygun bulur. Bu çerçevede üç sınıf vardır:

- a) yöneticiler
- b) savaşçılar (muhafızlar)
- c) çalışanlar

Diğer toplumsal sınıflar bir yana, savaşçıların karakteristik niteliği ve erdemi cesarettir. Aristoteles’in kendi sözleriyle “Cüret günlük yaşamda yararlı bir davranış değildir, belki savaşta işe yarar.” (Platon, 2017: 89-91; Aristoteles, 2017: 74; Ebenstein, 1996: 19) işbu yiğitlik/cesaret, *Dede Korkut Kitabı*’nda da ele sıklıkla alınır.

Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destanda, “Derhal kâfirler at teptiler, ok serptiler. Yiğitler ejderhası Karacık Çoban sapanının ayasına taş koydu attı. Birini atınca ikisini üçünü yıktı, ikisini atınca üçünü dördünü yıktı. Kâfirlerin gözüne korku düştü. Karacık Çoban kâfirin üç yüzünü sapan taşı ile yere serdi...” denilir (Ergin, 1988: 42). Hikâyede, çobanın kâfirlere karşı olan yiğitliği ya da cesareti dile getirilir. Bu hem Allah yolunda gaza etmektir hem yurdunu; o yurdun insanını da hayvanını da tabiatını da korumak için ölümü göze almak demektir.

Yine *Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destanda*, Salur Kazan’ın eşi ‘Boyu uzun Burla Hatun, kâfirlerin kuracağı tuzağa karşı uyarıda bulunma babında oğluna şöyle seslenir:

“... Kâfirler ters konuşmuşlar: Kazan oğlu Uruzu hapisten çıkarın, boğazından urgan ile asın, iki küreğinden çengele takın, kıyma kıyma ak etinden çekin, kara kavurma edip kırk beyin kızına iletin, kim ki yedi o değil, kim ki yemedi o Kazanın hatunudur, çekin döşeğimize getirelim, kadeh sunduralım demişler. Senin etinden oğul yiyeyim mi, yoksa pis dinli kâfirin döşeğine gireyim mi, baban Kazanın namusunu lekeleteyim mi, nicedeyim oğul hey”.

Bunun üzerine oğlu Uruz da anasına şöyle der:

“Ağzın kurusun ana, dilin çürüsün ana, ana hakkı Tanrı hakkı olmamış olsaydı kalkarak yerimden doğrulaydım, yakan ile boğazından tutaydım... Bu nasıl sözdür... Bırak beni kadın ana çengele vursunlar, bırak etimden çeksinler, kara kavurma etsinler, kırk bey kızının önüne iletinler, onlar bir yediğinde sen iki ye, seni kâfirler bilmesinler duymasınlar, ta ki pis dinli kâfirin döşeğine varmayasın, kadehini sunmayasın, babam Kazanın namusunu lekelemeyesin, sakın.” (Ergin, 1988: 49-50)

Ana ile oğul arasındaki diyaloglar, konu edinilen cesaretin/yiğitliğin ve gerektiğinde ölümüne kadar gidebilme gözü pekliliğinin, gaza etmek için geçerli olduğu kadar aileyi ve namusu korumak gibi esaslı sorumluluklar için de geçerli olduğunu göstermektedir.

3.4.Tabiat ve Yurt

Tabiat, Dede Korkut’ta, Türkler için üzerinde hâkimiyet kurulacak, kontrol altında tutulacak bir nesne olarak görülmez.⁴ O, ülkenin/yurdun/

4 Tabiata bakışın, Türkler için çok eski zamanlarda dahi, “üzerinde egemenlik kurulacak bir nesne” minvalinde olmayışının önemi, Heidegger’in, Batı’daki tabiata bakışı ve bu bakışla alakalı durumları tasvir eden satırlara göz atıldığında daha iyi anlaşılacaktır. Şöyle ki: “Heidegger, modernitenin ve endüstriyel teknolojinin, bir kısmı da çevre

vatanın bir diğeri adıdır. Türkler için tabiat ayrı bir olgu, yurt ayrı bir olgu değildir. Tabiat, adı üstünde bütün tabii unsurlarıyla vatanın dâhilinde olup üstün değerde ve yer yer de metafizik bir zenginliktir. Tabiata dair tasvir ve yaklaşımlar, “tabiat sevgisi” ibaresinin karşılayabileceğinden öte boyuttaki bir vatan sevgisinin dile getirilişleridir. Oğuz Türklerinin yerleşik hayat yaşamadıkları, konar göçer oldukları, yukarılardaki kısımlarda dile getirilmiştir. Bu konar göçerlik yerleşik, şehirli hayat tarzına kıyasla tabiatla ve bilhassa hayvanlarla daha içli dışlı olmak, gündelik hayatın pratikleri içinde onlarla daha fazla bir arada bulunmak demektir. Bundan dolayı Dede Korkut’ta tasvir edilen tabiat resim gibi cansız bir varlık değildir. Ağacıyla, suyuyla, kurdu kuşuyla o, canlıdır. Hayatın gün be gün içindedir. Tabiat, anlatılan hikâyelerin sadece bir dekor unsuru değildir. Tam tersine bütün canlılığıyla önemli karakterlerinden biridir.

Kitab’ın, ‘*Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanını Beyan Eder Hanım Hey*’ kısmında, Dirse Han şöyle söyler:

*“Serin serin tan yelleri estiğinde
Sakallı boza çalan çayır kuşu öttüğünde
Sakalı uzun müezzin ezan okuduğunda
Büyük cins atlar sahibini görüp homurdandığında
Aklı karalı seçilen çağda
Göğsü güzel koca dağlara gün vurunca
Bey yiğitlerin kahramanların birbirine koyulduğu çağda”*
(Gökyay, 1973: 4; Ergin, 1988: 21-22)

sorunları olarak yaşanan yıkıcı sonuçlarının; insanlığın kibir yüklü kendisini her istediğinin tanrıvari temeli haline getirme, insan, toplum, doğa dünya, çevre benzeri bütün var olanları insani taleplere tâbi kılma ve sanki insanın asli kaynak niteliğinde kendi aklından daha başka hiçbir transandantal referansı yokmuş gibi hareket etme eğiliminin ürünleri olduklarını öne sürer. İnsan, güç istenciyle, her var olanı kontrol altına almaya, her var olan üzerinde bir hükümlanlık kurmaya çalıştıkça, daha fazla güç adına daha fazla güç istencinin kölesi haline gelmiştir. “Akıllı hayvan” olarak tesmiye edilen insan bu haliyle bir de, kendini her anlamın, amacın ve hakikatin temeli olarak görmüş, bir nevi hayvani güç ve kontrol arzusuyla motive olarak gezegenin, doğanın, çevrenin tümüne egemen olmaya kalkmıştır. İnsan, gelinen safhada hem asli meselesini yani varlık meselesini kaybetmiş hem de prodüksiyonist metafiziğin ve modern endüstriyel teknolojinin güç istencinin yetkin özneliği bir tarafa sürecin sadece bir aracı olma kısır döngüsüne sıkışmıştır. Varlığa efendi olması değil “çobanlık” yapması gereken insanlık, bütün entitelere teknolojik güç birikimi için gereken ham-madde-malzeme stoku nazarıyla bakar hale düşürülmüştür” (Demirel, 2018: 27-28).

Serin serin esen tan yelllerinden, çayır kuşlarına, güzel atlardan koca dağlara, insanı, hayvanı, nebatı ile bütün bir tabiata şiir dizilir zira o aynı zamanda vatan demektir. Tabiata verilen yüksek değer için, *Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destandan* aşağıdaki alıntılarını yapmak da mümkündür: “Kazanın önüne bir su geldi. Kazan der: Su Hak yüzünü görmüştür, ben bu su ile haberleşeyim dedi. Görelim hanım nice haberleşti:

Kazan der:

“Çağıl çağıl kayalardan çıkan su
Ağaç gemileri oynatan su
Hasan ile Hüseyin’in hasreti su
Bağ ve bostanın ziyneti su
Ayşe ile Fatma’nın bakışı su
Koç atların gelip içtiği su
Kızıl develerin gelip geçtiği su
Ak koyunların gelip çevresinde yattığı su
Yurdumun haberini biliyor musun söyle bana
Kara başım kurban olsun suyum sana”

“Dedi. Su nasıl haber versin. Sudan geçti, bu sefer bir kurda rastladı. Kurt yüzü mübarektir, kurt ile bir haberleşeyim dedi...” (Ergin, 1988: 44-45)

Suyla, Yüce Mevla’nın yüzünü gördüğü düşünülen suyla söyleşen ve dertleşen Kazan, kurt ile de söyleşir, ona, “Kara başım kurban olsun kurdum sana” diyerek hitap eder. Ardından, köpek ile de dertleşir. Salur Kazan’ın, “Kavim kabile benim ortak yurdum/Yaban eşeği ile yabani geyiğe komşu yurdum” (Ergin, 1988: 44). Sözleri de kuşkusuz hem tabiat hem yurt sevgisini birlikte dile getiren ifadelerdir. *Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destanda* tabiat yahut yurt sevgisinin, insan ve hayvanın yanı sıra bitkileri de kapsadığı görülür ve Kazan bu sefer ağaca seslenir:

“Ağaç ağaç der isem sana üzülme ağaç
Mekke ile Medinenin kapısı ağaç
Musa Kelimin asası ağaç
Büyük büyük suların köprüsü ağaç
Kara kara denizlerin gemisi ağaç
Erlerin şahı Alinin Düldülünün eyeri ağaç

*Zülfikarın kımı ile kabzası ağaç
Şah Hasan ile Hüseyinin beşiği ağaç
...*

(Banarlı; 1987a: 402; Ergin, 1988: 51).⁵

Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanında ise Beyrek atıyla söyleşip dertleşir:

*“Açık açık meydana benzer senin alıncığım
İki gece ışık saçan taş benzer senin gözceğizin
İbrişime benzer senin yeleciğin
İki çift kardeşe benzer senin kulacığın
Eri muradına yetiştirir senin arkacığın
At demem sana kardeş derim kardeşimden daha iyi
Başıma iş geldi arkadaş derim arkadaşımın daha iyi.”*

Gerek Kazan'ın gerekse Beyrek'in dertleşmelerinden (Ergin, 1988: 78) ve aynı doğrultuda verilebilecek diğer emsal ifadelerden yola çıkarak tekraren belirtildiğinde, Türkler için tabiat, üzerinde egemenlik inşa edilecek bir alan olmadığı gibi sıradan kullanımlara açık bir nesne ya da tüketim metaı da değildir. O, içinde insanların da yaşadığı ülkedir, uğruna can verilen vatandır. Tabiat, dağı taşı, suyu, gülü, yaprağı, atı ile canlı bir varlıktır. Yüzü mübarek kurduyla, aziz olan suyuyla, yoldaş olan köpeğiyle, kardeş olan atıyla tabiat varlığı insan ve yurt varlığının dışında değil içinde ve kalbindedir.

5 Banarlı'ya göre, “Dede Korkut'un yazıya geçirilişinden bir asır sonra yaşayan Alevi şair Pir Sultan Abdal da ağaçtan yapılmış bir sazın mehdini aynı sözlerle söyler:

*Öt benim sarı tanburam
Senin aslın ağaçtandır
Ağaç dersem gönüllenme
Kırmızı gül ağaçtandır*

*Ali Fatıma'nın yarı
Ali çaldı Zülfikaar'ı
Düldül atının eğeri
O da yine ağaçtandır*

*Ağaçdur Kâ'be eşiği
Cihamı tutdu ışığı
Hasan, Hüseyin'in beşiği
O da yine ağaçtandır.”*

(Banarlı, 1987a: 402). Pir Sultan Abdal'ın şiiri, aradaki söyleyiş benzerliğinin yanı sıra aynı İslâmî hassasiyetlerin paylaşımını göstermesi yönüyle de kuşkusuz önemlidir.

3.5. Kadın ve Aile

Platon, *Devlet*'inde, Sokrates'e şunları söyler: "Kadınlar ortak olmalıdır. Onlar ayrı ayrı yaşamamalıdır. Çocuklar da kendi babalarının kim olduğunu bilmemeli. Aynı şekilde anne babalar da kimin kendi çocuğu olduğunu bilmeyecekler." Aristoteles, aile ve kadın konusunu kendisinden önceki iki büyük filozof olan Sokrates ve Platon'a göndermede bulunarak değerlendirir ve şöyle der:

"Bir devletin iyi bir biçimde yönetilmesi için o devletteki vatandaşların her şeyi paylaşmaları mı yoksa bazı şeyleri paylaşmaları mı yerinde olacaktır? Platon'un belirttiği gibi vatandaşlar karılarını ya da çocuklarını ortaklaşa kullanabilirler. Sokrates bu konuda kadınların ve mülkiyetin ortak olması gerektiğinden söz ediyordu. Bunun üzerine sorumuz şu olmalı: Şu anki uygulama mı daha iyi yoksa önerilen mi? Kadınların ortak olması beraberinde birçok sorun getirir. Öncelikle şunlardan söz etmeliyiz: Sokrates'in sözleri bunun neden böyle olması gerektiğiyle ilgili net fikirler ortaya koymuyor. Ütopik devlet anlayışında var olan bu yöntemin uygulanabilirliği yoktur." (Platon, 2017: 152, 184-185, 194; Aristoteles, 2017: 49-50)

Aile ve kadın anlayışının Türklerde, belirtildiği kadarıyla Sokrates ve Platon'un felsefesiyle uyuşmadığı söylenmelidir. Aristoteles özelinde, onu sosyal-siyasal bakımdan da önemseyen ve temel topluluk birimlerinden biri olarak gören Yunan siyaset felsefesinde olduğunca Türk-İslâm anlayışında da aile en önemli değerlerden biridir. Ailede, aile reisi olarak koca genel olarak tek eşlidir. Aile birliğine, ana-baba saygısına, evlat sevgisine *Dede Korkut Kitabı*'ndaki Türklerde de ziyadesiyle önem verilir. Aile büyüklerinin saygı görüp sayılmaları, aynı bağlamda toplum ve devlet büyüklerinin de saygı görmesi sonucunu doğuracağı için bu mevzu siyasal bakımdan da önemlidir.

Kazan Bey Oğlu Uruz Beyin Esir Olduğu Destanda:

"Uruz der:

Beri gel ağam Kazan

Kalkıp da yerimden

Büyük cins atımı saklardım bugün için

Günü geldi

Ak meydana koşturayım senin için

Alaca ejder sivri mızrağımı saklardım bugün için

Günü geldi

*Kaba karın geniş göğüste oynatayım senin için
Kara çelik öz kılıcımı sakladım bugün için
Günü geldi
Pis dinli kâfir başını kestireyim senin için
...
Yaka tutup kâfir ile uğraşayım senin için
Ağız dilden birkaç kelime haber bana
Kara başım kurban olsun ağam sana."*

Uruz'un evlat olarak babasına bu şekilde seslenişi ve 'Kara başım kurban olsun ağam sana' deyişi, evladın babaya olan saygı ve yüksek bağlılığının bir ifadesidir. Tam da bu saygı, Platon'un *Devlet'*inde de kendine şöyle yer bulur: "Yaşlıların yanında konuşmamak, onları gördükleri zaman ayağa kalkıp yer vermek, aileye saygı, saçlarını kesmek ya da kılık kıyafet ve davranışlar konusunda özen göstermek." Yine Dede Korkut Kitabı'ndan öğrenilmektedir ki, "O zamanda oğul baba sözünü iki eylemezdi, iki eylese o oğlanı kabul eylemezlerdi." (Platon, 2017: 154; Gökyay, 1973: 63; Ergin, 1988: 99-101) Bu törenin, "Rabbin şöyle hükmetti: Yalnız O Allah'a ibadet edeceksiniz, analarınıza, babalarınıza iyilik yapacaksınız. Şayet bunlardan biri veya her ikisi yanında ihtiyarlarsa sakın (haksız yere) onlara öf deme, yüzlerine bağırma, onlara saygı ile hitap et. Acıdığından, onlara tevâzû kanadını (yerlere kadar) aç da, yâ Rab! Küçüklüğümde bana şefkat gösterdikleri gibi, Sen de onlara merhamet et! de." (Çantay, 2014b: 77) Şeklindeki emri ilâhîye ve "ana babaya âsi olmayı en büyük günahlardan sayan" (Nevevî, 368) Peygamber buyruğuna uygunluğu da açıktır.

Aynı hikâyedeki,
"Oğul oğul ay oğul
Mürüvettim oğul
Karşı yatan kara dağımın yükseği oğul
Karanlıklı gözlerimin aydını oğul
..."
"Kara dağımın yükseği oğul
Kanlı suyumun taşkını oğul"

Gibi ifadeler de (Ergin, 1988: 104, 107), evlat sevgisinin dile getirilişidir. "Kayın baba" ve "Kaynana" ise gelinlerine birlikte şöyle seslenirler (Ergin, 1988: 91; Gökyay, 1973: 55-56):

*“Dilin için öleyim gelinciğim
Yoluna kurban olayım gelinciğim
Yalan ise bu sözlerin gerçek olsun gelinciğim
Sağ esen çıkıp gelse
Karşı yatan kara dağlar sana yaylak olsun
Soğuk soğuk suları sana içme olsun
Kulum halâyığım sana cariye olsun
Yiğit atlarım sana binek olsun
Katar katar develerim sana yük taşıyıcı olsun
Ağıllarda akça koyunum sana şölen olsun
Altın akçem sana harçlık olsun
Penceresi altın otağım sana gölge olsun
Kara başım kurban olsun sana gelinciğim.”*

Dede Korkut Destanlarının müştereken resmettiği Türklerde kadınların aile ve topluluk içindeki konumlarına ve yönetim işleri bakımından yerlerine bakıldığında bu konum yahut yerin muteber ve saygın bir statüye karşılık geldiği görülür. *Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanında*, Bamsı Beyrek, “Banı Çiçek”in otağına varmaya “hayâ eder”, otağın, “Pay Piçen Bey kızı Banı Çiçek’in otağı” olduğunu öğrenince “edeple usul usul geri döner” (Ergin, 1988: 65). Kadınların, gerek “Kadınlara iyilikle muâşeret ediniz” (Çantay, 2014: 165) emr-i ilâhisine, gerek “kadınlar üzerinde haklarınız olduğu gibi kadınların da sizin üzerinizde hakları vardır” (Nevevî, 319). Peygamber buyruğuna gerekse de töreye muvafık bir şekilde sevilip sayıldığı söylenmelidir.

Kanglı Koca Oğlu Kan Turalı Destanında erkeğin, eşine nasıl hitap ettiğine bakılabilir. Der:

*“Işıl ışıl ışıldayan ince elbiselim
Yere basmayıp yürüyen servi boylum
Kar üzerine kan damlamış gibi kızıl yanaklım
Çift badem sığmayan dar ağızlım
Ressamların çizdiği kara kaşlım
Kurumsu kırk tutam kara saçlım
Aslan soyu sultan kızı
...”*

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanında ise eşi, Deli Dumrul’a seslenir:

“Arş şahit olsun sekizinci kat gök şahit olsun
Yer şahit olsun gök şahit olsun
Kadir Tanrı şahit olsun
Benim canım senin canına kurban olsun”
(Gökyay, 1973: 81; Ergin, 1988: 126, 147)

Kadının, annelik vasfının, onun mevkiini daha da yükselttiği eklenmelidir. Dede Korkut'taki hikâyelerde kadının anne ve eş olarak yüceltilmesi, onun diğer vasıflarına nispetle daha çok dikkat çeker (Çubukçu, 1987: 51; Enginün, 1983: 152). Kadınlar ayrıca ve Kitapta tasvir edildiği kadarıyla çekirdek ailelerde yaşamaktadır. Bu çekirdek aile hayatı, daha geniş bir akraba çevresi ve soy bütünlüğü içinde yaşıyor olma realitesiyle çatışmamaktadır. Biyolojileri, kadınları aşağı ve gayri adil bir hiyerarşide tutmamaktadır. Kadınlar, akılları ve erdemleri sayesinde toplum ve devlet hayatına olumlu katkılar sağlarlar. *Begil Oğlu Emrenin Destanında*, karısı, Bayındır Han'ın kendisine karşı muamelesinden şekvacı olan Begil'e akıl verir ve ona şöyle seslenir:

“Yiğidim bey yiğidim, padişahlar Tanrının gölgesidir, padişahına âsi olanın işi rast gelmez, arı gönülde pas olsa şarap⁶ açar, sen gideli hanım çapraz yatan alaca dağların avlanmamıştır, ava bin gönlün açılınsın.” Eşinin bu

6 *Dede Korkut Kitabı*'nda, az da olsa şarap gibi sarhoşluk verici içkilerden (müskirrattan) ve işret meclislerinden bahsedilir fakat bu bahisler hep onların yol açtığı olumsuz neticelerle tasvir edilir. Örnek sadedinde *Kazan Bey Oğlu Uruz Bey Destanından* şöyle bir aktarım yapılabilir: “Meğer Başı Açık Tatyana Kalesi'nden, Ak Saka Kalesi'nden kâfirin casusu var idi. Bunları görüp teküre geldi, der: “Hay ne oturuyorsun, köpeğini havlatmayan, kedini miyavlatmayan alplar başı Kazan oğlancığı ile sarhoş olup yatıyorlar dedi. On altı bin kara elbiseli kâfir ata bindi, Kazanın üzerine dört nala yetiştirdi...” Burada, “azgın dinli, kızgın dilli kâfir”den baskın yenilmesinin ve Bey oğlu Uruz'un esir düşmesinin sebebi, baştaki sarhoşluk ve işrettir. Benzeri bir iktibas da *Uşun Koca Oğlu Segrek Destanından* verilebilir. Segrek'ten bahisle şöyle denilmektedir: “Meyhanede beş gün yeme içme oldu. Ondan sonra... Yolu Alınca Kalesi'ne uğramıştı. Kara Tekür orada bir koru yaptırmıştı. Uçarlardan kaz, tavuk, yürüyenlerden geyik, tavşan bu avluya doldurup Oğuz yiğitlerine bunu tuzak yapmıştı. Uşun Koca oğlunun yolu bu koruya uğradı. Korunun kapısını ufattılar. Yabani geyik, kaz, tavuk kestiler, yediler, içtiler. Atlarının eyerlerini aldılar, giyimlerini çıkardılar. Meğer Kara Tekür'ün casusu var idi, bunları gördü, gelip der: “Bre Oğuz'dan bir bölük atlı geldi, korunun kapısını ufattılar, atlarının eyerlerini alıp giyimlerini çıkardılar, bre ne duruyorsunuz.” dedi. Altı yüz kara elbiseli kâfir bunların üzerine saldırdılar. Yiğitleri öldürdüler, Eğreği tuttular. Alınca kalesinde zindana attılar...” (Gökyay, 1973: 61, 125; Ergin, 1988: 98, 188). Buradaki felaketlerin de yine aynı şekilde baştaki sebebi müskirat ve işret meclisleri olmaktadır.

teklifi üzerine “Begil baktı hatun kişinin aklı, sözü iyidir. Cins atını çektirip sıçradı bindi, ava gitti.” (Ergin, 1958: 27). Özcesi, resmedilen Türk toplumlarında kadınların söz ve akıllarına itimat edildiği, onların da karar alıcı olabildikleri, yaşadıkları kolektif birimleri, erkeklerle beraber sevk ve idare edebildikleri görülür.

Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destanda ve *Uşun Koca Oğlu Segrek Destanında*: “Ana hakkı Tanrı hakkı” denilmesi (Ergin, 1988: 50; 190) de yine anne vasfıyla kadına ve dolayısıyla aileye verilen önemin, onun bir değer olarak nasıl benimsendiğinin göstergesidir. Bu bahiste ayrıca kadınların da en az erkekler kadar cesaret sahibi yiğit insanlar olmalarının beklediği ilave edilmelidir.

Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanında, Banı Çiçek, Beyrek’e, ava çıkmak, ok atmak, güreş tutmak gibi yollar üzerinden meydan okur (Gökay, 1973: 36; Ergin, 1988: 66). *Kanlı Koca Oğlu Ak Turalı Destanında* ise oğul, babasına, evlilik ile ilgili olarak şöyle der: “Baba mademki beni evlendireyim diyorsun, bana lâyük kız nasıl olur? Kan Turalı der: Baba ben yerimden kalkmadan o kalkmış olmalı, ben kara koç atıma binmeden o binmiş olmalı, ben kanlı kâfir eline varmadan o varmış bana baş getirmiş olmalı.” dedi. Kanlı Koca der: “Oğul sen kız istemezmişsin, bir yiğit bahadır istermişsin...” aynı destanda, Selcen Hatun’un yiğitliği de dile getirilir:

“*Selcen Hatun at oynattı. Kan Turalının önüne geçti. Kan Turalı der: Güzelim nereye gidiyorsun dedi. Der: Bey yiğit, baş esen olsa börk bulunmaz mı olur, bu gelen kâfir çok kâfirdir, savaşalım, dövüşelim, ölenimiz ölsün, sağ kalanımız otağa gelsin dedi. Burada Selcen Hatun at sürdü. Hasmını bastırdı. Kaçanını kovalamadı, aman diyeni öldürmedi. Öyle sandı ki düşman bastırıldı. Kılıcının kabzası kan içinde otağa geldi...*” (Gökay, 1973: 83, 93; Ergin, 1988: 129, 143; Kaplan, 2002: 42).

3.6. Dayanışma ve Dostluk

Dede Korkut Kitabı’na hâkim olan ana temalardan ve temel değerlerden biri de dostluk ve dayanışmadır. Dostluk sadece şahsi-kişisel ilişkiler için değil sosyal-siyasal boyutlarıyla, yardımseverlik, toplumsal sorumluluk, zor zamanlarda beraberlik, müşterek gaza ruhu gibi yönler itibarıyla da önemli bir değerdir. *Kazan Bey Oğlu Uruz Bey Destanında*, Kazan Bey’in hanımı, “bir daha söylemiş”

“Kuru kuru çaylara su akıttım
Kara elbiseli dervişlere adak verdim
Yanıma doğru baktığımda komşuma iyi baktım
Umanına bekleyenine yemek yedirdim
Aç görsem doyurdum çıplak görsem donattım”

Burla Hatunun, akmayan suları akıtmaya, adaklar vermeye, komşusuna iyi nazarla bakmaya, yemek yedirmeye, doyurmaya, donatmaya ilişkin sözleri (Gökyay, 1973: 66; Ergin, 1988: 105) gerek yüksek bir hamiyet ve yardımseverlik duygusunun, gerekse de iyi bir toplumsal dayanışmanın örnek görünüşleri gibidir. *Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanında*, Deli Dumrul:

“Yücelerden yücesin
Kimse bilmez nicesin
Güzel Tanrı
Çok cahiller seni gökte arar yerde ister
Sen bizzat müminlerin gönlündesin
Daim duran cebbar Tanrı
Ulu yollar üzerine
İmaretler yapayım senin için
Aç görsem doyurayım senin için
Çıplak görsem donatayım senin için”

...

diyerek, Burla Hatun'un, niyazına benzer bir niyazda bulunur ve bütün bu güzel hayırların, en nihayetinde “Kimin için” yapıldığını ve yapılması gerektiğini de dile getirmiş olur. Yine aynı bahiste ve fakat bir başka yerde; *Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destanda*, Kazan, kâfirin üzerine tek başına yürüyecek olduğunda, bir çoban onunla yoldaşlık edip dayanışma sergileyecektir. Çobanın da kendisiyle beraber yürümesi üzerine, “Kazan döndü baktı, oğul çoban nereye gidiyorsun” dedi. Çoban der: “Ağam kazan sen evini almağa gidiyorsan, ben de kardeşimin kanını almağa gidiyorum.” dedi. Böyle söyleyince Kazan der: “Oğul çoban karnım açtır, bir şeyin var mıdır yemeğe.” dedi. Çoban der: “Evet ağam Kazan, geceden bir kuzu pişirmişimdir, gel bu ağaç dibinde inelim yiyelim.” dedi. İndiler, çoban dağarcığı çıkardı, yediler.” (Ergin, 1988: 48, 127) Salur Kazan ile çoban arasındaki bu dertleşme ve çobanın yiyeceğini Kazan'la paylaşması, kuşkusuz aynı zamanda bir dayanışma ve dostluğun da ifadesidir.

Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanında ise bezirgânların yahut tüccarların mallarının kâfirler tarafından yağmalanması üzerine, bezirgân ile Bamsı Beyrek arasında şöyle bir söyleşi geçer: “Bezirgân der: Yiğit yiğit bey yiğit, sen benim ünümü anla sözümü dinle, on altı yıldır ki Oğuz içinden gitmiştik, fevkalâde kâfir malını Oğuz beylerine getiriyorduk. Pasının Kara Derbent ağzına göğüs vermiş idik. Evnük Kalesinin beş yüz kâfiri üzerimize saldırdı, kardeşim esir oldu, malımızı rızkımızı yağmaladılar, geri döndüler, kara başımı kaldırdım sana geldim, kara başının sadakası yiğit medet bana dedi. Bu defa oğlan... “Ne diyorsam yetiştirin, giyimim ile benim koç atımı getirin hey, beni seven yiğitler binsinler” dedi... Kâfir de inerek bir yerde akçe bölüşmekteydi. Bu sırada yiğitler meydanının arslanı, pehlivanların kaplanı boz oğlan yetiştirdi. Bir iki demedi, kâfirlere kılıç vurdu, baş kaldıran kâfirleri öldürdü, gaza eyledi, bezirgânların malını kurtardı.” (Ergin, 1988: 62-63). Burada da hem yardım, hem yüksek bir hamiyet, yardımseverlik ve sorumluluk duygusu ve hem de bir dayanışma sergilendiği açıkça görülür.

Sonuç

Aradan geçen takriben sekiz-dokuz asır sonra *Dede Korkut Kitabı*, milâdî yirmi birinci yüzyılda da hâlâ büyük önem taşır durumdadır. Yunus Emre ve Karacaoğlan'ın şiirleri gibi Mevlânâ'dan Hacı Bektâş-ı Velî'ye, Şeyh Edebâli'den Hacı Bayrâm-ı Velî'ye, Türk-İslâm tasavvuf büyüklerinin eserleri gibi *Dede Korkut Kitabı* da bünyesinde barındırdığı rafine estetik edebî ve siyasî vasıflarla Anadolu'daki Türk-İslâm varlığının başlıca inşacılarından ve taşıyıcılarından biri olmuştur. Kitap, hakkını vererek tetkik edildiğinde görülebilecek olan Batı siyaset felsefesinin ve Türk-İslâm siyaset düşüncesinin önemli problematik ve değerlerini de kapsıyor olma realitesinden de çıkarılabileceği üzere hikâye, edebiyat ve sanat boyutlarını da aşan bir derinlikte yüksek ahlâkî ve siyasî boyutları içermektedir.

Özcesi, Türk millî kültürünün en sağlam yapılarından, bereketli eserlerinden ve çok-boyutlu verimlerinden biri *Dede Korkut Kitabı*'dır. Kitap'taki destanlar, Türk töresinin ve Türk-İslâm değerlerinin en yerli ve millî destanlarıdır. Kitap, Türk toplumunun tarihî siyasî problematikleri ve değerleri için de zamanlar üstü zengin bir referanstır. Bugünkü Türk toplumunun sosyal-siyasal boyutlarının bihakkın anlaşılabilmesi için öğreticidir. Toplumsal olarak taşınan ve taşınması gereken yüksek vasıf ve değerlerin hangileri olduğunun her daim hatırlanabilmesi için de vazgeçilmez bir kaynaktır.

Kaynaklar

- Aristoteles. (2017). *Politika*, (Türkçesi: Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları.
- Banarlı, Nihad Sâmî. (1984). *Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Banarlı, Nihad Sâmî. (1987). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Banarlı, Nihad Sâmî. (1987). *Resimli Türk edebiyatı Tarihi II*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Çantay, Hasan Basri. (2009). *Tefsirli Kur'an Meali Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm 3*, İstanbul: Risale Yayınları.
- Çantay, Hasan Basri. (2014). *Tefsirli Kur'an Meali Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm 1*, İstanbul: Risale Yayınları.
- Çantay, Hasan Basri. (2014). *Tefsirli Kur'an Meali Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm 2*, İstanbul: Risale Yayınları.
- Çubukçu, İbrahim Ağah. (1987). *Türk-İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Demirel, İdiris. (2018). Heidegger Felsefesine Güç İstenci, Teknoloji ve Çevre Sorunları Açısından Bakışlar, *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, Cilt:4, Sayı: 3, Aralık. <http://dergipark.gov.tr/icps/issue/42431/511022> Erişim: 18.02.2018.
- Deveci, Handan. (2013). Belet Dilek, Türe Hatice, Dede Korkut Hikâyelerinde Yer Alan Değerler, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, C: 12, S: 46.
- Ebenstein, William. (1996). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Türkçesi: İsmet Özel), İstanbul: Şule Yayınları.
- Elçin, Şükrü. (1986). *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Enginün, İnci. (1983). *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ergin, Muharrem. (1958). *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile*, AnTürk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, Muharrem. (1988). *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul: Boğaziçi Yayınlar
- Gökay, Orhan Şaik. (Haz.) (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*, Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (1985). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (1988). *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (2002). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad. (1986). *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Köprülü, M. Fuad. (1989). *Edebiyat Araştırmaları I*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Köprülü, M. Fuad. (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Nevevi Muhyiddin-i (Musannifi). *Riyâzü's-Sâlihîn ve tercemesi birinci cilt*, (Türkçesi: Kıvamüddin Burslan, Hasan Hüsnü Erdem), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Tarihsiz).
- Nizâmülmülk. (1987). *Siyasetnâme*, (Türkçesi: Nurettin Bayburtlugil), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Özçelik, Sadettin. (2005). *Dede Korkut araştırmalar, Notlar/Dizin/Metin*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Özel, İsmet. (2003). *Kırk Hadis*, İstanbul: Marmara FM Kitaplığı.
- Platon, (2017). *Devlet*, (Türkçesi: Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları.
- Yıldız, Mustafa. (2018). Siyaset Felsefesi Açısından Dede Korkut Hikâyeleri, *bilig- Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 86.

DEDE KORKUT HİKÂYELERİNİN AHLÂK FELSEFESİ PROBLEMLERİ BAĞLAMINDA ANALİZİ

Hümeyra Özturan*

Giriş

Bir metni felsefi gözle okumak, ona sorular sorup cevaplarını metinde görmeye çalışmak demektir. Bu metotla yapılan bir okuma, türü ve tarzı ne olursa olsun metindeki felsefi arka planı ortaya koyacak yahut onun felsefi anlamda tutarlı bir alt yapısının olmadığını gösterecektir. Bu bakış açısıyla; doğru sorular sorulduğunda bir roman, bir şiir, bir hikâye dahi felsefe metni gibi görülebilir, dikkate alınabilir ve analiz edilebilir. Dede Korkut hikâyeleri, IX-XI. yüzyıllar arasında Türk boyları arasında geçen olayları konu edinen edebî bir eser olarak benzer bir bakış açısıyla değerlendirilebilir. Bilhassa insan eylemlerini konu edinen ahlâk felsefesi problemleri bağlamında bu hikâyeler okunduğunda, metnin arka planındaki ahlâk felsefesinin gün yüzüne çıktığı görülecektir. Bu makale, böyle bir çabanın ürünüdür. Bu çalışmada, Dede Korkut hikâyelerine ahlâk felsefesinin temel soruları sorulmuş ve metinde saklı bulunan ahlâkî kabuller belirlenmeye çalışılmıştır. Böylelikle, felsefe metni olmayan, edebî bir metnin felsefi gözle nasıl okunabileceğine dair bir örnek sunmuş olmak da hedeflenmektedir.

Ahlâk felsefesi, insanın huy ve davranışlarının kökeninin ne olduğu, bu huyların değişip değişmeyeceği, bu konuda bir ideal olup olmadığı, varsa bunun bir müeyyideye bağlı olup olmadığı gibi soruların araştırıldığı felsefi disiplindir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere; bu sorulara doğrudan yahut

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.
(hkaragozoglul@marmara.edu.tr)

dolaylı bir şekilde değinmiş olan her türlü eser, bir ahlâk felsefesi metni olarak görülebilir, bu gözle incelenebilir. Dede Korkut hikâyeleri de, doğuştan gelen erdem ve erdemsizlikler, kadın ve erkeğin erdemler hususundaki yeri, din ve ahlâk ilişkisi, iyi ahlâkı edinmenin yolları ve ahlâkı yaptırımın kaynağı gibi ahlâk felsefesi araştırması kapsamına girecek konular hakkındaki birtakım kabuller üzerine inşa edilmiş görülmektedir. Bu kabulleri ortaya çıkarmak için yapacağımız bu Dede Korkut hikâyeleri okumasında, cevabını bulabildiğimiz problemleri bir sıraya tâbî tutarsak, ilk olarak ahlâkın değişmesi meselesini ele alabiliriz.

Ahlâkın Değişmesi

Ahlâk felsefesi kapsamındaki soruşturmaların ilk adımı, bir insanın ahlâkından söz ederken onun kendi eliyle inşa ettiği bir şeyden mi, yoksa doğuştan getirdiği birtakım özelliklerden mi bahsettiğimiz sorusudur. Daha geniş şekilde sorarsak; insanlar, doğuştan birtakım ahlâkî niteliklere sahiptir ve buna uygun bir hayat mı sürmektedirler? Yoksa ahlâkî özelliklerimizizin hepsini biz sonradan mı elde ederiz? Yahut belli niteliklerle doğarız ancak bunları sonra kendi arzumuza göre değiştirir miyiz? Belli ahlâkî niteliklerle donanmış halde doğup bunları hiçbir şekilde değiştiremeyecek olduğumuz şeklindeki cevap, bir bütün olarak ahlâk araştırmasını anlamsız ve faydasız kılacaktır. Bu nedenle felsefî literatürde bu cevaba genel olarak fazla iltifat edilmemiş, en fazla Galen'in (ö. M.S. 210) yaklaşımı gibi "değiştirilemez nitelikte eğilimlerimiz olmakla birlikte bunları bastırabileceğimiz" şeklinde cevaplar verilmiştir (Galen, 1981: 184-186). Aristoteles (ö. M. Ö. 322) başta olmak üzere normatif filozofların kahir ekseriyetinin ise insanların doğuştan bazı ahlâkî eğilimlere sahip olmakla birlikte bunları kendi gayretiyle değiştirebileceği kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz. Doğuştan olan bazı ahlâkî eğilimlerin ise kişinin doğuştan getirdiği birtakım faktörlere; Söz gelimi *ırk, cinsiyet, iklim, doğum yeri, doğum zamanı* gibi şeylere bağlı olduğu dile getirilmiştir.¹

Dede Korkut hikâyelerinde, ahlâkın değişmesi problemi altında yer alan soruların birçoğuna cevaplar bulmaktayız. Öncelikle hikâyelerin birçoğunda, doğuştan gelen bazı erdemlerin olduğuna dair bir kabul göze

1 Bu faktörler ve bunları dile getiren filozoflardan örnekler için bkz. Özturan, H. (2015). *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemler: Seçme Metinler*. Ankara: Nobel Yayınları.

çarpmaktadır. Söz gelimi cesaret erdemine sahip bir babanın, doğuştan yiğit oğullarının olması ana fikri pek çok hikâyede vurgulanmaktadır. Cesur bir vezir olan Kazılık Koca'nın oğlu Yeğenek, yine cesur ve erdemli Karakulluk Begil Bey'in oğlu Emren ve Salur Kazan'ın oğlu Uruz; babaları gibi cesur ve erdemli davranışlar sergilerler, tutsak düşen yahut tuzağa düşürülen babalarını düşmanın elinden yiğitçe kurtarırlar. Tam tersine erdemsiz davranışlar sergileyip gayrimeşru ilişkiye yeltenen bir çobanın oğlu olan Tepegöz ise, bebeklikten itibaren vahşi ve erdemsiz bir varlık olmuştur. Hâlbuki Tepegöz, Aruz Bey'in evinde, oğlu Basat ile birlikte büyümüştür. Basat'ın cesur ve erdemli birisi olmasına rağmen Tepegöz hiçbir zaman ehlileşmemiştir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 172-187). Dolayısıyla burada açıkça doğuştan getirilen özelliklere bir vurgu bulunmaktadır.

Doğuştan getirilen erdem ve erdemsizliklere yapılan vurguya rağmen, eserde ahlâk eğitimine işaret eden pek çok hikâye, ahlâkın değişiminin mümkün görüldüğünü de göstermektedir. Bilhassa pek çok hikâyede geçen, cesaret erdemini elde etmek için gençlerin ava çıkarılması, sefere götürülmesi, kendilerine akın izninin verilmesi gibi durumlar; açıkça ahlâkın öğrenilebilir bir şey oluşunun da düşünüldüğüne işaret etmektedir. Bu nedenle Dede Korkut destanlarında, İslâm ahlâk felsefesi eserlerinin çoğunda da benimsenmiş olan Aristotelesçi bir fikrin yer aldığını söyleyebiliriz. Bu Aristotelesçi yaklaşım; ahlâkın doğuştan gelen birtakım temayüllere, niteliklere son derece bağlı olmakla birlikte, eğitim yoluyla değiştirilebileceği iddiasını taşımaktadır. Ancak, tıpkı Tepegöz örneğinde gördüğümüz üzere tab'an arızalı, hatta Aristoteles'in ifadesiyle vahşi/canavarımsı bazı varlıkların olması ve bunların eğitimle de düzelememesi, nadiren de olsa mümkündür (Aristoteles, 1884: 1118b4). İslâm felsefesinde ise Fârâbî, eğitim yahut cezalandırma ile yola getirilemeyen bu tarzdaki kötü insanların var olabileceğini söyleyerek, erdemli şehrin selameti için bunların ancak toplum dışına atılması yoluyla zararlarından emin olunabileceğini belirtmektedir (Fârâbî, 1986: 35).

Ahlâkın değişmesi probleminin bir başka yönü de, doğuştan ahlâklı olmamızı etkileyen birtakım yapısal özelliklerimizin olup olmadığı meselesidir. Burada sorgulanan, doğuştan tez canlılığa eğilimli olup da sabır erdemini elde edemeyeceğimiz şeklinde bir mesele değildir. Doğuştan birtakım yapısal engellere sahip olup ahlâkı bu yapısal zemini aşarak elde

edip edemeyeceğimiz meselesidir. Cinsiyet faktörü, özel olarak kadın olmak, ahlâkî durumu tab'an etkileyen/sınırlayıcı bir durum olarak felsefi literatürde dile getirilmiştir. Bu bağlamda destanlara baktığımızda, kadının ahlâkî durumuna ilişkin felsefi yazına uymayan, bu nedenle de şaşırtıcı bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle, söz konusu meseleyi müstakil bir başlık altında ele alalım.

Kadının Ahlâkî Durumu

Ahlâk felsefesi literatüründe pek çok filozof, cinsiyetin beraberinde bir takım tabii nitelikleri getirdiğini, bunların da kişinin ahlâkî durumunu belirleyici nitelikte rol oynadığını ileri sürmüştür. İlk çağ felsefesinde bu bakımdan ilk dikkat çeken filozof Aristoteles'tir. Aristoteles; kadın, çocuk ve köle olmayı, ahlâkî yetkinliği engelleyen tabii durumlar olarak değerlendirir. Mesela Aristoteles'e göre köleler, sosyal bir konumlandırma neticesi değil, tab'an (doğuştan) köledirler ve bu, ahlâkî durumlarına da yansır. Köleler, hiçbir zaman tam anlamıyla hür ve soylu bir erkek gibi erdemli olmazlar. Öyle ki; onları özgürlüğüne kavuştursanız bile kölelik tab'andır ve belli erdemleri edinmeye engeldir. Köleler ancak kendi yapılarının elverdiği erdemlere sahip olabilirler. Mesela itaat erdemine sahip olabilirler ancak cömert yahut âlicenap olamazlar. İşte Aristoteles'e göre kadınlar da benzer bir tabii engele sahip olarak doğarlar ve ancak kadın yapısında söz konusu olabilecek erdemleri elde edebilirler. Kadınların erdemler hususundaki itidal noktaları tamamen farklıdır. Hür bir erkek kadar cesur, cömert, açık sözlü olmaları, onların erdemli değil bilakis erdemsiz olduklarını gösterir. Çünkü bütün bu sayılan erdemlerde kadının itidal noktası, erkeğinkinden farklıdır. Bazıları ise kadın için erdem bile değildir (Aristoteles, 2006: 8, 13, 26, 28, 76). Aristoteles dışında felsefe tarihinde; erkek ile kadın arasındaki farkı, hayvan ile bitki arasındaki farka benzeten Hegel (ö. 1831); erkeği asıl fâil, kadını ise edilgen bir varlık olarak resmeden Nietzsche (ö. 1900); kadınların teorik düşüncelerinin zayıf olduğunu ve bu nedenle teorik düşünmede erkekleri takip etmesi gerektiğini söyleyen Jean-Jacques Rousseau (ö. 1778) gibi düşünürlerin mevcudiyeti de bilinmektedir.

Kadının ahlâkî durumuna ilişkin söz konusu felsefi altyapıyla Dede Korkut hikâyelerine bakıldığında, şaşırtıcı bir bakış açısıyla karşılaşılmaktadır. Çünkü bu hikâyelerde, kadın ve erkek arasında sosyal konumları

bakımından bazı toplumsal farklılıklar göze çarpmakla birlikte, ontolojik bir farklılık vurgulanmamakta, erdemler bakımından bir eşitlik varsayıldığı izah edilmektedir. Söz gelimi Aristotelesçi metinlerde kadına en uzak ve uygunsuz erdemlerden biri olarak işlenen cesaret, Dede Korkut hikâyelerinde övülen kadınların temel özelliklerinden biridir. Mesela *Kazan Bey'in Oğlu Uruz Bey'in Esir Düştüğü Destanda*, Kazan Bey'in hanımı Burla Hatun, esir düşen oğlunu kurtarmak için kocasını gönderse de içi rahat etmez, kendisi de bir savaşçı gibi kuşanıp peşlerinden gider:

Meğer hânım, Uruz'un anası boyu-uzun Burla Hatun oğlancığını anıp kararı kalmadı. Kırk ince-belli kız-oğlanla kara aygırı çektirdi, sıçrayıp bindi. Kara polat öz kılıcını kuşandı. Başım tâcı Kazan gelmedi deye Kazan'ın izini izledi, gitti (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 116).²

Nitekim Burla Hatun böylelikle eşinin ve oğlunun düşman elinden kurtarılmasını sağlar. Yine bir başka destanda Dirse Han'ın karısı, avdan dönen kocasının yanında oğlunu göremeyince, oğlunun kâfirlere esir düştüğünü düşünerek hemen şöyle der:

Kara-donlu azgın dinli kâfirlere,
Bir oğul aldırınsa söyle bana,
Han babamın katına ben varayım,
Ağır hazine bol asker alayım,
Azgın dinli kâfire ben varayım,
Yaralanıp Kazılık atımdan inmeyince,
Yenimle alca kanımı silmeyince,
Kol-but olup yer üstüne düşmeyince,
Yalnız oğul yollarından dönmeyeyim (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 13).

Kanlı Koca Oğlu Kanturalı Destanında da kendilerini basan kâfirlere karşı kocasını savunan ve baskını dağıtan kişi, hanımı Selcan Hatun'dur. Hatta kocası uyumasına rağmen kendisi gece uyumaz, nöbette bekler ve saldırıyı görüp haber verir. At üstünde kılıç kullanır, muvaffak olur (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 154).

Yine birçok hikâyede erkek kahraman ile kadın kahramanın evlilikleri, iki tarafın da yeterli yiğitliğe sahip olması şartına bağlanmaktadır. Mesela

2 Bu makaledeki alıntılarda, okuyucunun konuyu rahat takip edebilmesi için Orhan Şaik Gökyay tarafından hazırlanmış sadeleştirilmiş metin kullanılacak, dipnotlardaki sayfa numaraları bu eserden verilecektir.

Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek Destanında, Bican Bey kızı Banıççek, beşik kertmesi olan Bamsı Beyrek'le evliliğe razı olmak için onunla at binme, ok atma gibi hususlarda yarışmayı şart koşarak, ancak bu hususlarda onu yenen birisiyle evlenebileceğini ifade eder (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 56). Kadındaki cesaret erdeminin de tıpkı erkekteki gibi savaşma, at binme, ok atma gibi tezahür ettiğini gösteren bu örneklerde, kadının bu eylemlere yönelmesi hiçbir şekilde olumsuz şekilde sunulmamaktadır. Hatta tam tersine bu nitelikler, kadında aranan özellikler olarak dile getirilmektedir. *'Kanlı Koca Oğlu Kanturalı Destanı'*nda Kanturalı, evlenmek istediği kızın özelliklerini şöyle sıralar:

Oğlan: Baba mademki beni evereyim dersin. Bana lâyük kız nice olur? Baba, ben yerimden doğrulmadan o kalkmış, ayağa dikilmiş olmalı, ben karakoç atıma binmeden o binmiş olmalı, ben kanlı kâfir eline varmadan o varmış, bana baş getirmiş olmalı (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 133).

Bu ifadeler ve örnekler, ahlâk felsefesindeki cinsiyetle ilgili tartışmalar bakımından son derece çarpıcıdır. Görüldüğü üzere destanlarda idealize edilen kadın, erdemleri bakımından erkekten çok da farklı görünmemektedir. Dolayısıyla Aristotelesçi anlamda erdemler bakımından ontolojik bir farklılık, dahası aşağı konumlandırma söz konusu bile değildir. Kadın ve erkek olmaya ilişkin değerlerin özden mi kaynaklandığı yoksa bunların sonradan öğretilmiş şeyler mi olduğu şeklindeki modern feminist ahlâk tartışmaları bakımından bu metindeki örnekler dikkat çekicidir. Fakat bu ezber bozan kadın imajıyla birlikte destanlarda kadına bir duygusallık da atfedilmiş görünmektedir. Pek çok hikâyede eşinin, oğlunun esir düşmesi yahut öldürülmesi üzerine yas tutan, karalar bağlayan, ağlayıp ağıt yakan kadın/kadınlar teması da bolca işlenmektedir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 244). Ancak bunun ontolojik bir fark, tab'an bir eksiklik ve bazı erdemler için dezavantaj olduğu şeklinde bir bakış açısı kesinlikle ortaya konmamaktadır. Bu durumun daha ziyade, destandaki kadının bir eş, bir anne olarak zulme uğrayan kişiye olan yakınlığı ve sosyal hayattaki konumundan kaynaklandığı vurgulanmaktadır. Nitekim destanlarda pek çok Oğuz beyinin de aynı şekilde yas tutmakta ve ağlamakta olduğunu görmekteyiz.

Ahlâkın Kaynağı

Ahlâkın kaynağının ne olduğu meselesi, ahlâk felsefesinin en merkezindeki problemlerden biridir. Felsefe tarihinde bu soruya; ahlâkın *akıl*, *haz*, *duygu* gibi insan tabiatına ait; *toplum* ve *din* gibi haricî bir kaynaktan geldiği şeklinde de cevaplar verilmiştir. Dede Korkut hikâyelerinde ahlâkın insan tabiatına ilişkin bir kaynağına işaret edildiği pek görülmemektedir. Hikâyelerdeki vurgular ahlâkın kaynağı olarak daha ziyade haricî kaynaklara; din ve topluma işaret etmektedir. Öncelikle bu bağlamda, Dede Korkut hikâyelerinde kurulan din ve ahlâk ilişkisine bakalım.

Din-Ahlâk İlişkisi

Ahlâk felsefesinde din-ahlâk ilişkisi, Platon'un *Ötifron* diyalogundan bugüne pek çok veçhesi ile tartışılmıştır. Ahlâkî belirlemelerin din kaynaklı olup olmadığı problemi başta olmak üzere, Tanrı-ahlâk ilişkisi, dindarlık-ahlâk ilişkisi, dinî müeyyidenin ahlâklı olmaktaki işlevi gibi muhtelif soru ve sorunlar bu bağlamda ele alınmıştır. İslâm düşüncesindeki, "ahlâkî alana ilişkin her şeyi ilahî irade belirler" şeklindeki Eş'arî yaklaşımı, din-ahlâk ilişkisini en yoğun biçimde kuran bir anlayış olarak zikredebiliriz (el-Eş'arî, 1952: 71-74). Böyle bir yaklaşımın doğal sonucu da, dindar ve ahlâklı insan arasında doğrudan ilişki kurulmasıdır. Modern döneme gelindiğinde ise *olgu-değer problemi* (*is-ought problem*) ile ortaya konan, yaratıcının varlığı gibi olgusal bir durumdan normatif sonuçlar çıkarılamayacağı şeklindeki kökten eleştiri, bu tarz teorilerin savunulmasını zorlaştırmıştır. Bu nedenle modern dönemde doğrudan din-ahlâk ilişkisi iddia eden söylemlerin yumuşatıldığını, *ilahî itici güç teorileri* (*divine motivation theory*) gibi din ve ahlâkî eyleme yönelten itici güç arasında bir ilişki olduğunu ileri süren daha hafif argümanları görmekteyiz (Adams, 1987: 92-102; Zagzebski, 2004: 282-287). Bu arka plandan hareketle, Dede Korkut destanlarına bakıldığında belirgin bir din-ahlâk ilişkisi kurulmakla birlikte keskin bir dindar-ahlâklı bağlantısından da kaçınıldığı dikkati çekmektedir.

Hikâyelerin birçoğunda, kâfir olarak isimlendirilen düşmanın kötü ahlâkına vurgu yapılmaktadır. Kâfir haindir, sinsidir, Oğuz beylerini sürekli uykuda bastırır, arkadan vurur, verdiği sözü yerine getirmez, sözünden döner, fırsatçıdır, korkaktır. Karşı tarafla denk bir durumda savaşmak

yerine düşmanın hasta yahut savunmasız ânını casuslarıyla tespit edip hep o zamanlarda saldırır. Mesela *Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Destanda* Oğuz beyleri ava gidince kâfirlerin casusu bunu görür, Kazan Bey'in evini yağmalar, mallarını, eşini, annesini, oğlunu, evdeki hanımları esir alırlar. Kazan Bey'in karşısına çıkıp onunla savaşmak yerine, o avdayken evini yağmalamak, evin hanımlarını kaçırmak, yaşlı annesini eli kolu bağlı sürüklemek gibi haince, namertçe eylemlerde bulunurlar (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 22-23). *Kazan Bey'in Oğlu Uruz Bey'in Esir Düştüğü Destanda* ise kâfir casus Kazan Bey'i gözetlemekte, onun oğluyla savunmasız ânını fark ettiği anda haber verip pusu kurdurtup Uruz'u esir almaktadır (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 104). Dahası, *Kanlı Koca Oğlu Kanturalı Destanında* anlaşma yapan, söz verip kızlarını Kanturalı'ya veren tekfur, sonrasında verdiği sözden hemen döner ve düğün gecesi saldırı düzenler (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 149). *Begil Oğlu Emren'in Destanında* ise Begil Bey'in attan düşüp ayağını kırdığını duyan kâfirler hemen fırsattan istifade edip, Begil Bey'in kendini savunamayacağı bu anda onun boyuna saldırırlar (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 195).

Ancak destanlarda kurulan din ve ahlâk ilişkisinin, bütün Müslümanların iyi ahlâka sahip olduğu şeklinde kesin bir yargı içermediği görülmektedir. Nitekim hikâyelerin bazılarında Oğuz boylarına mensup kötü ahlâklı karakterler de yer almaktadır. *Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek Destanında* Bamsı Beyrek'in öldüğü şeklinde yalan haber getirip onun nişanlısıyla evlenmeye kalkan yalancı kişi, –ki hikâyede adı hep “yalancu oğlu Yaltacuk” olarak anılır– böyle bir karakterdir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 67). Yine Dış Oğuz beylerinin isyan ettiği hikâyede, İç Oğuzları kıskanarak isyan çıkararak Dış Oğuz beyleri; kıskançlık, ihanet, vefasızlık, arkadan vurma gibi pek çok erdemsizlik göstererek destanın kötü karakterini oluşturmuşlardır (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 237).

Kanlı Koca Oğlu Kanturalı Destanında bu bağlamda ilginç bir durum söz konusudur. Karşılıklı rıza ile kâfirlerden kız alan Kanturalı, düğününü yaptıktan sonra kâfirlerin ihanetine uğrar ve düğün gecesi kızın babasının topladığı askerlerin saldırısıyla karşılaşır. Buna karşılık evlendiği kâfir kızı tam bir sadakat örneği göstererek Kanturalı'ya düşmanın geldiğini haber verir, onu uyarır ve onunla birlikte babasına karşı savaşarak galip gelmesine yardımcı olur (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 151). Görüldüğü üzere

destanlarda ahlâkın kaynağının din olduğunu düşünmeye imkân verecek kadar Müslüman-ahlâklı eşleşmesi kurulmuş olsa da, bunun aksi örnekler de yer almaktadır.

Din-ahlâk ilişkisi bağlamında destanlarda göze çarpan bir başka husus ise, eylemleri ahlâken meşru kıldığı imasıyla dini öğelerin kullanılmış olmasıdır. Mesela hemen her destanda ana karakter, hikâye için mühim olan eylemine başlamadan önce abdest alır, iki rekât namaz kılar, tekbir ve salavat getirir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 43, 91, 102, 115, 118-119, 151-152, 213). Destanların başında Dede Korkut hikâyelerini anlatmadan önce, “Allah Allah demeyince işler onmaz, Kâdir Tanrı vermeyince er bayımaz, ezelden yazılmasa kul başına kaza gelmez, ecel vade irmeyince kimse ölmez” diyerek, eylemlerin Allah’ın iradesine bağlılığını vurgulamaktadır (Dede Korkut Kitabı, 1958: 73).

Dikkat çekici bir başka husus, *Basat’ın Tepegöz’ü Öldürdüğü Destanda* Basat ile Tepegöz savaşırken aralarında geçen şu konuşmada ortaya çıkmaktadır:

Tepegöz boynuzu götürüp yere çaldı.

Oğlan kurtuldun mu? dedi.

Basat:

Tanrım kurtardı, dedi. (...)

Tepegöz:

— Kurtuldun mu? dedi.

Basat:

— Tanrım kurtardı, dedi. (...)

Tepegöz:

— Şöyle çalayım ki kümbetle darmadağın olasın, dedi.

Basat’ın diline bu geldi, lâilâhe illallah Muhammedün Resûlullah, dedi. Hemencecik kümbet yarıldı, yedi yerden kapı açıldı, birinden dışarı çıktı. Tepegöz kümbede elini soktu, öyle sarstı ki kümbet yerle bir oldu. Tepegöz:

— Oğlan kurtuldun mu? dedi.

Basat:

— Tanrım kurtardı, dedi. (...)

Tepegöz:

— Bre oğlan daha ölmedin mi? Dedi.

Basat:

— Tanrım kurtardı, dedi (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 181-183).

Benzer bir ifade *Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek destanında* da yer almaktadır. Destanın azılı karakteri Deli Karçar'ın elinden kurtulan Dede Korkut'a nasıl kurtulduğu sorulur; o da "Hak Teâlâ kurtardı" diye cevap verir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 62). Bu diyaloglar, sadece ahlâk felsefesi bakımından değil, kelâmdaki irade tartışmaları bakımından dahi mühim pasajlardır. İlk örnekteki hikâyenin kahramanı Basat, eylemin sonucunu Allah'ın takdirine bağlayarak gerçek irade sahibinin Allah olduğunu vurgulamaktadır. Aslında böylelikle de kendisini kurtaranın Allah olduğunu ifade ederek eylemini meşrulaştırmaktadır. Nitekim kelime-i şehadet ile eylemine başlaması, bu sayede kurtulması da hikâyede kurulan din-ahlâk ilişkisinin diğer göstergeleridir.

İkinci hikâyede ise ilahî gücün ahlâklı olanı koruması şeklinde bir tür yaptırım teorisi eksenli ahlâk-din ilişkisi kurulduğu göze çarpmaktadır. Nitekim *Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek Destanında*, yine Dede Korkut şahsında böyle bir ilahî koruma teması işlenmektedir. Haksız yere kendisini öldürmek üzere kılıç çeken Deli Karçar'a karşılık Dede Korkut: "Çalarsan elin kurusun" der. Bunun üzerine Allah'ın emriyle Deli Karçar'ın eli yukarıda asılı kalır (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 61). Destanda gerekçe olarak Dede Korkut'un ermiş olup dileği makbul kişilerden olduğu belirtilir. Nitekim Dede Korkut destanlarının girişinde de Korkut'un özel bir insan olduğu, Allah'tan ilham yoluyla bilgiler alabildiği ifade edilmektedir (Dede Korkut Kitabı, 1958: 73).

Dede Korkut şahsında ilahî alanla ilişki kurabilen, bu nedenle de ahlâkî otoriteye sahip olabilen bir insanın varlığına işaret edilmesi de dikkate şâyandır. Bir X. yüzyıl Türk düşünürü olan Fârâbî felsefesinde bu durumun da felsefi alt yapısı ve ahlâk felsefesi bakımından anlamının işlenmiş olması, şartırtıcı bir tevafuktur. Fârâbî'nin nübüvvet teorisine göre, insanın ilahî makamdan bilgi alabilmesinin yolu olan faal akılla ittisalin iki yolu vardır. Filozofların takip ettiği ilk yol, mantıktan başlayıp amelî felsefeyle son bulacak bir felsefi ilimler tahsili yolculuğudur. Faal aklın dokunuşuyla bilkuvveden münfail akla geçen insan aklı, söz konusu felsefi ilimler tahsiliyle bütün akledilirleri elde eder ve müstefâd akıl olur. Fârâbî'nin hakim (*filozof*) olarak nitelediği bu kişi, hem kendisi hem de diğer kişiler için geçerli olan ahlâkî tümelleri bilir, tecrübesi oranında tikellerine de vâkıf olur. Ancak faal akılla ilişki kurmanın tek yolu bu değildir. Fârâbî'ye göre özel bir

yaratılışa sahip kimseler, faal akılla tahayyülleri yoluyla ittisal kurarak, faal akıldan bilgileri doğrudan tahayyüllerine alırlar. Bu bilgi, akıl yoluyla alınan tümel bilgilerden değil, doğrudan tahayyüle geldiği için tikellere ilişkin bilgidir. Kimi zaman sembollerle, kimi zaman misallerle, uyku ânında rüyayla yahut uyanıklık halinde bu özel kişilere aktarılır. Peygamber hem münfail aklına tümelleri hem de tahayyülüne tikelleri, hem uyku hem uyanıklık halinde alma kabiliyetine sahip kimsedir (Fârâbî, 1985: 112-113). Ancak bu teori, tümelleri olmasa bile (yani, filozof olmasa bile), birtakım tikel bilgileri elde etmeye muktedir olan kişilerin varlığını kabule de imkân tanımaktadır. Bu kişiler, özel tabiatları sayesinde faal akıldan mütehayyilelerine bilgileri kabul edebilirler. Bu şekilde eylenmesi gereken-eylenmemesi gereken hususlarda da, yani, ahlâka dair meselelerde de isabetli fikir beyan edebilirler. İşte Dede Korkut'un özel bir insan oluşu, Allah katından bazı bilgileri alabilmesi, destanlarda ortaya konduğu üzere kendisinden ahlâklı davranışın ne olduğu hususunda tavsiye sorulduğunda isabet ettiği umulması gibi durumlar bu çerçevede anlaşılabilir. Şu halde, Dede Korkut'un şahsında dahi belirgin bir din-ahlâk ilişkisi kurulduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bunun dışında da, yukarıda göstermeye çalıştığımız üzere destanlarda çok belirgin şekilde ahlâkın kaynaklığı bakımından olmasa bile, muhtelif bağlantılar çerçevesinde açıkça bir din-ahlâk ilişkisi kurulmaktadır.

Toplum-Ahlâk İlişkisi

Dede Korkut destanlarında ahlâkın dinî temeli kadar, toplumsal temelinin de ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Toplumun norm koyma gücünün hemen her hikâyede tebarüz ettiğini rahatlıkla görmekteyiz. Söz konusu normların, bazen dinî referanslı olabilse de, çoğu zaman din yahut akıl gibi başka bir kaynaktan değil de, doğrudan kültürel bir zeminde ortaya çıkmış olduğu anlaşılmaktadır. Dinî referanslı olarak; çocuk sahibi olmanın bir erdem, çocuksuz olmanın ise erdemsizlik olduğu şeklindeki toplumsal normdan bahseden *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı*nı örnek gösterebiliriz. Bu destanda çocuksuz kişiler kara çadıra alınıp, keçeye oturtulup, hafif bir ikramla ağırlanıp açıkça hor görülür. Hor görülmenin gerekçesi olarak ise, bu kişileri zaten Tanrı'nın da hor gördüğü ifade edilir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 1-2). Burada açıkça ahlâkî norm, dine atıfla belirlenmekle birlikte toplumsal bir zemin de kazanmış, toplumsal uygulamada karşılık bulmuştur.

Dinî temelli olmayan toplumsal normların varlığını da hikâyelerde görmekteyiz. Bu normlarda ölçütün genellikle *övgü-yergi* zemininde kurulduğunu müşahede ediyoruz. Mesela *Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması Destanı*nda, yardımcı olmak isteyen çobanın yardım teklifini reddeden Kazan Bey'in gerekçesi “beyliğini yardımsız kurtaramadı” şeklinde bir yergiyle karşılaşmak istememesidir. Öyle ki Kazan Bey, çobanın hiçbir şekilde yardımını almamak için onu ağaca bağlar ve savaşıma öyle gider (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 32). Bu davranışı meşru kılacak hiçbir dinî gerekçe olamaz. Gerekçe açıkça toplumsal yargıdır ve son derece kuvvetli olduğu hikâyeden anlaşılmaktadır.

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesinde de Dirse Han'ı oğluna karşı kıskırtmak isteyenlerin temel argümanı, Boğaç Han'ın bid'at³ işlediği, bir başka ifadeyle toplumsal değerlere aykırı davrandığıdır. Öyle ki bu nedenle kıskırtanlar, “böyle oğlun olacağına hiç olmasın daha iyi” demekteler, Boğaç Han'ın babası da bu sözle ikna olmaktadır (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 8-10). Görüldüğü üzere toplumsal normları çiğnemek, öldürülmeyi gerektirecek kadar büyük bir ahlâksızlık olarak nitelenmektedir.

Hikâyelerin hemen hepsinde fark edilen bir başka şey ise, cesaret erdeminin neredeyse en mühim erdem olarak öne çıkarılmış olmasıdır. Hikâyelerde kadın-erkek, yetişkin-çocuk ayrımı olmaksızın hemen hepsi için cesaret en mühim şeydir. Öyle ki bu erdemden mahrum kalmamak adına hayat, eş-sevgili, anne, aile, mal gibi diğer hemen her şey kolayca feda edilmektedir. Cesareti en gerekli erdem olarak bu kadar öne çıkarılan şeyin ise toplumsal kanaat olduğunu görmekteyiz. Hikâyelerden anladığımız üzere yiğitlik erdemiyile övülmek, toplumdaki en makbul ahlâkî yetkinlik; bu erdeme sahip olmamakla yerilmek ise en utanç verici şeydir. Meclislerde, kan dökmemiş, cesaret gösterisi yapmamış kişinin önle-re oturamaması (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 205), bir babanın henüz cesaretini kanıtlamamış oğlunun yüzüne bakınca canının sıkılması (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 94-97) gibi hikâyelerde geçen örnekler, hep bunun göstergesi kabul edilebilir.

3 “Bid'at” kelimesi asıl metinde yer almaktadır (Dede Korkut Kitabı, 1958: 84). Metinde, toplumsal değer ve uygulamalara ters düşen davranışlar için dinî çağrışımlı bu kelimenin kullanılıyor olması dikkat çekicidir.

Dede Korkut hikâyelerinde ahlâkın toplumsal temelini yapan bu vurgu, modern dönemde “ahlâk denen şeyin toplumsal bir üretim olduğu, herhangi bir mutlak zemininin olmadığı, dolayısıyla ahlâkın toplumdan topluma değişebileceği” şeklindeki izafiyetçi iddialarla örtüşmekte midir? Burada şu ayrımı yapmakta yarar vardır: Bazı erdemlerin bazı toplumlarda öne çıktığını, onun ciddi bir toplumsal yaptırım oluşturduğunu kabul etmek, erdemlerin mutlakiyetinin olmadığını kabul etmek anlamına gelmemektedir. Felsefe tarihinde ilk kez Sofistlerin dile getirdiği ahlâki izafiyet, modern dönemde ise Auguste Comte (ö. 1857) toplumsuluğu altında ahlâkın toplumdan topluma değişen izafi bir şey olduğu; dolayısıyla mutlak erdemlerden, ahlâkın bir hakikatinden söz edemeyeceğimiz şeklindeki toplumcu bir anlayışla gündeme getirilmiştir. Burada toplumsal kabullerin ahlâka etkisinden çok daha ileri bir iddia ileri sürülmemekte, değerlerin doğrudan toplumsal kabullere göre belirlendiği, onları bizatihî erdem yahut erdemsiz kılan herhangi bir mutlak ölçüt olmadığı iddia edilmektedir. Bu, bazı değerlerin bazı toplumlarda daha fazla öne çıktığını söylemekten çok daha ileri ve pek çok şeyi temelden değiştirebilecek bir iddidir. Bu yaklaşım kabul edildiğinde, mutlak olarak “ahlâki doğru ve yanlış”tan bahsetme imkânımız kalmamaktadır. Dolayısıyla ne Dede Korkut hikâyelerindeki gibi kâfiri hain, sadakatsiz, sinsî olarak mutlak anlamda yargılayabilir, ne de Boğaç Han’ı, Bamsı Beyrek’i, Emren’i yiğit diye övebiliriz. Halbuki destanlarda yapılan tam da budur. Şu halde Dede Korkut hikâyelerinde toplum vurgusundan herhangi bir ahlâki izafiyet çıkarmak söz konusu olmadığı gibi, ahlâkın mutlaklığına duyulan bir inancın açıkça görüldüğünü söyleyebiliriz.

Netice olarak Dede Korkut hikâyelerinde ahlâkın din ve topluma kuvvetli bir ilişki içerisinde olduğunu görmekteyiz. Ancak bu hiçbir zaman, dindar-ahlâklı arasında mutlak bir bağlantı kurmak yahut ahlâkın tamamen toplum ürünü olduğunu iddia etmek şeklinde bir bağ değildir. Hikâyelerin bir felsefe metni olmaması sebebiyle ahlâkın kaynağının akıl, haz, duygu, din, toplum gibi spesifik bir kaynağından bahsedilip ahlâki önermeleri bu kaynaktan nasıl çıkardığımız elbette konu edilmemektedir. Ancak metinde ahlâkın dinî ve toplumsal bir temeli olduğuna dair emareler, göstermeye çalıştığımız şekilde yer almaktadır.

İyi Nedir?

Normatif ahlâk felsefesinin olmazsa olmaz meselesi, ahlâkî idealin ne olacağı, bir başka deyişle “İyi nedir?” sorusudur. İlk Çağ’dan tevarüs edilen ahlâkî idealin bütün davranışlarda itidal ilkesini sağlamak olduğu şeklindeki Aristotelesçi ve iyi ahlâklı hayatın tam bir kadere rıza ve üzülmeme ile gerçekleşeceğini iddia eden Hellenistik dönem Stoik yaklaşımın Orta Çağ’da en rağbet gören iki doktrin olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Dede Korkut hikâyelerinde bu iki yaklaşıma da teveccüh edilmediğini görmekteyiz. Bunu örneklerle gösterelim.

İtidal prensibi, eylemlerde aşırılık ve eksiklikten uzak durup ikisi ortasında bir yol tutturmanın en erdemli tavır olduğu iddiasına dayanır. Buna göre cesaret erdemine sahip olmak demek; ne eksik kalıp korkak olmak, ne de gözükara olup tehlikelere düşünmeksizin atılmak demektir. Ölçülülük, cömertlik ve hatta bilgelik dahi aşırılık ve eksiklik arasında davranmakla sağlanabilmektedir. Ancak Dede Korkut hikâyelerindeki karakterlerde mutedil olma niteliği çok belirgin değildir, tam tersine iyi karakterler hep fazlasıyla gözü kara, fazlasıyla kendini fedaya yatkındır. Bu nedenle hikâyelerde; atılganlıkta, kendini feda etmede yahut vefa göstermede bir itidal vurgusu yoktur, tam tersine ileri gitme, kendinden vazgeçme gibi durumlarla sıkça karşılaşılır.

Dede Korkut hikâyelerinde itidale aykırı bir örnek olarak şunu gösterebiliriz: İtidal teorisinde aşk, sevgi erdeminin aşırılığıdır. İlk olarak Platon’da böyle vaz’edilen erdem, Ebûbekir Zekeriya er-Râzi, İbn Miskeveyh gibi İslâm filozoflarınca da aynı şekilde kabul edilip, aşktan bir aşırılık olarak bahsedildiğini görmekteyiz. Halbuki Dede Korkut hikâyelerinde aşkın böyle olumsuz bir çerçevesi olmak şöyle dursun, tam tersine övülen bir şey olarak işlendiğini görmekteyiz. Bamsı Beyrek ile Bânıçiçek, Kanturalı ile Selcan Hatun, Deli Dumrul ile karısı arasındaki, kimi zaman canını feda edecek kadar büyük bir aşktır ve övgüyle anlatılır.

Hellenistik dönemin Stoacı kadere rıza gösterme, üzülmeme ve tevekkül ahlâkının da Dede Korkut hikâyelerinde bir yeri olduğunu söylememiz zor görünmektedir. Çünkü hikâyelerde, Oğuz Beylerinin karşılaştığı türlü talihsizlikler karşısında yas tutma, kendini dağlama, üzüntüden kör olma, hayata küsme gibi tepkilerden sıkça bahsedilmekte ve olumsuz bir

dil kullanılmamaktadır. Esir düşme, düşmanla savaş sonrasında kaybolma, ölüm gibi durumlar karşısında aile efradının hallerine dair şu ve benzeri ifadeler, hikâyelerde sıkça karşımıza çıkmaktadır:

(Oğulları Bamsı Beyrek'in düğün gecesi kâfirler tarafından kaçırıldığını gören annesiyle babası şöyle yas tutarlar):

Beyrek'in babası kaba sarığını kaldırıp yere çaldı; çekti yakasını yırttı, oğul oğul deyip böğürdü, zânlık 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. Bay Büre Bey'in dünlüğü altın ban evine yas girdi. Kızı gelini kaskas gülmez oldu; kızıl kına ak eline yakmaz oldu. Yedi kızkardeş ak çıkardılar, karalar giydiler. Vay beyim kardaş, muradına, maksuduna ermeyen yalnız kardaş deyip ağlaştılar, böğrüştüler.

Beyrek'in yavuklusuna haber oldu; Baniçiçek karalar giydi, ak kaftanını çıkardı; güz elması gibi al yanağını yırttı; vay al duvağım iyesi, vay evim, başım umudu, vay şah yiğidim, vay şahbaz yiğidim! Doyunca yüzüne bakmadığım hânım yiğit! Nereye gittin beni yalnız koyup canım yiğit! (...) diye zârı zârı ağladı.

Bunu işitip Kıyan Selçuk oğlu Deli Dünder, ak çıkardı kara giydi. Beyrek'in yar ve yoldaşları ak çıkarıp karalar giydiler. Soylu Oğuz beyleri, Beyrek için ulu yas tuttular, umut kestiler (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 66).

Şu halde Dede Korkut hikâyelerinde itidali yahut tevekkül ahlâkını öne çıkaran bir yaklaşım sezilmemektedir. Pekâlâ, hangi yaklaşımın izleri görülmektedir?

Dede Korkut hikâyeleri bir felsefe metni olmadığı için, herhangi bir doktrinin birebir desteklendiğini görmemiz elbette zordur. Ancak bu metinde ortaya konan ahlâkî ideali çıkarabilmek mümkündür. Bunun tek yolu, hikâyelerde vurgulanan, övülen, öne çıkarılan erdemleri tespit edip, bunların birleşiminden oluşan çerçeveyi görebilmektir. Bu gayeyle metinde öne çıkarılan erdem ve erdemsizliklere baktığımızda, karşımıza şöyle bir şema çıkmaktadır: Dede Korkut hikâyelerinde "iyi", toplum merkezli erdemlerin sağlanması ve yine topluma zararı olan erdemsizliklerden kaçınılmasıdır. Bu çerçevede destanlarda öne çıkarılan erdemler cesaret, sadakat ve itaaten; kötülüğü vurgulanan erdemsizlikler de bunların tam karşıtları olarak korkaklık, vefasızlık ve ihanettir. Şimdi bu genel resmi, destanlardan örneklerle ayrıntılı şekilde ortaya koymaya çalışalım.

Dede Korkut hikâyelerinde ahlâkî yetkinliğin ilk şartı, cesaret erdeminin tam anlamıyla kişide tezahür etmiş olmasıdır. Bu nedenle henüz yiğitliğini gösterecek bir avlanmaya yahut savaşa katılmamış kişiler, toplum içerisinde saygı görmez, tam anlamıyla bir birey olarak kabul edilmezler. Bunun çok açık bir örneğini, *Kazan Bey'in Oğlu Uruz'un Tutsak Olduğu Destanda* görmekteyiz. Bu destanda Kazan Bey bir mecliste sağına bakar güler, soluna döner bakıp sevinir fakat karşısında duran oğlu Uruz'a bakıp ellerini birbirine vurur ve ağlar. Bunu fark eden oğlu Uruz, sebebini babasına sorduğunda babası şöyle cevap verir:

Beri gel, kulunum oğul,
Sağıma dönüp baktığımda,
Kardaşım Karagüne'yi gördüm,
Baş kesmiştir, kan dökmüştür,
Çuldu almıştır, ad kazanmıştır.
Soluma dönüp baktığımda,
Dayım Aruz'u gördüm,
Baş kesmiştir, kan dökmüştür,
Çuldu almıştır, ad kazanmıştır.
Karşıma dönüp baktığımda, seni gördüm,
Ağladığıma sebep odur ki,
Atam öldü, ben kaldım,
Yerini yurdunu ben tuttum;
Yarınkı gün ben de düşer ölürüm,
Sen kalırsın;
On altı yaşına girdin,
Yay çekmedin, ok atmadın,
Baş kesmedin, kan dökmedin,
Soylu Oğuz içinde çuldu almadın! (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 95-96).

Görüldüğü üzere yiğitliğini kanıtlayacak bir şey yapmış olmak, tabiri câizse olmazsa olmaz, en yüce erdem olarak görülmüştür. Cesaret, toplum içerisinde yer edinmenin yegâne şartı gibidir. Dahası bu sadece erkekler için değil, kadınlar için de böyle görünmektedir. Bazı destanlarda evlenilecek kızda aranan bir özellik olarak cesaretin vurgulandığını yukarıda belirtmiştik.

Cesaretin karşısı olarak korkaklık da destanlarda en fazla yerilen erdemsizliklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilhassa savaş meydanı anlatılırken, bu meydanın yiğitliğin tezahür ettiği yer olduğu kadar, korkak ve muhannetlerin de ortaya çıktığı yer olduğu vurgulanmaktadır. Muhannetlerin savaşta sapa yer gözettığı, böylelikle yaralanmak veya ölmekten kurtulmaya çalıştıkları, yani, canlarını ortaya koyarak savaşmaktan korktukları yerilerek anlatılmaktadır. Pek çok destanda savaş âni anlatılırken şöyle dendiğini görürüz: “O gün çiğerinde olan er yiğitler belirdi. O gün muhannetler sapa yer gözetti.” (Dede Korkut Hikâyeleri: 1976: 43).

Destanlardaki ifadelerden, korkaklığın toplum tarafından asla hoş görülmediğini, öyle ki korkak olarak adı duyulmaktansa ölmenin daha makbul olduğunu anlamaktayız. Bunu en açık şekilde gösteren destanlardan biri olan, *Salur Kazan'ı Oğlu Uruz'un Tutsaklıktan Çıkardığı Destan*da, kâfirlerin saldırı düzenlediğini gören beyler, liderleri Kazan Bey o esnada kendinde olmadığı için savaşmak yahut Kazan Bey'i bırakıp kaçmak arasında bir an kararsız kalırlar. Fakat savaşmayıp onu bırakıp kaçmalarının, yaşadıkları toplum tarafından çok kötü görüleceğini, öyle ki savaşp ölmenin bundan daha iyi olacağını düşünerek canları pahasına savaşmaya karar verirler. Çünkü bir Türk boyu olan toplulukları, bunu hem bir korkaklık hem bir ihanet olarak görüp asla affetmeyecektir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 221).

En az cesaret kadar öne çıkan bir başka mühim erdem de sadakattir. Hatta destanların hemen hepsinin bir sadakat hikâyesi olduğunu söylememiz abartılı olmayacaktır. Pek çok hikâyede kâfirlerin saldırısına uğrayan bir Oğuz Beyi, diğer Oğuz Beylerinin bu durumu haber alır almaz hazırlanıp savaşması sayesinde kurtarılır. Bazı destanlarda yardıma koşan Oğuz Beylerinin isim isim sayılması, bunun ne kadar mühim bir erdem, hatta bir görev olarak kabul edildiğini göstermektedir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 40-43). Kazan Bey'in oğlu Uruz'un esir düşmesi üzerine pek çok Oğuz beyi onu kurtarmak için Kazan Bey'in yardımına koşar (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 117-119), *Kazılık Koca Oğlu Yeğenek Destan*ında babasını kâfir esaretinden kurtarmaya giden Yeğenek'e Oğuz beyleri toplanıp yoldaşlık ederler (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 161-163). Hikâyelerde bireysel olarak da sadakatin önemini altı çizilir. *Salur Kazan Destan*ında, Kazan Bey'in evini yağmalayan kâfirler, Kazan Bey'in koyunlarını da

çalmak için gelirler ancak çobanı canı pahasına emanetleri korur. Çobanın iki kardeşi şehit olur, kendisi de yaralanır ancak Kazan Bey'e asla ihanet etmeden koyunları kurtarır. Buna rağmen hala Kazan Bey'e kâfirlerle savaşında yardım teklifinde bulunur. Öyle ki, Kazan Bey'in bu teklifi reddedip, arkasından da gelmemesi için çobanı ağaca bağlamasına rağmen, çoban ağacı kökünden koparıp sırtlanarak yine de beyinin peşinden ona yardıma gider (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 31-33). Bu abartılı anlatım, sadakatın bir erdem olarak ne kadar yüceltiildiğinin açık bir göstergesidir.

Destanlardan birinde, Beyrek'e, velinimeti Kazan Bey'e ihanet etmesi teklif edildiğinde verdiği şu cevap da, sadakat erdeminin destanlarda yüceltilişinin güzel bir örneğidir:

Ben Kazan'ın nimetini çok yimişim,
Bilmez isem gözüme dursun!
Karakoçta Kazılık atına çok binmişim,
Bilmez isem bana tabut olsun!
Yahşı kaftanlarını çok giymişim,
Bilmez isem kefenim olsun!
Ala, büyük otağına çok girmişim,
Bilmez isem bana zından olsun! (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 241-242).

Yine Salur Kazan hikâyesinde şaşırtıcı derecede bir sadakat vurgusu göze çarpmaktadır. Oğuz Beyleri avlanmaya gidince, Kazan Bey'in evi kâfirler tarafından yağmalanır, oğlu, annesi, karısı ve hanesindeki hanımlar kaçırlır. Karısına içki servisi yaptırarak Kazan Bey'i aşışmak, onun mahremiyetini ihlal ettiklerini göstermek isterler ancak kaçırlan hanımlardan hangisinin Kazan Bey'in karısı olduğunu anlayamazlar. Bunu tespit için ise vahşice bir yol düşünürler. Kazan Bey'in oğlunu öldürüp, onun etini kaçırdıkları hanımlara yedirmeye ve yemeyen kişinin oğlanın annesi olduğuna karar vermeye niyetlenirler. Bunu duyan anne, durumu gizlice oğluna anlatır. Oğlu ise hem bunu babasına yapılmış bir sadakatsizlik olarak gördüğü hem de annesinin kâfirler önünde küçük düşürülüp mahremiyetinin ihlal edilmemesi için, fark edilmemek uğruna mutlaka gerekeni yapıp kendisinin etini yemeyi kabul etmesi gerektiğini annesine söyler (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 34-35).

Sadakatin, uğruna can feda etmekten kaçınılmayacak bir değer olarak tekrar tekrar destanlarda konu edildiğini görüyoruz. Sadakatin böylesine mühim bir erdem olarak destanlarda öne çıkarılmasına mukabil, ihanet de en büyük erdemsizlik olarak ortaya konmaktadır. Hatta destanlarda korkaklıktan sonra en büyük erdemsizlik olarak gösterilen şeyin ihanet olduğunu söylersek abartmış olmayız. Bunun pek çok örneğini destanlarda gösterebiliriz. Mesela Dirse Han'ın, kendisini oğluna karşı kıskırtan adamlarının, tuzakları ortaya çıkınca beylerini tutsak etmeleri, onu öldürmeye kalkmaları, son derece menfur bir hadise olarak destanda anlatılmaktadır (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 16). Yine *İç Oğuz'a Dış Oğuz'un Âsi Olup Beyrek'in Öldüğü Destan* bütünüyle bir ihanet hikâyesidir. Dış Oğuz Beylerinin Kazan Bey'e ihanet etmeleri ve kendileri gibi âsi olmaktan kaçınan Beyrek'i öldürmeleri, büyük bir erdemsizlik olarak anlatılmaktadır. Ölümü pahasına asi olmaktan kaçınan Beyrek, erdemli davranışın sembolü olarak sadakatin en mühim erdemlerden biri olduğunu göstermektedir. Dış Oğuz Beyleri ise sadakatsizliklerinin bedelini, tıpkı bir kâfir gibi üzerlerine akın edilip öldürülerek öderler (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 237-243).

Destanlarda öne çıkarılan ve sadakat çerçevesinde görülebilecek bir başka erdem ise itaattir. İtaat, sadece büyüklere değil, yöneticilere karşı da gösterilmesi gereken bir erdem olarak yalnızca hikâyenin akışında ima edilmez, açık bir şekilde ifade de edilir. Nitekim birkaç destanda, hikâyede yaşlı küçük karakter büyüğüne itaat ettiğinde; "O zamanlar oğullar ataya karşı gelmez, oğul ata sözünü iki eylemezdi. İki eylese o oğlu kabul etmezlerdi." diye izah edilmektedir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 102). Nitekim buna uygun olarak itaatsizlik de açıkça yerilmektedir. *Begil Oğlu Emren'in Destanında* Begil, cesareti karşısında kendisi yerine atını öven Bayındır Han'a öfkelenip başkaldırınca, hanımı onu şöyle uyarır:

- Yiğidim, bey yiğidim, padişahlar Tanrının gölgesidir. Padişahına başkaldırmanın işi rast gitmez (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 192).

Nitekim destanın devamında Begil'in işi hakikaten rast gitmez, çıktığı avda ayağı kırılır. Begil'in savunmasız halde kaldığını duyan kâfirler ise ona saldırı düzenlerler ve saldırıyı haber alan Begil, isyan ettiği Bayındır Hân'dan yardım istemek durumunda kalır (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 196-197).

Verdiğimiz örneklerle ortaya koymaya çalıştığımız üzere, destanlarda “iyi”; cesaret, sadakat ve itaat erdemlerine sahip bir birey olma çerçevesinde şekillendirilmiştir. Buna karşılık korkak, hain ve itaatsiz olmak da “kötü” olarak tavsif edilmek için yeterli görünmektedir. Ancak destanlarda bu erdemlerin işleniş tarzı, bireysel perspektiften ziyade toplumsaldır. Bey, oğlunun cesur olmayışı, en başta kendi beyliğini koruyamayacak olma ihtimali üzerinden kötü görülmede, sadakatsizlik genel olarak tek bir şahıstan ziyade, bir lidere, toplum üzerinde gücü olan mühim bir kişiye isyan olması bakımından çirkin görülmektedir. Bu nedenle hikâyelerde en önde tutulan değer toplumsal düzeni korumak, en kötü görülen erdemsizliğin de toplumsal düzeni bozmak olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Böylelikle, başta söylemiş olduğumuz, destanlarda toplum merkezli bir “iyi” çerçevesi çizildiği şeklindeki iddiamızı da gerekçelendirmiş olmaktadır.

Cesaret-korkaklık, sadakat-ihanet temelli toplumsal erdem ve erdemsizlikler haricinde, destanlarda öne çıkarılan birkaç erdeme daha değinmeliyiz. Bunlardan biri cömertliktir. Pek çok hikâyede hediye etme, isteyene dilenene verme, yiğitlik gösterene ihsanda bulunma teması bulunmaktadır (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 83). Meclislerdeki ikram ifadeleri, Oğuz Beylerinin hazırlattığı sofralar, başışladığı şeyler, cömertliğin o toplumda nasıl büyük bir erdem olarak görüldüğünün göstergesi gibidir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 94). Cömertliğin bir ibadet, bir dua etme, bir yakarış olarak da görüldüğünün en açık göstergesi *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı*dır. Çocuğu olmayan Dirse Han ve hanımı, çareyi bolca sadaka verip bu yolla dua etmekte bulur. Dirse Han’ın hanımının şu ifadeleri, bu anlayışı ve kastedilen cömertliğin boyutlarını göstermesi bakımından çarpıcıdır:

Hay Dirse Han, bana hışmetme,
İncinip acı sözler söyleme
Yerinden doğrul, kalk,
Ala çadırını yeryüzüne diktir,
Attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdır,
İç-Oğuzun, Dış-Oğuzun beylerini üstüne yığınak et,
Aç görse doyor,
Yalncak görse donat,

Borçluyu borcundan kurtar,
Tepe gibi et yığ,
Göl gibi kıımız sağdır,
Ulu toy eyle, hacet dile! (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 4).

Cömertliğin böylesine mühim bir erdem olmasının yanında, kanaatin de bir erdem olarak destanlarda işlendiğini görmekteyiz. Mesela *Begil Oğlu Emren'in Destanı*, bir kanaat örneğiyle başlar. Destanda, Bayındır Han'a Gürcistan haracı az gelince, bu haracı verip de memnun edilecek Oğuz Beyi olmadığı düşünülür. Hakikaten hiçbir Oğuz Beyi de bu az gelire razı olmaz, kimse memnuniyetle kabul etmez. Ancak Begil kanaat ederek razı olur. Bu erdemli davranış destanda övülür, nitekim kendisine bu davranışı karşılığında karakulluk verilir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 188).

Sonuç olarak, destanlardan çıkardığımız bu erdem ve erdemsizlikleri, ahlâkî idealin ne olabileceği sorusu çerçevesinde bir araya getirdiğimizde, “topluma ilişkin olmaları”nın aralarındaki en temel ortak nokta olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Dede Korkut hikâyelerinden çıkan ahlâkî idealin, “toplum temelli erdemlere sahip bir birey olmak” olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Bu nedenle hikâyelerde ölçülü yiyen, sabreden, şehvetine kapılmayan; başka bir ifadeyle daha çok bireyin kendisini ilgilendiren ahlâkî erdemlerle donanmış karakterlerden ziyade, sadakat gösteren, cesurca savaşan, ailesini müdafaa eden, tutsak yakınını kurtaran, büyüklerine ve siyasi otoriteye itaatsizlik etmeyen, ihanet etmeyen; başka bir ifadeyle topluma yönelik erdemlerle donanmış ahlâkî kahramanlar görmekteyiz.

Ahlâk Eğitimi

Ahlâkî bir birey olmanın hangi metotla olacağı sorusu da ahlâk felsefesinin araştırma konularından biridir. Kötü ahlâkî olmayı bir tür hastalık olarak niteleyip nefsin bütün kuvvelerinin bir çeşit arındırma ya tâbî tutulması yahut iyi ahlâkın ancak ödül ve cezaıyla sağlanabileceği, ya da örnek bir şahsiyeti gözlemlemek suretiyle ahlâkî olunabileceği gibi farklı farklı yöntemler felsefe tarihinde dile getirilmiştir. Dede Korkut hikâyelerinde ise, felsefe tarihinde Aristoteles tarafından öne çıkarılmış olan “alışkanlık edindirme” yönteminin bir ahlâk eğitimi metodu olarak gösterildiğini söyleyebiliriz.

Alışkanlık edindirme anlayışı, *ahlâk* ile (*êthikos*) *alışkanlık* (*ethos*) arasında doğrudan bir ilişki varsayar. Bir metot olarak alışkanlık edindirme, kişinin kendisinde eksik olan erdemleri, o erdeme sahip kişilerin eyleyeceği eylem her ne ise onu tekrar tekrar eylemek suretiyle kazanmayı içerir. Buna göre cesaret erdemini elde etmek, cesaret gerektiren ava çıkma, savaşıma gibi eylemleri tekrar tekrar yapmakla mümkün olur (Aristoteles, 1884: 1103a17-1103b25, 1179b31-1180a1). Bu tekrar sayesinde erdemli davranışlara alışkanlık kazanılır ve böylece de erdemler nefste temekkün eder. Dede Korkut hikâyelerinde de erdemlerin elde edilmesi için bu metodun kullanıldığını görmekteyiz. Mesela *Kazan Bey'in Oğlu Uruz Bey'in Esir Düştüğü Destanda* Kazan Bey, henüz cesaret erdemini elde etmemiş oğlunu eğitmek için ava çıkarmaktadır (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 96-97). Yine *Uşun Koca Oğlu Seğrek'in Destanında* Seğrek, büyüklerin bulunduğu meclise izin almaksızın girip oturunca, meclistekiler onun cesaret erdemi hususundaki tecrübesizliğine işaret ederler. Bu erdeme sahip olduğunu gösteren bir akına katılmadan, bu akında başarı göstermeden meclise iştirakini hoş görmezler. Seğrek de bu erdemi kazanabilmek için akın düzenlemek talebinde bulunur (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 205-206).

Dede Korkut hikâyelerinde dikkat çekilen tecrübe sahibi olma hususu, pek çok ahlâk felsefesi metninde de ahlâklı bir yaşam için önemine işaret edilen şeylerden biridir. Billhassa Aristotelesçi ahlâk felsefesinde tecrübe edinme, ahlâken isabetli karar verme yolunda ahlâkî tümelleri öğrenmek kadar mühimdir. Çünkü ahlâk, insan eylemlerine ilişkin bir meseledir ve insan ilişkileri, sınırsız bir tecrübe alanına işaret eder. Sadece tümellerle yolunu bulmak imkânsızdır. Söz gelimi cesaretin bir erdem olduğunu bilmek, korkaklıkla gözü kara atılganlık arasında orta bir yol tutturmakla elde edileceğini bilmek, savaş ânında karşılaşılabilecek sayısız durumda hangi tarzda eylemde bulunmanın cesurca olacağını buluvermek hususunda tam bir yetkinlik sağlamaz. Burada insanı gittikçe yetkinleştirecek şey, kazandığı tecrübeler neticesinde biriktirdiği kavrayıştır (Aristoteles, 1884: 1141b14-1143b14). Dede Korkut hikâyeleri, tecrübe kazandırmanın ahlâk eğitiminin olmazsa olmaz bir parçası olduğunun katiyetle altının çizildiği bir metin olarak dikkat çekicidir. Hikâyelerin konu ettiği toplumda, bunun birtakım ritüellerle yerleştiğini açıkça görmekteyiz. Hikâyelerden anladığımız üzere, yeterli derecede tecrübesi olmayan kişiler toplumsal kabul

görmemektedir. Dede Korkut'ta geçen, "O zamanda bir oğlan baş kesmese, kan dökmese ad komazlardı" (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 50) ifadesi, bu konuda nasıl bir toplumsal yaptırım oluştuğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca hikâyelerde genellikle tecrübesiz karakterlerin başarısız olduklarını, mutlaka esir düştüklerini görmekteyiz. Bunu da tecrübe ve tekrarın erdemleri edinmedeki mühim rolünün bir başka göstergesi olarak kabul edebiliriz.

Örnek yahut lider bir şahsiyeti takip etmenin de bir tür ahlâkî eğitim yolu olduğunu, ahlâk felsefesi metinlerinden görmekteyiz.⁴ Dede Korkut'un kendi şahsında böyle bir görevin olduğunu, dolayısıyla aslında destanların tamamının bir tür ahlâkî eğitim olduğunu düşünebiliriz. Hikâyelerin girişinde, Dede Korkut'un, Oğuzlar için mühim bir insan olduğu, onun Allah'tan ilham yoluyla bilgiler aldığı için pek çok işte kendisine danışıldığı belirtilmektedir. Bir nevi dinî ve ahlâkî örnek olduğu anlaşılan Dede Korkut'un uygun gördüklerinin yapılp, tasvip etmediklerinin yapılmadığı, herhangi bir konudaki tavsiyesinin emir telakki edildiği açıkça ifade edilmektedir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 73). Nitekim Dede Korkut da ahlâkî eğitimde örnek almanın önemine şu sözlerle bizzat işaret eder: "Kız anadan görmeyince öğüt almaz, oğul atadan görmeyince sufra çekmez." (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 74). Şu halde destanlarda, alışkanlık edindirme metodunun yanında, örnek şahsiyeti takip etmeyi esas alan bir ahlâkî eğitim metodunun da vurgulandığını söyleyebiliriz.

Ahlâkî Yaptırım

Eylemlerimizi "erdemli" bir niteliğe kavuşturmak için gerekçemiz, ahlâkî yaptırımı ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle "Neden erdemli davranmalıyız?" sorusu, ahlâkî yaptırım meselesini ortaya koymaktadır. Bu soruyu, yani, bizatihi yaptırım fikrini gayri ahlâkî bulan ahlâk filozofları da olmuştur. Bunların başında gelen Immanuel Kant (ö. 1804), önermeleri koşullu ve koşulsuz olarak ikiye ayırmaktadır. "Erdemli davranırsam herkes beni sever" şeklinde bir önerme koşullu iken, "erdemli davranmalıyım" önermesi koşula bağlı değildir. Kant, koşula bağlı bir erdemliliğin ahlâkî olmadığını, her hâlükârda, neticesi iyi veya kötü ne olursa olsun ahlâklı davranmak vazifemiz olduğu için ahlâklı davranmamız gerektiğini söyler. Dolayısıyla Kantçı

4 Bunun örnekleri için bkz. Özturan, 2015: 135-138.

yaklaşımında eylemin sonucu hiçbir surette dikkate alınmaz. Öyle ki, ahlâklı davranmamız halinde birilerine zarar vermemiz söz konusuysa bile, bu sonucu dikkate alıp hareket etmemiz doğru değildir, her hâlükârda ahlâkî ödev ve bağlı davranmak zorundayızdır (Kant, 1995: 33-57).

Eylemin sonucunu dikkate almak bakımından ahlâk teorileri tamamen farklı bir tasnife tâbî tutulabilir. Esasında “İyi nedir?” problemi bağlamında tamamen farklı cevaplar sunan Aristotelesçi erdem ahlâkı ve John Stuart Mill’in (ö. 1873) faydacılığı, eylemin sonucunu dikkate almaları bakımından “sonuççu teoriler” kapsamında aynı safta yer alır. Eylemin sonucunu dikkate almayan Kant’ın ödev ahlâkı ise bu sonuççu teorilerin tam karşısında bulunmaktadır. Sonuççu teorilerin ortak tarafı, eylemden hâsıl olacak neticenin fayda üretmesi, mutedil olması gibi birtakım ölçütler zikretmeleri ve eyleme karar verirken bunun dikkate alınması gerektiğini öğütlemeleridir. Mesela Aristotelesçi yaklaşımda, eğer bir durumda doğruyu söylemek olumsuz sonuçlara yol açacaksa, ahlâk öznesi kendi tecrübesi ve tikellere dair bilgisiyle bunu öngörebilir ve bu olumsuz sonuca sebep olmayacak şekilde davranabilir. Katı bir şekilde ilkeye bağlı olmak yerine, durumun tikel şartlarını hızlıca değerlendirip en isabetli davranışı kendisi bulabilir. Dolayısıyla Aristotelesçi yaklaşımda, Kant’ınki gibi ilkeye güvenmek yerine erdemli bireyin karakterine güvenmek esastır. Erdemli birey (*fronimos*), eyleme ilişkin şartları hızlıca değerlendirip ahlâken en isabetli davranışı bulacaktır. Faydacı ahlâkta ise eylem, zaten doğuracağı faydaya göre değerlendirilir ve burada da ödev ve bağlılık değil, fayda ilkesine bağlılık esastır. Buna göre doğuracağı fayda arasında fark varsa iki benzer durumda bile iki farklı tavır gösterilebilir. Kant’a göre ise ödev sadece ilkeye uymaktır, dolayısıyla sonucu ne olursa olsun –bir cinayet yahut benzer bir zulme yol açacak dahi olsa– yalan söyleyerek ilkeyi korumak gereklidir, sonuçları düşünmek ahlâk öznesinin işi ve yükümlülüğü değildir.

Bu felsefî arka planla Dede Korkut hikâyelerinde baktığımızda, açıkça bir sonuççu ahlâk yaklaşımı görmekteyiz. Mesela *Kazılık Koca Oğlu Yeğenek Destanında* Kazılık Koca sefere çıkar ve esir düşer. Bu esnada karısı hamiledir ve Kazılık Koca tutsakken bir oğlu olur. Annesi ve akrabaları, oğluna babasının öldüğünü söylerler. Çünkü doğruyu söyleseler oğlan kendine hâkim olamayacak, babasını kurtarmak uğruna düşmana saldırıp belki kendisi de esir düşecek yahut öldürülecektir (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976:

161). Böyle bir tavır, Kantçı ahlâk bakımından tamamen gayri ahlâkîdir. Çünkü Kant'a göre eylemin sonuçları düşünülmez, yalan söylememek bir ödevse bunun yol açacağı her ne olursa olsun doğru söylenir. Fakat bu hikâyede görüldüğü üzere, ailenin bir üyesini daha kaybetmek istemeyen aile efradı, kendince bir değerlendirmede bulunur ve hakikati gizlemeyi tercih ederler. Bu tavrın destanda olumsuz karşılanmadığını görmekteyiz. Hatta böyle bir durumda doğruyu söylemek, o kişinin dostu tarafından yapılmayacak bir şeydir ki destanda bu doğruyu ifşa edenler hep kötü karakterlerdir. Nitekim Kazılık Koca'nın oğluna hakikati bir kavga esnasında hasmı söyleyiverir ve korkulan olur, oğlan düşmana saldırmaya gider (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 161).

Benzer bir örnek de *Uşun Koca Oğlu Seğrek'in Destanı*nda yer almaktadır. Uşun Koca oğlu Seğrek düşmana esir düşer. O sırada beşikte olan kardeşi Eğrek, büyüdüğü zaman bu hakikati bilmez. Çünkü anne babası, Eğrek'in hakikati öğrendiğinde yerinde duramayacağını bilir, onun da sefere çıkıp bir daha geri gelmemesinden korkarak, iki oğlunun ikisini de kaybetmeyi daha büyük bir kötülük olarak görür. Nitekim korktuğu olur, Eğrek'e bir gün sokakta kavga ederken hakikati söylerler. Buna rağmen anne babası inkâr etmeye devam ederler ancak Eğrek inanmaz, pek çok tehlikeye atılarak ağabeyini kurtarmaya gider (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 209).

Yine başka bir örnek, *Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması Destanı*nda yer almaktadır. Kazan Bey'in karısı, beraberindeki kırk hanımla birlikte kâfirlerin elinde esir düşer. Kâfirler, hangisinin Kazan Bey'in hanımı olduğunu tespit etmeye çalışırlar. Tespit etseler, ona içki ikramı yaptırıp aşağılamayı planlamaktadırlar. Bu nedenle, kâfirler "Kazan Bey'in karısı hanginiz?" diye sorduklarında, karşı tarafın kafasını karıştırmak için hanımların hepsi de kendisinin olduğunu söyler; yani, yalan söyleyerek kâfirlerin hedefine ulaşmalarını engellemeye çalışırlar (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 33). Bu hikâyede, mevcut şartlar altında yalan söylemenin kötü görülmediği açıkça anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere bu hikâyelerde hakikati söylemek ahlâklı bir davranış olarak resmedilmez, eylemin sonuçları düşünülerek uygunsuz, hatta düşmanca görülür. Bu nedenle Dede Korkut hikâyelerinde eylemin sonucunu düşünmek gayri ahlâkî ilan edilmemiştir ve dolayısıyla bu hikâyelerde bir ahlâkî yaptırım fikri aramızdan yanlıp olmayacaktır.

Eylemin sonuçlarını dikkate almak yanlış görülmediğine göre, Dede Korkut hikâyelerinde ahlâkî yaptırımı sağlayan şey nedir? Felsefe tarihinde ahlâkî yaptırımı sağlayan şeyler dahilî ve haricî yaptırımlar olarak iki kategoride incelenebilir. Dahilî müeyyideler; *vicdan, duyu, akıl* gibi insanın kendi kendine uyguladığı yaptırımlardır. Haricî müeyyideler ise *devlet, toplum ve din* gibi ahlâkî kurallar koyan, bu kurallara uyulmadığında ise bazı yaptırımlar uygulayan dış kuvvetlerdir. Bu arka planla Dede Korkut destanlarına baktığımızda; karşımıza vicdanıyla muhasebe içine giren, ahlâkî davranmazsa kendisiyle çelişmekten korkan vs. karakterler çıkmamaktadır. Hikâyelerde daha görünür olan toplumsal yaptırımdır. Toplumsal yaptırımın araçları hiç şüphesiz övgü ve yergidir. Övgü ve yergi, Dede Korkut hikâyelerinin hemen hepsinde ciddi bir yaptırım kaynağı olarak göze çarpmaktadır. Bunu örneklerle ortaya koymaya çalışalım.

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanında Dirse Han'ın çocuksuz olması, onun toplum tarafından yerilmesine, hor görülmesine sebep olmuştur. Öyle ki bu yergi, kendisine karşı meclislerdeki muamelede dahi belirgin hâle getirilmiştir. Böylelikle üzerinde toplumsal bir baskı oluşturulmaya çalışılmıştır. Buradan anlamaktayız ki; bu toplumda övgü ve yergi öyle merkezîdir ki, tabiri câizse ortak akıl, toplumsal kanaat, meşrulaştırıcı bir etkiye sahiptir. Bunun açık bir göstergesini de şu örnekte görmekteyiz: *Salur Kazan'ı Oğlu Uruz'un Tutsaklıktan Çıkardığı Destanda* Kazan Bey esir iken, esaretinde yaşanan bazı olaylar nedeniyle onu salıvermeyi düşünmektedirler. Ancak onu hürriyetine kavuşturmak için tek bir şart ileri sürerler. Bu da Kazan Bey'in çıktuktan sonra onları (yani, kâfirleri) övmesidir. Böylesine mühim bir motivasyona rağmen Kazan Bey kâfiri övmek yerine kendisini över, kâfiri yerer (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 223-228). Buradan şunu anlamaktayız; burada aslında mesele övmekten ziyade, kendilerini alenî olarak meşru ilan ettirme isteğidir. Böylelikle övgü ve yerginin, toplumsal meşruiyet yahut gayrimeşruluk ilanı olduğunu anlamaktayız. Dolayısıyla yaptırım açıkça toplumsal bir yaptırımdır.

Begil Oğlu Emren'in Destanında Begil'in hünerli hareketleri üzerine, Bayındır Han Begil'i değil de atını övmesi üzerine, Begil'in öfkesi büyük olur. Normalde kanaatkâr, saygılı ve çalışkan bir karakter olarak tahkiye edilen Begil, övgünün kendisinden esirgenmesine tahammül edemez ve Han'a büyük bir tepki verip isyan eder (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976:

190). Tepkisinin büyüklüğü, o toplumda övgü ve yerginin meşrulaştırıcı etkisinin büyüklüğünü gözler önüne sermektedir. Nitekim yerginin toplumda etkili bir yaptırım olduğunun sözel bir yansıması da pek çok destanda tekrarlanmaktadır. “Başıma kakınç, yüzüme tokunç olmasın” diyerek savaşa atılan, rekabetten geri durmayan kahramanları görmekteyiz (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 136). Yine, yerilmemek uğruna mücadeleye atılan Kanturalı'nın şu sözü benzer bir şeyi ifade etmektedir:

- Bre, beni deve burnuna yapışınca o kızın sözüyle yapıştı derler. Yarın Oğuz eline haber verir, deve elinde kalmıştı, kız kurtardı derler. Bre, kolca kopuzumu çalın, övün beni! Yaradan Ulu Tanrı'ya sığındım, bir buğradan döneyim mi? İnşallah bunun da başını keseyim, dedi (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 147).

Salur Kazan'ın evinin yağmalanması destanında da Kazan Bey, esir düşen hane halkını kurtarmak için yoldayken, kendisine yardım teklif eden son derece kuvvetli ve becerikli bir çobanı şiddetle reddetmektedir. Halbuki çobanın yardımıyla ailesini kurtarması çok daha mümkündür. Ancak Kazan Bey'in aklında, kendisi için “yardımsız başaramadı” denmesi ihtimali vardır. Sırf bu ihtimal nedeniyle kendi canını da ailesinin canını da tehlikeye atmaktadır (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976: 32). Bu hikâyede toplumsal yerginin yaptırımsal gücünü açıkça görebiliyoruz. Nitekim hikâye, bu düşüncüyü herhangi bir olumsuz yaklaşımla aktarmamaktadır. Böyle düşünmenin doğal olduğunu vurgularcasına, hikâyenin kahramanı Kazan Bey'in bu düşüncesi anlatılmaktadır.

Dede Korkut hikâyelerindeki tek müeyyide kaynağının toplum olduğunu söylemek eksik olur. Çünkü hikâyelerin pek çoğunda dinî müeyyide fikri de yer almaktadır. Dinî müeyyide, dünyadaki gayri ahlâkî davranışlarımızın cezasının bu dünyada yahut ahirette yaratıcı tarafından bize uygulanacağı fikrini ihtiva etmektedir. Dinî müdahalenin en açık olduğu destanlardan biri *Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanı*'dir. Bu destanda Deli Dumrul'un isyankâr sözleri Tanrı'nın hoşuna gitmez. Bu nedenle Deli Dumrul'a Azrâil'i gönderir. Bu, onun hoş olmayan asi sözünün cezasıdır. Fakat Azrâil, aynı zamanda Deli Dumrul'un annesi, babası ve eşini de bir imtihana tâbî tutar. Anne ve babanın bencilliğine karşın Deli Dumrul'un hanımı vefalı çıkar. Buna karşılık Tanrı Azrâil'e, anne ve babanın canını almasını emredip Deli Dumrul ve eşine de uzun ömür bağışlar (Dede Korkut Hikâyeleri, 1976, ss. 122-132).

Sonuç

Dede Korkut destanları, şüphesiz bir felsefe metni değildir. Ancak doğru sorular sorulduğunda, arka planında bazı felsefî kabullerin yattığı görülebilecektir. Hayata dair hikâyelerden oluşması, bilhassa ahlâk felsefesi açısından dikkate değer bir arka plana sahip olduğunu düşündürebileceğinden, biz de bu makalede söz konusu ahlâkî felsefî zemini ortaya çıkarmaya gayret ettik. Görülmektedir ki Dede Korkut destanlarında, ahlâkın doğuştan bir zemini olmakla birlikte değişebileceği; bunun da Aristotelesçi tekrar anlayışına uygun tarzda tekrar ve tecrübe edinmekle gerçekleşeceği kabul edilmektedir. Ahlâkın insan tabiatına müteallik kaynaklarına değinilmezken, ahlâkın dinî ve toplumsal temeli destanlarda açıkça gün yüzüne çıkmaktadır. Bu nedenle destanlarda idealize edilen ahlâkı elde etmek, din ve toplum kaynaklı erdemleri gerçekleştirmek olarak formüle edilebilir. Erdemsizlikler ise, en başta topluma verdiği zarar bakımından dikkate alınır görünmektedir. Dolayısıyla destanların, ahlâk felsefesindeki sonuççu teorilere daha uyan bir ahlâkî yaptırım teorisi tazammun ettiğini de söyleyebiliriz.

Kaynaklar

- Adams, R. M. (1987). *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press.
- Aristoteles. (1884). *Ethica Nicomachea*. (Ed. F. Susemihl). Leipzig: Teubner.
- Aristoteles. (2006). *Politika*. (Çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Dede Korkut Hikâyeleri*. (1976). (Sdl. Orhan Şaik Gökyay). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Dede Korkut Kitabı: Giriş, Metin, Faksimile*. (1958). (Haz. Muharrem Ergin). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. (1952). *Kitâbu'l-Lum'a fî reddi 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bed'*. (Ed. Richard J. McCarthy). Beyrut: Imprimerie Catholique.
- Fârâbî. (1985). *Kitabu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. (Ed. Albert Nâsri Nâder). Beyrut: Dâru'l-maşrık.
- Fârâbî. (1986). *Fusûl münteze'a*. (Ed. Fevzi Mitri Neccâr). Beyrut: Dâru'l-maşrık.
- Galen. (1981) *Fî enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mîzâci'l-beden. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve Nusûs fî'l-felsefeti'l-ulûm 'inde'l-'arab içinde* (ss. 183-186). el-Müessesetü'l-arabiyyetü li'd-dirâsât ve'n-neşr.
- Kant, I. (1995). *Foundations of the Metaphysics of Morals*. (Çev. Lewis White Beck). New Jersey: Prentice Hall.
- Özturan, H. (2015). *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemler: Seçme Metinler*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Zagzebski, L. (2004). *Divine Motivation Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

DEDE KORKUT DESTANLARINDA TELKİN EDİLEN DEĞERLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Cengiz Anık*

Günümüzün en temel sorunu, modernitenin yarattığı değerlerden yoksunlaşmadır. Değerlerden yoksunlaşma sorunu ile en fazla yüzleşen kesim, bilindiği gibi, örgün eğitim kurumlarında öğrenim gören çocuk ve yeni yetme diye tabir ettiğimiz ergen yaşlardaki (*adolescents*) gençlerimizdir. Hatta yüksek öğrenim kurumlarında eğitim gören ve aynı yaş grubunda yer alan çalışan veya çalışmayan genç kitlelerin pek çoğunun da sözü edilen değerlerden yoksunluk ızdırabından muzdarip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu kitleler; kişiliğini tam olarak oturtmamış, pek çok bakımdan arayış içinde ve araç-amaç bağlantılarını gerektiği gibi kuramamış, konumlandığı belirli bir kimliği kendisinde henüz tebarüz ettirememiş; kısacası, yalpalamakta olan bir sosyal kesimdir. Eğitim, istihdam, kariyer, mesleki performans gibi, ehliyetli ya da liyakatli olmak gibi, aile içtenliği ve güvenliği gibi, prestij sahibi olmak, sosyal çevrenin itibarına mazhar olmak ve takdir görmek gibi pek çok hayati derecede önemli mecburiyetlerle yüzleşen bu kesim, itiraf edilmeli ki, kendisine kılavuz işlevi görececek metinlerden ve hatta rehberlik yapacak gerçek kişi ve tüzel kişiliklerden mahrum olarak yaşamını sürdürmektedir. Ne acıdır ki, anaokulu öğrenciliğinden itibaren, lise öğrenciliğine kadar, akşam eve geldiklerinde pek çoğu, evde anne ve babalarını bulamamakta, televizyon ya da sosyal medya dediğimiz yeni medya mecraları ile dertleşip, onlarla haşır neşir olmaktadır. Oysaki, kendilerine ilgi ve ihtimam gösterecekleri bir rehberle en fazla ihtiyaç duyacakları anlar, okul dışında geçirdikleri boş zamanlardır. Geleneksel ve bilhassa yeni medya, esasen, onların hiçbir ihtiyaçlarına

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, (canik@marmara.edu.tr).

cevap vermediği halde, bu yüzdendir ki onların yaşamlarının en vazgeçilmez partneri haline gelmiş durumdadır ve onlar bu nedenden dolayı, en korumasız dönemlerini yaşamakta ve değerlerden yoksunlaşma bataklığına her geçen biraz daha fazla batmaktadırlar.

Dikkate alınması gereken ayrıntılardan daha da önemli olanı şudur: Kendi yaşam alanlarını bile henüz tam olarak anlayamayan genç kitlelerin başkalarının yaşam alanlarını değiştirme iştah ve ihtirasları ile yanıp tutuşmalarına yol açacak biçimde manipüle edilmeleri, dezenformasyona maruz kalmaları ve terör, tedhiş, şiddet gibi bataklıklara sürüklenmeleri çok daha büyük bir tehlike olarak kendini belli etmektedir.

Bu çalışmada bizi; çocuk ve gençlerin değer yoksunlukları ve onların bir misyonla kendilerini teçhiz edememiş olmaları ilgilendirmektedir. Bize göre, çocuk ve gençler, belirli bir fikri donanımdan mahrum kalmış olduklarından dolayı, değerden yoksunlaşmakta ve kendilerini belirli bir misyonla yükümlü olarak algılama imkanı bulamamaktadır.

Hepimizin zihninde dış dünya gerçekliklerine ve yaşamakta olduğumuz sosyal ilişkilere ilişkin fikirler vardır. Bu fikirleri bir araya getirir, sistematik bir bütünlük oluşturur, onu oluşturan parçalar arasında anlamlı ve ahenkli bağlantılar kurarız. Neredeyse bütün davranışlarımız sistematik bütünlük ve tutarlılık içeren bu fikirlerin ürünüdür. Dolayısıyla fikri donanım; fikri bünyemizin iskeletidir. Nitekim, örneğin Mannheim gibi sosyal bilimciler, bireysel bütünlüğün yanı sıra, belirli bir makro bakış açısını, toplumsal birlik ve bütünlüğün harcı olarak görmektedir. Gerçekten de bizim gibi düşündüğünü gördüğümüz insanlara kendimizi gayri ihtiyari yakın buluruz. O kadar ki, hiç tanımadığımız birisi, taraftarı olduğumuz futbol takımının taraftarı ise severek izlediğimiz bir dizi filmin kahramanını o da seviyorsa, damak tadımız birbirine yakınsa, böyle durumlarda bile o insanlarla paylaşacak çok şeyimizin olduğuna inanırız. Aynı siyasi safın taraftarlarıyla, aynı dünya görüşünün ortaklarıyla, aynı bakış açısının mensuplarıyla birlikte olmak, muazzam bir güvenlik alanı içinde bulunduğumuz duygusunu bize bahşeder. Bu duygu sayesinde kendimizi güçlü, huzurlu, özgüvenli hissederiz ve kendimizi yalnızlık girdabında kaybolmaktan kurtarırız (Anık, 2016: 75). Fikri donanım, bizi sadece fikren ayakta tutmaz, bizim için sosyo-kültürel bir güvenlik halesi olmaktan ibaret de değildir. Fikri donanım, aynı zamanda bizim direnç kaynağımızdır. Yaşama dinamiğimiz olduğu

kadar; yaşantımızdaki güçlükler, engellere, hayal kırıklıklarına karşı da bizi dirençli kılmakta, koruyup kollamaktadır (Anık, 2016: 75). Her birimiz ve tüm insanlar açısından fikrî iskelet, toplumsal birlik ve bütünlüğün harcı, güçlükler karşısındaki enerjimizdir.

İnsanlar, kendi yetenek, hüner, beceri, donanım ve işlevlerini ortaya koyarken, bu çabalarının önemli, anlamlı ve faydalı olduğuna inandıkları takdirde, kendilerini belirli bir misyon üstlenmiş olarak tahayyül etmekte ve değerli bir insan olduklarına inanmaktadırlar. Bize göre bugünün insanların en başta gelen sorunu, bu yapıp etmelerin ya da çabaların değerli, anlamlı ve önemli olduğunu hissettiren duygudan mahrum olmalarıdır. Bu duyguyu onlara telkin eden misyondur. Genç kitlelerde bu yoksunluk çok daha vahim boyutlardadır. Genç kitleler, diğer sosyal kategorilere göre, kendilerini başkalarına kanıtlama mecburiyetini çok daha kesif biçimde hissetmektedir. Belirli bir değerden yoksunluk, onlarda, çok daha ağır bir baskı olarak tebarüz etmektedir. Çocukluktan yetişkinliğe adım atmaya hazırlanan genç insanlar, *Dede Korkut Hikâyeleri'nde* olduğu gibi “ad alıp nam salmak” için çok çeşitli çabalar içinde olmaktadır ve geleneksel toplum onların bu çabalarını, sosyalleşme ritüeli içinde, olumlu ve sağlıklı bir biçimde yönlendirmektedir. Genç insan da böylece, kendisini, “takdire şayan değerden mahrum” bir kişi olarak algılamamakta, toplumsal takdire mazhar olmaktadır. Bu yolla; yani üstlenmiş olduğu kimi toplumsal rol ve pozisyonlara göre, kendisine özgü bir performans sergileyerek, sadece kendisine özgü olan belirli birtakım değerler edinmekte ve aynı zamanda da bu değerlerin dolayımı ile toplumsal sisteme entegre olmaktadır. Ancak ne yazık ki modernite dışı toplumsal varlıklarda, bazı sosyal kontrol mekanizmaları aracılığı ile işletilen bu tür “genç kuşaklara değer yükleme işlemi” günümüzde ihmal edilmektedir. Modern toplumların genç kuşaklara belirli birtakım değerler yüklemekte aciz kalması, değerlerden yoksun bir insanlık yaratılmasına neden olmuştur (Anık, 2015).

Bu sürecin boyutları, neredeyse bir asır (1925) kadar önce, Gasset (1968) tarafından “dehumanisation” betimlemesi ile anlatılmaya çalışılmıştır. Gasset, insanî yoksunlaşmayı “duygusal uçurum” (*emotional distance*) kavramı ile tanımlamaktadır. Annesini defnetmek için mezarlıkta bulunan kişi ile bu olayı haber yapmak için mezarlığa gelmiş bir gazetecinin hissettikleri arasındaki fark duygusal uçuruma çarpıcı bir örnektir. Yani

modern insan, başka insanların acılarını ya da daha doğrusu pek çok insanlık dramını, trajedisini, “mezarlıktaki gazeteci” gibi izlemektedir. Hatta duyguları o kadar aşınmış hale gelmiştir ki annesi ölse bile, günümüz insanı, bu ölümü mezarlıktaki gazeteci gibi izlemektedir. İnsani duygulardan bu tarz yoksunluk, insanlığı akıl almaz bir duygusal duyarsızlığa sürüklemektedir. Gazetecinin hissettikleri, cenaze sahibinin hissettikleri ile asla aynı olmadığı gibi onun yazdıkları okunduğunda da bu gerçek olayı okuyucu, uydurulmuş herhangi bir “hikâye” olarak algulamaktadır. Duygulardaki bu “aşınmışlık”; zaman içinde, yani sürekli tekrarlandığında, olmuş olaylar ile uydurulmuş olayların arasındaki duygusal mesafeyi, duygusal uçuruma dönüştürmektedir.

Sonuç olarak: Fikrî donanımdan ve onun aracılığı ile oluşturulan fikrî iskeletten mahrumiyetin neden olduğu değerden ve misyondan yoksunlaşma ile “*dehumanization*”, özelde çocuk ve gençleri, genelde yetişkinleri; (a) hayal kırıklıkları, (b) engellemeler, (c) stres ve strenc, (d) güvensizlik, (e) yalnızlık ve (f) bilhassa anlamsızlık, kendisini günün adamı (*self actualisation*) kılamama, hak ettiği itibar ve iltifata mazhar olmamama duygusunun yarattığı “nihilizm” gibi ruh hallerine maruz bırakmaktadır. Bu halet-i ruhiye bireylere; zihinsel, psikolojik ve biyolojik çöküntüler yaşatmaktadır. Bu doğrultuda devreye sokulan savunma mekanizmaları genellikle; zeki, akıllı, bilinçli, mantıklı davranma yeteneği demek olan “İrade Beyanı” yetilerini gerektiği gibi bireylerin kullanmasına imkan tanımamaktadır.

Psikolojik çöküntülerin nedenleri genellikle iki “Denetim Odağı” aracılığı ile meşrulaştırılmaya ve haklılaştırılmaya çalışılmaktadır. Denetim odağını “İçte” görenler, çöküntü faktörlerini kendi zihinsel, psikolojik alem ve biyolojik bünyelerinde arayıp bulmakta ve daha doğru, isabetli teşhislerde bulunarak işe yarar tedavilere yönelmekte, çöküntüden daha sağlıklı bir biçimde çıkmının yollarını bulabilmektedir. Bu tarz güçlü kişilikler, çoğu zaman, kendi kendilerini bu yolla tedavi etmeyi başarmaktadırlar.

Denetim odağını “Dışta” görenler, çöküntü faktörlerini dışta aramakta, sürekli kendi dışındaki faktörlere odaklanmaktadır. Çöküntü faktörleri çoğu zaman sanal olarak üretildiği için, çözüm araçları da her zaman sanal olarak üretilmekte ve çare genellikle; alkol, uyuşturucu, tütün, teknoloji ve günümüzde bilhassa yeni medya gibi sanal bağımlılıklarda aranmaktadır.

Esasen insanlar, fitratları gereği, soyut bir güç kaynağını mesnet alarak kendi iç güçlerini maksimum harekete geçirmeye muktedirlerdir. Örneğin, köpek ya da kaplandan kaçan bir insanın koşma hızı neredeyse insanüstü bir varlık düzeyine ulaşabilmektedir. Gerçekten de olağanüstü kimi durumlarda insanlar, olağanüstü bir irade ortaya koyarak insanüstü bir performans sergilemeye muktedirlerdir. Söz gelimi savaşçı kızılderililer bu yüzden saçlarına tüy takarlar. Tüy aracılığı ulu ruhun kendilerine güç ve koruma bahşettiğine inanırlar. İnsanlar, sadece bu amaca hizmet etsin diye kendilerine pek çok totem yaratmışlardır. Gerçekten de Allah inancı daha güçlü insanlar, yaşamın güçlüklerine karşı çok daha dirençli olduklarını düşünerek, (“Kaldıramayacağım bir yük olsa idi, Allah tarafından ben böyle bir imtihana maruz bırakılmazdım.” benzeri argümanlarla), her olumsuz durumda ve her çöküntü anında, Allah’a sığınarak, kendilerinin “İrade Beyanı” yetilerini bu sayede işletebilmektedirler.

Günümüz insanlığının, daha doğrusu modern insanın bu denli kolay çöküntüye uğrayarak sanal araçlar ve bilhassa geleneksel ile yeni medyada çare aramasının nedeni, kendilerini yalnız ve fırlatılmış, terk edilmiş, himayesiz hissetmelerinden kaynaklanmaktadır. En önemlisi de modern insanın; saygı duyacağı bir değerden kendisini yoksun hissetmesi, anlamlı bir amaç için yaşadığına dair kendisine bir hedef belirleyememesi, daha doğrusu, çok çeşitli nedenlerden dolayı kendisini Kafka’nın *Dönüşüm* isimli romanındaki “böcek” gibi tasavvur etmesi, dünyevî yaşama ilişkin tüm yaşama hevesini ortadan kaldırmaktadır. Modern insan psikolojik, biyolojik ve zihinsel çöküntü faktörlerini dış denetim odaklarına bağlamaktadır. Aile, akraba gibi yakın çevresinden yeterince ilgi görmediğinde veya inancına sığınmayı başaramadığında, sanal olarak üretilip kendisine sunulan dış denetim odaklarından medet ummaktadır. Alkol ve uyuşturucu gibi stres anında sığınılan bir diğer zararlı dış denetim odağı, geleneksel ve yeni medya aygıtlarıdır. Oysa, “İç Denetim” odaklarında çöküntü faktörleri aranmış olsaydı; bireyler, fitratında var olan mânevî güç kaynağını mesnet alacak, kendi zekasını, aklını, mantığını, bilincini devreye sokarak irade beyanı sergileyecekti ve çöküntüden kurtulabilmek için sahici teşhis ve gerçekçi bir tedavi yolu bulabilecekti.

1. SOSYAL KONTROL VE TOPLUMSAL DEĞERLERİN İNŞAASI

Sosyolojinin önemli başlıklarından birisi olan sosyal kontrol, basitçe “... belli bir davranışı gerçekleştirme konusunda toplumun bireye etkisi, baskısı olarak tanımlanabilir” (Tan, 1981: 121). Yani “... sosyal düzenin devamını sağlamak, sapmayı önlemek için, toplum veya sosyal gruplar tarafından kullanılan mekanizmaların ve araçların bütünü ve bunların bir ahenk içinde, birlikte işlemesini temin eden diğer bütün süreçleri belirtmek üzere...” (Dönmez, 1982: 286) sosyal kontrol kavramı kullanılmaktadır. Sosyal sistemlerin istikrarını ve düzenini korumak amacıyla devrede olan sosyal kontrol mekanizmaları, bireylerin tavır ve hareketlerine etki yapmaktadır (Dönmez, 1982: 286). Böylece toplumda belirli ölçüde standart davranış biçimleri oluşturulmaktadır. Belirli bir durumda herhangi bir bireyin nasıl davranacağı önceden tayin ve elbette ki tahmin edilmiş olmaktadır. Buna göre beklenen davranışı ortaya koymayan birey bir sapma göstermiş olmakta, düzeni ve istikrarı temin etmek için hazır bulunan sosyal kontrol mekanizmalarıyla karşı karşıya gelmektedir. Belirli bir standarda uygun düşmeyen davranış (Lundberg vd., 1970: 261) demek olan sapma, kişisel ve toplumsal olmak üzere başlıca iki kategori içinde yer alan etkenler nedeniyle (Lundberg, 1970: 268-272) ortaya çıkmaktadır. Bu sapmayı önlemek için devrede bulunan sosyal kontrol mekanizmalarının tümü, değişik biçim ve türleriyle değerler ve normlar (Tolan, 1985: 244-258) adı verilen toplumsal unsurlarda gözlemlenmektedir.

1.1. Sosyal Kontrolün İşlevi

İnformel ve formel biçimleriyle (Eserpek, 1979: 160-162) “... toplumsal yaşamda ilişkileri yöneten normlardan sapmayı, çeşitli mükafatlandırma ve cezalandırma süreçleri ile önlemek ve toplumda düzeni sağlamak için harekete geçirilen bir mekanizma” (Eserpek, 1979: 160) olan sosyal kontrol; hürmet edilebilir davranış ilkeleri ve değerleriyle kişileri aynı zamanda kaynaştırarak, toplumsal düzenin ne denli tesis edilmiş olabileceğini gösteren bir kavram olarak da kendini belli etmektedir (Horwitz, 1990: 9). Bu haliyle sosyal kontrol, biçimleri farklılaşmış olsa bile geleneksel toplumlardan modern toplumlara tevarüs eden (Davis-Stasz, 1990: 3-12) en önemli sosyal

unsurlardan biridir. Düzene aşırı vurgudan dolayı eleştirel teoriler, sosyal kontrol mekanizmalarına karşı sorgulayıcı bir duruş sergilemekle (Davis-Stasz, 1990: 56-82) birlikte, toplumsal birlik ve bütünlüğün tesisi ve toplumsal huzurun temini açısından konunun önemine özel bir vurgu yapılmaktadır (Cohen, 1990: 236-266). Konu, farklı bağlamlara göre oldukça ayrıntılı irdelemelere tabi tutulmaktadır (Bkz. Black, 1984).

Social Control (1901) isimli eserinde, sosyal kontrol mekanizmalarının modernizm ve demokratikleşmeyle birlikte çok farklı bir boyut kazandığını vurgulayan ilk sosyolog olan Edward A. Ross, "... çeşitli kültür faktörlerinin –inanç, din, hukuk, güzel sanat, bilim v.s.– insan davranışının ve toplumsal oluşların üzerindeki etkisinin sistemli bir taslağı" nı (Sorokin, 1994: 193) sunmaktadır. Ross, "... olguları bir bir ortaya dökmeye..." çalışarak (Coser, 1990: 315) "... toplumların kendini oluşturan üyelerinin davranışlarını, kendilerine toplumsal gerekleri benimsetecek biçimde denetlemelerinin yollarını..." (Coser, 1990: 315) açıklamıştır. Öncelikle toplumların üyelerini denetlemek için kullandığı otuz üç farklı yolu listelemektedir. Bu liste, dıştan dayatılan mekanizmalarla, içselleştirilen mekanizmaların birey üzerindeki etkilerini görmek için Ross'a emin bir bakış açısı vaaz etmektedir. Ona göre dıştan dayatılan ve cezalandırma yoluyla işletilen mekanizmaların başında hukuk gelmektedir. Yardımcı olma işlevini halen sürdürmekte olan gelenek, görenek, örf, adet vs. geleneksel toplumlarda hukukun işlevini büyük ölçüde yerine getiren mekanizmalardır. Birey üzerinde etkin rol oynayan modernite öncesi toplumlardaki bir diğer düzenleyici mekanizma, pek çoğu dinsel kaynaklı olan inanç sistemleridir. Bunlar da günümüzde işlevliliğini tümüyle kaybetmiş değildir (Coser, 1990: 315). Ross'a göre, rıza göstermesi için bireye dıştan dayatılan tüm bu kontrol mekanizmalarından çok daha fazla etkili olanı, bireyin kendiliğinden razı olmasını sağlayan içsel kontrol mekanizmalarıdır. Eğitim, bazı kişilere gıpta etme ve onları taklit, kamuoyu temayülü, sanatsal, moral-ahlâkî, estetik eserlere uygun yaşam tarzları ve buna benzer pek çok mekanizma, bireyin kendiliğinden razı olmasını sağlayan kontrol mekanizmalarıdır.

Kısacası, dıştan dayatılan sosyal kontrol mekanizmaları birey tarafından zorlama, baskı olarak algılandığı için yer yer direnç yaratmakta, meşruiyet krizlerine yol açmaktadır. Oysa ki, son derece etkin bir ikna yolu olan içsel kontrol mekanizmaları, bireyin kendisini gönüllü olarak disipline

etmesine vesile olduğu için özgürlüklerinden ödün vermeden uyum sağladıkları duygusunu kişilere telkin etmekte ve amaca çok daha fazla uygun düşmektedir (Anık, 2011: 105).

1.2. Toplumsal Değerlerin İnşası

Toplumsal zihniyetle ilgili anahtar kavramın değer olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi normların yanı sıra değer, sosyal kontrol mekanizmalarından ikincisidir. Normlardan farkı ise değerın bizatihi bireylerce kurgulanıp, bireylerce benimsenip, bireylerce dayatılan ve gene bireyler tarafından işletilen bir mekanizma olmasıdır. Dolayısıyla bireysel zihniyet ile toplumsal zihniyeti buluşturan kavramdır. Değer büyük ölçüde göreliliğe tabi olmakla birlikte “... onu yaşayan birey için yüce ve mutlak bir nitelik” (Tolan, 1985: 245) taşımaktadır:

“Belirli bir toplumda değerler, bireyin düşünce ve eylemlerini yönelttiği kadar tutarlı bir sistem içinde örgütlenirler, buna genellikle ideal adı verilir. Durkheim’in belirttiği gibi bu anlamda bir ideale sahip olmayan insan topluluğu bir toplum oluşturamaz” (Tolan, 1985: 245).

Dolayısıyla “... kendinden başka bir şeyle tarif edilemeyip, sadece sezgi ile kavranabilecek...” (Güngör, 1993: 7) denli muğlak olan değer kavramı, bireyi birey olarak var ettiği gibi toplumu da toplum olarak var eden bir vasıftır. “Her toplum iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini, hoş ve nahoşu, ne amaçla yaşanması, neyin uğruna ölünmesi gerektiğini tanımlamaya çalışmaktadır.” (Tolan, 1985: 245). Bütün bu davranış kalıpları, değer hükümlerine göre sınıflandırılmaktadır. Kişilerin belirli bir şeye yükledikleri değer (valance), kimi zaman o şeyin gerçek değeri (value) olmayabilmektedir. Yani belirli bir şeyin değeri, kişinin ona yüklediği değere göre değişkenlikler arz etmektedir (Ünal, 1981: 2). Toplumda belirli bir anlaşma, birliktelik ahenk ve harmoniyi temin etmek için değer hükümlerine ihtiyaç duyulmaktadır. “Değer hükümleri bir şeyin arzu edilebilir – iyi veya arzu edilemez –kötü– olduğunu belirten ifadelerdir.” (Güngör, 1993: 18). Böylece bireyler nezdinde nelerin arzu edilebilir nelerin edilemez olduğu yönünde bir inanç (Güngör, 1993: 18) inşa edilerek değer oluşturmak ve sosyal kontrolü bu yolla temin etmek mümkün olmaktadır.

Değer kavramında görüldüğü gibi bilinen ile olan arasında her zaman tam bir örtüşmeden söz etmek mümkün değildir. Her zaman gerçek ile

gerçeğin temsili söz konusudur. Anlam, gerçeğin belirli bir zihindeki temsildir. Açıktır ki bu temsilden bağımsız olarak her zaman dış bir gerçeklik mevcuttur (Searle, 2005: 190). Buna “ontolojik” gerçeklik denilmektedir. Anlama sayesinde anlamlandırılan her dış gerçekliğe (ontolojik) ilişkin olarak zihinde resmedilen, inşa edilen, şekillenen gerçeklik ise bilgi ile daha doğrusu simgeler aracılığı ile kurulduğu için buna “epistemolojik” gerçeklik denilebilir. Epistemolojik gerçeklikler dış dünyadaki doğal bir şeyden esinlenmiş, düşünülmüş, algılanmış olabileceği gibi kimi zaman doğal evrende hiçbir karşılığı olmasa da zihinlerde yaratılabilmektedir. Nitekim aksiyomatik disiplinler bu yolla yaratılmıştır. Pek çok sosyal gerçeklik de bu yolla, yani doğada karşılığı olmadan imgesel yolla yaratılmıştır. Söz gelimi tümüyle epistemolojik bir sosyal gerçeklik olan TBMM, bir asırlık ömrü bile henüz olmadığı halde, onsuz bir siyasal sistem hayal edilemez (Anık, 2011: 109). Esasen doğada somut bir karşılığı olsa da olmasa da anlam telkin edilerek birey zihninde, sadece ona özgü bir gerçeklik inşa edilebildiği içindir ki kişiler, olmayan bir şeyi varmış gibi kabullenmekte ve hatta somut bir gerçekliği bile başka türlü bir gerçeklik olarak kabul etmektedirler. Çünkü sosyal gerçeklikler a) işleve, b) niyete, c) faydaya, d) ideolojik hedefe, e) rasyonel tercihe ve f) etik tasarrufa (Anık, 2010: XVII) tekabül ettikleri için kolaylıkla sindirilmekte, bireysel ve toplumsal yaşamın doğal bir unsuru haline gelmektedirler. Örneğin para böyle bir gerçekliktir. Canlı veya cansız pek çok çiçek, böcek, taş, toprak gibi doğal varlıklardan çok daha fazla tanınan, bilinen bir gerçeğimizdir. Gerçek olup olmadığından asla kuşku duyulmayan bir gerçekliktir. Kullanılan eşyalar, cep telefonları örneğin, var olmalarının üzerinden daha birkaç on yıl geçmemiş olmasına rağmen, karşı komşunun bahçesindeki asırlık çınar ağacından daha fazla gerçektir. Zira simgeler aracılığı ile kurulan bu gerçeklikler “... bir şeylerin yerini tutmaktan ya da başka bir şeyleri temsil etmekten daha fazlasını” (Cohen, 1999:11) yapmaktadır. Simgeler; onu bizzat kullanan tarafından anlamlarının bir kısmının tamamlanmasına izin verdikleri için herkes tarafından aynı biçimde paylaşılmadığı, her bir bireyin kendine özgü deneyimlerinin dolayımından geçtiği için birey tarafından çabucak kabullenilmekte ve benimsenmektedir (Cohen, 1999: 11). Bireyin çevresindeki her bir davranışın, özne ya da nesnenin, ikon ya da kavramın bir anlamı vardır ve bu anlamlar üzerinden yürütülen bir etkileşim ve iletişim söz konusudur. Simgeler, anlam

iliştirilebildikleri ölçüde kullanıma ve tedavüle sürülebilmektedir. Bu sayede de her koşula, değişime açıktırlar. Bireylere, bireyselliklerinden vazgeçmeden onları kullanma imkanı sunmaktadırlar. Simgeler, kullanıldıkça paylaşmakta, paylaşıldıkça çok yönlü işlevsellik kazanmaktadırlar. Hem her bir birey için özel anlamlar hem de bireyin etkileşim ve iletişim alanı içinde genel anlamlar yüklenme kapasitesine sahiptirler. Böylece simgeler hem bireysellikleri hem de genelikleri taşıyabildikleri, onları buluşturup uzlaştırabildikleri (Cohen, 1999: 20) için hem bireylerin hem toplumların inşa edilmesi işlevini görebilmektedirler. Topluluklar ve toplumlar hem simgesel olarak bu şekilde inşa edilebilmektedir hem de simgeler sayesinde farklı topluluk ve toplumlar arasına kalın sınır çizgileri çizilebilmektedir.

Berger ve Luckmann (1967: 72-79)'a göre bu inşa, diyalektik bir süreçtir. Yaşam alanı içinde birey ya dışa vurum yoluyla (*externalization*) toplumsal gerçekliği işlemekte ya da sindirme (*internalization*) yoluyla toplumsal gerçeklik tarafından işlenmektedir. Toplum, bu şekilde bir yığın gerçeklikle var edilen bir gerçektir. Bireyler, belirli bir toplumda kendileri için düzenlenmiş (*ordered*) ve kalıplaştırılmış (*patterned*) gerçeklikleri kullanıma hazır halde bulmaktadır. Başka pek çokları tarafından kendileri için takdir edilmiş bu tipik rolleri oynayarak onlarla birlikte olduklarını fark ederler ve kendilerine bu şekilde güvenlik alanı inşa ederler. Böylece rahat ve huzurlu olduklarını hissederler ve özellikle kafa karışıklıklarının, bocalamaların, iniş çıkışların üstesinden bu şekilde gelirler. Bununla birlikte her bir bireyin rolünü kendine has oynamasından dolayı tipleştirilmiş rollerin yanı sıra her toplumda bir yığın rol tipleri (Berger ve Luckmann, 1967: 130-133) sergilenmektedir. Toplum bu şekilde bir yığın gerçekliklerden oluşan bir harmoni olarak kurulmaktadır.

Simgelere ilişkin anlam düzenekleri dolaymlanarak toplum içinde bir yığın gerçekliğin kurulmasıyla, sosyal gerçekliklerin yaratılması sürecini Mannheim (2002: 27) "... düşünce yeteneğine sadece birey sahiptir." diyerek açıklık kazandırmaktadır.

"Birey, kendine atfettiğimiz konuşma ve düşünce biçimini, sadece çok sınırlı bir anlamda kendiliğinden yaratabilir. Birey, içinde bulunduğu grubun dilini konuşur; içinde bulunduğu grubun düşündüğü gibi düşünür. Belli sözcükleri ve sözcüklerin anlamını, kullanımına sunulmak üzere hazır bulur" (Mannheim, 2002: 27).

Bu tespitten sonra Mannheim'a göre, önce bireyin davranışlarının kaynağı olan toplumsal bağlam açığa çıkarılmalıdır. Daha sonra her bir bireyin kendisini kuşatan bu dünyaya farklı açılardan baktığını bilmek gerekmektedir (Mannheim, 2002: 28-29). Bir toplumdaki bilgi örgüsünü, ideoloji (Fikrî donanım kavramıyla anlatmaya çalıştığımız anlamıyla) olarak tanımlayan Mannheim (2002: 220), bu toplumsal örgü içindeki her bir bireyin dünyayı farklı algılamasını, yani “...kendi bakış açısından hareketle, prensip olarak hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek tasarımları ütopya olarak adlandır”maktadır. Ütopyalar genele şamil, sosyal bilgi örgüleri olan fikrî donanımlarla karşılaştıklarında “hayal ürünü” olmaktan çıkmakta ama aynı zamanda da toplumsal gerçekleri inşa etmiş olan, onları koruyan, pekiştiren ve tüm toplumsal unsurlara işleyen fikrî donanımları değişime zorlamaktadırlar. Bu haliyle toplumsal zihniyet, kısmi ve total olmak üzere iki kategori içermektedir. Kısmi toplumsal zihniyet, doğrudan doğruya birey için var olmakta ve bireyin davranışlarının tanzim edilmesi işlevini; total toplumsal zihniyet ise doğrudan doğruya toplumsal bütün için var olmakta ve statülerin, rollerin tayin edilmesi işlevini üstlenmektedir.

Ütopya ile fikrî donanım arasındaki çizgiyi toplumsal gerçeklik çizmektedir ve ütopyalar, “karşı etkileşimle değiştirilemedikleri ölçüde fikrî donanım değillerdir” (Mannheim, 2002: 220). Ütopya, toplumsal gerçeklikle etkileşime girdikçe fikrî donanımlar olarak şekillenmektedir. Ütopyalar, uygun toplumsal koşullar hasil olduğunda, belirli bir entelektüel ya da siyasal grubun görüşleri, kısmi fikrî donanımlar olarak toplumsal zemin üzerinde kendilerini belli etmekte; birbiriyle kesişmeler, uzlaşmalar ve özellikle de çatışmalar halinde tezahür etmektedir. Uygun koşullarda bu etkileşim, total fikrî donanımları doğurmakta ve gelişip yayılmakta, başka birtakım ütopyalar veya kısmi fikrî donanımlarla etkileşime girdikçe renkleri, tonları değişmekte ya da bu etkileşimle oluşan başka total fikrî donanımlarca ikaame edilmektedirler.

Özetlemek gerekirse (Anık, 2011: 110-111); öncelikle toplumsal gerçekliğin bilgide tecessüm ettiği vurgulanmalıdır. Toplum, gerçekleri gösteren soyut ve köpüğümsü güç merkezi görünümü ile bireye egemen olmakta ve bu egemenliği birey (onun benimsettiği gerçeklerin gerçekliğinden kuşku duymayarak) benimsemekte, içselleştirmektedir. Daha da önemlisi bu gerçeklik onun aracılığı ile korunmakta, taşınmakta ve toplumun yeni

üyelerine de bizzat onun aracılığı ile işlenmektedir. Yani toplumsal zeminle uzlaşmak zorunda olsa da toplumsal gerçeklikleri üreten, eninde sonunda birey ya da gruplardır. Buna göre iki önemli sonuç elde edilmektedir:

- (a) Bireyi çevreleyen toplumsal bağlam
- (b) Her bireyin dünyayı farklı görmesi

Bilgi aracılığı ile kurulan toplumsal gerçeklikler ne denli kesif ve şedit olursa olsun, bu gerçeklikler her bir bireyde, bireysel gerçeklikler olarak tezahür etmekte ve toplum, ne denli bireye nüfuz ederse etsin, onun “dışta kalma potansiyelini” silememektedir. Her birey, toplumsal gerçeklerle barışık ya da çatışık ütopyalara sahiptir. Bu nedenle her toplum neredeyse sınırsız sayıda ütopyik zenginlik ve çeşitlilik içermektedir. Bazı ütopyalar, toplumsal gerçeklerle karşılaşarak gruplara özgü ülküler halinde formüle olmaktadır ki bu mikro toplumsal projeler, toplumdaki kısmi dünya görüşlerini teşkil etmektedir. Bunlar toplumsal zemine sirayet ettikçe; yayılma, benimsenme ve aktarıma potansiyelleri ölçüsünde makro bakış açılara dönüşmektedir.

Bu şekilde işlemselleştirilen ve toplumsal gerçekliklere dönüştürülen makro bakış açılarının fani olmasının nedeni, her makro bakış açısının, yeni bazı ütopya ve mikro dünya görüşlerince denetim ve tehdit altında bulundurulmasıdır. Bunun sonucunda her makro bakış açısı, kendini değiştirmekte, yenilemekte ve hatta onun kadar sirayet edebilen başka mikro dünya görüşleri tarafından ikame edilmektedir. En önemli simgesel düzenek olan dil, gücün akıtıldığı ve aynı zamanda süzüldüğü, damıtıldığı, arındırıldığı toplumsal alan olarak belirlemektedir. Dil alanında, birey ve toplum kesişmekte, kaynaşmakta, çatışmakta ve dil böylece egemenlik ilişkilerinin hem ayyuka çıkarıldığı hem de gizlendiği toplumsal bölgeyi teşkil etmektedir. Bu bölgede, öznel olanla nesnel olanın buluşması sayesinde, bireyin diğer toplumsal unsurlarla ve toplumun başka toplumlarla aralarına sınır çizgileri koymaları imkanı doğmaktadır. Dolayısıyla belirli simgesel etkileşimlerle belirli toplumlar, topluluklar, gruplar teşekkül etmektedir ya da belirli simgeler etrafında örgütlendirilerek cemaatler, camialar inşa edilebilmektedir (Anık, 2011: 110-111).

Sonuç olarak, topluluk veya toplumun inşasının ana kaynağının bireyler olması nedeniyle, daha doğrusu bireyin tahayyül ve tasavvur yetenekleri ile kendisine idealler belirleyebilmesi, belirli bir fikrî donanım edinmesi,

bu dünya görüşü ile çevresini algılamaya çalışması, buna göre davranışlarına yön vermesi, kendisine güzergah belirlemesi ve bu uğurda çaba sarf edecek güçte bir misyonla kendisini teçhiz etmesi hem toplumların geleceklere açısından bir zarurettir hem de bireyin kendisini değerli ve anlamlı görmesi açısından elzemdır. Modern birey, bundan mahrum bırakıldığı için, kendini değerlerden yoksunlaştırılmış hissetmekte, sanal zevk ve hazların kurbanı haline kolaylıkla gelmektedir. Oysaki geleneksel ya da ilkel, nasıl adlandırılırsa adlandırılınsın, modern dışı topluluk ya da toplumlarda bireyler, kendilerine kazandırılan içsel kontrol mekanizmaları aracılığı ile değerli ve anlamlı bir birey olarak topluluk/topluma intisap ettirilerek, buna yönelik çeşitli tören ve seremonilere konu olmaktadır. Dede Korkut Destanları, bireyin değerlerle donatılıp anlamlandırıldığını gösteren, en önemli kök metinlerimizin başında gelmektedir.

2. DEDE KORKUT DESTANLARINDA, TOPLUMSAL DEĞER İNŞAASINA YÖNELİK MOTİFLER

Marx'a atfedilen "ideolojik körlük" kavramı, ideolojinin zihinlerde "pejorative" anlamıyla yer etmesine neden olmuştur. 2. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası yaşananlar, kuşkusuz ki bu tür bir körleşmenin vahim sonuçlarının açık delilidir. Bununla birlikte ideoloji bir konu olarak; siyasal biliminin yanı sıra, hemen her disiplinin en fazla dikkate aldığı bir kavramdır. Şu veya bu biçimde ideoloji kavramı, pek çok tanıma konu olmuştur. "... literatürdeki tanımlarına itiraz etmeden, ideolojiyi; sistematik, tutarlı ve anlamlı fikirler bütünü olarak" (Anık 2018: 188) anlamak mümkündür. Literatüre sadakat kaygısıyla ideoloji kavramını, çeşitli vesilelerle kaleme aldığımız metinlerde, "... insanların sarılabileceği, sığınabileceği, referans alabileceği, güvenilir kaynak" (Anık 2018: 188) şeklinde tanımlanmış olsak da, aslında kast ettiğimiz, literatürde tanımlanan ve çerçevesi çizilen kalıplaştırılmış / enjekte edilmesi gereken sistematik fikir anlamındaki ideoloji değil, toplumsal zihniyet içinde nemalanıp şekillenmiş/sistematize olmuş fikrî donanımlardır. Nitekim, "... kedinin sağcısından, köpeğin solcusundan, farenin devrimcisinden, sincapın ülkücüsünden, ay çekirdeğinin İslâmcısından, lalenin sosyal demokratından, orkidenin entelektüelinden, yeşil fasulyenin ideoloğundan söz edemiyor ve bu sıfatları sadece insan için kullanabiliyorsak, demek ki; fikrî donanım tabiri sadece insana yakışır bir sıfattır" (Anık, 2016: 70). Dolayısıyla

fikrî donanım; bireylerin, grupların, kurumların ve toplumların kendilerine özgü, birini diğerinden ayırt etmeyi mümkün kılan dünya görüşlerini karakterize etmektedir (Maynard, 2017: 298). Davranışlar, benimsenen donanımlara uygun tavırlarla belirlendiğine göre, insanların neden belirli bir dünya görüşünü benimsediklerini anlamak oldukça önemlidir (Maynard, 2017: 298). Ne var ki akademik çalışmalarda çeşitli analiz teknikleri kullanılmakla birlikte, fikrî donanım analizi adı altında bir inceleme tekniği, pek de alışılmış bir çalışma değildir.

2.1. Fikrî donanım Analiz Tekniği ve Analiz Kriterleri

Çeşitli haber metinlerini analiz ederek, haberlerdeki ideolojik dokuyu gün yüzüne çıkarmak için ilk kapsamlı ve sistematik analiz tekniklerini Van Dijk'ın (1988) önerdiği söylenebilir. Berger (1998: 37-62), kitabının Marxist Analiz adını verdiği bölümünde, yanlış bilinç ve ideoloji kavramını kullanarak, bu bağlamda hususen bir analiz tekniği önermektedir. Ancak konuyu derleyip toparlayıp kriterler öngörerek, bütün bu analiz tekniklerinden farklı bir analiz tekniği öneren ve bu konuda en tatminkar bilimsel analiz tekniğini sunan, Maynard (2017: 297-324)'dır. Maynard bu analiz tekniğini, Adrian Blau editörlüğünde yayınlanan *Methods in Analytical Political Theory* isimli kitapta kaleme almıştır. Bazı uyarlamalar yapılmakla birlikte, bizim burada önerdiğimiz bilimsel analiz tekniği, anılan eserin 14 numaralı bölümünde yayınlanan çalışmaya dayanmaktadır.

Maynard (2017: 298-305) öncelikle ideoloji kavramını kullanarak, bizim fikrî donanım olarak adlandırdığımız bağlamıyla ideolojinin anlamı ile ilgili üç kapsam belirlemektedir. Bunlardan ilki dildir. Dilde fikrî donanımın gömülü olduğunu iddia etmektedir. İkincisi fikrî donanım, bireylerin düşüncelerini şekillendirilen olaylara sindirilmiş durumdadır. Üçüncüsü fikrî donanım, her cemaat, camia ya da cemiyetin ortak anlatı ve öykülemelerinde mündemiçtir. Onların aracılığı ile paylaşılır, aktarılır, benimsetilir ve kuşaklar boyu korunur. Bu anlam alanı, kuşkusuz ki, literatürde yer alan ideoloji tanımı ile örtüşmemektedir. Büyük ölçüde literatürde yer alan ideoloji tanımlarının dışında yer almaktadır. Bu nedenle de biz, Türkçe ifade olarak fikrî donanım tabirini öneriyoruz. Fikrî donanım tabiri ile, toplumsal zihniyetten nemalanan ve toplumsal zihniyet açısından da yer yer tohum anlamı taşıyan sistematik fikirleri/idealleri kast ediyoruz.

Bu kapsama uygun olarak fikrî donanım analiz tekniği, önce, bu içeriği açığa çıkarmalıdır. İkinci olarak insanların fikrî donanıma neden ihtiyaç duydukları anlaşılmalı ve üçüncü olarak bu ihtiyacın etkileri çözümlenmelidir (Maynard, 2017: 312-316). Fikrî donanımların bireyler üzerinde nasıl bir etki yaratabildiğini analiz edebilmek için, belirli bir analiz metninin içeriği, şu kriterler dikkate alınarak incelenmelidir (Maynard, 2017: 317-318):

1. Bireylerin davranışlarının kontrol edilmesine, görev ve sorumluluklarının belirlenmesine yönelik tanımlamalar ve betimlemeler,
2. Övgüye ve yergiye neden olacak davranış tipleri,
3. Toplumsal amaç ve hedefler, toplumun bireyden beklentileri,
4. Kutsanan değer yargıları ve inanç setleri,
5. Toplumsal amaçların gerçekleştirilmesi ve hedeflere erişilmesinde ortaya çıkabilecek sorunlar ve engeller,
6. İdealize edilen prototipler, kahramanlar, strateji ve politikalar,
7. Normatif yasaklamalar, yükümlülükler, hayırlar ve şerler,
8. Rakiplerin mahiyetleri, faaliyetleri, fikrî donanım güçleri,
9. Mevcut değer yargıları ve inanç setlerinden yeniden işlenmesi, değiştirilmesi ve yeniden benimsenmesi gerekenler,
10. İnanç ve değerleri rasyonelleştiren, meşrulaştıran, haklılaştıran anlatılar ve öykülemeler.

Buradaki on kriter, mesnet alınarak, Dede Korkut hikayelerinden ilkinin oluşturan Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı, analize tabi tutulmaktadır. Bu metin, örnekleyici ve istendiği takdirde geliştirilmeye ve değiştirilmeye müsait bir esneklikle birimlere ve kategorilere ayrıştırılmaktadır.

2.2. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanına Dair Analiz

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı'nı analize tabi tutabilmek için ayrıştırılan metnin birimleri şunlardır:

(B1) Tarif ve tasvirler, yüklenen anlamlar

(B2) Telkinler, vaazlar, tavsiyeler, ilkeler, kıssadan hisseler.

Bu iki birim bütün öykü metinlerinin analizi için kullanılabilir unsurlardır. Özellikle genel kapsamlı öngörülmüştür. Zira Dede Korkut dışındaki benzer öyküler için de kullanılmaya müsaittir.

Bu öykünün analizi ile ilgili 6 kategori belirlenmiştir. Kategoriler, büyük ölçüde analiz için önerilen 10 kritere uygundur. Bununla birlikte değişik öykü metinleri için birkaç kategori daha ilave edilebilir. Ayrıca cinsiyet rollerinin çok önemli bir tasnif olduğu ve cinsiyet rolleri üzerinden toplumsal değerlere daha fazla işlerlik kazandırıldığı dikkate alınarak, analize fazladan kategori eklenmiştir.

Tablo-1: Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı'na Dair Analizin Birim ve Kategorileri

Tablo-1: Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanına Dair Analizin Birim ve Kategorileri

BİRİMLER	Kategori-1	Kategori-2	Kategori-3	Kategori-4	Kategori-5	Kategori-6
B1: TARİF VE TASVİRLER, YÜKLENER ANLAMLAR (Kriter-1)	Sosyal kontrol mekanizmaları (Kriter-2 ve 7)	Toplumsal varlık olduğunu kanıtla (Kriter-3)	İyilikler/Çemertlik/ (Kriter-6 ve 9)	Kötünlük / dedikodu/ entrika/tuzak/ihanet (Kriter-5 ve 8)	Toplumsal Cinsiyet rolleri	Manevi destek ile Dua/şükretme (Kriter-4 ve 10)
B2: TELKİN, VAAZLAR, TAVSİYELER, İLKELER, KISSADAN HİSSELER	Çocuk sahibi olmak, neslini devam ettirmekten aciz kalmak, sosyal itibar, takdir ve prestije mazhar olmaya engeldir	Ad alıp nam salınmak istiyorsan, ehliyeli, hakkaniyeli ve liyakatli olduğumu sosyal çevrene göster	Şükret, dua et ve muhtaçlara yardım et, karışık beklemeden iyilik yap ki: hayır dua alsın, lütf ve ödülle mazhar olasan.	Dedikodulara itibar eder; entrikalara kanar, minnetçiliklere aldansın, oğluna bile tuzak kuracak, canına kasi edecek kadar kandırılır, aldatılırsın	Güç, makam, şan, şöhrat düşkünlüğün gibi zaatlar içerdiği için erkekler yıkıcı, kırıcı, yok edicidir. Kolay aldatılır kandırılır Kadınlar müstak, sadık, zeki oldukları için daha anlayışlı merhametli ve şıfa dağıtıcıdır.	Allah'ın rahmetine, rahmanına, lütfuna ve himmetine her zaman ihtiyac var. Doğal himnetler için sürekli şükredilmeli. Bu lütfanlık dua ve niyaz ile sürekli hatırlanmalı ve minnetçilik duygularını insanoğlu hatırlamada tutarak, birbirine karşı mütevazı olmayı bilmeli.

Öykünün özeti: Hanlar Hanı Bayındır Han, her yıl ziyafet verir ve bütün beyleri toplar. Dirse Han da konuklardan birisidir ama oğul ve kızı olmadığı için ona itibar edilmez. O da hayır dua eder ve bir oğlu olur. Oğul büyür ve bir boğayı yumruğu ile alt edip Boğaç Han adını alır.

Bir süre sonra dedikodular, baba ile oğul arasına nifak sokar. Babanın oğlunu öldürmesine sebep olacak bir entrika tezgahlanır ve baba oğlunu ok ile vurarak yaralar. Annesi bu entrikalara kanmaz. Yaralı oğlunu bulur, onu iyileştirir ama oğlunun babasından intikam alması veya ona itaatsizlik etmesine izin vermez.

Daha sonra baba düşman eline düşer ve esir edilir. Anne oğlunu ikna eder, babayı esaretten ve düşman elinden kurtarırlar (Özet ve izleyen satırlardaki alıntılar için bkz: Ergin, 2012-2016; Gökyay, 2007 ve Gündüz, 2018).

Öykünün ilk satırlarında; sosyal kontrol mekanizmalarınca (SKM) vaaz edilen kurallardan birisi olan, “Ağalık almakla değil vermekle olunur.” özdeyişine uygun bir biçimde, Hanlar Hanı Bayındır Han’ın Oğuz Beylerine verdiği ziyafetten söz edilmektedir: “Gene ziyafet tertip edip attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirmişti.” Modern yaklaşım tarzının tam tersi bir değer, sosyal kontrol mekanizması olarak formüle edilmektedir. Geleneksel toplumun en önemli değerlerden birisi olan misafirperverlik ve “ağa”lık statüsünün en önemli parametrelerinden birisi olan, misafirlerini en pahalı yiyecekler ya da ikramlarla ağırlamak (**B2**), sosyal kontrol mekanizması olarak tanımlanmakta ve takdir edilmektedir (**K1**).

İkinci bir SKM olarak (**K2**), “Bir yere ak otağ, bir yere kızıl otağ, bir yere kara otağ kurdurmıştu. Kimin kız oğlu kızı yok, kara otağa kondurun, kara keçi altına döşeyin, kara koyun yahnisinden önüne getirin, yerse yesin, yemezse kalksın gitsin demişti. Oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa kondurun, oğlu kızı olmayana Allah Teala beddua etmiştir, biz de beddua ederiz, belli bilsin demiş idi.” sözleri zikredilmektedir. Buna göre Oğuz Beyleri sahip oldukları çocuklarına göre belirli bir hiyerarşiye tabi tutulmaktadır. Çocuk sahibi olmak çok önemli bir değer olarak vaaz edilmektedir. Zira, klan ya da boy olarak ne kadar fazla nüfus ihtiva ediliyorsa klan veya boyun nüfusu düzeyinde güçlü olduğu varsayılmaktadır. Bu yüzden de çocuk sahibi olmak ziyadesiyle önemsenmekte ve sosyal statü aracı olarak tebarüz etmektedir (**B2**).

Dirse Han, bu aşağılanma üzerine eşine sitem eder (**K5**). Çocuk sahibi olmamanın suçlusu olarak eşini ilan eder. Eşi, bu sitemi hakaret olarak algılayıp eşi ile kavga sebebi haline getirmez ve tam tersine ona öğütlerde (**B2**) bulunur. İyilikler yaptığında, cömert davrandığında ve Allah'ın var ettiği kullarının gönlünü hoş tuttuğunda, dua alıp hayır işlediğinde emeline nail olacağını söyler: “*Hey Dirse Han bana gazap etme, incinip acı sözler söyleme, yerinden kalk, alaca çadırını yeryüzüne diktir, attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kes*”.

Dirse Han, eşinin sözünü dinler, onun tavsiyesine uyar (**K3**) ve iyilikler yapmaya, cömert davranmaya ve hayır dua almaya yönelir. “*Dirse Han dişi ehlinin sözü ile büyük bir ziyafet verdi, dilek diledi. Attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirdi. İç Oğuz, Dış Oğuz Beylerini başına topladı. Aç görse doyurdu. Çıplak görse donattı. Borçluyu borcundan kurtardı. Tepe gibi et yığdı, göl gibi kıımız sağdırdı. El kaldırdılar, dilek dilediler*”.

Böylece, modern bakış açısının tam tersine, cömertlik ve ihtiyaç sahiplerine yardım etmek; en yüce iyilik, en kutsal değer olarak tanımlanmış olmaktadır (**B1**). Ayrıca toplumsal cinsiyet rollerinin kadın ile erkek uyumunun üzerine bina edilmesi vaaz edilmektedir. En önemlisi ise, Allah'ın kullarının hayır duasına mazhar olmanın, Allah'ın himmet ve rahmetine nail olmanın, kişisel amaçlarına ulaşmasının en önemli faktörü olduğu vaaz edilmekte ve beddualardan kurtuluş yolu olarak yöneticilerin yönetilenlerin gönlünü hoş tutması gerektiği vaaz edilmektedir (**B2**). Nitekim Dirse Han, bu hayır dualardan sonra bir oğlan çocuğu sahibi olmaktadır.

Bir beyin oğlunun herkesin önünde kendini kanıtlaması gerekir. Zira beylik babadan oğula intikal edecekse şayet, oğlanın bunu hak ettiğini klan ya da boy mensuplarına göstermesi ve beyliği hak ettiğini kanıtlaması gerekir. Bu gösteriden sonra bir ad alması ve nam salması mümkündür. Aksi takdirde adı anılacak bir kişi olarak yad edilmeyecektir (**B2**). Dirse Han'ın oğlu bu fırsatı bir güçlü ve kızgın bir boğayı alt ederek (**K2**) yakalar. “*Boğa oğlana sürdü geldi. Diledi ki oğlanı helak kılsın. Oğlan yumruğu ile boğanın alınına kıyasıya tutup vurdu. Boğa geri geri gitti. Boğa oğlana sürdü tekrar geldi. Oğlan yine boğanın alınına yumruğunu dayadı, sürdü meydanın başına çıkardı. Boğa ile oğlan hamle çekiştiler. İki kürek kemiğinin üstüne boğanın köpük bağlandı. Ne oğlan yener ne boğa yener. Oğlan fikreyledi, der: Bir dama direk*

vururlar, o dama destek olur, ben bunun alınına niye destek oluyorum duruyorum dedi. Oğlan boğanın alından yumruğunu giderdi, yolundan savuldu. Boğa ayak üstünde duramadı, düştü tepesinin üstüne yıkıldı. Oğlan bıçağına el attı, boğanın başını kesti. Oğuz beyleri gelip oğlanın başına toplandılar, afe-rin dediler. Dedem Korkut gelsin bu oğlana ad koysun, beraberinde alıp babasına varsın, babasından oğlana beylik istesin, taht alıversin dediler”. Buna göre, toplumsal bir varlık olarak kendini kanıtlamanın ve sosyal bütün içinde bir bey/yönetici olarak statü elde etmenin, doğuştan bir nitelik ya da babadan oğula geçen bir miras olmadığı öyküde öncelikle vaaz edilmektedir. Yönetici statüsünün dünyevi yaşam alanı içinde elde edilmesi gereken bir statü olduğu vurgulanmaktadır. Bu statünün topluluk üyeleri ve yöneticileri tarafından mutlaka gözlemlenmesi ve takdir edilmesi gerekmektedir. Kimseye “bu benim hakkım” iddiasında bulunma ayrıcalığı bahşedilmemektedir ve bu takdir, toplumsal bir kural olarak vaaz edilmektedir. Topluluk üyesi ve yönetici adayı olmak isteyen kişi, öncelikle, başkalarının cesaret edemediği bir korkusuzluk sergilemelidir. İkincisi cesaretiyle birlikte gücünü göstermeli, cüret ettiği işi, gücü ve becerisi ile herkese kanıtlamalıdır. Cesaret ve güç/performans da yeterli değildir. Üçüncü olarak bey olacak kişi, aklını kullanmasını da bilmek zorundadır (B2). Nitekim, öykülenen olayda Dirse Bey’in oğlu, bir direğin damı desteklemesi gibi, boğayı desteklediği çıkarımını yapabilmek için akıl yürütme ve zihinsel muhakeme işlemi gerçekleştirmişti. Direği altından çektiğinde damın yere düşeceğini varsayarak, o da boğanın başına dayadığı yumruğunu çekip, boğanın kendini, kendi gücü ile yenmesini temin etmiş ve boğayı bu yolla alt etmişti. Sonuçta da bu üç kritere, topluluk üye ve yöneticileri şahadet ettiği için Dirse beyin oğlu kendi hakkaniyetini, ehliyetini, liyakatini bizzat performansı ile sergilemiş Boğaç Han ismini almayı hak etmiş ve kendisine beylik/taht bahşedilmesini bizzat temin etmişti.

Hem içerde hem de dışarıda her zaman kötülük vardır (K4). Kötülük, önce içerde uyanmaktadır ve içerdeki kötülüğü var eden insanların makam ve mevki düşkünlüklerinden kaynaklanan ihtiras ve hasettir. Makam mevki elde edememe ya da makam ve mevkidenden mahrum kalma ve hatta bunun korkusu bile kötülüğün var edilmesine neden olmakta, kötülük dedikodu olarak ortaya çıkmakta, entrika olarak sürmekte ve en sonunda fitneyi çıkarmayı başarmakta, oğlu babaya düşman etmektedir (B2). Servet,

zenginlik, para, daha çok kazanma, biriktirme, kazandığı ve varlığı ile asla tatmin olmama, rekabetin ve elde etme/sahip olma amacına aracılık eden her türlü vasıtanın meşru ve makul görülmesine yönelik kapitalist bir kültür henüz olmamakla birlikte; makam, mevki, şan, şöhret, güç sahibi olma ihtirasları kötülüğün var olması için yeterlidir. Nitekim, Boğaç Han'ın yükselmesini çekemeyenler ona entrika kurmaya başlar. *“Oğlan tahta çıktı, babasının kırk yiğidini anmaz oldu. O kırk yiğit haset eylediler, birbirine söylediler: Gelin oğlamı babasına çekeştirelim, olur ki öldürür, gene bizim izzetimiz, hürmetimiz onun babasının yanında hoş olur, ziyade olur dediler”*. Böylece dedikodu furyasını başlatacak örgütlenme teşekkül etmiş oldu. *“Vardı bu kırk yiğidin yirmisi bir yana, yirmisi de bir yana oldu. Önce yirmisi vardı, Dirse Han'a şu haberi getirdi, der: Görüyor musun Dirse Han neler oldu, murada maksuda ermesin, senin oğlun kötü çıktı, kırk yiğidin yanına aldı, kudretli oğuzun üstüne yürüyüş etti, nerede güzel ortaya çıktı ise çekip aldı, ak sakallı ihtiyarın ağzına sövdü, ak pürçekli kadının sütünü çekti, akan duru sularдан haber geçer, çapraz yatan ala Dağ'dan haber aşar, hanlar hanı Bayındır'a haber varır, Dirse Han'ın oğlu böyle görülmemiş şey yapmış derler, gezdiğinden öldüğün daha iyi olur. Bayındır Han seni çağırır, sana müthiş gazap eyler, böyle oğul senin nene gerek, böyle oğul olmaktan olmamak daha iyidir, öldürsene dediler.”* İkinci safa ayrılmış dedikodu safi da aynı şeyleri söyler ve baba sonunda *“... varın getirin, öldüreyim, böyle oğul bana gerekmez”* der. Dedikoducular birinci hedefe eriştikten sonra, şöyle bir entrika tezgahlar: *Oğlun bizim sözümüzü dinlemez, sen yüzüne gül, güven ver, sonra ava davet et ve avda onu ok ile öldür, sadece bu entrika ile öldürebilirsin, aksi takdirde öldüremezsin telkinleriyle babayı kandırırlar. Av esnasında ise baba ile oğula şöyle bir tuzak kurarlar: “O kırk namerdin birkaçı oğlanın yanına geldi, der: Baban dedi geyikleri kovalasın getirsin benim önümde tepelesin, oğlumun at koşurusunu, kılıç çalışını, ok atışını göreyim, sevineyim, kıvanayım, güveneyim dedi, dediler. Oğlandır ne bilsin, geyiği kovalıyordu, getiriyordu, babasının önüne vuruyordu. Babam at koşurusuma baksın kıvansın, ok atışıma baksın güvensin, kılıç çalışıma baksın sevensin diyordu. O kırk namertler derler: Dirse Han, görüyor musun oğlanı, kırdan bayırda geyiği kovalıyor senin önüne getiriyor, geyiğe atarken ok ile seni vurup öldürecek, oğlun seni öldürmeden sen oğlunu öldürmeye bak”*.

Beyliğini, hanlığını, tacını, tahtını oğluna kaptıracağından korkan, bu korkuyla muhakeme gücünü kaybedip hakikati göremeyen, anlayamayan

ve organize dedikodularla hazırlanıp, entrikalarla uygulanıp, planlı bir biçimde koordine edilen bu tuzağa düşen (B2) baba oğlunu ok ile vurur ve yaralar, öldü diye de av meydanına bırakıp evine döner.

Oğlunun ilk avını kutlamak için hazırlık yapan anne, eşinin oğlu ile birlikte eve dönmediğini görünce tuzağı anlar, baba karısını kandırıp teskin etmeye çalışır ama kadın ikna olmaz (K5). Çünkü erkekler güç ve iktidar müptelası oldukları için kolay kandırılmaktadır. Kadınlar daha akıllı, merhametli ve duygulu olduğu için hakikatleri daha kolay kavrayabilmektedirler (B1). Nitekim Dirse Han'ın karısı, güvendiği kızları yanına alarak oğlunu aramaya çıkar ve yaralı halde oğlunu bulur. *“Meğer sultanım, oğlan orada yıkılmıştı. Karga kuzgun kan görüp oğlanın üstüne konmak istedi. Oğlanın iki köpekçeğizi var idi, kargayı kuzgunu kovalardı, kondurmazdı. Oğlan orada yıkılınca boz atlı Hızır oğlana hazır oldu, üç defa yarasını eli ile sıvazladı, sana bu yaradan korkma oğlum ölüm yoktur, dağ çiçeği ananın sütü ile senin yarana merhemdir dedi, kayboldu”*. Böylece, erkeklerin güç, makam, şan, şöhret düşkünlüğü gibi zaafılar içerdiği için yıkıcı, kırıcı, yok edici olduğu, bu yüzden de kolay aldatılıp kandırıldıkları öykülenmektedir. Kadınların müşfik, sadık, zeki oldukları için daha anlayışlı, merhametli ve şifa dağıtıcı oldukları telkin edilmekte ve toplumsal bütün içindeki kadın ile erkek kimliklerine dair tanım, tavsif ve tasvirler (B1) ortaya konulmaktadır.

Hızır tarafından tedavi edilen, mânevî yardım gören (K6) Boğaç Han ölümden kurtulur. Annesi onu şifalı otlarla tedavi eder, anne sütü ve güçlü besinlerle besler, tekrar zarar görmesin diye gizler ama dedikodu çıkarıp entrika tezgahlayan ve tuzak kuran organize fitne çıkararak münafıklar bundan haberdar olur. Kendilerini yok edeceğini düşünerek bu kez doğrudan Dirse Han'a ihanet ederler (K4). *“Dirse Han'ı tuttular. Ak ellerini ardına bağladılar, kıl cisim boynuna taktılar, ak etinden kan çıkıncaya kadar dövdüler. Dirse Han yayan, binler atlı yürüdüler, alıp kanlı kafir ellerine yöneldiler. Dirse Han esir olur gider”*. Dirse hanın eşi ihaneti öğrenir *“... yürü oğul, baban sana kıydı ise sen babana kıyma”* der (K5). Boğaç Han, annesinin sözünü dinler, kırk yiğidi ile birlikte hainleri ve düşmanı yok eder ve öykü şu dua ile (K6) sona erer:

“Dua edeyim hanım: yerli kara dağların yıkılmasın. Gölgeyi büyük ağacın kesilmesin, taşkın akan güzel suyun kurumasın. Kanatlarının uçları kırılmasın. Koşar iken ak boz atın sendelemesin. Vuruşunca kara çelik öz kılıcın

çentilmesin. Dürtüsürken alaca mızrağın ufalanmasın. Ak bürçekli ananın yeri cennet olsun. Ak sakallı babanın yeri cennet olsun. Hakkın yandırdığı çırağın yana dursun. Kadir Tanrı seni namerde muhtaç eylesin hanım hey.”

Duadaki birinci tema, modernitenin vaaz ettiğinin tam tersine, tabiat ile tam bir uyum içinde yaşama lütfundan mahrum olmamak ile ilgilidir. İkinci tema; namert, münafık, hain ve düşman ile savaşta yaratıcının yardım etmesi, savaş silahlarının işlevini eksiksiz ifa etmesi; üçüncü tema başta anne baba olmak üzere ataların hayırla yad edilmesi ve son tema, Ocak/ateş metaforu kullanılarak, dirlik ve düzenin; birlik ve bütünlüğün bozulmaması, kötülöklere karşı koruma bahşedilmesi ile ilgilidir.

Değerlendirme: Metin içindeki alıntılarda da görüldüğü gibi Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı iki ana birim bağlamında ve altı kategori halinde okurlarının/dinleyicilerinin zihninde şöyle bir fikrî donanım çatısı kurmaya çalışmaktadır.

Sosyal kontrol mekanizmaları, topluluğun her yeni üyesinin toplumsal bünyeye sorunsuz bir biçimde eklememesini ve uymasını sağlamaya yönelik olarak tarif, tavsif ve tanımlar ortaya koymakta, çeşitli vaaz ve telkinlerde bulunmaktadır. Story tarzı metinler halinde kıssalar sunarak, bu öykülemelerden hisseler/ilkelere, ahlâkî kaideler/kurallar üretmekte ve bu normlar ve kültürel kodifikasyonlarla toplumsal birlik, bütünlük, düzen ve bekayı temin etmektedir. Dolayısıyla bu destanlar, toplumun şu anki varlığını temin etmenin yanı sıra, toplumun geleceğini güvence altına alma işlevini üstlenmiş olmaktadır.

Bu metinler, örnek olaylar eşliğinde, karakter ve kahraman tipolojileri çıkarmakta, her bir toplum üyesinin görev ve rollerini tanımlayıp, telkin etmektedir. En önemlisi de her bir toplumsal unsurun liyakatli, hakkaniyetli, ehliyetli performanslar sergileyerek toplumsal rol ve görevlerini tüm diğer toplumsal unsurlar huzurunda deneyimlemelerini, takdim ve teyit etmelerini vaaz etmekte, fitraten yetenekli olduğu iddialarına ya da haksız yere bahşedilmesi muhtemel payelere itibar edilmemesi gerektiğini hükme bağlamaktadır.

İnsanların en hayırlısı insanlara hizmet edendir düsturuna istinaden, Allah'ın lütfuna mazhar olmanın yolunun Allah'ın yarattığı kullara iyilik yapmak olduğu vaaz edilmekte, bu iyiliklerin neler olduğu sayılıp

dökülmektedir. Dolayısıyla iyilik kavramının içeriği muğlak bırakılmamakta, herkesin çıkar ve konumuna göre iyilik tanımı yapmasına fırsat verilmemektedir.

Kötülüklerle dünyevî hırs, ihtiras, kıskançlıklar; güç, makam, mevki, statü düşkünlüğü neden olmaktadır. Kötülüğe bulaşanlar dedikodu ile işe başlamakta, sonra entrikalarla fitne çıkarmakta, nihayetinde de tuzaklar tezgahlayarak baba ile oğlu bile birbirine düşürmektedir. Dolayısıyla kötü kavramının da içi doldurulmakta, herhangi bir şaibeye meydan bırakılmaksızın kötülüğün keyfi anlamlandırılmalarının önüne geçilmektedir. Ayrıca kötülüğe nasıl işlerlik kazandırıldığı da örnek olaylar bağlamında, oldukça sarıh bir biçimde açıklığa kavuşturulmaktadır.

Toplumsal cinsiyet rolleri ve konumuna, oldukça trajik öykülemelerle belirlilik kazandırılmaktadır. Bu öyküde kadın cinsel kimliği bağlamında dişil karakterler tanım ve tasvir edilmekte, dişillığın tavsifleri sıralanmakta, erkek cinsel kimlik bağlamında erillik tanım ve tasvir edilmekte ve nitelikleri sıralanmaktadır. Dolayısıyla bir toplumdaki, esasında yer yer birbirini tamamlaması gereken erillik (annesinin sözünü dinleyen oğulun hayırlı başarıları gibi) ve dişillığın uyumu gözler önüne serilmektedir.

Son olarak mânevî destek, dua ve hamd, hemen her aşamada her bir toplumsal unsurun en fazla barınması gereken bir sığınak olarak konumlandırılmaktadır. Buradaki fark, Allah'ın yardımının her daim kullarına ulaşacağına (Hızır ismi ile müsemma olan metafor örneği) ve umutsuzluğa asla yer olmadığına dair tevekkülden vaz geçilmemesi gerektiğine dair vaazdır. İnsanın doğal, toplumsal ve bireysel huzur ve esenliği, dua ve hamd ile temin edebileceği telkin edilmektedir. Toplumun; ebeveyn ve atalarla birlikte tarihsel, kültürel, toplumsal ve doğal birlik (tevhid) ve bütünlüğün eseri olduğu, kötülerle mücadelede mânevî desteğin asla ihmal edilmemesi gerektiği kaide olarak hükme bağlanmaktadır.

2.3. Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Destana Dair Analiz

Birimleri sabit tutarak, bu öykünün analizi ile ilgili 6 kategori belirlenmiştir. Kategoriler, analiz için önerilen kriterler dikkate alınarak formüle edilmektedir ama bu öykü, diğerlerinden farklı bir yapı ve format arz

etmekte, kendine özgü nitelikler yansıtmaktadır. Daha doğrusu, fantastik öğeleriyle daha fazla hayal gücüne hitap etmekte ve okurlarının çağrışım yeteneklerine daha fazla davetiye çıkarmaktadır. Bundan dolayı da kendine özgü kategoriler öngörülmüştür. Ayrıca öykünün olaylara işlerlik kazandırılan gelişme bölümünde, her bir olay bağlamında dile getirilen her bir kıssa (story anlamındaki öykülemeler, canlandırmalar), oldukça sofistike hisselere (alınacak dersler, kurallar, ilkeler) ihtiva etmektedir. Birim ve kategoriler Tablo-2’de sunulmaktadır.

Tablo-2: Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı Destana Dair Analizin Birim ve Kategorileri

	Kategori-1	Kategori-2	Kategori-3	Kategori-4	Kategori-5	Kategori-6
BİRİMLER	KÖTÜ ALIŞKANLIK	HİKMET, MANEVİ GÜÇ	TOPLUMSAL STATÜ	AHLAKSIZ DÜŞMAN	KAHRAMANLIK, NAMUS(K-2-3-5)	Manevî destek ile Düşüklenme
B1: TARIF VE TAVSİRLER, YÜKLENE ANLAMLAR (Kriter-1)	Alkol pek çok kölüğe neden olur. Çünkü Samal ve saçma bir bir cesaret tekin eder. Akıl dışı, fevri ve tedbirsiz davranışlar yaratır	Allah, halis kullarına rüyalara yol gösterir. Bazı belaları değişik simgelerle rüyada mahum eder. Allah, biki, hayvan gibi varlıkları ile de insanlara yol gösterir, ız kırarak	İnsan insanla haberleşebilir. Allah takdir ederse, handan, beyden, hanlar hanımın damadından daha yüksek statüsü erdemli bir göbana bahşeder ve boyu göbana muhale kılar.	“Su uyur düşünman uyunmaz”. Her zaman tehlike olmak gerek. Zaaf gösterdiğim anda, malına mülküne, namusuna göz koyar.	Kahramanlık, Allah tarafından, Allahın bahşesidir. Ayrıca kahramanlık, kaba gücün ibaret değildir. Strateji ve akıl da kahramanlık demektir.	Allahın yardım ve himayesinde mahum kalındığı takdirde insan, hem doğal felaketlere maruz kalır hem de belalardan kendini koruyamaz.
B2: TELKİN, VAZLAR, TAVSİYELE R, LİKELER, KISSADAN HİSSELER	Akın, mantığın, muhakemenin yok olması, düşünmenin aradığı fırsatır. Haklı uyarılara kulak tıkamak ve şımarıklığın tekin tehlikesi imkansız felaketlere yol açar.	Yanlışlık insana mahsusur. Hata yapabilir. Haliis kullar, töbe emsini ve başına gelen belalardan Allahın şımarmasını bilmez. Allah, rüyalarında insanlara belaları mahum eder ve bazı doğa varlıklarını onlara kılavuz kılar.	Dünyevi hayatıki satırlar geçicidir. Kişi bi satırlarına gıverencek ayrıcalıklı olduğun düşünmüp şımarıklık göstermemelidir. Gerçekteki satrı ve ilahlar ilahı kayırlardır ve bunun da kime bahşedildiği, Allah gerçekli gösterir	Eğlence ve teki, düşünmanın tuzluğu olabilir. Zaaf gösterdiğinde cesusları düşünmene bildirir. Düşman, fırsat bulduğundan her türda ahlaksızlığa yeyletir. Bu yüzden her vakit dikkatli ve uyumak olmaksızın uyumak olmaksızın gerçektir.	Allahın lütufünde, göbani gibi en zayıf kul bir kahraman olur. Kahraman, korkusuz ve kaba kuvveti sahibi olduğun gibi, strateji geliştiren, aklını kullanan ve fedakarlıktan çekinmeyen kişidir.	Allah’ın rahmetine, rahmanına, lütufuna ve himmetine her zaman ihtiyac var. Doğal nimetler için şükretmek şarttır. Bu ilahıkeratlı dua ve niyaz ile şükretmek hatırlanmalı ve minnettarlık duyulmalıdır. İnsanlığın hatırlanması ve birbirine karşı minnetvazı olmayı bilmevi.

Tablo-2: Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı Destana Dair Analizin Birim ve Kategorileri

Öykünün kısa özeti şöyledir: Ulaş oğlu Salur Kazan, içki içip sarhoş olur ve ava çıkmak ister. Yurdundan ayrılma deseler de kimseyi dinlemez. Düşman bunu fırsat bilir. Onun evini terk ettiğini casusları vasıtasıyla öğrenen düşmanı Şöklü Melik, gelip Kazan Bey'in yurdunu yağmalar, oğlu ve eşini esir alır. Koyunlarını ganimet olarak almak isterken Karacık Çoban tek başına direnir. Sapandan oluşan özel bir silahla düşmana karşı koyar.

Kazan Bey yurduna döndüğünde, yağmalandığını görür ve intikam almak ister. Kargacık çoban da kardeşlerinin intikamını almak için savaşa katılır. Şöklü Melik, oğluna işkence etmekle tehdit edip, Kazan Han'ın eşinin namusuna yönelik ahlâksızlığa yeltenir. Oğul kendini feda etme pahasına buna izin vermez. Nihayetinde Salur Kazan Han'ın yardımına diğer beyler yetişir ve düşman yok edilir (Özet ve izleyen satırlardaki alıntılar için (bkz: Ergin, 2012-2016; Gökyay, 2007 ve Gündüz, 2018).

Öykünün ilk satırlarında; ahlâki olmayan ve toplumsal faydası bulunmayan eğlence alemleri düzenleyip alkollü içki içmenin kötü bir alışkanlık olduğu tanımlaması yapılmaktadır (**B1**). Uyuşturucu içkilerin insanların melekelerini körelttiği, akıl dışı davranışlar sergilemeye yol açtığı, haklı uyarıları dikkate almayı engellediği, saçma serüvenlere, iflah olmaz şımarıklıklara sebep olduğu telkin edilmektedir (**B2**). Uyuşturucu veya alkollü içki içmek gibi kötü alışkanlıkların neden olduğu pervasızlıkların ve şımarıklıkların çok büyük felaketlere vesile olduğuna dair trajik kıssa (**K1**) şöyle anlatılmaktadır. Kötü alışkanlıklar, herhangi bir sosyal değeri olmayan ve ahlâki ilkelerle bağdaşmayan eğlenceler aracılığı ile edinilmektedir: “*Altın kadehler, sürahiler dizilmişti. Dokuz kara gözlü, güzel yüzlü, saçı ardına örülü, göğsü kızıl düğmeli, elleri bileğinden kınalı, parmakları süslü dilber kafir kızları Kudretli oğuz beylerine kadeh sunup, içiyorlardı. İçip içip Ulaş oğlu Salur Kazan'ın alınına şarabın keskini çıktı. Kaba dizi üzerine çöktü dedi: 'Ünümü anlayın beyler, sözümü dinleyin. Yata yata yanımız ağrıdı, belimiz kurudu, yürüyelim beyler, av avlayalım, kuş kuşlayalım, yabani geyik yıkalım, dönelim otağımıza inelim, yiyelim içelim hoş geçelim.'* Tehlikede oldukları ve tetikte olmaları gerektiğine, düşmanın bunu fırsat bileceğine dair At Ağızlı Aruz Koca'nın, uyarısına rağmen Salur Kazan, haklı uyarıları dinlemez, oğlu ile eşini savunmasız bırakarak, savaşçıları ile birlikte ava çıkar. Bu ihtiyatsızlığa; alkollü içki içmesi ve nefsinin tatmin etmeye yönelik eğlence merakı neden olmuştur.

Salur Kazan Bey'in yurdunu savunmasız bıraktığı haberini casuslar düşmanlara ulaştırır (K4). "... kafirler azgını Şöklı Melik ... yedi bin kaftanının ardı yırtmaçlı, yarısından kara saçlı, pis dinli, din düşmanı alaca atlı kafir bindi, dört nala hücum etti, gece yarısında Kazan Bey'in yurduna geldi. Altın otağlarını kafirler yıktılar. Kaza benzer kızı gelini feryat ettirdiler. Tavla tavla koç atlarına bindiler. Katar katar kızıl develerini yedekte çektiler. Ağır hazinesini, bol akçesini yağmaladılar, kırk ince belli kız ile boyu uzun Burla Hatun esir gitti. Kazan Bey'in ihtiyarcık olmuş anası kara deve boynunda asılı gitti. Han Kazan'ın oğlu Uruz Bey üç yüz yiğit ile eli bağlı, boynu bağlı gitti. Eylük Koca oğlu Sarı Kumlaş, Kazan Bey'in evi üzerine şehit oldu". Düşman yağmaladığı malları ve esirlerini kendi yurduna taşır ve zaferini kutlar. Bununla yetinmez, namusu ile tehdit ederek Kazan beyin eşine çirkin muamelede bulunmak ister; "Beri yanda Şöklı Melik kafirlerle şen ve şandıman yiyip içip oturuyordu. Der: Beyler biliyor musunuz, Kazan'a nasıl gadreylemek gerek, boyu uzun Burla Hatun'unu getirip kadeh sundurmak gerek". Buradaki düşman, ahlâkı ve ilkesi olmayan bir eşkiya sürüsüdür. Kazan Bey'in ihtiyatsız davranması, eşkiyaları cesaretlendirmiş, mallarını ve namusunu yağmalamasına neden olmuştur ve bu düşman, esirlerin onuruna saygı duymayan, rencide edici davranışlara yeltenen ahlâksız bir düşmandır.

Düşmanın bütün bu çirkinlikleri, Salur Kazan Bey'e rüyasında malum (K2) olur: "Bilir misin kardeşim Kara Göne, rüyamda ne göründü, kara kaygılı rüya gördüm, yumruğumda çırpınan benim şahın kuşumu ölüyor gördüm, gökten yıldırım ak otağımın üzerine çakıyor gördüm, kapkara duman yurdunun üzerine dökülüyor gördüm, kuduz kurtlar evimi dişleyip yırtıyor gördüm, kargı gibi kara saçım uzanıyor gibi gördüm, uzanarak gözümü örtüyor gibi gördüm, bileğimden on parmağımı kanda gördüm, ne vakit bu rüyayı gördüm, ondan beri aklımı fikrimi toplayamıyorum, hanım kardeş benim bu rüyamı yor bana dedi. Kara Göne der: Kara bulut dediğin senin devletindir, kar ile yağmur dediğin senin askerindir, saç kaygıdır, kan karadır". Hikmet sahibi, mânevî bir güç, başına gelen belayı Kazan Bey'e rüyasında simgelerle gösterir. Kazan Bey, Allah'ın bu lütfü üzerine hatasını anlar ve yurduna geri döner.

Benzer bir kaygılı rüyayı Karacık Çoban da görür ve düşmanın kendisine saldıracağını anlayarak tedbir alır. Mânevî gücün bahşettiği hikmet, belaların rüyalarda halis kullara malum kılınmasından ibaret değildir. Halis

kullara düşmanı alt etmesi için ilâhî silahlar da bahşedilir. Bu silahlara karşı düşmanın galip gelmesi (**K2**) mümkün değildir. “Çobanın üç yaşında dana derisinden sapanının ayası idi, üç keçi tüyünden sapanının kolları idi, bir keçi tüyünden çatlayıcı idi. Her atınca on iki batman (8 kg, 8x12=96 kg) taş atardı. Attığı taş yere düşmezdi, yere dahi düşse toz gibi savrulurdu, ocak gibi oyulurdu. Üç yıla kadar taşı düştüğü yerin otu bitmezdi. Semiz koyun zayıf toklu bayırda kalsa, kurt gelip yemezdi sapanının korkusundan. Öyle olunca sultanım, Karaca Çoban sapan çatlattı, dünya âlem kâfirin gözüne karanlık oldu”. Dolayısıyla ilâhî hikmet ve güç, halis kulların yanında olduğu takdirde, ne kadar kalabalık olursa olsun düşmanın mağlubiyeti kaçınılmazdır. Zor zamanlarda, Yaratıcıdan yardım dilemek ve şükretmek şarttır.

Sıradan bir koyun çobanı olan Kargacık Çoban, Salur Kazan’ın koyunlarını yağmalamaya gelen düşman askerlerine karşı, hiç bir savaştının cesaret edemeyeceği bir kahramanlık örneği sergiler (**K5**). “Yiğitler ejderhası Karacık Çoban sapanının ayasına taş koydu attı. Birini atınca ikisini üçünü yaktı, ikisini atınca üçünü dördünü yaktı. Kâfirlerin gözüne korku düştü. Karacık Çoban kâfirin üç yüzünü sapan taşı ile yere serdi. İki kardeşi okla vuruldu, şehit oldu. Çoban’ın taşı tükendi, koyun demez keçi demez, sapanının ayasına koyar atar, kâfiri yıkar. Kâfirin gözü korktu. Dünya âlem kâfirin başına karanlık oldu, der: “Murada, maksuda ermesin, bu çoban bizim hepimizi öldürür mü, öldürür” dediler ve durmayıp kaçtılar”. Kahramanlık, kahramanın da farkında olmadığı bir ilâhî lütuftur. Nitekim çoban kutsal silahı ve cesareti ile düşmanı mağlup eder ve korumakla yükümlü olduğu koyunları düşmana kaptırmaz.

Bununla birlikte kahraman sadece silahı kutsal, bileği güçlü, yüreği korkusuz kişi değildir. Kahraman aynı zamanda en zor anda en doğru direnişi korkusuzca sergilemeyi bilmektir. Nitekim Kazan Han’ın eşine ahlâksızlık yapmak isteyen düşmana karşı, Burla Hatun’un yardımcıları öngörülen stratejiye uygun olarak korkusuzca (**K5**) direnir. “Boyu uzun Burla Hatun bunu işitti, yüreği ile canına ateşler düştü. Kırk ince belli kızın içine girdi, öğüt verdi. Der: “Hanginize yapışırlarsa Kazan’ın hatunu hanginizdir diye, kırk yerden ses veresiniz”dedi. Şekli Melik’ten adam geldi. “Kazan Bey’in hatunu hangisidir” dedi. Kırk yerden ses geldi, hangisidir bilmediler.” Dolayısıyla Kazan Beyi karısı ile aşışlamak isteyen ahlâksız düşman emeline erişemez. Çünkü bütün kadınlar korkusuzca kahramanlık gösterir ve hepsi Burla Hatun olduğunu söyler. Dolayısıyla düşman Burla Hatun’un kim olduğunu bilemez.

Daha sonra Burla Hatun' u oğlu ile tehdit ederek ortaya çıkartmaya çalışırlar ve bu kez de oğul, farklı bir kahramanlık örneği (**K5**) sergileyerek, onurlu ve fedakar bir direniş gösterir. “*Kâfir der: “Bre varın Kazan'ın oğlu Uruz' u çekin çengele asın, kıyma kıyma ak etinden çekin, kara kavurma pişirip kırk bey kızına iletin, kim ki yedi o değil, kim ki yemedi odur, alın gelin kadeh sunsun” dedi. Boyu uzun Burla Hatun oğlunun yamacına geldi, çağırıp oğluna söyler, görelim hanım ne söyler*”. Burla Hatun, düşmanın tuzağını oğluna anlatır ve “*Senin etinden oğul yiyeyim mi, yoksa pis dinli kâfirin döşeğine gireyim mi, baban Kazan'ın namusunu lekeleteyim mi, nice deyim oğul hey*”. Bunu duyan oğul Uruz, annesine kızar ve kahramanca bir fedakarlıkla şunu söyler: “*Ağzın kurusun ana, dilin çürüsün ana, ana hakkı Tanrı hakkı almamış olsaydı kalkarak yerimden doğrulaydım, yakan ile boğazından tutaydım, kaba ökçem altına ataydım, ak yüzünü kara yere tepeydım, ağzın ile burnundan kan fışkırtaydım, can tatlılığını sana göstereydim, bu nasıl sözdür, sakın kadın ana benim üzerime gelmeyesin, benim için ağlamayasın, bırak beni kadın ana çengele vursunlar, bırak etimden çeksinler kara kavurma etsinler kırk bey kızının önüne iletinler, onlar bir yediğinde sen iki ye, seni kâfirler bilmesinler duymasınlar, ta ki pis dinli kâfirin döşeğine varmayasın, kadehini sunmayasın, babam Kazan'ın namusunu lekelemeyesin, sakın*”. Oğul Uruz, annesinin namusu için kendisini kahramanca feda eder. Bu arada Kazan Bey yetişir, önce düşmanla vuruşmadan ailesini kurtarmayı teklif eder. Ama düşman çirkin bir tavırla ona hakaretler eder. Bunun üzerine oban ile birlikte savaşa girerler ve tam o anda diğer beyler yetişerek Kazan Beye yardım ederler, düşmanı mağlup edip yok ederler.

Bu öyküye özgü diğer önemli bir kısma, toplumsal statünün sağladığı ayrıcalıkların dünyevî bir işlevi olsa bile, ilâhî açıdan anlamının olmayacağına dairdir. Dünyevî yaşam alanları içinde insanların bey ya da bey oğlu olmalarının ya da hanlar hanının “güveysi” olmasının esasında ona bir ayrıcalık tanımadığı (**K3**), hatta bu dünyevî bahşişlerin, kişileri şımartacağı ve kendisini gereğinden fazla önemsemesine neden olacağına dair kıssalar dile getirilerek bu kıssalardan (**B1**) lütuf ve ayrıcalığın sadece ilâhî takdir olduğu hissesi (**B2**) ıkartılmaya çalışılmaktadır.

Salur Kazan Han, ailesini kaçırın eşkıyayı bulmak için su ile, kurt ile haberleşmeye çalışır ama bilgi alamaz. Horlayarak ve aşığılayarak köpeğe sorar ve köpek kaçarak Kazan Hanı, Karaca oban'a getirir. Çünkü

çoban köpeği; yolu yordamı, izlenecek güzergahı, rehberlik görevini sadece Karaca Çoban'ın üstlenebileceğini bilir ve bunun ona ilâhî olarak bahşedilmiş olduğunun farkındadır. Nitekim Çoban, Kazan Han'a olan biteni anlatır: *"Dün değil evvelki gün evin buradan geçti. İhtiyarcık anan kara deve boynunda asılı geçti. Kırk ince belli kızı ile helâllin boyu uzun Burla Hatun ağlayarak şurdan geçti. Kırk yiğit ile oğlun Uruz başı açık yalın ayak kâfirlerin yanınca esir gitti. Tavla tavla koç atlarına kâfirler binmiş. Katar katar develerini kâfir yedekte çekmiş. Altın ökçe, bol hazineni kâfir almış"*. Kazan Han, Çoban'ın hikmeti ve ilâhî gücünden bihaber olduğu ve hala fark edemediği için, dünyevî statüsünün kendisine bahşettiği şımarıklıkla çobanı azarlar: *"Çoban böyle deyinince Kazan âh etti, aklı başından gitti, dünya âlem gözüne karanlık oldu. Der: "Ağzın kurusun çoban, dilin çürüsün çoban, Kadir senin alınına belâ yazsın çoban"*. Çoban buna rağmen erdemli bir tavırla; *"Ne kızıyor sun bana ağam Kazan-Yoksa göğsünde yok mudur iman."* diyerek durumu açıklar: *"Altı yüz kâfir de benim üzerime geldi, iki kardeşim şehit oldu, üç yüz kâfir öldürdüm, gaza ettim, semiz koyun zayıf toklu senin kapından kâfirlere vermedim, üç yerden yaralandım, kara başım bunaldı, yalnız kaldım, suçum bu mudur"*. Kazan Han, hatasını anlayınca utançla oradan uzaklaşmak ister ama çoban ona yardıma koşar, bu kez de Kazan, beyliğin-hanlığın verdiği gururla çobanın kendisine yardımcı olmasının beylik-hanlık onurunu zedeleyeceğini zanneder ve çobanı küçümser: *"Kazan döndü baktı, "Oğul çoban nereye gidiyorsun" dedi. Çoban der: "Ağam Kazan sen evini almağa gidiyorsan, ben de kardeşimin kanını almağa gidiyorum" dedi. Böyle söyleyince Kazan der: "Oğul çoban karnım açtır, bir şeyin var mıdır yemeğe" dedi. Çoban der: "Evet ağam Kazan, gecedem bir kuzu pişirmişimdir, gel bu ağaç dibinde inelim yiyelim."* dedi. *İndiler, çoban dağarcığı çıkardı, yediler"*. Kazan Han, Çoban'ı yanında götürmek istemez, çünkü onunla cenk ettiği görüldüğünde, çoban tarafından korunduğu, kollandığı ayyuka çıktığında, beylik şerefine zarar geleceğini zanneder. Bu ekabirlik ve şımarıklık ile Çobandan kurtulmak ister *"Kazan fikreyledi, der: "Eğer çoban ile varacak olursam kudretli Oğuz beyleri benim başıma kakınç kakarlar, çoban beraber olmasa Kazan kâfiri yenemezdi derler."* dedi. Kazan'a gayret geldi. *Çobanı bir ağaca sara sara muhkem bağladı, kalktı yürüyüverdi. Çobana der: Bre çoban karnın acık-mamışken, gözün kararmamışken bu ağacı koparmağa bak, yoksa seni burada kurtlar kuşlar yer"* dedi. *Karaca Çoban zorladı, koca ağacı yeri ile yurdu ile*

kopardı, arkasına aldı, Kazan'ın ardına düştü. Kazan baktı gördü çoban ağacı arkasına almış geliyor. Kazan der: "Bre çoban bu ağaç ne ağaçtır?" Ekâbirliği nedeniyle Kazan Han'ın kendisini taşımaktan utandığını anlayan Çoban onu rahatlatmak için; "Ağam Kazan bu ağaç o ağaçtır ki sen kâfiri tepelersin, karnın acıdır, ben sana bu ağaç ile yemek pişiririm" dedi. Kazan'a bu söz hoş geldi. Atından indi, çobanın ellerini çözdü, alnından bir öptü. Der: "Allah benim evimi kurtaracak olursa seni tavlacı başı eyleyeyim" der. Sonunda birlikte cenge giderler. Zorlu bir savaştan sonra, Kazan Han'ın dostu beylerin de imdada yetişmesiyle galip gelirler ve düşmanı helak ederler. Kazan Bey ordusunu, ailesini ve mülkünü kurtarıp eski gücüne kavuşur. Her hikâyenin sonundaki hamd, dua ve niyaz ile (K6) öykü sona erer:

Değerlendirme: Metnin ilk satırları, alkollü içki içmenin sonuçlarının neler olacağına dair uyarılarla başlamaktadır. İçki içtikten sonra kontrol ve iradesi zayıflayan Salur Kazan, muhakeme yeteneğini kaybetmiş ve neticesinin ne olacağını düşünmeden, gösteriş amaçlı bazı davranışlar ortaya koymuş, ihtiyatsız davranmış, temsil ettiği statü ile ailesini felaketin içine sürüklemiştir. Dolayısıyla öyküde; yönetim kademelerinde olan ve lider pozisyonunda bulunan kişilerin, kişisel zevk ve hevâlarını tatmin amacına yönelik olarak davranışlar ortaya koymasının, sadece kendisi açısından değil, yönettiği kişiler ve bilhassa yakın çevresi açısından çok ağır faturaları olduğuna dair bir kısma anlatılmaktadır.

Öyküden çıkartılabilecek bu ilk dersle de yakından ilintili ikinci hisse; hikmetin ve mânevî gücün dünyevî statülerde, zenginlik ya da payelerde değil, Allah'ın takdirinde olduğunun vurgulanmasıdır. Kazan Han, kendi hanlığına ve dünyevî gücüne güvenerek şımarıklık ve ekabirlik örnekleri sergilerken, son derece mütevazı ve sıradan bir kişilik olan Karaca Çoban, olağanüstü ve hatta insanüstü kahramanlık örnekleri sergilemektedir. Hatta savaşta kullandığı silahı da tıpkı kendisi gibi hikmet bahşedilmiş bir aygıttır. Dolayısıyla, insanlar arasındaki eşitsizliğin ya da ayrıcalığın, dünyevî statü veya bahşişlerde değil, Allah'ın lütfunda gizlendiği, hikmet sahibinin kim olduğunun ve ne şekilde ortaya çıkacağına kullar tarafından bilinemeyeceği ve bunun takdir-i ilâhî olduğu metinde kıssalar halinde öykülenmektedir. Yanı sıra, Allah'ın en umutsuz bulunduğu zamanlarda bile, halis kullarına yardım ettiğinin metinde altı çizilmekte, rüyalar gibi çeşitli enstrümanlarla, halis kulların Allah'ın lütfundan mahrum

bırakılmadığı dile getirilmektedir. Zira halis kullara bahşedilen lütuflarla; çok ahlâksız, dinsiz, vicdansız, merhametsiz olan ve tuğyan içindeki insanlık düşmanları, helak edilmektedir.

Son olarak metinde, kahramanlığın sadece bilek gücü ile olmayacağı, akıl gücü ile de kahramanlıkların sergileneceği dile getirilmektedir. Çeşitli biçimlerde taklit edilmiş olan, bir kişiyi gizlemek için bütün kişilerin onun kimliğine bürünmesi stratejisi hem korkusuzca sergilenen bir kahramanlık hem de önemli değerleri ve önemli liderleri için kişilerin tereddütsüzce fedakarlık göstermesine örnek teşkil etmektedir. Böylece evladın annesinin namusu için kendisini kahramanca feda etmesi, annenin de aile şerefi ve haysiyeti uğruna evladını feda etmeyi göze alması anlatılmakla, bazı değerlerin, o değerleri taşıyan insanların zatından daha önemli olduğu vurgusu dile getirilmektedir.

2.4. Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanına Dair Analiz

Bu öykünün analizi ile ilgili 6 kategori belirlenmiştir. Son kategori bütün öykülerde aynı olduğu için bundan sonraki öykülerin analizlerinde son kategoriye ayrıca yer verilmeyecektir. Her bir olay bağlamında dile getirilen her bir kıssadan üretilen ve kategorize edilen hisseler, bu öyküde de toplumsal birer değer olarak sunulmaktadır.

Öykünün kısa özeti şöyledir: Pay Püre Bey, mirasını bırakacak oğlu olmadığı için üzgündür. Pay Biçen Bey de kızı olsun ister. Beyler onlar için dua ederler ve duaları kabul olursa, oğul ile kızın beşik kertmesi yapılmasında akitleşirler.

Oğul ve kız dünyaya gelir. Baba hediyeler ısmarlar. Tüccarlar hediyeleri getirirken düşman askerlerinin saldırısına uğrar. Ergenlikten çıkan oğul Pay Püre, tüccarları kurtarır, babasının huzurunda bu kahramanlığı tüccarlar tarafından dile getirilir ve oğul, ad alıp nam salarak Bamsı Beyrek ismini alır.

Bamsı Beyrek, avlanırken bir geyik onu Pay Biçen Bey kızı Banu Çiçek'in otağına götürür. Bey oğlu olduğunu göstermek için, avladığı geyiğin tamamını bırakır. Banu Çiçek ile Bamsı Beyrek, birbirlerinin gerçek kimliklerini bilmeden yarışır ve Banu Çiçek, kendisini alt eden bir yiğit olduğu için Bamsı Beyrek ile evlenmeye razı olur. Ancak kızın belalı bir ağabeyi vardır ve ikna edilmesi gerekir. Dede Korkut, aracı olur ama belalı ağabey kız kardeşini isteyen Dede Korkut'u öldürmek ister, o da beddua eder ve elini kurutur. Ağabey elinin iyileştirilmesi karşılığında kız kardeşini evlendirmeye söz verir. Ancak çok fazla başlık ister, taleplerinin arasında pire de vardır ve pire ile kızın ağabeyi bir kez daha terbiye edilir. Düğün hazırlıkları başlar. Düğün ve eğlence rehaveti temkinsizliğe neden olur, düşman bilgi alır, saldırır ve Bamsı Beyrek esir düşer.

Uzun yıllar Beyrek'ten bilgi alınmaz, Banu Çiçek'e göz koyan, arkadaş görünümlü bir münafık entrika çevirir ve onun yeleğini kana bulayıp öldüğü haberini yayar. Ancak tüccarlar Beyrek'in esir düştüğü düşman eline ulaşır ve onun sağ olduğunu öğrenir. Kendisine yardım eden bir kız sayesinde esareten kurtulur. Ancak yavuklusu, kendisine öldü diyen Yalancı Yaltacuk ile evlenmek üzeredir. Şifreli giysileri, kaftanı, oku ve yayı ile kendisini bir kez daha kanıtlar. Ozan kılığına girer, Banu Çiçek'e taktığı yüzük ile sözlüsüne, yakınlarına kimliğini kanıtlar ve sözlüsünün kendisini hala sevdiğini anlar. Münafık cezasını çeker, düşman yok edilir. (bkz: Ergin, 2012-2016; Gökyay, 2007 ve Gündüz 2018).

Aslında metin bir aşk hikâyesini anlatıyor. İki sevgilinin kavuşmak için verdiği mücadele, sadakat ve engeller dile getirilmektedir. Bununla birlikte sıradan bir hikâye ile okurlar / dinleyiciler / muhataplar, oldukça önemli zihinsel formatlamalara tabi tutulmaktadır.

Öncelikle metinde sosyal kontrol mekanizmalarına yer verilmektedir. Hikâye, öncelikle beyliğin erkek çocuğa bırakılacağı kuralını getirmektedir. Çünkü miras, sadece maddi malların tevarüs etmesi değil, beyliğin ve yönetim becerilerinin de genetik olarak nakledilmesini gerektirmektedir. Beyliğin / hanlığın geleceği, buna uygun bir erkek evlada sahip olmaktan ibaret değildir, buna uygun kız evladın da yetiştirilmesi gerekir. Nitekim, beyle-rin dualarıyla bir kız ve bir erkek evlat dünyaya gelir (**K1**): *“Allah Teala, Pay Püre Bey’e bir oğul, Pay Piçen Bey’e bir kız verdi. Kudretli Oğuz Beyleri bunu işittiler, şad olup sevindiler”*. Oğul ile kız beşik kertmesi ile birbirlerinin sözlüsü haline getirilerek evlilik, toplumsal ve kurumsal bir karaktere büründürülmektedir. Toplumsal norm olarak vaaz edilen beşik kertmesine riayet edilmediğinde toplumsal baskı kendisini belli etmektedir. Bamsı Beyrek’in beşik kertmesi olan bey kızına yalancı oğlu Yaltacuk göz koyduğunda bunu görenler; *“Beyimizin bir oğlu vardı, on altı yıldır ki ölü mü diri mi kimse bilmez. Yalancı oğlu Yaltacuk derler, ölü diye haberini getirdi, adaklısını ona verdiler, gelir burdan geçer, vuralım onu, ona varmasın, eşine, dengine varsın.”* diyerek itiraz etmektedir. Bir diğer norm, beyliğin almakla değil vermekle tesis edileceğine dair telkindir. Nitekim Beyrek, bey oğlu olduğunu, avladığı geyiğin tümünü hediye ederek gösterir.

Metinde **ikinci** olarak vurgulanan kategorilerden bir diğeri toplumsal ritüellerdir (**K2**). Toplumsal bütünü var eden ve toplumun ayırt edici özelliği olan ritüeller, bilindiği gibi; toplumsal normlarla birlikte kurumsallaştırılarak; gelenek, görenek, örf, adet gibi sosyo-kültürel kodlar halinde muhafaza edilmekte, sosyalleşme aygıtları olarak da işlevler yükümlenmektedir. Toplumsal ritüellerin gizemli veya metafizik bir boyutunun bulunduğu kabul edilmekte ve sorgulanmadan ona rıza gösterilmesi beklenmektedir. Nitekim Bamsı Beyrek, av avlar iken, takip etmesi gerektiğini kendisine telkin eden bir geyik sayesinde sözlüsü olan kızın otağını bulmaktadır. *“Birden biri Oğuz’un üzerine bir sürü geyik geldi. Bamsı Beyrek birini kovalayıp gitti. Kovalaya kovalaya bir yere geldi, ne gördü? Sultanım gördü: Yeşil çayırın üzerine bir kırmızı otağ dikilmiş, Yarab bu otağ kimin ola dedi. Haberi yok ki alacağı ela gözülü kızın otağı olsa gerek. Bu otağın üzerine varmağa haya etti. Dedi: “Ne olursa olsun, hele ben avımı alayım” dedi. Otağın önünde erişti verdi, geyiği arka ayağından vurdu. Baktı gördü –bu otağ, Banu Çiçek otağı imiş ki, Beyrek’in beşik kertme nişanlısı, adaklısı idi–”*.

Diğer bir ritüel, evlikler için belirli bir mehir ya da başlık parası takdir edilmesidir. Nitekim Banu Çiçek'in ağabeyi Deli Karçar, kız kardeşini evlendirmeye kıyamadığı için Bamsı Beyrek'ten karşılanması imkansız gibi görünen bedeller istemektedir. Öte yandan çeyiz ve düğün hediyeleri de toplumsal bir ritüel olarak vaaz edilir. Bamsı Beyrek'e örneğin kızıl bir kaftan hediye edilir. Beyrek'in arkadaşları da böyle bir hediye beklentisi içinde olduklarından, Beyrek önce "naibine" hediye eder ve sonra da sırasıyla onlar da mutlu bir evlilik gerçekleştirsinler diye, 40 gün 40 arkadaşına birer gün kızıl kaftan giydirilir. Kaftan bu şekilde işlevini yerine getirdiğinde, 40 günün sonunda bir dervişe hediye edilir. Bu kategori bağlamındaki diğer bir ritüel örneği; Banu Çiçek'in ağabeyi Deli Karçar'ın, kız kardeşini kimselere layık görmediği için, onunla evlenmek isteyenlere karşı hoşgörüsüz ve merhametsiz davrandığına ve toplumsal norma itiraz eden bu tür davranışların nasıl ehlileştirildiğine dair kıssalardır. Kızı ağabeyinden isteme yükümlülüğü Dede Korkut'a yüklenir: Dede Korkut "*Tanrı'nın buyruğu ile Peygamber'in kavli ile aydan arı, güneşten güzel kardeşin Banu Çiçek'i Bamsı Beyrek'e istemeye gelmişim, dedi. Dede Korkut böyle söyleyince Deli Karçar: Bre ne diyorsam yetiştirin, kara aygırı ve teçhizatla getirin, dedi*". Dede Korkut, oradan hemen kaçır ama belalı ağabey onu kovalar, yakalar ve tam öldürmek üzere iken beddua üzerine Deli Karçar'ın eli taş kesilir. Karçar, Dede'den af diler, beni iyileştir kız kardeşimi vereyim, der. Fakat bu kez de mehir adı altında karşılanması imkansız şartlar ileri sürer. At, deve, koyun gibi istekleri karşılanır ama pire talebi, ona ders vermek için kullanılır. Pire şartını karşıla diye huysuzluk eden Karçar'ı, Dede, pirelerin burada, istediğini seç diyerek bir ahıra sokar, orada pirelerin saldırısına uğrayan belalı ağabey, evliya Dede'den medet dilenir, "dereye atla" tavsiyesi üzerine, pirelerin saldırısından Deli Karçar kurtulur ve artık o da toplumsal ritüellerin vaaz ettiği kurallara uymak zorunda olduğunu öğrenir.

Metinde oldukça etkileyici bir biçimde vaaz edilen bir diğer kategori cinsiyet rolleridir (**K5**). Pay Püre, oğlu olur olmaz. "*Bre bezirganlar. Allah Teala bana bir oğul verdi. Rum eline benim oğlum için güzel armağanlar getirin*" diye talimat verir. Tüccarlar İstanbul'a gider ve oğul için, "*Pay Püre'nin oğlu için bir deniz tayı boz aygır aldılar, bir ok kirişli sert yay aldılar, bir de altı kanatlı gürz aldılar*". Oğul tüccarları düşman elinden kurtardığında kendi hediyelerini almak ister, tüccarlar vermez. O da edepli ve mütevazi bir bey

oğluna yakıştığı gibi davranır. Babasının huzurunda takdim edilen hediyelerin bizzat babası tarafından kendisine verilmesini sağladığı, şımarık ve ekabir davranmadığı için ad alıp nam salmaya liyakatli bir erkek evlat kimliği kazanmayı hak eder. Kadın kimliğine ilişkin kıssa ise şöyledir: Bamsı Beyrek, önce gerçekten bey oğlu olup olmadığı sınavına tabi tutulur. Avladığı geyikten pay vermek yerine, geyiğin tamamını vermesi, bey oğlu olduğuna delil teşkil eder ve bunun üzerine Banu Çiçek, hizmetçi kılığına girerek Bamsı Beyrek'i, bizzat test edip, kendisini hak edip etmediğini anlamak ister. Hizmetçi kılığındaki Banu Çiçek, Beyrek'i yarışmaya davet eder, sözlüsünü galip gelirse görebileceğini belirtir: “... ikisi atlandılar, meydana çıktılar. At teptiler, Beyrek'in atı kızın atını geçti. Ok attılar. Beyrek kızın okunu geride bıraktı. Kız Der: Bre yiğit benim atımı kimsenin geçtiği yok, okumu kimsenin geride bıraktığı yok, şimdi gel seninle güreş tutalım dedi. Hemen Beyrek attan indi. Kavuştular, iki pehlivan olup birbirine sarmaştılar. Beyrek kaldırır kızı yere vurmaya ister, kız kaldırır Beyrek'i vurmaya ister. Beyrek bunaldı der: Bu kıza yenilecek olursam, kudretli oğuz içinde başıma kakınc, yüzüme dokunç ederler dedi. Gayrete geldi, kavradı kızı sarmaya aldı, memesinden tuttu. Kız gocundu. Bu sefer Beyrek kızın ince beline girdi, sarma taktı, arkası üzerine yere yıktı.” Bu kıssadan, beşik kertmesi olsa bile, erkeğin kendisine layık olup olmadığını kadının takdir etme hakkının bulunduğu hissesi, kural olarak telkin edilmektedir. Nitekim kadının bu sınavından sonra, Banu Çiçek kimliğini Beyrek'e açıklar, orada nişanlanırlar ama ailelerin bunu kesinleştirilmesi gerekmektedir. Bamsı Beyrek, babasına evlenme isteğini beyan ettiğinde, nasıl bir eş istediğini de tasvir eder: “Baba bana bir kız aliver ki, ben yarımden kalkmadan o kalkmalı, ben kara koç atıma binmeden o inmeli, ben hasmuma varmadan o bana baş getirmeli, ... Oğul sen kız istemiyorsun kendine bir hempa istiyormuşsun, oğul galiba senin istediğin kız Pay Piçen Bey kızı Banu Çiçek'tir.” Ataları onları doğmadan birbirine takdir etmiş olsa bile, erkeğe de istediği kıızı seçme hakkı tanınmaktadır ama buradaki asıl önemli nokta; kız ile erkeğin birbirlerini seçmelerinden önce, ataların, onların birbirine eş olabileceği kişileri seçmekte asla hatalı davranmayacakları vaazıdır.

Bu metni özgün kılan üçüncü kategori (K3) haberleşme aygıtlarına dair tespitlerdir. Bir toplumu başka toplumlara ilgili olarak enforme eden en önemli medyanın tüccarlar (bezirganlar) olduğu öykünün ısrarla vurguladığı bir tespittir. “Pay Püre Bey, bezirganlarını yanına çağırır, buyruk

etti: bire bezirganlar, Allah Teala bana bir oğul verdi. Varın Rumeline gidin ona hediyeler, armağanlar getirin, oğlum büyüyünce veririz, dedi. Bezirganlar 'bunda ne var ki' deyip hemen hazırlıklarını tamamlayıp yola çıktılar. Gece gündüz durmayıp İstanbul'a geldiler. İlginç, harika ve güzel armağanlar aldılar. Oğlan için bir deniz tayı boz aygır, bir ak kirişli sert yay, güzel bir kılıç, bir tane de altı uçlu gürz aldılar". Beyrek'in ölüp ölmediği haberini getirmeleri için babası tüccarları görevlendirir: "Bre bezirganlar gidin, memleket memleket her yeri arayın. Beyrek'in ölüsünün dirisinin haberini getirirsiniz belki". Esir düştüğünde kendisinin sağ olduğu haberini Beyrek, tüccarlarla iletir. "Gece gündüz demeyip yürüdüler. Birdenbire Parasarın Bayburt Hisarı'na geldiler. Meğer o gün kafirlerin mukaddes günleriymiş. Her biri bir yemekte içmekte idi. Beyrek'i getirip ona kopuz çaldırıyorlardı. Beyrek yüce çardaktan baktı, bezirganları gördü. Bunları gördüğünde haberleşti". Tüccarlarla kendi yurduna sağ olduğu haberini ilettiler.

Elbette haberleşme aygıtı sadece kişiler değildir. Kendisini kıskanan münafık arkadaşı, Beyrek'in öldüğü haberini, onun gömleğini kana bulayarak yayar. "Meğer Beyrek buna bir gömlek bağışlamışta giymezdi, saklardı. Vardı gömleği kana mana batırdı, Bayındır Han'ın önüne getirip bıraktı. Bayındır Han der; Bre bu ne gömlektir? Beyrek'i kara derbentte öldürmüşler, işte delil sultanım dedi. ... Biz bunu tanımıyoruz, adaklısına götürün görsün, o iyi bilir, zira o dikmiştir, yine o tanır. Vardılar gömleği Banu Çiçek'e ilettiler. Gördü tanıdı odur dedi". Kızıl kaftan, bir damadın mükemmel bir evlilik yaptığı bilgisini taşıyan bir mesajdır. Bu yüzden bütün bekar erkekler ak kaftan değil, kızıl kaftan giymek ister. Kız kardeşlerinin kendisini tanıması için Beyrek giysilerini kullanıyor. Sözlüsünün düğününde de sadece kendisinin kullanabildiği, başkalarının kullanmayı beceremediği silahları kullanmak suretiyle, parmağının kanı ile babasının gözlerini iyileştirerek kendini tanıtır. Kılık değiştirip sözlüsünün başka birisiyle evlenmesini ayıpladığında, Banu Çiçek, ona olan sevgisini parmağındaki yüzükle kanıtlar "Bunu işitince Banu Çiçek kızdı. Bre deli ozan ben ayıplı mıyım ki bana ayıp koşuyorsun dedi, gümüş gibi ak bileğini açtı, elini çıkardı. Beyrek'in geçirdiği yüzük görüldü. Beyrek yüzüğü tanıdı". Dolayısıyla, kişiler arasında açık ve mahrem ileti taşıyan bazı aygıtlara ilişkin öykülemeler, en özgün unsur olarak metnin içine sindirilmiş durumdadır.

Son kategori, her destanda/ öyküde bulunan, kötülük/entrika/ihanet/düşman (K4) kategorisidir. Bununla birlikte bu öyküye özel düşmana ilişkin iki ayrıntı dikkat çekmektedir. Birincisi, ad alıp nam salmak için düşman bir vesiledir. Düşman, kahramanca bir cenk ile alt edildiği için, bu galibiyet sayesinde bey oğlu beyliğinin adını almayı ve namını taşımayı hak etmektedir. İkincisi, en fazla dost görünen kişinin en amansız entrikayı çevirerek en savunmasız kalındığı anda hedefine ulaşması ve tuzağını kurup en fazla mahrem olan namusa göz dikmesi ile ilgili öykülemidir. Elbette pek çok öyküde olduğu gibi, düğün telaşı gibi masum ve mecbur bir meşgale ile ilgili olsa bile düşmana karşı ihtiyatsız davranmanın mağlubiyete ve esarete neden olacağına dair hisseyi de görmezden gelmek mümkün değildir.

Değerlendirme: Bu öykünün diğerlerinden farklı olarak tüccarları ve bazı eşyaları haber kaynağı ya da medya olarak konumlandırması önemlidir. Diğer önemli bir nokta, flört gibi ilişkilere gerek kalmaksızın, evliliklerin kurumsallaştırılmış olmasıdır. Ebeveyn ya da ataların uygun gördüğü çiftler, bir biçimde birbirlerini arayıp bulmakta ve birbirlerine en uygun eş oldukları anlaşılmalıdır. Çünkü ataların beşik kertmesi gibi ritüellerle evlilikleri düzenlemesi, toplumsal varlığın istikbaline yönelik önlem olarak kabul edilmektedir. Yer yer mânevî ve mistik açıklamalarla meşrulaştırılarak, toplumsal ritüellerin toplum üyelerince deneyimlenmesi temin edilmektedir. Bu yolla sosyalleşme aracı olarak toplumsal unsurlar kurumsallaştırılmaktadır. Zaman içinde bu ritüeller; toplumsal kontrol mekanizmaları, gelenek, görenek, örf, adet olarak benimsenmekte, kalıcı hale getirilerek kuşaklar boyu korunmakta, toplumu oluşturan unsurlar tarafından rıza yaratma araçları olarak benimsenip, içselleştirilmekte ve bunlara uyum sorunu önemli ölçüde yaşanmamaktadır.

2.5. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanına Dair Analiz

Bu öykünün analizi ile ilgili 5 kategori belirlenmiştir. Bütün öykülerde aynı olduğu için bu ve müteakip öykülerin analizlerinde son kategoriye ayrıca yer verilmeyecektir. Ama öykünün dokusu içinde bulunduğu hatırdâ tutulmalıdır. Her bir olay bağlamında dile getirilen her bir kıssadan üretilen ve kategorize edilen hisseler, bu öyküde de birer sosyal değer olarak analiz

edilmekte, orijinal metinden alıntılar yapılarak desteklenmektedir. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanı, çok basit ve kısa bir öyküdür ama son derece trajik, ziyadesiyle dersler çıkartılması gereken ve kullar açısından oldukça disipline edici bir metindir.

Tablo-4: Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanına Dair Analizin Birim ve Kategorileri

	Kategori-1	Kategori-2	Kategori-3	Kategori-4	Kategori-5
BİRİMLER	KABA KUUVET-CEHALET	KÜSTAH-ŞİMARİK MÜSTEKİRLİK	TUĞYAN VE HADDİNİ BİLDİRME	ALİENİN ÖNEMİ	İLAHİ CEZA
B1: TARİF VE TAŞVİRLER, YÜKLENEN ANLAMLAR (Kriter-1)	Hak Teala yol, su, atmosfer gibi bütün insanların yaratılması için nimetler vermiştir. Kaba kuvvete güvenip bu nimetlere nankörlük cehaletir.	Kaba kuvvet, erkeklerin en kötü zaafı ve cehaletidir. Onları, şımarıklığa, küstahlığa ve ekabirliğe bu zaafın şırıktir.	Allahın takdir ve hikmetini sorgulamak Allaha karşı isyandır. Yaradan kullanırım haddini bildirir.	Aile toplumsal kurumların en önemlisidir. Ebeveynlerden ayrı kurulan aileler, kendi bağıllık ve saadetini tesis etmelidir	İlahi düzene itaatsızlık ve isyan, ilahi bir ceza ile tecziye edilir.
B2: TELKİN, VAAZLAR, TAVSİYELER, İLKELER, KISSADAN HİSSELER	Allahın nimetlerine nankörlük edlirse, bu bletsizlik değil, en büyük cehaletir. Allah bu nimetleri inkar eden münkifleri gazabı ve mağfireti ile ıslah eder. İslah olmayı anlamı isyan ve küftürdür.	Akl ve mantığı, ferasetini kullanma yerine kaba kuvveye yeleneğin sonu hazındır. Ders almamı bilemez ise Hak Teala onu mağfiret ve rahmetinden mahrum eder.	Allah melekleri aracılığı ile kainata ilahi bir düzen ve intizam vermiştir. Ölümlü hakur. Kullar yaratıcıya hamd ve mağfiretle mesuldür. Tuğyan edene Allah cezasını verir.	Çok zor durumlarda anne veya baba sana himmet veya himaye etmek zorunda değildir. Evlilik, iyi ve kötü günde, eşlerin birbirinin yanında yer aldığı yuce bir yaşam alanıdır.	Kullar, yaratıcıya hamd etmeyi ve ondan yardım ve mağfiret dilemeyi ihmal etmemelidir. Allah affeder.

Tablo-4: Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanına Dair Analizin Birim ve Kategorileri

Öykünün kısa özeti şöyledir: Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanı'nın kahramanı Deli Dumrul, kaba kuvvetine güvenen, köprüden her geçenden haraç alan, çevresindeki insanları korku ve şiddet ile sindiren bir karakterdir. Bir gün, vefat eden bir genci öldürdüğüne inandığı Azrâil'e meydan okur. Kendince Azrâil'i korkuttuğunu zanneder ama Azrâil, bunu yere yatırıp canını almak üzereyken mağfiret dilenir. Canı yerine can bulması şartıyla Allah Dumrul'u affeder. Deli Dumrul babasından can dilenir alamaz, annesinin de canı tatlı gelir. Ona bir tek karısı canını vermeye razı olur. Bunun üzerine Dumrul eşine kıyamaz ve Allah'a ya ikimizi de bağışla ya da ikimizin birden canını al der. Allah onun ve eşinin canını bağışlar. (bkz: Ergin, 2012-2016; Gökyay, 2007 ve Gündüz, 2018).

Deli Dumrul hikayesi, öncelikle insanın kendisiyle hesaplaşması ve sürekli olarak muhasebe ve muhakeme etmesi, ilâhî düzene vakıf olması, hamd ve mağfirette kusur işlememesi ile ilgilidir. Allah'ın yeryüzünde kurduğu ilâhî bir düzen vardır ve bazı nimetlerin özel mülkiyeti olamaz (K1). Yollar, köprüler, teneffüs edilen hava gibi, bütün canlı varlıkların yararlanmasına tahsis edilmiş ilâhî nimetlerin gasp edilip ticarileştirilmesi, Allah indinde hoş karşılanacak bir davranış değildir. Nitekim Deli Dumrul, bu müstekbirliği ve küstahlığı sergilemektedir. "*Oğuz'da Duha Koca oğlu Deli Dumrul derlerdi bir er var idi. Bir kuru çayın üzerine bir köprü yaptırmıştı. Geçeninden otuz üç akçe alırdı, geçmeyeninden döve döve kırk akçe alırdı. Bunu niçin böyle ederdi? Onun için ki benden deli, benden güçlü er var mıdır ki çıksın benimle savaşınsın der idi, benim erliğim, bahadırılığım, kahramanlığım, yiğitliğim Ruma, Şama gitsin, ün salsın der idi*". Bu ekabirlik cehaletten kaynaklanıyordu. Çünkü erlik, sadece kaba kuvvet ile değil; aynı zamanda akletme, şükretme ve nimetlerin sahibinin farkında olma ile ilgili bir erdemdir (K2). Deli Dumrul'un davranışları cehaletinden kaynaklanmaktaydı. Nitekim cehaleti, ölümün hak olduğu gerçeğini bile kavrayamayacak boyutlardaydı.

Deli Dumrul'un cehaletini, genç yaşta ölen bir gencin canını alan Azrâil'e isyan etmenin, İlahi nizamı, Allah'ın iradesine isyan olduğunu bilmemesi apaçık göstermektedir (K3): *Meğer bir gün köprüsünün yanında bir bölük oba konmuştu. O obada bir iyi güzel yiğit hasta düşmüştü. Allah'ın emriyle o yiğit öldü. Kimi oğul diye, kimi kardeş diye ağladı. O yiğit üzerine dehşetli kara feryat koptu. Ansızın Deli Dumrul, dört nala yetişti. Der: Bre kavatlar, ne*

ağlıyorsunuz, benim köprümün yanında bu gürültü nedir, niye feryat ediyorsunuz dedi. Dediler: Hanım, bir güzel yiğidimiz öldü, ona ağlıyoruz dediler. Deli Dumrul der: Bre yiğidinizi kim öldürdü? Dediler: Vallah Bey yiğit, Allah Taala'dan buyruk oldu, al kanatlı Azrâil o yiğidin canını aldı. Deli Dumrul der: Bre, Azrâil dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alıyor, ya kadir Allah, birliğin varlığını hakkı için Azrâil'i benim gözüme göster, savaşıyorum, çekiyim, mücadele edeyim, güzel yiğidin canını kurtarayım, bir daha güzel yiğidin canını almasın dedi. Çekildi döndü Deli Dumrul evine geldi. Bu cehalet ve cehaletin neden olduğu tuğyan ilâhî bir tecziyeyi zorunlu kılmaktadır: “Hak Taala'ya Dumrul'un sözü hoş gelmedi. ... benim birliğimi tanımıyor, birliğime şükür kılmıyor, ... dedi. Azrâil'e buyruk eyledi ya Azrâil, ... gözüne görün, benzini sarart, dedi, canını hırıldat al dedi. Nitekim Azrâil, ilâhî emir üzerine Deli Dumrul'un mekanına gelir: “Azrâil çıka geldi. Azrâil'i ne çavuş gördü ne kapıcı. Deli Dumrul'un görür gözü görmez oldu, tutar elleri tutmaz oldu. Dünya alem Deli Dumrul'un gözüne karanlık oldu. Çağırıp Deli dedi. ... övünüyordun: Al kanatlı Azrâil benim elime geçse, öldüreydim, güzel yiğidin canını onun elinden kurtaraydım diyordun, şimdi bre deli geldim ki senin canını alayım, verir misin yoksa benimle cenk eder misin dedi. Deli Dumrul der: Bre, al kanatlı Azrâil sen misin dedi. Evet benim dedi. Bu güzel yiğitlerin canını sen mi alıyorsun dedi. Evet, ben alıyorum dedi. Bre Azrâil, ben seni geniş yerde istiyordum, dar yerde iyi elime girdin değil mi dedi. Ben seni öldüreyim, güzel yiğidin canını kurtarayım dedi.” Azrâil'e saldıran Dumrul, onun güvercin olup pencereden çıkıp gittiğini görünce iyice küstahlaşıp ekabirleşti (K3). Azrâil'in korkup kaçtığı zannetti. Peşinden çıktı rastladığı birkaç güvercini öldürdü. Evine dönerken Azrâil atına göründü ve at ürküp Dumrul'u sırtından attı. Yere düşen Dumrul'un üzerine basan (K5) Azrâil, “Allah Teala'ya yalvar, benim de elimde ne var, ben de bir emir kuluyum dedi. Deli Dumrul der: Peki ya can veren can alan Allah Taala mıdır? Evet odur dedi. Döndü Azrâil'e, peki ya sen ne eylemekli belasın, sen aradan çık, ben Allah Taala ile haberleşeyim dedi”. Allah'a yalvardı, af diledi. Allah, Dumrul'u mağfiretinden mahrum bırakmadı. Kendi canın yerine bir can bul seni affedeyim, dedi. Fakat Deli Dumrul, hayatı boyunca kimseye iyilik yapmadığı için, onun uğruna canını feda edecek kimseyi tanımıyordu. “Deli Dumrul der: Ben nasıl can bulayım, yalnız, bir ihtiyar babam, bir ihtiyar anam var, gel gelelim, ikisinden biri belki canını verir, al, benim canımı bırak dedi.”

Deli Dumrul, telaşla babasından kendi canının yerine can istedi. Babası razı olmadı, annesinden istedi anne razı olmadı. Çaresizce karısına koştu, ilâhî cezayı anlattı, eşine veda etmek istedi. “Azrâil der: ... daha ne aman diliyorsun, ak sakallı babanın yanına vardın can vermedi, ak bürçekli ananın yanına vardın can vermedi, daha kim verecek dedi. Deli Dumrul der: Hasretlim vardır, buluşayım dedi. Azrâil der: Bre deli hasretlin kimdir? Der: El kızı helallim var, ondan benim iki oğlancığım var, emanetim var, ısmarlayacağım onlara, ondan sonra benim canımı alasin dedi”. Eşi, onun ölmesine razı olmadı, senin yerine ben canımı seve seve veririm, (K4) dedi. “Azrâil hatunun canını almağa geldi, insanoğlunun ejderhası eşine kıyamadı. Allah Taala’ya burada yalvarmış, görelim nasıl yalvarmış: ... İmaretler yapayım senin için -Aç görsem donatayım senin için-Alırsan ikimizin canını beraber al-Bırakırsan ikimizin canını beraber bırak”. Deli Dumrul masum olan eşinin kendisini kurban etmesine razı olmadı. Allaha tekrar yalvardı. Allah aile bağlılığı, sadakati ve saadetini bozmaya kıyamadı ve her ikisini de affetti. Destan metni, diğer bütün öyküler gibi dua ve yakarmalarla son bulur.

Değerlendirme: Bu öykünün özgünlüğü, bireysel hesaplaşmayı öğütlemesinden kaynaklanmaktadır. Kaba kuvvetine güvenerek müstebirlik taslamanın, kişilerde, Allah’ın gazabına yol açan davranışlara neden olduğuna dikkat çekilmektedir. Küstahlık ve ukalalığın, cehalet sonucunda ortaya çıktığına dikkat çekilmekte; erdem, bilgelik, akletme, muhakeme ve muhasebe gibi hususiyetlerin, kaba kuvvetten çok daha önemli nitelikleri olması gerektiği vaaz edilmektedir.

Ayrıca, insanların zor zamanlarda yardımına koşacağı dostlar edinmesi gerektiği telkin edilmektedir. İnsanların birbirlerine iyilik yaparak bağlılık ve sadakat tesis etmesi gerektiği telkin edilmektedir. Zor zamanlarında başkalarına yardım etmeyen insanların, kendileri zor zamana düştüğünde kimseden yardım göremeyeceği, hatta anne ve babasının bile ona yardım etmeyeceği, öyküde dramatik bir kıssa ile belletilmeye çalışılmaktadır.

Bununla birlikte öykü, ailenin önemine vurgu yapmakta, ebeveynlerinden ayrı olarak her bir er kişinin kendi ailesini kurması, aile içinde bağlılık ve sadakat temin etmesi ve en zor zamanlarda aile bireylerinin birbirlerinin yardımına koşması gerektiği telkin edilmektedir.

2.6. Kanglı Koca Oğlu Kan Turalı Destanına Dair Analiz

Bu öykünün analizi ile ilgili 5 kategori belirlenmiştir. Bazı kategoriler bağlamında metin tekrara düşüyor gibi görünmekle birlikte, özellikle cinsiyet rolleri üzerindeki vurgu bakımından destan önem arz etmektedir. Bu destanda; evlilik, evlenecek tarafların birbirini seçmesi, bu seçim yapılırken göze alınması gereken güçlükler ve aşılması gereken barikatlar dikkate değerdir. Kadına erkekten çok daha mümtaz bir toplumsal konum tahsis edilmesi açısından da metin ayrıca önem taşımaktadır. Dolayısıyla metnin, kadın ile erkek kimlikleri üzerindeki betimlemelerle öne çıktığı görülmektedir. Tekfur kızına olan önyargısız ilgiye de ayrıca değinmek gerekmektedir.

Tablo-5: Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Destanına Dair Analizin Birim ve Kategorileri

BİRİMLER	Kategori-1 TOPLUMSAL RİTÜELLER	Kategori-2 KAHRAMANLIK - STRATEJİ	Kategori-3 NÂMERT DÜŞMAN	Kategori-4 CİNSİYET ROLLERİ	Kategori-5 KLAN DIŞI EVLİLİK
B1: TARİF VE TASVİRLER, YÜKLENERİN ANLAMLARI (Kriter-1)	Sosyal ritüeller, normlarla birlikte gelecek, görenek, örf adet, gibi kültürel kodlar halinde kurumsallaştır. Bunlar, yeni bireylerin topluma uyumu ve sağlıklı sosyalleşme için gerekli niteliklerdir.	Kahramanlık sadece kaba kuvvetle ifa edilemez. Akıllı ve stratejik davranmak gerekir. Nitekim boğa, aslan ya da deve kadar güçlü olmak mümkün değildir ama onların kaba gücünden yararlanarak, akil ve strateji ile onların alt edilmesi mümkündür.	Düşmana kayıtsız şartsız güven olmaz. Düşman bazen verdiği sözleri tutmazdır. Bu nedenle de düşmana karşı her zaman tetikte olmak gerekir.	Kadın, lakif ve zafif bir varlıktır ama aynı zamanında da erkeği kadar güçlü, korkusuz, savacı ve "yiğit bahadır" olmalıdır. Erkek ise bütün erkeklik niteliklerinin yanı sıra, "kemat ve cemat" sahibidir kahraman olmalıdır	Türkmen kızlarında aradığı özellikler olmadığı için, tekfur kızı gibi başka arayışlar söz konusu oluyor. Ayrıca, nesilleri daha güçlü ve dirençli kılabilmek için, bunbirime uygun çiftleri bir araya getirmek, topluluk ya da kabilenin menfaati için şarttır.
B2: TELKİN, VAAZLAR, TAVSİYELER, İLKELER, KISSADAN HİSSELER	Toplumsal ritüeller, toplumun devamlılığını için şart olmakla birlikte, tutucu birer kalıp haline de geçirilmelidir. Örneğin, gerektığı hallerde; topluma yararı olacağına, yabancı kültürlerden kız alınabilir.	Kahramanlık her zaman düşmanlarla kahramanca savasnak şekilde olmazdır. Kendi kültür ve toplumunun gücünü göstermek için bazen, canahtarları alt etmek, düşmana güç gösterisinde bulunmak tep eğer	Düşmanın sözünden dönüştürme tahmin edersek, derin uykulara dalınmak gerekir. Nobitelerin uyanık olması şarttır.	Edebi, haddini bilir, mütevazı ve eli hünerli bir erkek, kahramanlık gösterisinde bulunmasa da saygı ve takdir toplar. Erkeklerin saçma gururları ve bençlikleri vardır. Bunlar yüzünde erkek, bazen kadını anlamaz.	Kadın yaban elden getirmiş olsa bile, en kısa zamanda Müslüman ve Türk kültürüne mıhık ettirilmelidir. Gerektiğinde eşi ve yeni alesi için, kendi kültürüne ve hatta alesine karşı çıkarak feraseti göstermelidir.

Tablo-5: Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Destanına Dair Analizin Birim ve Kategorileri

Destanın kısa özeti şöyledir: Evlilik çağına gelen oğlunu evlendirmek isteyen Konglı Koca, yakın çevresinde veya yurdunda (klan/kabile/boy/oymak), oğlunun istediği evsafa kız bulamaz. Oğlu Kan Turalı'nın arzu ettiği niteliklere uygun bir tek Trabuzan tekfurunun kızı vardır ama ona talip olmak için bir dizi kahramanlık göstermek gerekmektedir. Kan Turalı, bu kahramanlığı göze alır, kıza talip olmanın barikatları olan canavarlarla savaşır ve onları alt eder, kıızı alır, yurduna götürmek üzere yola çıkar. Yolda, düşmanların saldırısına uğrar, müstakbel eşiyile birlikte düşmanlarına galip gelirler, yurtlarına vasil olup evlenirler (bkz: Ergin, 2012-2016; Gökyay, 2007 ve Gündüz, 2018).

Metnin en önemli unsuru toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgilidir (K4). Kan Turalı alacağı kıızı şöyle tarif eder: *“Baba ben yerimden kalkmadan o kalkmış olmalı, ben kara koç atıma binmeden o binmiş olmalı, ben kanlı kâfir eline varmadan o varmış, bana baş getirmiş olmalı dedi. Kanglı Koca der: Oğul sen kız istemezmişsin, bir yiğit bahadır istermişsin, onun arkasında yiyessin içesin hoş geçesin”*. Hatta Türkmen kızlarının bu özellikleri taşımadığını belirtiyor. Kan Turalı evleneceği kıızı seçtikten sonra, *“kemal ve cemal sahibi”* bir erkek kimliğine dair nitelermeler gündeme geliyor: Tekfurun kızını usulüne uygun istiyor, edebi ve haddini bilirliği ile sempati topluyor ve *“bu yiğidin sözü hızlı, eğer elinde hüneri var ise”* sözleriyle kızın babasından takdir görüyor. Tekfur kıızı ile evlenebilmesi için bir dizi kahramanlık göstermesi gerektiği bildiriliyor. Canavarları öldürüp kıızı alıp ülkesine dönüyor. Yolda dinlenirken kıız uykuda bir zarar gelmemesi için erkeğinin başını bekliyor ve *“Benim aşıklarım çoktur, ansızın dört nala gelmesin, tutup yiğidimi öldürmesinler. Akça yüzlü ben gelini tutup babamın anamın evine iletmesinler”* dedi. Kan Turalı'nın atının giyimini sessizce tuttu giydirdi. Kendisi de giyindi. Mızrağını eline aldı, bir yüksek yere çıktı, beklemeye başladı”. Nitekim düşman üstüne gelince erkeğini hemen uyandırıp savaşa hazırlıyor. Düşman çok fazla sayıda gelince erkeği ile birlikte savaşır. *“Bu gelen kafir çok kafirdir. Savaşalım, dövüşelim, ölen ölsün, sağ kalanımız otağa gelsin. Burada Selcan Hatun at sürdü. Hasmını bastırdı. Kaçanını kovalamadı, aman dileyeni öldürmedi”*. Eşinin otağa dönmediğini anlayınca onu aramaya çıkar ve savaşmakta olduğunu görünce ona yardım eder. Birlikte galip gelirler. Ancak Kan Turalı, bu durumu gururuna yediremez. Bir kadın sayesinde savaş kazandığını bilmek onuruna dokunur. Eşi ona *“Övünürse erkek övünsün/Kadın*

övünmekle erkek olmaz” diyerek teskin etmeye çalışsa da Turalı, eşinin kalbini kırar. Kadını sakinleştirmeye çalışsa da erkek hırçındır. Eşinin de cengaver olduğunu kabullenmek istemez. Sonuçta her şey tatlıya bağlanır ve mutlu bir evlilik gerçekleşir. Buna göre destanda, fevri ve hırçın erkeğin kadını küçümsemesinin hatalı olduğu ısrarla vurgulanır. Hem cengaver bir kadın istemesi hem de kadınının cengaverliğini hazmedememesi, erkeğin tutarsızlıkları olarak destanda dile getirilir.

Dede Korkut destanlarının hemen hepsinde var olan toplumsal ritüel (K1) kategorisinin ilk teması, bu destanda, evlilik kurumu ile ilgilidir. Baba oğlunun bir an evvel evlenmesini ve neslini devam ettirmesini ister: *“Kanglı Koca der: Dostlar, babam öldü ben kaldım, yerimi yurdumu tuttum, yarınki gün ben öleceğim oğlum kalacak, bundan daha iyisi yoktur ki gözüm görünken oğul gel seni evlendireyim, dedi. Oğlan der: Baba mademki evlendireyim diyorsun, bana layık kız nasıl olur?”* Diğer destanlarda olduğu gibi baba, asla, şu kızı almak zorundasın gibi bir dayatmada bulunmaz. Hatta oğlunun çevresindeki kızlarla alay etmesine bile kızmaz: *“Ya varasın bir cici bici Türkmen kızını alasın, birdenbire kayayım üzerine düşeyim, karnı yırtılsın, dedi. Kanglı Koca der: Oğul kız görmek senden, mal rızk vermek benden, dedi”*. Baba, özveri ile oğlunun evleneceği kızı bizzat kendisinin seçmesini önerirken, kendisinin de evlilikle ilgili her türlü mali yükü karşılayacağını açıkça ifade eder. Çeyiz, mehir gibi hazırlıklar ve yeni evlenenlerin mali sıkıntısı çekmemesine yönelik katkılar, destekler, yardımlar toplumsal ritüel olarak vaaz edilir. Düğün toplumsal ritüele uygun olarak icra edilir: *“Oğlu ile gelini ile Kanlı Koca Oğuz’a girdi. Yeşil, alaca, güzel çimene çadır kurdu. Attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirdi. Düğün etti. Kudretli Oğuz Beylerini ağırladı. Altınlıca gölgeliğini dikip Kan Turalı gelin odasına girip muradına erdi”*. Mutlu son her zaman olduğu gibi dua ile tamamlanır: *“Ecel geldiğinde arı imandan ayırmasın. Kadir seni namerde muhtaç etmesin. Allah’ın verdiği ümidin kesilmesin. Ak alınında beş kelime dua kıldık. Kabul olsun. Amin diyenler Tanrı’nın yüzünü görsün. Derlesin toplasın günahınızı adı güzel Muhammed Mustafa’ya bağışlasın hanım hey!”*

Diğer destanlarda olduğu gibi bu metinde de kahramanlık ve strateji (K2) yüce birer değer olarak zikredilmektedir. Beğendiği kızı alabilmesi için çok zorlu bir mücadele gerektiğini oğluna söyleyen baba, oğlunun korkacağını zanneder iken, Kan Turalı, kahramanca bir cesaretle canavarları

alt etmek için yola çıkar. İlk canavar boğayı zincirlerinden bırakırlar. Boğayı yumruğu ile durduran Kan Turalı, önce onun bütün gücünü harcamasını sağlar, sonra önünden çekilir, bütün gücünü bir noktaya teksif eden boğa kendini zapt edemez ve boynuzlarının üzerine düşerek yenilir. Daha sonra aslanı getirirler. Aslana koluna doladığı keçeyi gösterir, aslan o keçeyi yakalamaya çalışırken, Kan Turalı aslanı yelesinden tutup yere vurur ve öldürür. Deveyi üzerine bıraktıklarında da deveyi tekmeleyerek yener ve kızı almayı hak eder. Metinde vurgulanmaya çalışılan iki noktadan ilki, Tekfurun kızı ile evlenmeyi hak edecek bir yiğidin, o güne kadar tekfur elinde olmadığına, böylesine güçlü ve akıllı bir kahramanın sadece Oğuz elinde bulunduğu dairdir. İkincisi, kendi kahramanları canavarla mücadele eder iken diğer yiğitlerin Kan Turalı'ya sürekli destek vermesi ve onu cesaretlendirip moralini yüksek tutmasıdır. Bu sayede yabancıların huzurunda galibiyet elde edilmiştir.

Bu öykünün en orijinal yanı klan dışı evlilikleri teşvik etmesidir (K5). Hatta bu tür evliliklerin bizzat babanın tavsiyesi ile gerçekleştirildiği destanda vurgulanmaktadır: *“Kanglı Koca der: Oğul sabah varıp öğlen gelmek olmaz, öğlen varıp akşam gelmek olmaz, oğul sen mala dört elle sarıl, yığ, ben sana kız aramağa gideyim, dedi. Kanglı Koca sevine kıvana kalktı. Ak sakallı çok yaşlı ihtiyarları yanına aldı. ... Dolandı Tirabuzan'a geldi. Meğer Tirabuzan tekürünün bir fevkalade güzel dilber kızı var idi. Sağına soluna iki çift yay çekerdi. Attığı yere düşmezdi. O kızın üç canavar kalınlığı kaftanlığı (çeyiz) var idi. Kim o canavarı bastırma yense öldürse kızımı ona veririm diye vaad etmişti. Bastırmasa başını keserdi. Böylelikle otuz iki kafir beyinin oğlunun başı burç bedeninde kesilip asılmıştı”*. Destan, babası ve ailesinin kaygılanmasına rağmen, Turalı'nın bu zor tehlikeleri aşabilme cesareti ile gücünü öykülemektedir. Bu cesaret ve gücün, Oğuz Beylerinin oğulları dışında, başka bir topluluk veya riyasette bulunmadığı vurgulanmaktadır. Aynı zamanda, bu cesaret ve güce uygun bir kadının sadece, yaban bir elde bulunduğu altı çizilmektedir. Daha da önemlisi, potansiyel eş, kendi ülkesinden Oğuz iline gelin getirildiğinde, Müslüman ve Türk kültürüne bir an evvel intibak ve intisap ettirilmeli ki, en zor zamanlarda eşinin yanında olsun. Eşini korusun kollasın. *“Selcen Hatun Kan Turalı'yı böyle görünce, içine bir ateş düştü. Bir bölük kaza şahin girmiş gibi kafire at sürdü. Kafiri bir uçundan kırıp öbür ucundan çıktı. ... Kan Turalı anladı ki bu, düşmanı basıp dağıtan Selcen*

Hatun'dur. Bir tarafına da kendisi girdi. Kılıç çekip yürüdü, kafir başını kestti. Hasım bastırıldı, düşman dağıldı. Selcen Hatun Kan Turalı'yı atının arkasına aldı, çıktı". Hatta eşi kendisine kaprisli davrandığında haksızlık yaptığında bile, eşini sakinleştirip anlayış, hoşgörü gösterebilir. Nitekim erkek, bir kadın tarafından kurtarılmayı bencillikle yorumladığında ve eşinin kendisini kurtardığını başkalarını anlatarak erkeklik gururunu inciteceği fehimine kapıldığında Selcen Hatun, erkeğine hitaben şunu söylüyor: “*Bey yiğit övünürse erkek övünsün aslandır-övünmekle kadın erkek olmaz*”. Bu iltifata rağmen, kendisine haksızlık yapan eşini, kadın, bu kez akli ve becerisi ile etkileyip disipline ediyor.

Son olarak, her destanda olduğu gibi düşman imgesi tazeleniyor (K3). Düşmanın, her zaman tuzaklar hazırlayacağı, sözünden her vakit dönebileceği ve asla güvenilmemesi ve her daim düşmana karşı uyanık olunması gerektiği telkin edilmektedir.

Değerlendirme: Destanda en fazla öne çıkan tema, klan dışı evliliğin teşvik edilmesidir. Buna göre klanın en seçkin erkeği, kendi yurdunda, kendisine en fazla uygun olan eşi bulamamaktadır. Müteakip nesle en seçkin genlerin aktarabilmesi için, klanın en seçkin erkeği, düşman bile olsa, başka klanların ya da toplulukların en seçkin kadını ile evlendirilmeye çalışılıyor. Hem erkek hem de kadın, neden en seçkin ve birbirlerine neden en fazla uygun eş olduklarını, çeşitli sınav ve deneyimlerle klan üyelerine kanıtıyorlar ve diğer müntesipler nezdinde otoritelerini tesis ederek haklı bir iktidar alanına sahip oluyorlar. Böylece klan dışı evliliklerin herhangi bir meşruiyet sorununa yol açması önlenmiş oluyor.

2.7. Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Destana Dair Analiz

Bu destanın analizi ile ilgili de 5 kategori belirlenmiştir. Bu destan; diğerlerinden farklı bir içerik ve tema taşımaktadır. Pek çok farklı kültürde, özellikle Helen ve Grek mitolojilerinde, tema paralellliği arz etmesi açısından destan analize değer bulunmaktadır. Destanın özgün karakteri, toplulukların, bizzat besleyerek kendi içlerinde canavarlar var etmesi ve elbette, bu beladan kendilerini kurtaracak kahramana ihtiyaç duymasını öykülemeden kaynaklanmaktadır.

Tablo-6: Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Destana Dair Analizin Birim ve Kategorileri

BİRİMLER	Kategori-1	Kategori-2	Kategori-3	Kategori-4	Kategori-5
	NEFSANİ ZAAFLAR	DOĞA ÜSTÜ GÜÇLER	CANAVARI BESELMEMEK	KAHRAMAN İHTİYACI	SAVAŞ STRATEJİLERİ
B1: TARİF VE TAŞIYILAR, YÜKLENEBİLİR ANLAMLAR (Kriter-1)	Şeytan insanı yoldan çıkarmak için tuzaklar kurar. Neşine hakim olmayan sıradan bir erkeğin neden olduğu felaketleri bütün topluluk öder	Canlı ve cansız varlıkların dışında başka varlıklar vardır ve insanlar, bu varlıklar tarafından dilsen zayıf karakterli erkekleri tuzaklarına dilsendir.	Canavar, gerçek hayata bir melecoldur. Biz onu içimizde besler, büyütür, sonra da hem kendi hem de tüm sevdiklerimizi başına bela ederiz. Bu nedenle insanın kendi kendisine hakim olması ve kendisini ıslah etmesi zarurettir. Yakınlarını ve sevdiklerini de zamanında ıhya ve ıslah etmesini bilmelidir.	Her toplum bir kahraman, kurtarıcı çıkararak zorundadır. Bu kahraman ya da reis, kaba gücü kadar topluma önderlik etmelidir. Aksi takdirde, fırsatlı ve erdemli bir liderden mahrum kalan toplumlarda ıhya ve ıslah edilemez.	Kaba kuvvet, öldürücü silahlar veya çok sayıda savaşçı ile her zaman savaş kazanılmaz. Bazı durumlarda strateji bütün bunlardan daha üstündür. Özellikle insan üstiti güçleri ve avantajları olan dilsimane karşı izlenebilecek en emin yol, stratejik savaşır.
B2: TELKİNL, VAZELER, TAŞIYILAR, İLKELER, KISSADAN HİSSELER	İnsanın iyi ve kötü arzular içinde girdir. Onları tahrik etmek, doğa üstiti güçler tuzaklar kurar. Neşanı arzularına hakim olmayan zayıf karakterli insanlar bu tuzaklara hemen dilsen ve onu bu sapıklığının bedelini herkes öder.	İnsan varlığına belaları musallat eden gene kendisidir. Daha doğrusu insanlar aramızdaki neşanı arzularına köle olan insanlardır. Onların bir anlık zaafı bütün felaketlere neden olur. Bundan önce onları dilsen ve onu bu süteklili denetim altında tutulmasını şarttır.	Bir yanlış ya da kötü, hata gördüğünde bu durumu duygusal nedenlerle hafife almak, iflah olmaz felaketlere neden olabilir. Bu nedenle, demiri tavırda dövmek gerektiği gibi, yanlışların zamanında düzeltilmesi, hataların yanlışların zamanında zühur olduğunda büyümeden her taraf edilmesi gerekir. Aksi takdirde ölü alınmaz felaketler, kaçınılmazdır.	Toplumun ihtiyacı olan lider Allah'ın çeşitli durumları vesile kılarak takdir ettiği unutulmalıdır. Bazen hayır görenin şer' görenin hayır olabilir. Nitekim, aslanlar tarafından beslenen Basat, şeytani güçlerin topluluğunu taşıyan Tepegöz'ü bu sayede yok etmektedir.	Allaha şükrederek ve onun verdiği akla, zekaya güvenerek belirlenen bir strateji ile savaşmak, dilsimane doğasıüstitü bazı şeytani varlıkların bulunduğu canavarlar olsa bile Allahın takdiri ile galibiyet getirir. Hamd etmek ve akı ile savaşmak ihmal edilmeyen bir süreçtir. Allah kullanma yardım eder.

Tablo-6: Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Destana Dair Analizin Birim ve Kategorileri

Düşman saldırısına uğrayan Aruz Koca'nın oğlu beşiğinden düşer, onu bir aslan bulur ve büyütür. Düşmanla baş edip yurtlarına döndüklerinde, yarı aslan yarı insan gibi görünen Aruz Koca'nın oğlunu obaya alıştırmaya çalışırlar. Diğer yandan bir çoban, çeşme başındaki bir peri kızına tamah eder ve nefesine esir olur. Peri kızı, tek gözlü bir ucube canavar doğurarak, Aruz Koca'nın obasının başına bela eder. Çobanın nefesine hakim olamayışının bedelini bütün oba halkı çok ağır bir biçimde öder. Aslanlar tarafından yetiştirilen Basat isimli kahraman, durumu öğrenir ve Tepegöz'ü, üstün zeka ve savaş stratejileri ile öldürüp yok eder. Aruz Koca'nın başına bela olan ucube canavardan obasını kurtarır (bkz: Ergin, 2012-2016; Gökyay, 2007 ve Gündüz, 2018).

Destandan çıkartılması gereken ilk ders, insanların iyi ve kötü huyları ve arzularını içinde gizlediği ve bunlara mutlaka hakim olması gerektiği ile ilgilidir. Nitekim nefsanî arzularına hakim olmakta aciz kalan bir çobanı ayartan doğa üstü bir varlık, ondan hamile kalarak, bütün obanın başına bela olacak bir ucube çocuğun doğmasına neden olmuştur. Aslında ilk bakışta anlaşılmasa da doğaüstü bazı güçler, insanları sınamak amacıyla bazı tuzaklar kurar. Koyun gibi hayvanlar bile bu tuzağı fark eder ama erkeklerin nefesine hakim olamayanları bunu anlamaz. Doğaüstü güçler, bir neden yok iken insanları cezalandırmaz ama nefesine hakim olmaktan aciz zayıf erkekler var ise, onları kandırarak, insanların başına belaları musallat (K1) eder. “*Aruz'un bir çobanı var idi. Adına Konur Koca Sarı çoban derlerdi. Oğuz'un önünde bundan evvel kimse göçmezdi. Uzun Pınar denmekle meşhur bir pınar var idi. O pınara periler konmuştu. Ansızın koyun ürktü. Çoban erkeğe kızdı, ileri vardı. Gördü ki peri kızları kanat kanada bağlamışlar, uçuyorlar. Çoban keçesini üzerine attı, peri kızının birini tuttu. Tamah edip derhal temasta bulundu. Koyun ürkmeye başladı. Çoban koyunun önüne koştu. Peri kızı kanat vurup uçtu, der: “Çoban yıl tamam olunca, bende emanetin var, gel al” dedi. Amma Oğuz'un başına felaket getirdin dedi. Çobanın içine korku düştü. Amma kızın derdinden benzi sarardı*”. Nitekim bir yıl sonra aynı pınarın başına taş gibi bir kütle bırakılır ve bu kütle için tek gözlü bir bebek çıkar ve adına tepegöz denir.

Destandan ders çıkartılacak ikinci kıssa, doğaüstü güçler ile ilgilidir (K2). Doğaüstü güçler insanlar zaaf göstermedikçe onlara musallat olmaz. Ancak, insanların zaafalarını tahrik ederek onlara tuzak kurabilirler. Bir kez

bu tuzağa düştükten sonra, bunun cezasını sadece tuzağa düşen çekmez, bu sapıklıkların bedelin bütün insanlar öder. Esasında doğaüstü güç denilen bizim içimizdeki iyi ve köt huyların, arzuların, eğilimlerin, nefsanî tutkuların dışı vuran metaforlarıdır. İnsanlar kendilerine hakim olamadıkları, ihtiras, istek ve arzularını denetleyemediklerinde, bütün insanlığın başına bela olurlar ve bunu da kendilerine doğaüstü bir gücün yaptırdığını zannederler. Aslında suçlu kendileri, daha doğrusu kendi kendilerini denetim altında bulundurmakta gösterdikleri acizliktir. Nitekim, pınarın başında dans eden peri kızlarına çobanın tecavüz etmesi buna örnektir. Aslında peri kızı istese, çobanın kendisine tecavüz etmesine mani olacak güç ve hünere sahiptir. Yani kanatlarını çırparak oradan uzaklaşabilir. Ama Çoban'a kendisini yakalattırır ve çobanın zaaflarını ortaya koymasına teşne olur. Sonra da çobana olabilecekleri açıkça haber verir: “Çoban ileri vardı, Gördü ki bir kütle yatıyor, parıl parıl parlıyor. Peri kızı geldi der: Çoban emaneti gel al, amma Oğuz'un başına felaket getirdin dedi. Çoban bu kütleyle görünce dehşete düştü. Geri döndü, sapan taşına tuttu. Vurdukça büyüdü.” Nitekim, tıpkı örnek olaydaki çoban gibi, gerçek hayatta da insanlar, sebep oldukları zaafaların sonuçlarına tanıklık ettiklerinde, panikleyip, onları sürekli büyütebiliyor, nevroitik birer fobiye dönüştürebiliyor ve bunun bedelini en çok sevdiği insanlara ödettiriyor. Annesi peri kızının Tepegöz'ü ölümsüz kılacak kadar korunaklı hale getirmesi, doğaüstü güçlerin insan varlıklarına yönelik bir diğer tuzağıdır. Yunan mitolojisindeki tek gözlü devler olan cyclops'lar ile tepegöz bire bir benzerlik göstermektedir. Keza achille/Akhileus'in annesi tarafından ölümsüzlük nehrinde yıkanması gibi, Tepegöz de doğaüstü güçler tarafından teşhiz edilir: “Tepegöz'ün peri anası oğlunun parmağına bir yüzük geçirdi, oğul sana ok batmasın, tenini kılıç kesmesin dedi.”

Canavarları, bizzat besleyip büyüttüğümüz ve onları kendi başımıza bizzat bela ettiğimiz gerçeği ile destan bizi yüzleştirerek, üçüncü bir ders çıkarmamıza vesile oluyor (K3). Derhal bertaraf etmesi gerekirken Tepegözü himayesine alan, besleyip büyüten kabile reisidir. “Bu pınarın üzerine geldiler. Gördüler ki bir alamet şey yatıyor, başı kıcı belirsiz. Etrafına toplandılar. İndi bir yiğit bunu tepti. Teptikçe büyüdü. Birkaç yiğit daha indiler teptiler. Teptiklerince büyüdü. Aruz Koca da tekmeledi. Mahmuzu dokundu, bu kütle yarıldı. İçinden bir oğlan çıktı, gövdesi adam, tepesinde bir göz var. Aruz aldı bu oğlanı eteğine sardı. Der: Hanım bunu bana verin, oğlum Basat ile besleyeyim

dedi.” Farkında olmadan canavarı himayesine alan Aruz Koca, kendisinin ve obasının da felaketini hazırlamış oluyordu. “*Aruz, Tepegöz’ü aldı evine getirdi. Buyurdu, bir dadı geldi. Memesini ağzına verdi. Bir emdi, olanca sütünü aldı, iki emdi kanını aldı, üç emdi canını aldı. Birkaç dadı getirdiler helak etti. Gördüler olmuyor, sütle besleyelim, dediler. Günde bir kazan süt yetmiyordu. Beslediler büyüdü, gezer oldu, oğlancıklar ile oynar oldu. Oğlancıkların kiminin burnunu, kiminin kulağını yemeğe başladı. Hasılı halkın bunun yüzünden çok canı yandı, aciz kaldılar. Aruza şikayet edip ağlaştılar. Aruz tepegözü dövdü, sövdü, men etti dinlemedi. Nihayet evinden kovdu.*” Ancak annesi tarafından korunaklı hale getirilen Tepegöz, tam anlamıyla felaket haline geliyor ve “bir yüce dağa” yerleşip eşkiyalık yapıyor. Aruz Koca bütün gücü ile alt etmeye çalışıyor ve her seferinde mağlup oluyor, ailesinden çoğunu kaybediyor, mal varlığını kaybediyor. Sonunda Dede Korkut, Tepegöz ile pazarlık yapıyor ve hizmetçiler tahsis edilmesi, oğulların kurban edilmesi ve yiyecek canlı hayvan verilmesi karşılığında yağma ve katliamlar durduruluyor.

Destandan çıkartılacak dördüncü ders her toplumun mutlaka kahramana olan ihtiyacı ile ilgili vurgudur (K4). Kahraman kaba kuvveti kadar akli ve zekasıyla diğer akranlarından farklı olmalıdır. Onun farkını vurgulamak için sıra dışı yetiştirildiğine ve sıradan insanlardan farklı olduğuna dikkat çekilmektedir: “*Oğuz Han’ın at çobanı gelip haber getirdi, der: hanım sazdan bir aslan çıkıyor, at vuruyor, sallana sallana yürüyüşü adam gibi, at basarak kan sömürüyor, Aruz der: hanım ürkütüğümüz zaman düşen benim oğlancığımıdır belki dedi. Beyler bindiler, aslan yatağı üzerine geldiler, Aslanı kaldırıp oğlanı tuttular, Aruz, oğlanı alıp evine getirdi.*” Herhangi bir erkek çocuğunun yetiştirildiğinden kahramanın yetiştirilmesinin özel bir hikayesi olması, kahramanın herkesten daha farklı ve özel niteliklere sahip olmasının yegane delili değildir kuşkusuz. Her kahraman gibi güçlüdür, akıllıdır, edeplidir, ferasetlidir, korkusuzdur. Buna göre destan ile ideal bir ‘hero’ tipolojisi ortaya konulmaktadır. Bununla birlikte, kahramanın çok daha önemli bir diğer niteliği; yoksulun, yardıma muhtaç olanın, kimsesizin ve mağdur olanın kayıtsız şartsız yanında yer almasıdır. Bir kadın iki oğlundan birisini Tepegöz’e kurban verir. Sıra kendisine tekrar geldiğinde son kalan oğlunu da vermek zorundadır. Kurban verilecek evladın annesi, esirlerinden birisini ver oğlumu kurtarayım

diye Basat'a yalvarır. Basat "*O hatun kişiye bir esir verdi, var oğlunu kurtar dedi. Hatun aldı oğlunun yerine verdi*". Durumun çok vahim olduğunu gören Basat, orduların yenemediği Tepegöz'ü öldürmek için yola çıkar ve dev canavarı bir dizi savaş stratejisi ile öldürür.

Akıl ve zekâyı kullanarak tasarlanan savaş stratejileri ile insanüstü bir güce sahip olsa bile düşmanı yenmek mümkündür (K5). Nitekim Basat, Tepegöz'ü öldürmek için ok atar ama ok, sinek ısırığı kadar zarar vermez. Peri anne koruduğu için kılıç kesmez, mızrak batmaz. Tepegöz'ün zarar verilebilecek tek noktası gözüdür. Basat, kızgın demir ile Tepegöz'ün tek gözünü kör eder ve mağaranın içine saklanır. Tepegöz onu yakalamak için tek tek koyunları mağaradan çıkartmaya başlar. Basat, bir koçu kesip derisinin altına gizlenir ama Tepegöz onu fark eder. Yakalamak için koçun başını tutup çektiğinde, deri elinde kalır ve Basat, Tepegöz'ün bacalarının arasından kaçıp mağaradan dışarı çıkar. "*Tepegöz boynuzu kaldırıp yere çaldı der: Oğlan kurtuldun mu, Basat der Tanrı'm kurtardı. Tepegöz der: Bre oğlan al şu parmağımdaki yüzüğü parmağına tak, sana ok, kılıç kar eylesin.*" Basat yüzüğü alırken Tepegöz hançerle saldırır, kurtuldun mu diye sorar, Basat "*Tanrım kurtardı*" der. Tepegöz hazinesinin bulunduğu kümbetin içine Basat'ı gönderir ve oraya kilitleyerek kümbetle birlikte onu ezmek ister. "*Basat'ın diline bu geldi ki La ilahe illallah Muhammeden Rasulullah dedi. He-men o anda kümbet yarıldı, yedi yerden kapı açıldı. Birinden dışarı çıktı. Tepegöz künbede elini soktu öyle kaçtı ki künbet altüst oldu. Tepegöz der oğlan kurtuldun mu? Basat der Tanrım kurtardı.*" Tepegöz baş edemez ve Basat için tuzak kurduğu kılıcı gösterir ve "*Şu kınısız kılıç benim başımı keser.*" der. Basat kılıcın sürekli hareket ettiğini anlayınca, bağlı olduğu zinciri kırar, kılıca sahip olur ve Tepegöz'ün başını gövdesinden ayırır.

Değerlendirme: Doğaüstü güçler ve fantastik öğeler içermekle birlikte destan, oldukça belirgin bir biçimde, erdem ve edep telkin eden bir metindir. İnsanların nefislerine köle olmasının bedelini bir kişinin değil, bütün bir toplumun ödemek zorunda olduğuna dikkat çekilerek, erdemli ve edep- li nesiller yetiştirmeye yönelik bir sosyalleşme sürecinin ne kadar lüzumlu olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca yöneticilerin veya toplumsal liderlerin duygusal davranmamaları gerektiği vurgulanmakta ve duygusallığın hazin ve trajik sonuçlarının olabileceği telkin edilmektedir.

SONUÇ

Günümüz dünyasının en vahim handikaplarının başında, bireylerin değerlerden yoksunlaşması gelmektedir. Değer, bütün varlık alemi içinde, sadece insan için geçerli olan bir özelliktir. Dolayısıyla, değerlerden yoksunlaşma, insanilikten yoksunlaşma anlamına gelmektedir. Bugünün insanı, insanî değerlerinden, her gecen gün biraz daha fazla yoksunlaşmakta; suret, insanî özün yerini gitgide daha fazla almaktadır.

Bu yoksunlaşmanın en önde gelen iki amir nedeni rekabet ve tüketimdir.

Rekabet insanlık tarihinin her döneminde kuşkusuz ki vardır. İhtiras ve haset, insanlık tarihinin çeşitli dönemlerinde, rekabeti yıkıcı ve yok edici bir hale büründürmüştür. Ancak insanlık tarihinin hiçbir döneminde rekabet, bugün olduğu kadar yüceltilmemiştir ve en çok benimsenen yaşam biçimi haline getirilmemiştir. Ziyadesiyle kutsanmasının sonucunda rekabet, günümüzde, egoist ve narsist amaçlar uğruna, tahrip edici her türlü aracın meşrulaştırılmasına neden olmaktadır. Çünkü en yakınındakinin, en fazla sevilenin bir adım geride bırakılması, günümüzde, rekabetin birinci koşulu olarak öngörülmektedir ki bugünün insanların alturist değerlerden bütünü arındırılmasına bu tür rekabet duygusu neden olmaktadır.

Söz gelimi en yakın arkadaşı sınavlarda bir adım geride bırakmaya yönelik olarak çocuklarımızı motive ederek; ilkokuldan hatta anaokullarından itibaren, bizzat kendi ellerimizle modern rekabet çukurunun içine onları itiyoruz. Hatta kendi çocuklarımızı birbiriyle yarıştırmak karşılıştırarak, birine göre diğerini küçümseyerek, tahrip edici rekabet duygusunu onlara bizzat aşıyoruz. Dayanışma, yardımlaşma, paylaşma hazzını en fazla tadcakları dönemlerde, çocuklarımızı, kardeşlerini bir adım geride bırakma yarışına zorluyoruz. Sonuçta da çocuklarımızı, tahrip edici rekabet duygusunu bebeklik yaşlarında edinmeye zorlamış oluyoruz.

Dede Korkut destanlarının kıssalarında; tahrip edici rekabetin ihtirasları, hasetlikleri, nifakları ve entrikaları nasıl var ettiği öykülenmektedir. Bu öykülerden dersler çıkartılarak, birlik ve bütünlüğün korunmasına yönelik ilkeler ortaya koyulmaktadır. Her bir ilke sosyal kontrol mekanizması olarak formüle edilmektedir. Sosyal ritüellerle bu ilkeler kurumsallaştırılmakta ve müteakip nesillere miras bırakılmaktadır. Dolayısıyla topluluğun ya da toplumun her yeni üyesi, sosyalleşme süreci içinde, vaaz edilen bu değer

yargılarını benimsemekte, içselleştirmekte ve onlara uyum güçlüğü çekmediği gibi, başkaları açısından prototip niteliği kazanmaya yönelik gayretler sarf etmektedir. Bu yolla, toplum ya da topluluk birlik ve bütünlüğünü temin etmekte ve istikbalini güvence altına almaktadır.

Dede Korkut destanlarının hemen hemen tamamında; sosyal kontrol mekanizmalarıyla, topluluğun her yeni üyesinin toplumsal bünyeye sorunsuz bir biçimde eklenmesini ve uymasını sağlamaya yönelik olarak tarif, tavsif ve tanımlar ortaya konulmakta, çeşitli vaaz ve telkinlerde bulunmaktadır. Story tarzı metinler halinde kıssalar sunarak, bu öykülerden hisseler/ilkeler, ahlâki kaideler/kurallar üretilmekte, bu normlar ve kültürel kodifikasyonlarla toplumsal birlik, bütünlük, düzen ve bekan temin edilmektedir. Dolayısıyla bu destanlar, toplumun şu anki varlığını temin etmenin yanı sıra, toplumun geleceğini güvence altına alma işlevini üstlenmektedir. Destanlar'da, örnek olaylar eşliğinde, karakter ve kahraman tiyolojileri çıkarılmakta, her bir toplum üyesinin görev ve rolleri tanımlanmaktadır. En önemlisi de her bir toplumsal unsurun liyakatli, hakkaniyetli, ehliyetli performanslar sergileyerek toplumsal rol ve görevlerini tüm diğer toplumsal unsurlar huzurunda deneyimlemeleri, takdim ve teyit edilmektedir. Doğuştan yetenekli olduğu iddialarına ya da haksız yere bahşedilmesi muhtemel payelere itibar edilmemesi gerektiği hükme bağlanmaktadır. Destanların pek çoğunda; insanların en hayırlısı insanlara hizmet edendir düsturuna istinaden, Allah'ın lütfuna mazhar olmanın yolunun Allah'ın yarattığı kullara iyilik yapmak olduğu vaaz edilmekte, bu iyiliklerin neler olduğu sayılıp dökülmektedir. Dolayısıyla iyilik kavramının içeriği muğlak bırakılmamakta, herkesin çıkar ve konumuna göre iyilik tanımı yapılmasına fırsat verilmemektedir.

Kötülüklere dünyevî hırs, ihtiras, kıskançlıklar; güç, makam, mevki, statü düşkünlüğü neden olmaktadır. Kötülüğe bulaşanlar dedikodu ile işe başlamakta, sonra entrikalarla fitne çıkarmakta, nihayetinde de tuzaklar tezgahlayarak baba ile oğulu bile birbirine düşürmektedir. Dolayısıyla kötü kavramının da içi doldurulmakta, herhangi bir şaibeye meydan bırakılmaksızın kötülüğün keyfi anlamlandırılmalarının önüne geçilmektedir. Ayrıca kötülüğe nasıl işlerlik kazandırıldığı da örnek olaylar bağlamında, oldukça sarıh bir biçimde açıklığa kavuşturulmaktadır.

Toplumsal cinsiyet rolleri ve konumuna, oldukça trajik öykülerle belirlilik kazandırılmaktadır. Bu öyküde kadın cinsel kimliği bağlamında

dişil karakterler tanım ve tasvir edilmekte, dişillığın tavsifleri sıralanmakta, erkek cinsel kimlik bağlamında erillik tanım ve tasvir edilmekte ve nitelikleri sıralanmaktadır. Dolayısıyla bir toplumdaki, esasında yer yer birbirini tamamlaması gereken erillik (annesinin sözünü dinleyen oğulun hayırlı başarıları gibi) ve dişillığın uyumu gözler önüne serilmektedir.

Son olarak mânevî destek, dua ve hamd, hemen her aşamada her bir toplumsal unsurun en fazla barınması gereken bir sığınak olarak konumlandırılmaktadır. Buradaki fark, Allah'ın yardımının her daim kullarına ulaşacağına (Hızır ismi ile müsemma olan metafor örneği) ve umutsuzluğa asla yer olmadığına dair tevekkülden vaz geçilmemesi gerektiğine dair vaazdır. İnsanın doğal, toplumsal ve bireysel huzur ve esenliği, dua ve hamd ile temin edebileceği telkin edilmektedir. Toplumun; ebeveyn ve atalarla birlikte tarihsel, kültürel, toplumsal ve doğal birlik (tevhid) ve bütünlüğün eseri olduğu, kötülerle mücadelede mânevî desteğin asla ihmal edilmemesi gerektiği kaide olarak hükme bağlanmaktadır.

Günümüz insanların çok daha vahim ikinci yoksunlaşma alanı tüketim ile ilgilidir. Tüketim, pek çok farklı boyutta eleştirilere konu olduğu gibi, günümüzde, hemen bütün toplumların iflah olmaz bir hastalığıdır. Hemen hemen bütün tüketim ürünleri, ihtiyaçlara göre değil, gösterişe veya benimsetilen hayali heveslere göre tüketilmektedir.

Her birimiz, benim ya da çocuklarımın ihtiyacı nedir? Onlar için en faydalı kullanım ürünü ne olabilir? Sorusunu sormaksızın, tüketim davranışlarımızın tümünü başkalarının tüketim eğilimlerine bakarak belirlemekteyiz. Böylece her birimiz, birbirimizi tüketim aygıtı olarak var etmekte, tüketim standartlarına göre birbirimize bir statü bahşetmekte, tüketim emtialarının değerlerine göre birbirimize değer biçmekteyiz. Üstelik bu tüketim sapkınlıklarını, falanın bebeğinde şu var, filanın çocuğu bu okula gidiyor, şuradakinin bile çocuğunun elinde bu var, oradaki bunlara sahip olmadan ben satın alayım ihtirası ile sürekli olarak birbirimizin tüketim sapkınlığını tahrir ediyoruz.

Bu tür tüketim sapkınlıkları, Dede Korkut destanlarının hemen hemen tamamında kontrol altına alınmaktadır. Her şeyden önce yoksulları doyurmak, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını karşılamak, almadan vermek, karşılıksız yardım ve iyilik yapmak en yüce değer olarak vaaz edilmektedir. Yaradan'ın lütfuna, rahmetine, mağfiretine mazhar olmanın yolu olarak,

yaradılanlara hizmet etmek işaret edilmektedir. Hediyeleşmenin muhakkak sosyo-kültürel bir anlamı vardır. Çeyiz, mehir gibi bahşişler, sosyo-kültürel ritüellerle düzenlenmektedir. Aç gözlülük, nefesine hakim olamama, cimrilik, kamu mallarına tasallut gibi davranışlar bireysel birer kusurlu davranış olarak değil, doğrudan toplum ya da topluluğa ağır bedelleri olan sapmalar olarak öykülenmektedir. Dolayısıyla bir kişinin kusur ya da hatasının bütün topluluğa hamledildiğine dikkat çekilerek, bireysel davranışların denetimi sağlanmakta ya da toplumun hoşgörü sınırları belirlenmektedir.

Örneğin içki içtikten sonra kontrol ve iradesi zayıflayan Salur Kazan, muhakeme yeteneğini kaybetmiş ve neticesinin ne olacağını düşünmeden, gösteriş amaçlı bazı davranışlar ortaya koymuş, ihtiyatsız davranmış, temsil ettiği statü ile ailesini felaketin içine sürüklemiştir. Dolayısıyla öyküde; yönetim kademelerinde olan ve lider pozisyonunda bulunan kişilerin, kişisel zevk ve hevâlarını tatmin amacına yönelik olarak davranışlar ortaya koymasının, sadece kendisi açısından değil, yönettiği kişiler ve bilhassa yakın çevresi açısından çok ağır faturaları olduğuna dair bir kısma anlatılmaktadır. Hatta bir çobanın nefesine hakim olamayıp peri kızına tecavüz etmesinin mahsulü olan Tepegöz ve nelere sebep olacağına dair ileri görüşlülükten mahrumiyet içinde Tepegöz'ün beslenmesi, büyütülmesi; onun, bütün bir toplumu felakete sürükleyen bir bela haline gelmesine neden olmuştur. Destanlardan bu bağlamda çıkartılabilecek ikinci hisse; hikmetin ve mânevî gücün dünyevî statülerde, zenginlik ya da payelerde, tüketim zevkinde değil, Allah'ın takdirinde olduğunun vurgulanmasıdır. Dünyevî hanlığına ve dünyevî gücüne güvenerek şımarıklık ve ekabirlik örnekleri sergilemek şiddetle yerilmektedir. Mütevazı ve sıradan kişiliklerin olağanüstü ve hatta insanüstü kahramanlık örnekleri sergileyebileceği anlatılmaktadır.

Sonuç olarak, Dede Korkut destanları gibi pek çok öykülemeler ve kök metinler; günümüz çocuklarına belletilen pek çok masalın aksine, çok önemli değer yargıları, ilkeler, hisseler çıkartılması gereken değerler manzumesi muhtevasına sahiptir. Ancak bu metinlerin üzerinde bu bağlamda, yeterince incelemenin yapılmamış olduğu da görülmektedir. Bilhassa Dede Korkut destanlarındaki olağanüstü edebî üslup, pek çok başka analiz teknikleri ile irdelenmeyi beklemektedir. Bu metinlerdeki özdeyişler, örtmece-ler ve bilhassa metaforlarla metonamilerin ciddi incelemelere konu olması, kanaatimizce, pek çok fikrî zenginliğin üretilmesine katkı sağlayacaktır.

Kaynaklar

- Anık, C. (2000). *Siyasal İknâ*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Anık, C. (2005). *Epistemolojik Düzlemde Yarınki Siyaset*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Anık, C. (2010). *Bilginin Toplumsal İşlevlerine İlişkin Yaklaşımları Tasnif Denemesi*. İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi. 28, 1-28.
- Anık, C. (2010). Logos Olarak İletişimi Tartışmak. *İletişim*. Bahar 2010, Sayı: 30.
- Anık, C. (2011). Toplumsal Zihniyet Aracılığı ile Sosyal Kontrol. *Uluslararası Güvenlik ve Terörizm Dergisi*. 2.1, 101-115
- Anık, C. (2014). *İletişim Sosyolojisi Kuramsal Temeller*, İstanbul: Derin Yayınları.
- Anık, C. (2015). *Meşruiyetin Sosyal Psikolojisi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Anık, C. (2016). Kanımızla Birlikte İdeolojimizi de Emiyorlar. *Türkiye Günlüğü*. 127, SS
- Atabek, Ü. (2001). *İletişim ve Teknoloji*, Ankara: Seçkin Yayınları.
- Berger, A. A. (1998). *Media Analysis Techniques*. London: SAGE Publication.
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books.
- Black, D. (Ed.) (1984). *Toward a General Theory of Social Control*. Academic Press Inc.
- Castells, M. (2006). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür Kimliğinin Gücü*. (Çev.E. Kılıç) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cohen, A.P. (1999). *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*. (Çev. M. Küçük). Ankara: Dost.
- Cohen, S. (1990). *Visions of Social Control*. Oxford: Polity Press and Basil Blackwell Inc.
- Coser, L. A. (1990). Amerikan Eğilimleri. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde. Tom Bottomore ve Robert Nisbet (Ed). Tuncay ve Aydın (Çev). Ankara: Verso.
- Davis, N.J. ve Stasz, C. (1990). *Social Control of Davience a Critical Perspective*. New York: McGraw-Hill Publishing.
- Dijk, T. A. V. (1988). *News Analysis Case Studies of International and National News in The Press*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Dirik, M. vd. (2012). Bilişim Çağında Sanal Yaşamın Gerçek Yaşama Yansıması. *Journal of Life Sciences Volume 1.2*, 211-223.
- Dönmezer, S. (1982). *Sosyoloji*. 8. Baskı. Ankara: Savaş.
- Drucker, P.F. (1994). *Kapitalist Ötesi Toplum*. (Çev. B. Çorakçı). İstanbul: İnkılab Yayınları.
- Ergin, M. (2012). *Dede Korkut Kitabı*. 47. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergin, M. (2016). *Dede Korkut Kitabı I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eserpek, A. (1979). *Sosyal Kontrol, Sapma ve Sosyal Değişme*. Ankara: Aankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.

- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. 2. Baskı, (Çev. M. Ali Kılıçbay). Ankara: İmge.
- Foucault, M. (2000). *Hapishanenin Doğuşu*. 2. Baskı, (Çev. M. Ali Kılıçbay). Ankara: İmge.
- Gasset, J. O. Y. (1968). *The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture, and Literature*. New Jersey: Princeton University Press.
- Geray, H. (2002). *İletişim ve Teknoloji*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji*. (Çev. H. Özel ve C. Güzel) Ankara: Ayraç Yayınları.
- Gökay, O.S. (2006). *Dedem Korkutun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gündüz, T. (2018). *Dede Korkut Destanları*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Güngör, E. (1993). *Değerler Psikolojisi*. Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları.
- Haberli, M. (2012). Yeni Bir Örgütlenme Biçimi Olarak Sanal Cemaatler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*. 1.3, 118-134.
- Hamelink, C.J. (1991). *Enformasyon Devriminden Sonra Yaşam Sürececek mi? Enformasyon Devrimi Efsanesi*. (Der. ve Çev. Y. Kaplan), Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Hortwitz, A.V. (1990). *The Logic of Social Control*. New York: Plenum Press.
- Lazar, J. (2009). *İletişim Bilimi*. 2. Baskı. (Çev. C. Anık). Ankara: Vadi Yayınları.
- Lenski, G. E. (1984). *Power and Privilege a Theory of Social Stratification*. Chapel Hill and London: The University of North Caroline Press:
- Lundberg, G.A., Schrag, C.A. ve Larsen, O.N. (1970). *Sosyoloji*. Cilt II. (Çev. Ozankaya-Gürkan). Ankara: Sevinç.
- Mannheim, K. (2002). *Fikrî donanım ve Ütopya*. (Çev. Mehmet Okyayuz). İstanbul: Epos.
- Marx, K., Engels, F. (1987). *Alman ideolojisi*. (Çev. Sevim Belli). 2.Baskı. Ankara: Sol.
- Maynard, J. I. B. (2017), Ideological Analysis. A.Blau (Ed.). *Methods in Analytical Political Theory*. İçinde Cambridge: Cambridge University Press. ss. 297-324.
- McLuhan, M. (1968). *Pour Comprendre Les Media*. (Çev. J. Pare). Editions HMH, Ltee.
- Schiller, H. (1993). *Zihin Yönlendirenler*. (Çev. C. Cerit). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Schlesinger, P. (1994). *Medya Devlet ve Ulus*. (Çev. M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı.
- Searle, J. R. (2005). *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. (Çev. M. Macit ve F. Özpilavcı). İstanbul: Litera.
- Sorokin, P. A. (1994). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (Çev. M.M. Raşit Öymen). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tan, E. M. (1981). *Toplumbilime Giriş Temel Kavramlar*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Tolan, B. (1985). *Toplumbilimlerine Giriş*. II. Baskı. Ankara: Gazi Ü. Y.

- Touraine, A. (1988). *Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Touraine, A. (2004). *Modernliğin Eleştirisi*, 5. Baskı. (Çev. H. Tufan). İstanbul: YKY.
- Türkdoğan, O. (1988). *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, Ankara: KTB Yayınları.
- UĞUR, A. (1991). Zihinlerin Yeni Efendileri: Medya, *Birikim Dergisi*, Mayıs / 1991.
- Ünal, C. (1981). *Genel Tutumların veya Değerlerin Psikolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

DEDE KORKUT DESTANINDA AD VERMEK VE KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRMEK

Nedim Yıldız*

Kültür ve birikim sözcükleri neredeyse ayrılmaz bir bütündür. Birikim, kültür kavramının içinde kendiliğinden bulunan bir yan anlam gibidir. Bu nedenle, her türden kültürel miras birikim-verâset-aktarım- kavramları temelinde ele alınabilir. Elbette kültür tecrübenin paylaşılmasıdır, ancak genel olarak kültürün evrensel bir doğru izleyerek ilerlediği söylenemez. Dolayısıyla anlam kodları yerel öğeler göz ardı edilerek kurulamaz. Bir toplumun hayat tarzı, inanç, bilgi birikimi, âdet, gelenek, örf, sanat, ahlâk, teknik gibi somut ve soyut unsurlardan oluşan karmaşık bütüne kültür denebilir.

İnsan hayatının çok renkliliği destanlarda yalnızca biçim ve göstergeleri değil, aynı zamanda süreçleri ve işlevleri de kapsar. Destanlara ait öğeler ve pratikler temelde sembolik-metaforik bir anlatıma sahiptir. Dolayısıyla toplumsal içeriğin söz, ima, jest ve mimiklerden kurulu sembolik dilde saklı olduğu söylenebilir. Kültürde asıl olan tecrübe edilenin hayata geçirilmesidir. Geleneksel alanı kolaylıkla destanlar içinde mütalaa ediyor olmamızdan anlaşılacağı gibi insanî birikim bir yaşam felsefesi olarak kültürde mevcuttur. Hiç kuşku yok ki kültürü de dil taşır. İnsanın içinde insan olmak imkanına sahip olduğu dil ve kültür ortamının en belirgin yanlarından birisi de onun kişinin kendisini gerçekleştirmesinin alanı olmasıdır. İnsan, dili ve kültürü özümseyerek yeniden üretmesinin yanı sıra; dil ve kültürde kendi alanını açabildiği, kendi özgün katkılarını sunabildiği kadar kendisini gerçekleştirmiş olarak görülebilir.

* Prof. Dr. Nedim Yıldız, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, (nedimyildiz@istanbul.edu.tr)

Düşünce tarihinde görece yeni bir kavram olan kişinin kendisini gerçekleştirme konusunun hümanist ve varoluşçu kuramlar tarafından öne çıkarılması söz konusudur. Bu kuramlara göre bir insanın kendisini gerçekleştirmeyle içinde yaşadığı toplum birbirleriyle ayrılmaz bir ilişki içinde dirler. Fakat buradaki vurgu bireysel boyuta yapılmıştır. Birey açısından kendini gerçekleştirme, kişide bulunan yetenek ve yönelişlerin mümkün olan en üst düzeydeki kapasitede kullanılması ve bu kullanmanın kişinin hayatı ve kişiliğinin bütünlüğünü gerçekleştirecek bir biçimde olmasıdır. Burada iç tutarlık ve bütünlük büyük önem taşımaktadır. Bu yaklaşımla varoluşun özden önce geldiğini ve kabaca ifade etmek gerekirse, her insanın kendi özünü kendi yaşama eylemleriyle kendisinin gerçekleştirme gerektiğini ileri süren varoluşçu kuramın da bağlantısı vardır.

Kişinin kendisini gerçekleştirme ile içinde yaşadığı toplumun kişiye verdiği eğitimle beraber kendini gerçekleştirme ortamı ve fırsatlarının doğrudan ilişkisi vardır. Ekonomik ve sosyal yapının organizasyonu, kişilerin kendilerini gerçekleştirme süreçlerini destekleyen bir formda olmalıdır. Bu form, kişileri mevcut hallerini aşmak olarak da değerlendirilebilecek bir biçimde sürekli yeniden kendini gerçekleştirme imkanı sunabilmeli, dahası bunu teşvik etmelidir.

Yaşamalar ve yaşamların içinde gerçekleştiği toplumsal ortamların değerleri, adlar ve adların anlamlarıyla beraber kişilere yüklenmesinde büyük rol oynamaktadır. Bu ilişkide önemli olan konu, ad verme ve ad kazanmanın içinde yaşanan toplumun değerlerinin kabul edilmesi ve yeniden üretilmesinin ana dinamiğini oluşturuyor olmasıdır. Toplumsal yapının sürdürülmesi için oluşturulan bu yöntemin anlaşılması, kültürün temel aktarım ve yeniden üretilme yollarından birisi olan destanlar üzerinden gerçekleştirilmiştir. İçinde doğup geliştiği toplumun bütün üyelerinin dolaylı veya doğrudan katılımını temsil eden ve kolektif bilinci temsil eden bu destanlar Türk kültürü söz konusu olduğunda *Dede Korkut* destanıdır.

Bu çalışmanın kapsamı her ne kadar *Dede Korkut Destanı* bağlamında insanlara ad verilmesi ise de teorik hazırlık olması bakımından öncelikle ad verme konusunun Eski Yunan felsefe geleneğindeki konumuna bakılacaktır. İlk olarak, Eski Yunan felsefe düşüncesinde özellikle Demokritos ve Kratylos adları etrafında toplaşan iki gelenek bu bakımdan değerlendirilecektir. Bu görüşler, Platon'un Kratylos diyalogunda ele alınmış ve

tartışılmıştır. Bu ele alışın ardından antropolojik bir yaklaşımla ad verme- nin anlamı ve önemi ele alınacaktır. Daha sonra *Dede Korkut Destanı*'ndaki çeşitli örnekler ele alınarak konu çözümlenmeye çalışılacaktır. Adlara iliş- kin tartışmanın ana hatları bu şekilde verildikten sonra, Türklerde ad verme geleneği ve adlar ile insanlar arasındaki ilişki, özellikle insanlara ad verilme- si konusuna odaklanılarak ad verme ve kendini gerçekleştirme bağlamında değerlendirilecektir. İnsanlara ad verilmesi konusunda öne çıkan tema ise ad verme veya başka bir deyişle adını almanın kişinin karakterinin ayrılmaz bir parçası olarak yaşamları arasındaki ilişkiler bakımından göz önünde bu- lundurulacaktır.

Dili, Oğuz Türkçesi olan ve ilk olarak 15. yüzyılda kayıt altına alındı- ğı anlaşılan destan, 12 ana bölümden oluşmaktadır. Kitap halinde iki el yaz- ması bulunan bu destanın bir nüshası Vatikan Kütüphanesi'nde Hikâye-i Oğuznâme adıyla bulunmaktadır. Özellikle bu metin merkeze alınarak, ki- şilere adlarının verilmesi ile kişilerin gerçekleştirdikleri yaşama maceraları arasındaki bağlantılar göz önünde bulundurulur ad vermenin ve ad ka- zanmasının Türk toplumundaki konumu ele alınacaktır.

Destanlar, halkların özellikle belli dönemlerde ortaklık algısının artırılması ve şekillendirilmesinde etkilidirler. *Dede Korkut Destanı*, özelli- kle 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyılda yerli ve yabancı araştırmacıların dikka- tini çekmiş ve üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan ilki, 1815 yılında Friedrich von Diez tarafından Homeros'un Odeyssea destanında bulunan Tepegöz anlatısı bağlamında yapılmıştır (Devrim Küçüke- be, 2015). Bu çalışmanın yanı sıra, Türkiye'de Dede Korkut hikâyeleri üze- rine ilk kapsamlı akademik bilimsel çalışma, doktora tezi olarak, Muharrem Ergin'e aittir (Ergin, 1989).

Destanlar, milletlerin kültürünün tortulaşmış ve özleşmiş halleridir. Bu sağlamlaşan kolektif zemin, içinden süzülüp geldiği kültürel ortamlardaki yaşamların ortak kavrayışını ve çözüm önerilerini temsil eder. Kültür olarak biriktirilip yeni nesillere aktarılan çözüm önerileri, içinde şekillendirildikle- ri kültürün en üst düzeydeki değerlerin göstergeleridir. Destanlarda bulunan değerlerin tüm alanını kapsadığı toplum hayatının başat örnekleri, toplu- mun hayatta kalması ve devam etmesi için yapılan fedakarlıklar ve kahra- manlık örneklerini olumlayarak yeni nesillere aktarır. Bunlar insanların, hay- vanların ve doğada olup bitenlerin belli kültür ve değerler bağlamında ele

alınıp aktarılması, destanların oluşma sürecinde olup bitenlerin aktarılmasının yanı sıra, yeni nesillerin neyi ne şekilde yapıp edileceğine dair kolektif bilinç, bir bilinç-dışı oluşturulmasının da esasını oluştururlar.

Türklerin temel kültürel birikimini temsil eden *Dede Korkut Destanı* on iki bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler, birbirinden görece bağımsız olsalar da, sergiledikleri değerler ve ritüel örnekleriyle belli bir bütünlük oluştururlar. Muharrem Ergin'e göre, elimizde bulunan *Dede Korkut Destanı*, ele geçmemiş daha büyük bir destan kitabının küçük bir parçasıdır (Ergin, 1989: 5). 15 yüzyıl ya da 16. yüzyılda yazıya geçirildiği anlaşılan destan, 13 yüzyıldan daha eskiye gitmeyecek biçimde (Meeker, 1992: 395), Oğuzların hayatını özellikle Bayındır Han ve Kazan Han dönemlerini anlatmaktadır. *Dede Korkut Kitabı*'nın günümüze ulaşmış iki nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan biri Dresden, diğeri ise Vatikan kütüphanelerinde bulunmaktadır.

Dede Korkut Destanı gibi çeşitli söylence metinlerinin, içinden geldikleri dünyaya ilişkin temsil ettikleri kültür ve değerler ele alınırken, yalnızca *Dede Korkut Destanı*'nın özelinde değil, Homeros'un *Odyseeia* ve *İlyada* destanları için de sorulabileceği gibi, kadim dünyanın bütün söylenceleri için sorulabilir. Destanların, bu destanların ait olduğu dilin ve medeniyetin çiçeklenmesi olan felsefe, şiir ve bilim çalışmalarında gösterilen başarılar bakımından büyük etkileri olabildiği hatırd tutulmalıdır. Bu konudaki en belirgin örneklerden biri Freud'un "Oidipus Kompleksi" olarak literatüre geçen durumun Sophokles'in *Kral Oedipus* oyunu ile olan içsel bağlantısıdır. Freud'un bu belirlemesini ele alan çağdaş düşünürlerden Deleuze ve Guattari, Freud'un yaklaşımını eleştirecek bir biçimde *Anti-Oedipus: Kapitalizm ve Şizofreni* (Deleuze-Guattari, 2009) adlı kitabı yazmışlardır. Freud'un Oidipus söylencesini kendisine zemin olarak almasının amacı yaşanan bazı psikopatolojik durumların tedavi edilebilmesi için gerekli olan durum belirlemesine zemin hazırlamaktır. Bu örneklerde de anlaşılacağı üzere, Eski Yunan mitolojisi ile iç içe geçmiş olan söylenceler, Batı Avrupa psikiyatri ve felsefe alanında içten içe varlığını ağır bir biçimde sürdürmektedir. Fakat Deleuze ve Guattari, Freud'un yaklaşımını eleştirecek bir biçimde *Anti-Oedipus: Kapitalizm ve Şizofreni* adlı kitabını yazarak aslında Freud'un yaptığının geleneksel bir sorunun devamına aracılık yapmak olduğunu, asıl amaçlarının

kapitalizmin olumlanması olarak değerlendirdikleri bu okumayı sökmek olduğunu ileri sürerler (Deleuze-Guattari, 2009).

Destanların bu türden çağdaş okumalarını eleştirel bir biçimde yapmak konusunda öncü olduğunu söyleyebileceğimiz düşünür Ernest Cassirer'dir. Destanların belli bir biçimde ele alınarak içinde bulunulan çağda yeniden okunması örneklerinin yol açtığı bazı politik durumlara dikkat çekmek isteyen Cassirer, bu konuyla ilgili üç kitap yazmıştır: *İnsan Üstüne Bir Deneme*, *Devlet Efsanesi* ve *Sembolik Formlar Felsefesi*. Bu kitaplarda amaçlanan, belli bir biçimde Deleuz ve Guattari'ni *Anti-Oedipus: Kapitalizm ve Şizofreni* adlı kitabındaki yönelişle ortaklık taşımaktadır. Bu ortaklık, içinde bulunulan çağın olumsuzluklarının, söylencelerden devşirilen örneklerle yeniden üretilmesinin eleştirilmesidir. Öyleyse, felsefe bağlamında yapılabileceklerden biri, söylencelerden hareketle içinde yaşanan çağın sorunlarına ne türden çözümler üretilebileceği veya üretilemeyeceği konusunu ele almaktır. Bu öneri, söylencenin ne olduğu ve işlevinin ne olduğuna dair büyük bir tartışma alanını beraberinde getirmektedir (Cassirer, 1984: 20).

Dede Korkut Destanı'nda yer alan temaların en önemlilerinden biri ad vermek ve adın kazanılmasıyla sonuçlanan toplumsal ilişkiler ve mücadelelere ilişkin süreçlerdir. Ad vermenin ve ad kazanmanın önemini anlaşılması bu konuya değinen filozofların görüşlerinden yola çıkılarak değerlendirilebilir. Çünkü adlandırma ve dolayısıyla dil üzerine filozofların ilgisi öteden beri sürüp gelmiştir. J. J. Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* adlı kitabının başlangıcında şöyle demektedir: "Söz insanı öbür hayvanlardan ayırır. Dil ulusları birbirinden ayırır; bir insanın nereli olduğu konuştuğundan sonra anlaşılır. Kullanım ve gereksinin sonucunda herkes ülkesinin dilini öğrenir." (Rousseau, 2018: 1). Rousseau'ya göre, insan dilinin kaynağı, insanın doğada yaşamasının getirdiği bir zorunluluk değildir. Aksine, insan doğada sözcükler ve dil olmadan da yaşayabilir. Ona göre, dilin ortaya çıkmasının nedeni ahlâkî gereksinimler ve güçlü duygulardır. İnsanları bir araya getiren açlık ve susuzluk değil; aşk, nefret, acıma, öfkedir. (Rousseau, 2018: 10). Rousseau'nun bu değerlendirmeleri kuşkusuz farklı biçimlerde değerlendirilebilir fakat onun üzerinde ısrarla durduğu iki şey çok önemli görünmektedir, sözün insanları birbirinden ayırması, dillerin de ulusları birbirinden ayırmasının yanı sıra dilin insanlar arası insanî ilişkinin başlaması ve sürmesi için oynadığı rolün büyüklüğüdür.

Her dilde adlar nesne ve durumları, ister soyut ister somut olsunlar, birbirinden ayırt etmek ve tanımak için kullanılan ses ve işaret eşleştirmeleri olarak tanımlanabilir. Her ad, yalnızca tek bir nesne veya nesne grubunu temsil etmek üzere, o nesne veya nesne grubu veya durumla eşleştirilerek dilde ve üst dilde temsil edilmek üzere oluşturulur veya seçilir. Bu bakımdan adlandırma, temsil etmenin atomik biçimleri olarak görülebilir. Wittgenstein'in birinci dönemindeki tabiriyle, adlar nesnelere temsil ederler, onların yerine dururlar." Fakat durum her zaman bu kadar yalın gerçekleşmez. Her ne kadar her bir nesne, nesne grubu veya duruma farklı adlar verilebiliyor ve böylelikle onların dilde temsil edilmesi mümkün olabiliyorsa da ad vermenin tek amacının bu olmadığı söylenebilir. Adlandırmanın diğer işlevlerinden bir başkası da, kültürel kavrayışın gerçekleşmesi ve gerçekleştirilmesiyle ilgilidir. Başka bir deyişle, anlam ve değerlerin adlandırma yoluyla nesnelere aktarılması ve böylelikle kültürün devamlılığının ve gerçekleşmesinin sağlanması adlandırmanın işlevlerinden bir diğeridir. Burada adlandırmanın daha çok bu yönü üzerinde durulacak.

"Bilindiği gibi onomastik (adbilim) adları konu edinen bir bilimdir. Terimin aslı Yunanca'dan gelmektedir. Onomastik kendi içerisinde çeşitli kollara ayrılmaktadır. Bu dallar içerisinde en önemlileri antroponomi (insan adları) ve toponomidir (yer adları)" (Örnek, 1975: 101). Adlandırma, nesnelere ve durumların hem birbirinden bağımsız tek tek şeyler olarak, hem de belli ortak özellikler göz önünde bulundurularak belli seslerle eşleştirilmesidir. Adlandırma her kültürde farklı bir anlam ve geleneğe sahip olabildiği gibi bu anlam zaman içinde farklılaşmalara da uğrayabilmektedir. Fakat konu ana hatlarıyla ele alındığında, adlarla anlamlandırma ve kültürel miras arasında içsel bir ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki adların dil ve kültürde şeyleri temsil etmek amacıyla kullanılıyor olması, adların yalnızca şeylerin temsili için seçilmiş sesler olmalarının yanı sıra o sesin ilişkilendirildiği nesneyle beraber bir anlam derinliğini ve değer yükünün taşıyıcısı olduğu da anlaşılmaktadır. Bu anlam derinliği, adın temsil ettiği kişi, durum veya yerin o kültür içindeki değeri ve anlamından ayrımsız olarak görülmektedir. Bu ayrımsızlık, Ernest Cassirer'in İnsan Üzerine Bir Deneme adlı kitabında ele alınarak incelenmiştir. Cassirer'e göre, özellikle Eski Yunan dünyasında dilin doğasına ilişkin yapılmış çalışmalar ile doğanın yapısı ve işleyişi üzerine yapılmış çalışmaların ayrımsızlığı söz konusudur.

Çünkü dil hem bilmeye yönelmenin hem de bilme işleminin beraber gerçekleştirildiği çanaktır. Bu dönemin temel özelliği, doğanın belli güçlerle donanmış olmasına ilişkin inancın yanı sıra bu yapıyı idare eden güçlerin, insanın dil kullanımı ile belli bir biçimde etki altına alınabileceği ve yönlendirilebileceğine dair inançtır. Bu inanca göre, hiçbir şey büyümlü sözcüklere kayıtsız kalmaz. Doğru sözcüklerle ayın bile yere indirilebilmesi mümkün görülür (Cassirer, 1980: 108). Bu arkaik yaklaşım, yalnızca dilde nesnelere temsil eden adlarla oluşturulacak belli düzenlemelerin, nesnelere gerçek dünyasındaki düzenlemeleri de aynı hale getireceğine ilişkin bir inanç değildir. Bu inanç, geleceğe ilişkin olması istenen durumların gerçekleşmesi için de aynı şekilde geçerli görülmektedir. Bu yaklaşıma göre adlar, nesnelere iliştilmiş belli sesler olmalarının yanı sıra ilişkilendirildikleri nesnelere ve durumların hem anlamını temsil ederler hem de özellikle insan adları söz konusu olduğunda, o nesneye olması isten anlam da kazandırılmış olur. Verilen bu anlam artık o nesnenin gelecekteki yönelişlerini de şekillendirecek diye umulmaktadır.

Bu anlam katma isteğinden dolayı, kişiye verilen adın kişinin yaşama ve düşünme alışkanlıklarına olacak etkisi göz önünde bulundurularak seçilirdi. Öyleyse adlar konusu yalnızca naif bir biçimde, nesnelere belli seslerle eşleştirilmesi ile sınırlı olmaktan ziyade, karmaşık bir anlam verme ve anlam aktarma-anlam ilişkilendirmeye de ilişkilidir. Bu yaklaşımlara göre bir nesneye ilişkin çeşitli durumlar söz konusu olabilmektedir. İlk yaklaşımda nesnelere ve şeyler zaten kendi içkin anlamlarına sahiptirler ve adlar ve söz öbekleri bu anlamı açığa çıkarıp temsil etmekte, aleniyete kavuşturulmaktadır. Bu yaklaşımda karşılıklılık söz konusudur. Nesnede bulunan anlamın keşfedilmesi, yani doğru sözcüklerin bulunup açığa çıkarılması, aynı zamanda bu nesnenin doğasının açığa çıkarılması ve böylelikle de ona geri dönüp onun kontrol edilmesine imkân tanımak anlamına gelirken ikinci yaklaşımda adlar, yalnızca tesadüfen seçilmiş sessel temsillerdir. Bu şekilde şeyleri ve durumları, dünyanın tıpkı yansıması olarak dilde yeniden oluştururken, temsil öğeleri olarak kullanılırız. Fakat burada hemen şu da eklenmelidir ki, ad nesne ilişkisinin içinde bir anlam konusu da bulunur. Anlam, esas olarak ad ve nesneyi bir bütünlükte toplamakta ve adların tesadüfiliğinden ziyade adın o dil içinde nesnel hale getirilmesini mümkün kılmaktadır. Nicel sistemlerle kastedilenler bu türden durumlardır. Belli bir

dil sistemi içinde aynı nesne ve durumları aynı ad ve ölçeklerin belirlenmesi ve aleniyette belli bir kurallılıkla ilan edilerek kullanılması bunun gerçekleştirilmesini sağlar.

Anlam konusu ise kendi içinde iki alt grupta değerlendirilebilir. İlki, kesin tanımlarla sınırlandırılmış anlamlandırma sistemleri olarak bilimsel alandaki uygulamalardır. İkincisi ise yaşayan dil içinde nesne veya durumlara ilişkin sürekli gelişen yaşam deneyimi birikiminin dildeki canlı ikamesidir. Durumun ilk ele alınışının örneği, Eski Yunan dünyasında Platon tarafından *Kratylos* diyalogunda gerçekleştirilir. Diyalogun ana yöneliminin bu iki yönü ele almak olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, sesler; yani adlar ile nesnelere arasında doğal bir yansıma ilişkisi olduğu yönündedir. Doğalcılık olarak adlandırılan bu yaklaşımın karşısında, adların toplumsal uzlaşısıyla ve hatta kimi zaman tesadüfen nesnelere eklenen sesler olduğu anlayışını savunan ve Demokritos'a kadar geri götürülebilecek olan, uzlaşım-cılık bulunur. "Beşinci yüzyıl öncesinde Eski Yunan dünyasında doğal olan (*physei on*) ile akla uygun olan, bir tanrı ya da insan tarafından meydana getirilmiş olan yapı ve kurumlar anlaşılıyordu" (Çakmak, 2000: 12). Doğal olana karşıt olarak görülebilecek bir teori ise uzlaşım teorisidir. Özellikle Demokritos ve bazı Sofistlere atfedilen bu teoriye göre, insanların sesleri başlangıçta düzenli, belirli değilken, zamanla belli uzlaşım ve düzenlemelerle belirli ve kurallı hale dönüştürülmüştür (Barnes, 2005: 368-369). Erken dönemde kendisini gösteren bu iki yaklaşımın belli bir düzen içerisinde ele alınışının ilk örneği, aynı zamanda ilk sistematik filozof olarak görülen Platon'un *Kratylos* diyalogunda gerçekleştirilmiştir.

Kratylos diyalogunda *Kratylos* doğalcı bir konumda, onun görüşünün zıddını savunur konumda bulunan *Hermogenes* ise uzlaşımçı görüşün temsilcisi olarak değerlendirilebilir. *Hermogenes*, *Kratylos* diyalogundaki ana yaklaşım hatlarını şöyle özetlemektedir:

- a) Her şeyin adı onun doğru adı mıdır?
- b) Nesnelere verilen adlar her kültürde aynı mıdır ve aynı olmalı mıdır?
- c) Adlar gerçeği yansıtır mı? (*Kratylos*, 384 b-c).

Hermogenes'e göre, bir şeye verilen ad hem uzlaşım-saldır hem de doğrudur. Buradaki doğruluk, adın doğal bir kaynaktan elde edildiği anlamına gelmez (*Kratylos*, 384 d-e). Bu yaklaşıma karşılık Sokrates'in temel

yaklaşımı ise, kişilere göre değişmeyen belli özler olduğu anlayışında temellenir (Kratylos, 386 e). Konu özellikle nesnelere söz konusu olduğunda, nesnelere değişmesinin kendi özlerine göre olduğunu ileri sürer (Kratylos, 388 e - 390 a). Platon'un sunduğu Sokrates'e göre, konuşmak tam da bir eylem olarak, şeyleri doğalarına göre dile getirmektir (Kratylos, 387c). Bu yaklaşım ele alınırken, Kratylos'un görüşünü sunmak üzere oluşturulan görüşün ana hattı, adları oluşturan öğeler (harfler) ile bu adların temsil ettiği nesnelere arasında doğal bir ilişkinin kurulmasının gereğidir (Kratylos, 434 a-b-c). Bu iki yaklaşım uyarınca gelişen diyalog, ad verme yetkinliğine sahip birisinin olup olmadığı sorusu ile son evresine girer. Ad vermek yetkinliğine sahip olmak konusunun düğümlendiği nokta, ad vermek konusunda yetkin olmanın bilgelik ve yöneticilikle olan ilişkisidir. Kratylos diyalogunun özelinde ad vermek konusunda yetkin olarak görülen kişi, şeylerin doğasını bilmenin yanı sıra, yasa yapmayı ve kültürel yapıyı da iyi bilen birisi olmalıdır (Kratylos, 388 e - 390 a). Burada yasa yapıcının işini yaparken gerçeği arayan insanlar gibi davranması gerekliliği (Kratylos, 390 d-e); yani bu yetkinlikteki kişiler olarak, gerçeği arayan filozof kastedilmektedir. Bu, yasa yapıcıyı da kastedecek biçimde geniş anlamdadır.

Bir bütün oluşturan dil, kültür ve insanın sınırlarına erişilemez olduğuna dair filozoflarda gelişen farkındalık, adlandırma ve anlamlandırma tartışmalarına çeşitli boyutlar kazandırmıştır. Öyle ki dile ilişkin düşünceler, insanın ve kültürün kavranmasında başat rol oynamıştır. Bu düşüncelerin boyutu düşünürler tarafından farklı bakımlardan irdelenmiştir. Bu değerlendirmelerden birisini yapan Walter Benjamin, insanı diliyle bütünlük içinde değerlendirmiştir. Benjamin, dilin her dışavurumunun dil olarak kavranabileceğini belirtti. Burada dil, sanatlar ve kültürel yapılanmaları da kapsayacak biçimde geniş anlamda kullanılmıştır (Benjamin, 1993: 164). Bu bakımdan dil tinsel olanın kendisinin dışı vurulmasıdır. Almanca'yı örnek olarak veren Benjamin, insanların Almanca ile bir şeyler ifade etmesini değil, iletişim aracı olarak kullanılan Almancanın aslında bu iletişim amacının dışında, topyekün bir dışı vurum olarak, belli bir özü ifade ettiğine işaret eder. Buradaki vurgu, Almancanın iletişim aracı olarak kullanılması değil, bir dil olarak Almancanın, ait olduğu kültürün özünü dışarıya taşıyor olmasıdır. Burada dilsel öz ile tinsel öz ayrımsız olarak aynıdır. "O halde dil, şeylere özgü dilsel özü ileti; tinsel özü ise dolaysız olarak dilsel

özde içerildiği, iletilebilir olduğu ölçüde iletir (Benjamin, 1993: 170). Bu bakımdan insanın dilsel özü dildedir. Benjamin burada insanın adlandırma yanına değinir. Ona göre adlandırma yalnızca insan dilinde görülür ve şeyleri adlandırmak insanın dilsel özüdür (Benjamin, 1993: 171). Burada adlandırmanın anlamı, adlandırılan şeylerin insana iletilmesi, yani insana açılmasıdır (Benjamin, 1993: 171). Bu açılma, her adlandırılan şey ve durumun insanın bilme sınırlarına dâhil edilmesi, böylelikle de belli bir anlam kazanması anlamındadır. Bu bakımdan insanın adlandırıcı olması, Tanrı'nın yaratısını insanın tamamlaması anlamına gelir (Benjamin, 1993: 172). Benjamin'e göre, kadim gelenekte insanın yaratıcılığını temsil eden ve esasında onun mitolojik bilgeliğe atfettiği yaklaşıma göre insanın adı onun kaderidir (Benjamin, 1993: 177). Bu noktada Benjamin, Platon'un Kratylos diyalogunu hatırlatacak bir eleştiri yapar ve insanî sözün şeylerin adını alması anlayışına karşıt olarak, Hermogenes'in tezinin Benjamin'in yaşadığı dönemin burjuva anlayışına uygun biçimde, adların rastlantısal olduğu görüşünü ileri sürer. Bu yaklaşıma göre, sözün nesneyle olan ilişkisi tesadüfi ve uzlaşımaldır. Bu yaklaşımın tam karşıtı olan, sözün nesnelere özünü temsil ettiği anlayışını da reddeder (Benjamin, 1993: 177). Benjamin'in reddettiği bu anlayış, Kratylos diyalogunda Sokrates'in geliştirdiği anlayışı yansıtar. Orada Sokrates, "İsimler ile ismi oldukları nesnelere birbirlerinin aynısı olsalardı bu garip olurdu. Her şeyden elimizde iki tane olacaktı ve hangisinin gerçek olduğunu ayırt edemeyecektik." (Kratylos, 434 e) diyerek bu görüşün kullanışsız olduğuna vurgu yapar. Fakat bizim üzerine vurgu yapmak istediğimiz tema, "... insanın şeye verdiği ad, o şeyin kendisini insana nasıl ilettiğine bağlıdır" (Benjamin, 1993: 177) ifadesiyle ilgili olacaktır. Bu iletim hiç kuşkusuz, kültür için de büyük öneme sahip olan ve insanın değerlerinde ve dünya kavrayışından bağımsız olamayacak adlandırma ile gerçekleşir. Öyle anlaşılıyor ki, adlandırma, insanın dünyayı anlamak ve kavramak çabasının yanı sıra, diller oluşturup iletişim sistemleri kurma başarısının merkezinde bulunmaktadır.

Adlandırmanın bir yanı, olanın kavranması ve kültüre dâhil edilmesiyle ilgiliyken, öte yandan olması gerekenin alanına da girilmekte, ideal durum nesneye bağlanarak anlamla sabitlenmeye, nesneye bir öz olarak eklenmeye, yüklenmeye çalışılmaktadır. Bu bakımdan adlandırma ve anlamlandırma insanın ayrılmaz yanlarından birisi olan değerler alanından

bağımsız değildir. Değerlerin kültürel olması, adlandırmanın da kültürel yanını ve o değerler ile olan içsel bağına işaret eder. Bu bakımdan adlandırma, bir kültürdeki değerlerin ve kavrayış biçimlerinin hem oluşturulması, hem sürdürülmesi, hem de olması gerektiği düşünülen hale dönüştürülmesi çabasını temsil eder.

Türk kütüründe ad seçmek ile ad koymak arasında oldukça belirgin bir inanç bağının olduğu açıktır. Özellikle kişi adları verildiği kişinin bireysel ve toplumsal kimliğini temsil etmesinin yanı sıra kişinin karakteri olarak 'ne'liğini etkileyecek büyüsel bir yanının olduğu da düşünülür (Örnek, 1975: 102). Bu bakımdan çocuklara verilecek adların özenle seçilmesi söz konusudur. Bu konuda iki gelenek olduğu belirtilmelidir. Birinci geleneğe göre kişilere doğduğunda asıl adı verilene kadar geçici bir ad verilir. Bu ad göbek adıdır. Toplumun yeni üyesi olana kadar geçerli olacak bu ad, yetişkinlik dönemine girilmesiyle beraber yerini asıl ada bırakacaktır. Yetişkinlik dönemi ile kastedilen ise kişinin kendi adını kazanarak göbek adının yerine bu adın geçmesi aşamasıdır. Bir kişinin bu aşamaya geçebilmesi ve asıl adını alabilmesi toplumsal yapıda iz bırakan belirgin ve belirleyici bir durumu gerçekleştirmiş olmasına bağlıdır. Bu gerçekleşme çeşitli vesilelerle olabilir. Adlandırılmayla beraber o kişinin toplumun etkin bir üyesi olduğu da belirlenmiş olur. Eski Türklerde genelde ad verilmesi, özelde de çocuklara ad verilmesi geleneğine ilişkin belirgin örnekler bulunmaktadır. Bu örneklerin en çok bilinenleri Oğuz Kağan Destanı'nda bulunur. Bu destandaki örneklerin gösterdiği kadarıyla ad vermenin gerçekleşmesi için belirgin ve etkileyici bir olay veya durumun gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu olay veya durum, bir keşif veya yeni karşılaşılan ve bilinmeyen bir yerin coğrafi konumu veya yapılan iyi ya da kötü bir iş olabilmektedir. Oğuz Kağan, kaçan atını karlı bir dağdan bulup getiren askere "Karluk" adını verirken (Bang-Rahmeti, 1936: 25), eşyaların taşınmasını kolaylaştırmak için kağını yapan askere de "Kağalug" adını vermiştir (Bang-Rahmeti, 1936: 27). İkinci gelenekte ise, ad verme işi çocuğun doğumuyla beraber daha başlangıçta yapılır ve verilecek adın bu kişinin yetişkinlik zamanındaki karakterini belirleyeceği inancı hakimdir.

Her durumda ad koymak sıradan bir iş olarak görülmez. Bazı özel durum ve ritüellerin gerçekleştirilmesi söz konusudur. Adın hatırlı biri tarafından konulması, belli bir tören havasında olması ve dini bir yön taşıması

sıkça görülen usullerdendir. Ad koymanın yanı sıra, verilen adın ne olacağını belirleyen unsurlar da dikkat çekicidir. Bu unsurlar, doğumun olduğu dönemdeki bayramlar veya önemli gök olayları ya da doğa olayları olabileceği gibi, yer adları, madenler vb. çocuğun yaşaması ile ilgili beklentiler de olabilmektedir. İsimler, belli toplum ve topluluklarda o derece önemli görülmüştür ki, yabancılardan ve düşmalardan saklanmıştır. Çünkü kişinin adının bilinmesinin kişiye büyü yapılmasına imkan tanıdığına inanılmaktaydı. Bu bakımdan isimler aynı zamanda bir tabu olarak görülmekteydi (Nahmedov, 2016: 138).

Kişilere ad verilirken en yoğun ve sık ritüel ve sembol uygulamaları karşımıza çıkmaktadır. Ad verecek olan kişiler, fertleri olarak kültürlerinin kodlarını barındırır ve aktarıcı konumda olmanın bilinciyle yeni özne inşasına önem verirler. Ad verme konusunun önemli bir yer tuttuğu *Dede Korkut Destanı*'ni oluşturan “*hikâyeler aynı devirde ve aynı bölgede yaşayan ve birbirlerini çeşitli şekillerde bağlı bulunan Oğuz Beyleri etrafında toplanmıştır. Her hikâyeye, esas olarak bir beyin macerası olmakla beraber, az veya çok diğer beylerin de katıldıkları veya hiç değilse bir vesile ile isimlerinin karıştığı bir olaylar silsilesidir. Sonra, ön planda beyler bulunmakla beraber, beylerin çevresi ve yaşayışı canlandırılırken, adetleri, gelenekleri ve çeşitli yönleri ile bütün bir Oğuz kavminin hayatı bu hikâyelere aksettirilmiştir*” (Ergin, 1989: 24). Ergin’e göre destanın bölümlerine bu gözle bakıldığında anlatılmak istenen, kahramanlar aracılığıyla Oğuzların yaşam biçimi ve dünya görüşleriyle beraber, gerçekleştirdikleri mücadelelerin kendi iç ilişkilerinin şekillenmesindeki rolünün büyüklüğüdür. Burada mücadele olarak adlandırılan temalar, toplumu şekillendiren, sürdüren ve yeniden üreten iktidar ilişkilerinin dinamik yapısı olarak değerlendirilebilir (Ergin, 1989: 26).

Bu bakımdan ele alacağımız ilk bölümde Dirse Han, Boğaç ve kırk namert arasındaki ilişkiler, içinde yaşanan mevcut toplumun ilişkilerinin devamının ve gerektiğinde yeniden şekillenmesinin bir örneğini sunmaktadır (Ergin, 1989: 11-22). Fakat iktidar en temelde Oğuz hükümlerinin içinde ve diğer bölgelerle olan ilişkiler arasında şekillenir. Bunun yanı sıra insan ile doğa arasındaki ilişkinin de belli bir mücadele temelinde kurulduğu görülür. Bilgelik bir temsili olarak görülen Dede Korkut ise, hâkim söylemleri taşıyan ve yeniden üreten bir kişilik olarak bilgi ile toplum ilişkisinin

bir temsili olarak değerlendirilebilir. Burada karşılıklı ilişkiler sonunda elde edilen kazanımların sunuluş biçimi ve gerçekleştirilen ritüeller gelenekler çerçevesinde gerçekleşir.

Türk kültüründe etkin olan birçok kültürel, sosyolojik yapı ve unsurun ele alınmasının imkânı varken bu çalışmada üzerinde durulacak olan konu ad verme geleneğidir. Anlaşıldığı kadarıyla bir çocuğun ad alması ile aynı anlama gelecek biçimde toplum içinde bir yer edinmesi, iktidar ilişkilerindeki konumuyla ilişkilendirilmiştir. Bu ilişki, içinde yaşanan toplumun ihtiyaçları için en uygun ve verimli çözümleri üretmekle mümkün gibi görünmektedir. Fakat her durumda toplumsal ilişkileri etkileyen olaylardan sonra bu olayın faili olan adsıza ad verme ayrıcalığı Dede Korkut'a aittir.

Destanın bu bölümünde Ters Uzamış, içinde yaşanan toplumsal ilişkilerinin bir temsilcisi olarak, bu ilişkilerin temel dinamiklerini ve gereklerini bildirmekte, bu ilişkilere dâhil olmak isteyen kişi de, bu ilişkilerin biçimini onaylamakla beraber, bu ilişkilerin gereğini yerine getirmeye yönelmektedir. Toplumsal güç merkezi ve ilişkilerin üretildiği alan olarak görülen bey çadırında yer almanın başka bir yolu olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yol, doğal ortamda veya insan dünyasında geçer akçe olarak görülen mücadele ve başarı kazanmanın yanı sıra tanıdıklarına veya tanımadıklarına büyük davetler verip onları yedirmek ve içirmek, fakir fukarayı giydirip doyurmak gibi hayırseverlikte önde ve öncü olmak olarak belirlenmiştir. Bu bakımdan, toplumsal ilişkilere etki edecek bir biçimde mücadele içine girmek ve başarılı olmak, kişinin kendisini gerçekleştirmesinin ve böylece de bir ad kazanmasının da tek yolu olarak sunulmuştur. Toplumsal ilişkiler ağına dâhil olmak, ilişkilerin kabul edilmesiyle beraber yeniden üretilme sürecine de onaylanmış bir ad ve eylem biçimiyle dâhil olmak anlamına gelmektedir. Bu bakımdan adın kazanılması ile adın anlamının bu adın kazanılmasıyla olan doğrudan ilişkisi, adı kazanan kişinin şahsının da bu ilişkiler bütünlüğünde etkin özne olarak belli bir odak noktayı elde ettiğini göstermektedir.

Üçüncü anlatıda yabancılarla mücadele eden, Kam Püre'nin oğlu Bamısı Beyrek'e, Dede Korkut bu adı verirken, onun yaptıklarını göz önünde bulundurur. Bu bölümde Bayındır Han'ın Oğuz Beyleri için verdiği bir davet esnasında Pay Büre'nin ayakta duran gençlere bakarak bir oğlu ve kardeşi olmadığı için ağladığı bir tablo çizilir. Orada bulunan Pay Biçen Bey ise bir

kızı olsun istemektedir. Bunun üzerine orada bulunanlar bu iki kişi için dua ederler. Bu esnada Pay Biçen, eğer kızı olur ve Pay Büre'nin de oğlu olursa, kızını onun oğlu ile beşik kertmesi yapacağına söz verir. Bir süre sonra ise Pay Büre'nin bir oğlu, Pay Biçen'in ise bir kızı olur. Düğün hazırlıkları için erkek çocuk sahibi olan Pay Büre, adamlarını çeyiz alışveriş yapmaları için İstanbul'a gönderir. Fakat alışverişten dönmekte olan adamlar yol üstündeki Evnük Kalesi'nde "kâfirler" tarafından saldırıya uğrarlar ve aldıkları eşyalar ellerinden alınır. Bu gruptan biri Oğuz'a kaçıkmaktayken Pay Büre'nin oğluyla karşılaşır ve durumu anlatır. Bunun üzerine oğul haydutlarla mücadele ederek hediye mallarını kurtarıp eve döner. Daha sonra eve dönen malları bu bezirgânlar, evde karşılaştıkları oğulun ne kadar yiğit olduğunu kamu ortamına teyit ederek onun başarısını alenileştirirler. Bunun üzerine Dede Korkut devreye girerek ona ad koyar. Çünkü çocuk, içinde yaşadıkları toplum için büyük bir katkı sağlayan başarı kazanmıştır. Dede Korkut gelip ona Bamsı Beyrek adını koyar: Burada dikkati çeken bir detay, Dede Korkut'un ona ad vermesinden önce "yiğit delikanlı" olarak sıfatlandırılan gencin adsız olarak sunulmasıdır (Ergin, 1989: 38-40). Onun için söylenen diğer bir ifade ise "boz oğlan"dır; yani henüz bir adı bulunmamaktaydı.

Dede Korkut Kitabı'ndaki bölümlerden anladığımız kadarıyla, içinde yaşanan toplumsal ortam, kişilerin kendilerini gerçekleştirmeleri için elverişli bir ortamdır. Kişinin kendisini gerçekleştirmesinin en önemli belirtisi olan ad kazanma, kişiye sunulan bu ortamın imkânlarıyla ilişkilidir. Hikâyelerde betimlenen ortam, yetişkinliğe adım atma zamanı gelen çocukların yeteneklerini geliştirmelerine imkân tanımalarının yanı sıra, bu türden beklentilerin de sürekli hatırlatıldığı bir ortamdır. Toplumsal ortamla ve fiziki çevreyle gerçekçi bir biçimde mücadeleye girebilmek, kendine güvenmek ve problemlerin çözümünde sınır durumlara kadar bütün gücünü ve yeteneklerini kullanabilmek alışkanlığı teşvik edilmektedir. Problemlerle karşılaşan kişiler, bu problemlerin çözülmesine odaklanabilmelerinin yanı sıra önceki bilgilerinin problem çözmede yetersiz kaldığı noktalarda sosyal ve fiziksel ortamın sınırlayıcılıklarından bağımsız hareket etme çabalarını sürdürmektedirler.¹

1 Tüm bu durumlar, kendini gerçekleştirme konusunda öne çıkan ana akım görüşlerle uyum içinde görünmektedir. Kendini gerçekleştirmek konusuna kısa bir biçimde doğrudan değinerek, ele alacağımız hikâyelerin ele alınış bağlamına da açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Her ne kadar kendini gerçekleştirmek konusu öteden beri her toplumda

Şimdi, çalışmamızın da merkezinde bulunan ve *Dede Korkut Destanı*'nın birinci bölümü olan “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı”nı ele alabiliriz. Bu destan da benzer şekilde Bayındır Han zamanında geçmekte, mekân olarak da, Bayındır Han’ın otağında başlamaktadır. Bayındır Han, her yıl bir ziyafet vererek bu ziyafete Oğuz Beylerini davet etmektedir. Destana konu olan olayların gerçekleştiği zaman da böyle bir davetin verildiği döneme rastlar. Bu ziyafete davet edilenlerle ilgili belli bir oturma ve misafir edilme kuralı uygulanmaktadır. Bu kurallara göre Bayındır Han’ın davetlilerden oğlu olanlar için beyaz otağ, kızı olanlar için kırmızı otağ, oğlu ya da kızı olmayan için ise kara otağ kurulmuştur. Gelen misafirler bu kurala göre oturtulmaktadır. Üstelik siyah otağın zeminine kara keçe döşenmiştir ve burada ağırlanacak misafir için kara koyun yahnisini getirilir. Buradaki “kara” vurgusu gelen misafiri, hepsi savaşçılık ve benzeri hallerde eşit olarak görüldüğü halde, sahip oldukları çocuklarının varlığı veya yokluğunun yanı sıra cinsiyetleri bakımından da diğerlerinden ayırmak içindir. Destandaki anlatımın başında henüz sonradan Boğaç Han adını alacak erkek çocuk doğmamıştır. Onun yokluğunda ana babasının davet edildiği bir ziyafetin betimlenmesiyle anlatı başlar. Destandaki anlatıma göre, Bayındır Han’ın nezdinde, kara çadırda ağırlanacak kişinin toplumsal konumu, ona uygun bir biçimde ifade edilmiş olmaktadır. Oysa toplumsal ilişkilerin mevcut halinde iyi bir konumda bulunan Dirse Han’ın, öyle anlaşılıyor ki gelecekteki toplumsal yapıya iyi bir evlatla katkıda bulunamayacağı düşünülmektedir. Bu durumu değerlendiren eşi, onların da ziyafetler vererek gelen misafirlerin hayır duasını almalarının mümkün olduğunu belirtir. Bu öneri üzerine ziyafet verilir, hayır duaları alınır ve neticesinde de bir erkek çocukları olur. Fakat burada belli bir biçimde erkek çocuğunun mecazlaşmasından da bahsetmek mümkün görünmektedir. Çünkü Dirse Han’ın eşinin ona yaptığı tavsiye, zaten Dirse Han konumuna gelmiş birisinin normal olarak yapmış olması beklenebilecek şeylerdir. Bunlar misafirler ağırlamak, yedirip içirmek, fakirlere para vermek, açları doyurup giydirmektir. Erkek

sürüp gelen bir durum olsa da, bu durumun teorik bir biçimde ana hatlarıyla ele alınarak psikologlar ve sosyal psikologlar tarafından incelenmesi, 19 ve 20 yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Bu konuda öne çıkan iki isim Maslow ve Rogers’tır. Bkz.: Maslow, A.: *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row, 1970. Ch., 11. Ve Rogers, R.C.: *A Theory of therapy: Personality and interpersonal relationships as developed in a client-centered framework*. S Koch, Ed. *Psychology: A Study of Science*. Vol: 3. New York: McGraw Hill, 1959., p. 184-256.

evlat, tüm bunlar yapıldıktan sonra olmuştur; yani, içinde yaşanan toplumda bir hana yakışacak şeylerin yapılması, Dirse Han'ın toplumsal ilişkilerdeki konumunu yeniden iyi hale getirmiştir.

Dirse Han'ın çocuğunun büyüyüp on beş yaşına geldiğinde, yine Bayındır Han'ın düzenlediği bir tören esnasında meydana gelen olaylar, çocuğun adının konulmasının ana temasını oluşturur. Bayındır Han yılda iki kez boğa ve deve güreşi düzenlemektedir. Bu güreşlerden birinde, güreşin yapıldığı meydana hayvanlar salındığında Dirse Han'ın oğlu ve diğer çocuklar oyun oynamaktadırlar. Hayvanların meydana salındığını gören diğer çocukların kaçmasına karşın Dirse Han'ın çocuğu kaçmaz ve boğa ile zorlu bir mücadeleye girer. Bu mücadele, ayrıntılı olarak verilmiştir. Boğanın alınma yumruğunu dayayıp boğayı durdurması ile başlayan mücadele, karşılıklı itişmenin sonunda çocuğun yumruğunu boğanın alından çekerek boğanın ileri doğru düşmesi ve erkek çocuğunun boğaya karşı galip gelmesiyle son bulur (Ergin, 1989: 12-14). Bu durumu izleyen Oğuz Beyleri çocuğu kutlayarak ona bir ad vermesi için Dede Korkut'un çağrılmasını isterler. Fakat bu çağrıda dikkati çeken konu, Dede Korkut'un ad koyma işleminin ardından çocuk adına çocuğun babasından beylik, yani hâkimiyet alanı ve hükümranlığı temsil eden taht istemesinin belirtilmiş olmasıdır. Öyle anlaşılıyor ki, çocuğunun on beş yaşına kadar adı bulunmadığı gibi, topluma katkıda bulunabileceği bir etkinlik alanı bulunmamaktaydı. Bu durum, diğer çocuklarla halen çayırdaki oynaması ile de öne çıkarılmıştır. Çocuğun sergilediği mücadelecilik tavrı, şimdi artık onu diğer yaşdaşlarından ayırmış ve farklılaştırmış, içinde yaşadığı toplumun aktörü haline dönüştürmüştür.

Çocuğa ad vermesi için çağırılan Dede Korkut'un erkek çocuğunun babası olan Dirse Han'a: "Bayındır Han'ın ak meydanında bu oğlan cenk etmiştir, bir boğa öldürmüş senin oğlun, adı Boğaç olsun, adını ben verdim yaşını Allah versin dedi" (Ergin, 1989: 14). Bunun üzerine Dirse Han, Boğaç'a beylik ve taht vermiştir. Dede Korkut, ileri gelenlerin bulunduğu bir ortamda kendisine yapılan çağrı üzerine, bir adsız ad vermiştir; yani onu toplumsal ilişkilerdeki etkin olan diğer aktörlerin dünyasına, onlarla eşit düzeyde olmak üzere yerleştirmiştir.²

2 Bu işlemi yapan çocuğun babası veya diğer erkekler değildir. Burada Dede Korkut, normal zamanlarda görünürlüğü olmayan, ancak çağrıldığında görünürlük kazanan bir bilinç-dışı konumundadır. Hem geçmişi, hem şimdiki, hem de geleceği temsil etmektedir.

Bu örnekte de görüleceği üzere, ad sahibi olmanın veya ad sahibi olmanın anlamı, içinde bulunulan ilişkilerin bir göstergesi olduğu gibi, kazanılan adın gereğinin yapılmasının zorlayıcılığı da göstermektedir. Bu zorlayıcılık yalnızca mevcut ilişkilerin yürütülmesi ile sınırlı olmayıp, gerektiği biçimde yeni ilişkiler kurmayı ve geliştirme gereğini de beraberinde getirmektedir. Burada bir uzlaşmanın olduğu da dikkatten kaçmamalıdır. Bamsı Beyrek ve Boğaç Han'ın da ad verilmesinde yaptıkları işe tanıklık eden ve bu adların çocuklara verilmesinin uygun olacağı konusunda uzlaşan toplumun önde gelenleri vardır. Dede Korkut ikisinin de babasına adını koyduğunu bildirir. Ad verilen kişiye her zaman övgü ve iyi temenniler sunulur. Burada bir üçlü bir ilişkinin tekrarlanması söz konusudur. Çocuğa bir ad verilmesi gerektiğine karar veren bir yönetici topluluğu, çocuğa adını kendisi seçerek veren bilge ve durumun kendisine bildirildiği baba söz konusudur. Her iki çocuk, kendilerine ad verildikten sonra, kendisine ad verilmesini sağlayanlarla aynı düzeyde toplumsal alanda tam görünür olur. Bu şekilde, toplumdaki rolleri ve mülkiyetleri ilk defa oluşmuş olur. Bu çocuklar, kimin çocuğu olduklarının bir önemi olmaksızın, bir ada sahip olmaksızın yalnızca belirsiz kişilikler olarak ortalıkta dolaşırken, yönetimle her hangi bir ilişki kuramadıkları anlaşılmaktadır.

Ele alınacak son örnek, Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Destan'dır. Bu destandaki tepegöz temasındaki mevcut ilişkilere eklemleme veya eklemlememenin karşılığı ve sonuçları hakkında fikir vermektedir. Ad vermenin yalnızca toplumdaki farkındalığı ve varoluşu tescillemesinin yanı sıra, ad almanın doğadan tam bir kopuş sağladığını ve toplumsal benliğin kabulü anlamına geldiği görülmektedir. Basat, ailesi bir gece baskınında kaçarken yolda düşürülmüş bir bebektir. Bu bebeği bir aslan bulup büyütmiş ve delikanlılık çağına getirmiştir. Bu dönemde, çocuğu yolda düşüren ailenin mensubu olduğu Oğuzlar tekrar eski bölgesine geri döndüğünde, aslan gibi davranan, fakat insan gibi yürüyen bir canlının saldırılarına uğrar. Buradaki dikkat çeken unsur, saldırıların yalnız bir aslan veya bir aslanla onun yanındaki insan gibi yürüyen bir yavru canlıdan geliyor olduğunun söylenmemesidir. Çocuğu büyüten aslan, insan dünyasıyla ilişki kurmamıştır. Çünkü onun insan dünyasına dâhil olma imkanı yoktur. Oysa saldırıları aslan gibi görünen çocuk yapmaktadır. Bu saldırılar, insan dünyasının sınırlarında dolaşan aslan büyütmesi çocuğun sınır araştırmaları olarak değerlendirilebilir.

Bunun üzerine aile bu çocuğun kendi çocukları olduğunu düşünerek onu evlerine getirirler. Fakat çocuk ısrarla yeniden aslan inine geri döner. Geri dönüşle beraber Dede Korkut çağrılır. Dede Korkut çocuğa insan dünyası ile hayvan dünyası arasındaki ayrımı vurgulayan bir öğüt vererek ona Basat adını verir. Şöyle der: “Oğlanım sen insansın, hayvanla arkadaş olma, gel güzel ata bin, güzel yiğitlerle at sür, at koştur dedi. Büyük kardeşinin adı Kıyan Selçuk’tur, senin adın Basat olsun, adını ben verdim yaşını Allah versin dedi” (Ergin, 1989: 104). Ancak bu aşamadan sonra çocuk ailesiyle beraber kalır. Doğadan edinilen yırtıcı alışkanlıklarıyla insan gibi yürüyen bir canlı varlık olarak iki önemli alanın arasında adsız olarak her seferinde aslan mağarasına dönen çocuk, onu insan dünyasına bağlayan ve ilişkilerini tes-cilleyen adına sahip olmakla, mağara yerine evde yaşamaya ve iktidar ilişkileri içindeki konumunu sürdürmeye başlamıştır. Onun bu sıra dışı kökeni ve gelişim evresi, Tepegöz’ün insanlar tarafında alt edilemeyen gücünün ve zekâsının da üstesinden gelmesini sağlayacaktır. Çünkü Tepegöz ne denli güçlü, sihirle korunan ve kurnaz olursa olsun, kendisinin sahip olduğu “Tepegöz” sıfatından başka gerçek bir ada sahip olmadığı gibi bu adsızlığıyla, hiçbir insan toplumuna dâhil olmadan tek başına yaşamaktaydı.

Görüldüğü üzere ad verme ve kendini gerçekleştirme bağlamında ele alınan bu üç hikâye, her ne kadar birbirinden bağımsız gibi görünüyorsa da, pek çok ortak paydaya sahiptir. Hikâyelerdeki ortak tema kendi toplumlarından ötekileşenlere ya da başka toplumlardaki ötekilere, doğada yaşayan ve insanların hayatına önemli olumsuz etkilerde bulunan doğa varlıkları ve canlılarla mücadele eden kahramanların varlığıdır. Bu mücadele, içinde yaşadıkları toplumun ve işleyişini etkileyecek biçimde iktidar yapısını tehdit eden bir durum da olabilir. Sonuçları kişinin mensubu olduğu toplumu etkileyecek olan bu mücadeleler, bir yandan iktidar ilişkilerinde oluşan problemleri çözebilirken öte yandan olağan hayatın akışındaki kesintilerin ortadan kalkmasına da yardımcı olabilmektedir. Böylelikle mücadelecî kişi, bu başarısının sonunda, mükâfatlandırılarak iktidar sistemine dâhil edilmiş olur. Öyle ki, baba figürünün Türk toplumundaki önemi göz önünde bulundurulduğunda, çocuğa verilecek adı seçenin, adı verenin ve adı ilan edenin baba olması beklenebilir. Oysa ele alınan hikâyelerdeki ortak unsur toplumsal yapı ve ilişkiler hakkında önemli ipuçları verir. Ad verme sürecinin başında gerçekleşen önemli olay önce herkese duyurulur. Bu

duyurunun ardından, toplumun ileri gelenleri duruma şahit olarak çocuğa ad verilmesi gerektiğine karar vererek bilgeye, yani Dede Korkut'a çocuğa ad vermesi için haber gönderirler. Dede Korkut, çocuğun yaptıklarını öğrendikten sonra, toplumun mânevi kimliğini temsil eden kişi olarak olayın önemi ve etki derecesini göz önünde bulundurarak çocuğa toplumsal ortamda bir yer açacak biçimde ad verir. Bu yüzden, babası çocuğun adını sonradan öğrenir. Böylelikle çocuk, aile ilişkiler sistemiyle beraber, toplumsal ilişkiler sistemine bağımsızlaşarak katılmış olur. Nitekim adını alan çocuğa, bir yönetim alanı ve yönetim yetkisi de tanınarak yöneticiler ortamına katılmasının bütün şartları yerine getirilmiş olur. Bu durum, ileri gelenler tarafından topluma katılmış olan kişiyle karşılıklı gerçekleşen ve birbirilerinin konumunu güçlendiren bir durumdur. Mücadelelerinde başarılı olan kişiler, bu başarılarından dolayı tescillenerek ödüllendirilir ve onurlandırılırlar. Bu ödül ve onurun ilk ve temel göstergesi ad kazanmaktır.

Sonuç

Kültür insanın toplumsal yaşamın her alanını kapsar; çünkü kültür insanın hayatını, geçmişten gelen birikimlerle ve kendi yapıp ettikleriyle nasıl ürettiğini anlatır. Bir kültürü anlamak, o kültürdeki açık ya da örtük anlam ve değerlerin ortaya çıkarılması, çözümlenmesiyle mümkündür. Bir toplumun destanları, hikâyeleri, korkuları, kahramanları, ritüelleri, kutsal saydıkları, garipseyip küçümsedikleri, yücelttikleri; kısacası, o toplumu oluşturan inanç ve değer sistemlerinin tümü kültür öğelerine yansır.

Kültürel öğelerin hangi birikim üzerinden yenileştiği önemlidir; özgün arka planıyla arasındaki bağı koruyup koruyamadığı ise hayattır. Araç, mesajın (anlamın) yerini almaya başlamıştır. İnsanlar arasındaki serbest anlam aktarımı, yerini çeşitli bilinç ve dil oyunlarına dayanan ikna tekniklerine bırakmıştır. Bahsi edilen dilsel sıkıntılarla üretilen edebî ve düşünsel ürünler, bu kolektif sorunun şekillenmesinde önemli bir rol oynayarak, toplumu dil-gerçek ilişkisi bağlamında tutarlı bir tutum yerine, anlamı keyfi ve öznel zeminde sorumsuzca kurmaya ve kendini gerçekleştirmenin yapay bir biçimini benimsemeye yöneltecektir. Elbette her türden kültürel sembol modernitenin baskısı altında dönüşür. Sadece çocuklara verilen adların son otuz kırk yıl içindeki dönüşümleri bile sözü edilen kültürel değişimin güçlü karakterini ortaya koymaya yeter. Bu durum maddi alt yapıya tezat oluşturacak bir şekilde mimariden yeme içme alışkanlıklarına, ahlâkî standartlardan, dini hayata, hatta nesnelere verilen adlara kadar birçok alandaki davranışları çağdaşlaşma kavramsallaştırması üzerinden tek tipliğe sürüklemektedir.

Ad verme ve adlandırma olgusu, onun ayrılmaz bir parçası olduğu dil ve imgeler sistemi içinde bütünlüklü olarak ele alınmalıdır. Bu sistem içinde adlandırma, belli bir bağlamın düğümlenerek belirgin hale getirilmesi rolünü üstlenmiştir. Bu bakımdan ad verme konusu, adın verildiği kültürel bağlam ve politik ortam göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Çünkü her kültürel süreçte olduğu gibi, ad vermek de kendi bağlamında kavrandığında ancak doğru biçimde anlaşılabilir. Nitekim, ele alınan her destan bölümünde ad verme olayında, her adın hangi süreçler sonunda kazanıldığı ve bu süreçlerin gerçek ve mecazi anlamının, içinde yaşanan topluma göre nasıl algılandığı, tutarlı bir bütünlük göstermektedir. Bu bakımdan

ad vermek kültürün devamlılığını sağlamanın yanı sıra, insan ile diğer insanların ve doğanın ilişkisinin göz önündeki temsilleri olarak değerlendirilebilirler. Bu durum, adlandırmanın kültürel sürekliliğe içten katkısıdır.

Büyük önem taşıyan ritüellerin başında gelmekte olan ad vermek, herkese açık bir biçimde ve belli bir usulle yapılmaktadır. Çünkü bu şekilde kültürel kodların yeni nesle aktarımı gerçekleştirilmektedir. Belli bir kültürün ve medeniyetin özleşmiş halleri olarak görülebilecek olan destanlar, içinde sürüp gittikleri dilin çerçevesinde ortaklık duygusunun güçlenmesini sağlarlar. Özünü teşkil ettikleri kültür hakkında yeni nesillere yasa biçimlerinden toplumsal ilişkilere kadar bilgi ve çözüm önerileri sunmasının yanı sıra, onların halk ozanları tarafından her tekrar edilişlerinde, destanı dinleyenlerle beraber yeniden üretilmesi de sağlanmış olur. Ele aldığımız *Dede Korkut Destanı*, Oğuzların belli bir dönemdeki yaşantılarından kesitler sunmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki, bu dönemde bir kişinin saygın birisi olması, onun geldiği veya ait olduğu soy ya da aileyle doğrudan ilişkili değildir. Nihayetinde her çocuk, çocuk olmaklığıyla, geldiği ailenin zenginliği ve soyca önemli görülüyor olmasına bakılmaksızın diğer çocuklarla aynı statüde görülmekte ve eşit şartlarda birbirleriyle ilişkide bulunmaktadır. Bu bakımdan bir çocuğun içinde bulunduğu toplumsal yapıda belli bir aktör olarak yer almasının imkânı, onun ailesi veya soy bağıyla ilişkili olarak görülmemekte, çocuğun bağımsız bir kişi olarak göstereceği çabalarla elde edeceği başarı ve dolayısıyla liyakatle ile ilişkilendirilmiştir. Bu bakımdan her çocuk fırsat eşitliği tanınan açık bir toplumsal sistem içinde kendilerini gerçekleştirme-lerinin adil olarak teşvik edildiği bir ortamda istidatları doğrultusunda kendisini gerçekleştirme imkânlarına sahiptir.

Ad kazanmak olarak tescillenen başarılı olmak ve iyi bir toplumsal statü kazanmak hali, bütün çocukların eşit olarak ulaşabilmek imkânına sahip olduğu ve sonucunda adil olarak ödülünü kazandığı bir durumdur. Fakat buna erişilmesi için çocuğun yapabileceği şey kendi istidatları yönünde ve topluma fayda sağlayacak bir biçimde gayret ve mücadele göstermektir. Bu gayret ve mücadelelerin hepsi bir yandan toplumu tehdit eden dış etkenlere karşı olabilirken, diğer yandan da mensup olunan toplumun refahına katkı sağlayacak iyi işler yapılmasıyla ilişkilidir. Böylelikle, yeni nesillerin

özgün ve verimli katkılarıyla toplumsal ilişkiler sistemi de kolektif bir biçimde korunup sürdürülmüş olmaktadır. Bir çocuğun belli bir çaba sonucunda toplumun refahına katkı sağlayacak kişiler arasına sokacak bir adı kazanması, o çocuğun toplum sistemine dâhil edildiği, toplumsal problemlerin çözülmesinde kendisine daha fazla katkı sunma imkânı tanındığı anlamına gelmektedir. Bu durum, ad verilen çocuk ile adın verilmesine karar verenler olarak toplumun mevcut ileri gelenleri arasında gerçekleşen bir uzlaşmanın, gelişen karşılıklı kabul ilişkisinin bir göstergesidir. Aynı şekilde, ad kazanan kişi artık çocukluktan, yani onun sorumluluk almayı gerektiren toplumsal ilişkilerden bağımsız özgürlüğünü temsil eden adsızlıktan çıkarak toplumsal alanda sorumlu bir birey olmayı kabul etmiş olmaktadır. Bu durum gerçekleşirken öne çıkan en önemli konu, çocuğun daha önceki toplumsal ilişkilerinin de değiştiriliyor olmasıdır.

Dede Korkut destanları, toplumsallaşma sonucu ortaya çıkan değer yargıları, inançlar, normlar, semboller düzeninden; diğer yandan da, böylece o gelenekselleşen davranış alışkanlıklarının simgesel ve maddi ürünlerinden oluşur. Bireyler kültür görüngülerini, pratik toplumsal yaşam içerisinde dolaylı ve dolaysız yollardan öğrenir. Böylece bu destanlar, aynı zamanda, diğer kuşaklardan günümüze ulaşan bir miras olmasıyla, toplumun aynı zaman düzleminde yaşayan bireyleri arasındaki yatay bildirişime katkısının yanında önceki kuşakların birikimlerinin aktarılmasını mümkün kılan dikey bildirişim işlevi de bulunmaktadır. Hiç kuşku yok ki ikincisi, destanların oluşabilmesi için vazgeçilmez bir unsurdur. Elbette dil üzerinden aktarılmadıkça hiçbir geleneksel unsur gelecek kuşaklara taşınmaz. Sözü edilen boşluk, her türlü kültürel süreci taşıyan 'dil'de ortaya çıkmışsa, sonuç kaçınılmaz olarak bir kültürel kopma ve kültür şoku olacaktır. Böyle bir durumda kaçınılmaz olarak kuşaklar birbirlerine yabancılaşmıştır. Bu durumda kültürel aktarım imkansızlaşmış olacağından, geçmiş kaynaklarından faydalanamayacak kadar hafızasını kaybetmiş bir toplumdan bahsedilebilir. Toplumun kendisi hakkındaki tasavvuru, kendini tanımlayışı kavramlarla şekillenir. Bu kavramsal zeminde anlam bulanıklığı ve belirsizlikler varsa; ikame edilen kavramlar kuşaklar arasında ihtiyaç duyulan kültür aktarımını imkansızlaştırıyorsa o dilde ortaya konacak her türden kültürel ürün elbette sorunlu olacaktır.

Dil aracılığıyla aktarılan kültürel hafıza ve bu alanda oluşmuş kendine has birikim, kültürel çoraklaşmanın tek ilacıdır. Kültürel hafızanın en temel taşıyıcısı olan dil, dikey ve yatay geçirgenliğe izin verecek bir yapıda olmak zorundadır. Hiç kuşku yok ki, *Dede Korkut Destanı*'nın içeriğinin dünü ve bu günü anlama ve anlamlandırma serüvenimize katkı sağlaması, tarihî bir bütünlük içinde düşüncenin ve dilin anlam dirliğinin korunmasıyla mümkündür. Gelenek yoluyla kazanılan kalıcı kültürel formlar, nitelikli ve kendini geliştiren bir toplumsal yapının güvencesidir.

Kaynaklar

- Balta, Nevin. (2013). Gaziantep'te Çocuklara Ad Verme Geleneği. *Folklor/Edebiyat*, ss.195-206.
- Bang, W.; Rahmeti, G.R. (1936). *Oğuz Kağan Destan*. İstanbul: Burhaneddin Basımevi.
- Barnes, Jonathan. (1970). *The Presocratics Philosophers*. New York: Toylor&Francis Group.
- Benjamin, Walter. (1993). *Son Bakışta Aşk*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Cassirer, Ernest. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. (Çev. Necla Arat). İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Cassirer, Ernest. (1984). *Devlet Efsanesi*. (çev. Necla Arat). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cassirer, Ernest. (2016). *Sembolik Formlar Felsefesi*. (çev. Milay Köktürk). Hece Yayınları, İstanbul.
- Çakmak, Cengiz. (2000). *Lucerne Klasik Araştırmaları*. İstanbul.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix Guattari (2009). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, (Tran. Robert Hurley). Penguin Press.
- Ergin, Muharrem. (1989). *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları Sayı:169.
- Küçükebe, Hande Devrim. (2015). Dede Korkut Kitabı'nın Yabancı Dillere Çevirileri Üzerine Bir Değerlendirme, *Milli Folklor Dergisi*, <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=107&Sayfa=105> (Erişim Tarihi: 07.08.2018)
- Maslow, A. (1970). *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row.
- Meekeer, Michael. (1992). The Dede Korkut Ethics, *International Journal of Middle East Studies*. 24. ss. 395-417.
- Nahmedov, Ahmed. (2016). Türklerde İsim Tabusu ve Bazı Yansımaları, *Yeni Fikir*, Cild: 8, Aralık, Sayı 17.
- Örnek, Sedat Veyis. (1975). Türk Folklorunda Ad Seçme ve Ad Koyma, *Boğaziçi Üniversitesi Halkbilim Yıllığı*, İstanbul: Taş Matbaası.
- Özdemir, Hasan. (2003). Dede Korkut'un Kişiliği İle İlgili Efsaneler <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/12/842/10653.pdf> (Erişim tarihi: 03.07.2018).
- Platon. (1989). *Kratylos, The Collected Dialogues Of Plato*, (Edit. by, Edith Hamilton and Huntington Cairns), Fourteenth printing, New Jersey, Princeton University Press.
- Rogers, R.C. (1959). A Theory of therapy: Personality and interpersonal relationships as developed in a client-centered framework, (Ed. S. Koch). *Psychology: A Study of Science*. Vol: 3. New York: McGraw Hill.
- Rousseau, Jan Jacques. (2018). *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, (Çev. Ömer Albayrak), İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Sophokles. (2012). *Kral Oidipus*, (çev. Bedreddin Tuncel), İstanbul: İis Bankası Yayınevi.

T.D.K.http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5bc3759e0ac5e6.92612148.

DELİ DUMRUL DESTANININ AKRAN ZORBALIĞINI ÖNLEMeye YÖNELİK PSİKOLOJİK DANIŞMADA KULLABİLİRLİĞİNİN İNCELENMESİ

Ersun Çıplak*

Bu çalışmada akran zorbalığını önlemeye yönelik psikolojik danışmada Deli Dumrul Destanının kullanılıp kullanılmayacağını incelemek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle akran zorbalığını anlamaya yönelik kuramsal çalışma yapılmıştır. Ardından akran zorbalığını önlemeye yönelik farklı psikolojik müdahale biçimleri gözden geçirilmiştir. Daha sonrasında ise öyküsel yaklaşıma dayalı yaklaşımların zorbalığı önlemeye yönelik müdahalede kullanımının sağlayacağı yararlar değerlendirilmiştir. Bu kapsamda Deli Dumrul Destanı içerik ve biçim açısından incelenmiştir. Bu aşamada destandaki kahramanın zorba mağdur ilişkisindeki konumu saptanmıştır. Son olarak Deli Dumrul Destanının okul ortamında yaşanan akran zorbalığını önlemeye yönelik psikolojik danışmada kullanmaya uygun olup olmadığı tartışılmıştır. Sonuçta Deli Dumrul Destanının akran zorbalığını önlemeye yönelik psikolojik danışmada kullanmaya uygun olduğu fikrine ulaşılmıştır. Ancak bu konu kanıtı muhtaçtır. Gelecekte yapılacak çalışmaların ihtiyaç duyulan bu kanıtları sağlayabileceği düşünülmektedir.

Okul olumlu ve olumsuz anlamda kişilerarası ilişki ve etkileşimin yoğun olarak yaşandığı bir ortamdır. Olumlu yönden bakıldığında öğrenciler okulda yoğun bir sosyalleşme süreci yaşarken aynı zamanda idareci, öğretmen ve akranlarından doğrudan ya da dolaylı olarak yeni davranışlar

* Dr., Psikolojik Danışman, MEB Çukurova Sıtkı Kulak Ortaokulu Adana. (*ersunciplak@gmail.com*).

öğrenirler. Okulda gerçekleşen bu öğrenme sürecinde işlev gören farklı risk faktörleri de vardır. Bu risk faktörleri öğrencileri, öğretmenleri ve idarecileri zorlar ve eş zamanlı olarak da ebeveynleri endişelendirir. Bunların en önemlilerinden biri genel olarak ifade etmek gerekirse zorbalıktır. Konu daha da özelleştirildiğinde ise bu risk faktörünü akran zorbalığı olarak tanımlamak mümkündür.

Akran zorbalığı kavramı, kısaca, okul ortamında sıklıkla ve süregelen şekilde görülen bir saldırganlık türü olarak tanımlanabilir (Kutlu ve Aydın, 2010; Ögel, Tarı ve Yılmazçetin Eke 2005; Sabuncuoğlu, Ekinci, Bahadır, Akyuva, Altınöz ve Berkem, 2006; Yöndem ve Totan, 2008). Zorbalığı detaylı bir şekilde tanımlamak için saldırganlığın farklı türlerini özellikle de sözel ve psikolojik saldırganlık (Cüceloğlu, 1992; Wenar, 1994), fiziksel ve cinsel saldırganlık (Kırpınar, Özer, Coşkun ve Çayköylü, 1995; Ünsal, 1996) ve siber saldırganlığı (Yaman, Eroğlu ve Peker, 2011) için içine katmak gerekmektedir (Köknel, 1996; Yurtal ve Cenkseven, 2007). Buna bağlı olarak zorbalık, zorbanın mağdura yönelik egemenlik kurma mücadelesi olarak da değerlendirilebilir. Bu durumda zorba ve mağdurun kişilik özelliklerine dikkat etmekte yarar vardır. Cenkseven ve Yurtal'a (2008) göre hem zorbanın hem de mağdurun aile ortamlarında aile üyeleri arasında iletişim sorunları yaşanmaktadır ve aile üyelerinin yaşanan bu iletişim sorunlarını uygun olmayan bir şekilde çözme teşebbüsünde buldukları dikkati çekmektedir. Dolayısıyla zorba ve mağdurun problem çözme becerileri ile zorbalıkla etkili bir şekilde baş edebilen öğrencilerin sosyal becerileri arasında kayda değer farklılıklar olduğu görülmektedir (Cenkseven ve Yurtal, 2008).

Okul ortamında yaşanan zorbalık olaylarında zorba ile mağdur arasındaki ilişki biçimi pek çok olumsuz sonucun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Her ne şekilde olursa olsun zorbalığa maruz kalan öğrencilerin benlik saygılarının olumsuz etkilendiği, stres düzeylerinin arttığı ve somatizasyon başta olmak üzere depresyon gibi bazı psikolojik sıkıntılar yaşadıkları tespit edilmiştir (Sabuncuoğlu, Ekinci, Bahadır, Akyuva, Altınöz ve Berkem, 2006; Yöndem ve Totan, 2008). Bu durumun öğrencinin eğitim sürecinden etkili bir şekilde yararlanmasını sekteye uğrattığı net bir şekilde ortadadır.

Şu ana kadar yapılmış olan bazı çalışmalar farklı saldırganlık türleri gibi akran zorbalığının da toplumsallaşma sürecinde öğrenildiğine yönelik bulgular ortaya koymaktadır (Cenkseven ve Yurtal, 2008; Kozcu, 1987). Dolayısıyla son zamanlarda bu toplumsallaşma sürecinde hangi faktörlerin akran zorbalığının ortaya çıkmasını tetiklediğini belirlemeye yönelik yoğunlaşan bir ilgi söz konusudur. Bu faktörler arasında ise sıklıkla şiddete maruz kalma ya da tanık olma, kendini ispat çabası, psikolojik sorun yaşamak başta gelmektedir (Ayan, 2007; Bayar ve Uçanok, 2012; Cenkseven ve Yurtal, 2008). Akran zorbalığının ortaya çıkma nedenleri incelenirken elde edilen bu sonuçlar aynı zamanda eğitimciler açısından umut verici bir noktaya da işaret etmektedir. Açıkça görülmektedir ki akran zorbalığı her ne kadar olumsuz olsa da eğitim ortamında müdahale edilebilir ve hatta bu müdahaleyle önlenebilir bir davranıştır. Bu anlamda tamamen ortadan kaldırılması mümkün olmasa bile zorbalığın önlenebilir bir olgu olduğu da söylenebilir.

Milli Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği (2014) ve Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği'nde (2013) öğrenciden beklenen davranışlar, bu davranışların ödüllendirilmesi ve karşılaşıcağı yaptırımlar açık bir şekilde belirtilmiştir. Dolayısıyla öğrenciden beklenen ve istenmeyen davranışların tanımlandığı bu yönetmelik, akranlarına zorbalık yapan öğrencilerin olumsuz davranışlarının azaltılması sürecinde de kullanılmaktadır (Kılıç Atıcı, 2014; Ögel, Tarı ve Yılmazçetin Eke, 2005). Bu süreçte öncelikle öğrencinin zorbalık davranışının belirlenmesi ve nedenlerinin anlaşılmasından sonra, bu davranışın olası sonuçları ile yüzleşmesi sağlanmaktadır. Bunun ardından öğrencinin zorbaca davranışının değerlendirmesi için yapılan öğrenci görüşmelerinde öğrencinin istenmeyen davranışları ve bu davranışların devam etmesi halinde karşılaşılabileceği yaptırımlar konusunda açık ve net bir şekilde bilgilendirilmesi önerilmektedir (Kılıç Atıcı, 2014).

Dikkat edilirse şu ana kadar anlatılan yöntem okulda sunulan psikolojik danışma ve rehberlik hizmetlerinde krize müdahale çalışmaları kapsamında değerlendirilebilir. Oysa okullarda yürütülen psikolojik danışma ve rehberlik çalışmalarının gelişimsel ve önleyici nitelikte olması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda zorbalığın henüz ortaya çıkmadan baş edilmesi gereken bir olgu olduğu da açıkça ortada durmaktadır (Türnüklü

ve Kaçmaz, 2011). Bu nedenle okulda yürütülecek psikolojik danışma ve rehberlik çalışmalarında zorbanın iletişim becerisi, empati, yeni bir çatışma çözme ve müzakere becerisi edinmesinin amaçlanması kadar, mağdurun da zorbalıkla baş etme becerisi, güvengenlik, özgüven geliştirmesinin hedeflenmesi uygun bir yaklaşım olacaktır.

Nitekim yurtiçi alan yazın tarandığında zorbalığı önlemeye yönelik geliştirilmiş olan birçok psikolojik yardım programına rastlanmaktadır. Bu programlarda duyguları anlama ve ifade etme, empati, etkili dinleme, iletişim engeli, ben dili-sen dili, çatışma çözme gibi konulara yer verilmektedir. Çoğunlukla bilişsel davranışçı müdahale yaklaşımıyla harmanlanmış olan bu psikolojik danışma, grup rehberliği ve psiko-eğitim programlarında hayal kurma ve canlandırma tekniğine başvurulduğu görülmektedir (Çetin, Alpa Bilbay ve Albayrak Kaymak, 2003; Gündoğdu, 2012; Totan, 2007; Yavuzer, 2012).

Bununla birlikte bu programların hiçbirinde zorbalığa müdahale işlemine öyküsel psikolojik danışma (*narrative psychological counseling*) teknikleri dâhil edilmemiştir. Oysa öyküsel psikolojik danışma teknikleri hem öğretici metinlerin psikolojik danışma sürecine sokulmasını hem de zorbalık gösteren bireylerin sosyal destek ağlarından geribildirim almalarına olanak sağlamaktadır (Madigan, 2016; Yalom, 2002). Bu açıdan bakıldığında öyküsel terapi, özellikle de eğitim ortamında müdahale edilecek davranışın toplumun insanî değerlerine uygun bir şekilde, yani istendik bir yönde değişmesini sağlayabilme gücüne sahip olan kurucu metinlerin psikolojik danışma sürecine katılmasına önayak olmaktadır (Asner-Self ve Feyissa, 2002; Bembry, Zentgraf ve Baffour, 2013, Mazza, 2014).

Öyküsel psikolojik danışma, 1900'lerin başlarında ortaya çıkan ve zamanla farklı kültürlerde yürütülen çalışmalarda hız kazanan bir psikolojik yardım yaklaşımıdır (Mazza, 2014). Son zamanlarda şiirle psikolojik danışma, bibliyoterapi ve öyküsel psikolojik danışma kavramlarının benzer hatta aynı psikolojik danışma sürecine atıfta bulunduğu ifade edilmektedir (Mazza, 2014). Buna bağlı olarak böylesine ilişkili olan bu yaklaşımlar tek bir kavram altında birleştirildiğinde öyküsel psikolojik danışma, kısaca türü (şiir, öykü, kıssa, roman) fark etmeksizin herhangi bir metnin ya da yazı sürecinin (günlük, mektup) psikolojik yardım sürecinde kullanılması olarak

tarif edilebilir (Mazza, 2014; Stainbrook, 2011). Bu süreçte amaç, danışanın yeni bir deneyim yaşamasına, duygu ve düşüncelerini açmasına, empati duygusu geliştirmesine ve böylece içgörü kazanmasına yardımcı olmaktır (Burton ve King, 2004; Mazza, 2014; Roberts, 2010).

Dünya genelindeki alan yazın incelendiğinde birbirinden farklı kuramsal temele yaslanan öyküsel terapi yaklaşımı olduğu görülmektedir (Madigan, 2016; Mazza, 2014). Örnek olarak az önceki tanımdaki amaçlara odaklanan öyküsel yaklaşıma ek olarak Michel Foucault'nun söylem analizine yaslanan Epton ve White'nin yaklaşımı da verilebilir (Madigan, 2016). Bu yaklaşımlarda modern ya da geleneksel şiirlerin, halk türkülerinin, popüler şarkı sözlerinin, destan ve öykülerin, *Kitabı Mukaddes*'ten kıssaların, romanlardan alıntılarının psikolojik danışma sürecine eklendiği görülmektedir (Mazza, 2014). Buna en önemli örnek pozitif psikoloji yaklaşımının kurucusu olan Nossratt Peseschkian'ın *Doğu Hikâyeleriyle Psikoterapi* (2008) başlıklı yapıtıdır. Pozitif psikolojik danışmanın en önemli temsilcisi olan Peseschkian bu yapıtında Mevlânâ'dan Sa'dî'ye, Abdülbahâ'dan İbn Sînâ ve Nizâmî'ye kadar Doğu'nun hikmetli eserlerinden yararlanmıştır.

Akran zorbalığını önlemeye yönelik psikolojik danışma ve rehberlik etkinliklerinde öyküsel psikolojik danışma tekniklerinin kullanılması alan çalışanlarına birçok açıdan yardımcı olabilir. Örneğin akranlarına zorbalık uygulayan öğrenci psikolojik yardım sürecinde bu metinleri okuyunca, metnin kahramanını olumlu davranışlar sergileyen bir rol modeli olarak görebilir. Ayrıca kahramanın olumsuz davranışları nedeniyle karşılaştığı yaptırımlar söz konusu olduğunda da kahramanı model alma işlemi gerçekleşebilir (Atıcı, 2014; Türnüklü ve Kaçmaz, 2011). Buna ek olarak farklı ölçme araçları ile zorbalığa başvurma ihtimali olduğu düşünülen öğrenciler, zorbalığa başvurmeyen, sosyal becerisi yüksek ve iletişim becerisi yüksek öğrencilerle birlikte grupta psikolojik danışmaya alındığında zorba öğrenci kahramanının dışında da olumlu modelleri gözleyebilir. Bu aynı zamanda zorba öğrencinin olumlu davranışlarının pekiştirileceği bir sosyal destek ağı işlevi de görebilir (Yalom, 2002). Dolayısıyla eğitim ortamında zorbalığa müdahale edilirken öyküsel terapi yöntemlerine başvurmanın sunduğu olanaklardan yararlanmanın sorunun çözülmesi ya da azaltılması anlamında umut verici olduğu söylenebilir.

Ne yazık ki ülkemizde okuldaki zorbalığın önlenmesi amacıyla öyküsel yaklaşıma dayalı psikolojik danışmanın kullanıldığı bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu durumda öğrencilere sunulan psikolojik danışma ve rehberlik hizmetlerinde *Dede Korkut Oğuznâmeleri*'nden (2006) yararlanılmamış olmasına şaşırılmamalıdır. Oysa bir kültürün istendik davranışlar yaratma amacını taşıyan eğitim sisteminde öncelikle kendi öz kaynaklarından yararlanmasında yarar vardır. Dolayısıyla kültürümüzün kurucu metni *Dede Korkut Oğuznâmeleri*'nin bir parçası olan Deli Dumrul destanını okullarda yürütülen psikolojik danışma ve rehberlik çalışmalarının kapsamına katacaktır. Bu nedenle bu çalışma bir ilk olma niteliğiyle alandaki önemli bir eksikliği gündeme getirecek ve belki de aynı eksende çalışmalar yapılması için özelde psikolojik danışma ve rehberlik genelde eğitim bilimleri alanında çalışan araştırmacıları teşvik edecektir. Bu çabanın okullarda öğrencilere sunulan psikolojik danışma ve rehberlik hizmetlerine küçük de olsa bir katkı sağlaması alan açısından umut verici olacaktır.

Elbette tüm bunların gerçekleşebilmesi belirlenen amaca ulaşılmasıyla mümkün olacaktır. Bu nedenle bu çalışmanın amacı okul ortamında yaşanan akran zorbalığının önlenmesine yönelik psikolojik danışmada *Deli Dumrul Destanı*'nın (2000) kullanılabilirliğini incelemek olarak belirlenmiştir. Bu ana amaç doğrultusunda Deli Dumrul destanı biçim ve içerik yönünden incelenmiş, ardından da akran zorbalığını önlemeye yönelik psikolojik danışmada kullanılabilirliği tartışılmıştır.

Deli Dumrul Destanının Çözümlemesi

Öyküsel psikolojik danışma uygulamalarında kullanılacak metinlerin (şiir ve şarkı sözü) ilk olarak biçim ve öz açısından incelenmesinde yarar vardır (Luber, 1976, 1978; Rolf ve Supper, 1988; Rossiter, Brown ve Gladding, 1990; Mazza, 2014). Metnin içerdiği mesajın bu şekilde açığa çıkarılması, seçilen metnin psikolojik danışma sürecinde kullanmaya uygun olup olmadığının görülmesini sağlar (Leedy, 1969; Mazza, 2014). Bu işlem sırasında psikolojik danışman öyküsel psikolojik danışmaya katılan öğrencinin veya öğrencilerin metinde özdeşim kurabileceği bir kahraman olup olmadığını da görmüş olur (Mazza, 2014).

Leedy (1969), Luber (1976, 1978), Rolf ve Supper (1988), Rossiter, Brown ve Gladding (1990) ve Mazza'nın (2014) şiir için yapılması gerektiğini ileri sürdükleri incelemenin psikolojik danışmada kullanılacak destanlara da uygulanması gerektiği düşünülebilir. Bu nedenle öncelikle Deli Dumrul destanının biçimsel yapısına bakmak gerekmektedir. Ardından kahramanın, yani Deli Dumrul'un net bir şekilde belirlendiği durumda destanın olay örgüsü de net olarak ortaya konabilir. Daha sonrasında ise destan kahramanının olay örgüsünün şekillenmesine nasıl bir katkı yaptığını gözden geçirilmelidir.

Deli Dumrul destanı, Propp (2001) tarafından açığa çıkarılmış olan olağanüstü masalların yapısına uyar. Bununla birlikte Campbell'ın (2013) monomit kavramsallaştırmasına da uygunluk göstermektedir. Campbell'a (2013) göre yolculuğu sırasında başardığı görevlerin ardından kahraman yeni bir olgunluğa ulaşmaktadır. Destan'ın kahramanı olan Deli Dumrul öncelikle Azrâil ve Allah'la, ardından da kendi babası, annesi ve karısıyla iletişime geçer. Destan'daki trajik sonun ortaya çıkması ve bu sonun Deli Dumrul'u mutlu edecek şekilde aşılması bu karakterler arasındaki etkileşim sonucunda gerçekleşmektedir. Bu noktada destan kahramanı belirlendiği için olay örgüsünün incelenmesine geçilebilir.

Destanın olay örgüsü Deli Dumrul'un zorba davranışları ve bu davranışlar sonucunda Azrâil'e meydan okuması çerçevesinde gelişir. Azrâil'le boş yere mücadele ettikten sonra Allah'ın öfkesi ile karşı karşıya kalan Deli Dumrul, yüzleşmek zorunda kalacağı gerçekliği, yani öleceğini öğrenir. Bu sondan kurtulabilmesi için Allah, Deli Dumrul'a onun yerine can vermeyi kabul edecek birini bulmasını söyler. Bunun üzerine Deli Dumrul önce babasından, sonra da annesinden canlarını kendisi için feda etmelerini ister. Ne annesi ne de babası onun için canını vermeyi kabul etmez. En sonunda Deli Dumrul vedalaşmak için karısının yanına gider. Durumu öğrenen karısı Deli Dumrul için canını feda etmeye razı olur. Deli Dumrul karısının bu tavrı üzerine onunla birlikte ölmek için Allah'a yakarır. Bunu gören ve yakarıları işiten Allah, Deli Dumrul'a merhamet eder. Ayrıca hem onun hem de karısının canını bağışlamakla kalmaz, ömürlerini de uzatır. Son olarak da onların yerine Deli Dumrul'un babasının ve annesinin canını alır.

Destan kahramanının net bir şekilde tanımlanmış niteliklerine sahip olan Deli Dumrul'un her ne şartta olursa olsun sözünün üstüne söz söylenmesini istemediği açıkça görülür (Campbell, 2013; Propp, 2001). Bu zorbanın tipik davranış kuralıdır (Cenkseven ve Yurtal, 2008; Totan, 2007). Koşulsuz itaat zorbuyı tatmin eder, zorba bu tatmini yaşadıkça zorbalığa maruz kalan da kurban olma niteliğini kazanma yolunda başarıyla yürür (Ögel, 2005). Chapaux-Morelli ve Couders'e (2012) göre bu sarmalda zorbanın içindeki narsistik boşluğu doldurma isteğinin rolü büyüktür. Bu açıdan karşısındakini kurban olmaya zorlayan zorba, bunu başardıkça içindeki narsistik boşluğu dolduramayacak ve başka kurbanlar arama yoluna gidecektir:

Ansızın Deli Dumrul dört nala yetiştı. Der: Bre kavatlar, ne ağlıyorsunuz, benim köprümün yanında bu gürültü nedir, niye feryat ediyorsunuz dedi. Dediler: Hanım, bir güzel yiğidimiz öldü, ona ağlıyoruz dediler. Deli Dumrul der: Bre yiğidinizi kim öldürdü? Dediler: Vallah bey yiğit, Allah Taâla'dan buyruk oldu, al kanatlı Azrâil o yiğidin canını aldı. Deli Dumrul der: Bre Azrâil dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alıyor, yâ kadir Allah, birliğin varlığın hakkı için Azrâil'i benim gözüme göster, savaşıyım, çekişeyim, mücadele edeyim, güzel yiğidin canını kurtarayım, bir daha güzel yiğidin canını almasın dedi."

Nitekim Deli Dumrul, yaptırdığı köprüden ister geçsin ister geçmesin herkesten zorla para almaktadır. Bu zorbanın tipik davranışına bir örnek olarak kabul edilebilir:

Bir kuru çayın üzerine bir köprü yaptırmıştı. Geçeninden otuz üç akçe alırdı, geçmeyeninden döve döve kırk akçe alırdı. Bunu niçin böyle ederdi? Onun için ki benden deli, benden güçlü er var mıdır ki çıksın benimle savaşınsın der, benim erliğim, bahadırlığım, kahramanlığım, yiğitliğim Ruma, Şama gitsin, ün salsın der idi.

Bir zorba olan Deli Dumrul çevresindeki kişilerin yaşadıklarına duyarlık göstermemektedir. Onları dinlemeye ve anlamaya tahammülü yoktur. Öyle ki kurduğu köprünün yakınında cenaze nedeniyle yas tutanların ağlama seslerine bile tahammül edemez:

"Meğer bir gün köprüsünün yanında bir bölük oba konmuştu. O obada bir iyi güzel yiğit hasta düşmüştü. Allah'ın emriyle o yiğit öldü. Kimi oğul diye, kimi kardeş diye ağladı. O yiğit üzerine dehşetli kara feryat koptu.

Ansızın Deli Dumrul dört nala yetiştı. Der: Bre kavatlar, ne ağlıyorsunuz, benim köprümün yanında bu gürültü nedir, niye feryat ediyorsunuz dedi. Dediler: Hanım, bir güzel yiğidimiz öldü, ona ağlıyoruz dediler."

Bu sırada Azrâil'e ve dolaylı olarak da Allah'a meydan okur. Bu noktada gördüğümüz Deli Dumrul'un Azrâil ve Allah'ı da kurban konumuna düşürebileceğine yönelik yanılığa kapılmasıdır. Oysa Azrâil ve Allah mânevî varlıklar oldukları için ortada hiyerarşik bir ilişki söz konusudur. Deli Dumrul'un bu hiyerarşik ilişkinin ayırdına varamaması kendisi ile Allah arasında baştan dengeli olmayan bir diyalog üretir. Bu diyalogun temel noktası ise ödül-ceza etkileşimini gündeme getirir. Kişiliği gelişmemiş ve narsistik Deli Dumrul henüz ahlâkî yönü hiç gelişmediği veya özerkleşmediği için ceza ihtimalini görmeden zorbalığından vazgeçmez (Karataş, 2016).

Deli Dumrul'un hayatının bağışlanması ancak ve ancak kendi âlemindeki hiyerarşik ilişkiler ağında çözümlenebilecek bir sorundur ki bu da ancak baba ya da annesinin onun için yaşamaktan vazgeçmesine bağlıdır. Bununla birlikte narsistik birliğin sembolü olan anne de, dünyevî hayattaki bu narsistik ilişkinin önündeki engel olan baba da Deli Dumrul'un bağışlanması için yaşamaktan vazgeçmeye yanaşmaz (Chasseguet-Smirgel, 2005). Dolayısıyla, Deli Dumrul narsistik yapısının her zaman başarı getirmediğini acı bir şekilde deneyimler. Deli Dumrul ölümle yüzleşince büyüme ve narsistik isteklerinden vazgeçmek zorundadır. Ölüm karşısındaki çaresizliği onun kendisiyle yüzleşmesini sağlar. Böylece karısı ile vedalaşmaya giden Deli Dumrul hiç beklemediği bir yerden destek görür ve karısı kendi isteğiyle onun için canını vermeye razı olur:

*“Senin o namert anan baban
Bir canda ne var ki sana kıyamamışlar
Arş şahit olsun sekizinci kat gök şahit olsun
Yer şahit olsun gök şahit olsun
Kadir Tanrı şahit olsun
Benim canım senin canına kurban olsun
dedi, razı oldu.”*

Sonuç olarak Deli Dumrul, Allah tarafından affedilir ve hem ona hem de karısına 140 yıl ömür bağışlanır. Anne ve babasının ise ölümüne karar verilir:

Hak Taâla'ya Deli Dumrul'un sözü hoş geldi. Azrâil'e emreyledi: Deli Dumrul'un babasının anasının canını al, o iki helâlliye yüz kırk yıl ömür verdim dedi. Azrâil de babasının anasının derhal canını aldı. Deli Dumrul yüz kırk yıl daha eşi ile ömür sürdü.”

Özetle; Deli Dumrul, destanındaki kahraman ve mânevî varlıklar arasındaki iletişim örgüsü narsisizm ile ödül-ceza sistemi arasındaki gerilimi yansıtır. Tabii ki Deli Dumrul'la doğrudan ve açık bir hiyerarşik ilişkiye girmeyen Allah'ın onun anne ve babası dolayımında Rahman ve Rahim sıfatının tecelli etmesi kaydıyla (İzutsu, 1999) Deli Dumrul'a aczini öğretir. Deli Dumrul aczini anladığında Allah onu affeder, ona ve karısına iyilik ihsan eder. Bu aslında tam da Türklerin Şamanizm'den İslâmîyet'e geçiş aşamasındaki gelişim sürecini de gösterir niteliktedir (Saydam, 1997); yani, Kohlberg'in ahlâki gelişim yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda yeni toplumsal şartlar yaşanırken başta ödül-ceza düzeyinde etkili olan ahlâk gelişiminin, toplumsal sözleşme düzeyine yükseldiği de görülmektedir (Karataş, 2016).

Deli Dumrul Destanının Psikolojik Danışmada Kullanılabilirliği

Deli Dumrul destanı; kahramanı belirgin, olay örgüsü anlaşılır, ilet-tiği mesaj açık bir metindir. Sahip olduğu bu niteliklerden ötürü bireysel ya da grupla psikolojik danışmada kullanılmaya uygundur. Ayrıca bu des-tan yalnızca okul psikolojik danışmanı tarafından yürütülen sınıf rehber-liği ve gerek grupla gerekse de bireyle psikolojik danışma sürecinde değil, aynı zamanda şube rehber öğretmeni tarafından da hem sınıf düzeyinde yürütülen rehberlik çalışmalarında hem de değerler eğitimi kapsamında-ki etkinliklerde kullanılabilir. Deli Dumrul destanı yaklaşık olarak 60 da-kika süren bir psikolojik danışma oturumunda kullanmak açısından ol-dukça uzun bir metindir. Bu sorunu aşmanın yolu Deli Dumrul destanını amaca uygun bir şekilde kısaltmaktan geçmektedir. Bunun için de psiko-lojik danışmaya katılan öğrencilere rol modeli işlevi görecek olan destan kahramanının merkezi konumda olması ölçüt alınıp kısaltma işlemi için amaca uygun bir hedef belirlenebilir.

Uygulama aşamasına geçildiğinde öncelikle psikolojik danışma oturu-munun başında yapılandırma yapılarak öğrenciler sürece hazırlanmalıdır. Ardından Deli Dumrul destanı gönüllü olan bir öğrenci ya da psikolojik da-nışman tarafından anlaşılır bir şekilde okunur. Daha sonra öğrencilere din-ledikleri Deli Dumrul destanından neler anladıkları sorulur. Süreç bu şekil-de başlatıldıktan sonra öğrenciler arasındaki etkileşimi derinleştirmek için sorulardan yararlanmak gerekmektedir. Bu aşamada öğrencilerin dikkati

Deli Dumrul'un davranışlarına çekilir. Ardından "Deli Dumrul'un olumsuz olan davranışları nelerdir?", "Sizce deli Dumrul bu köprüyü neden yaptı?", "Deli Dumrul cenazeye ağıt yakanlara neden öfkeleni?", "Deli Dumrul onlara daha farklı nasıl davranabilirdi?" şeklinde sorular yöneltilir.

Bu aşamadan sonra gönüllü olan öğrencilerin Deli Dumrul'u canlandırılmaları istenebilir. Özellikle de cenazelerine ağıt yaktıkları için zorbalığa maruz kalanların ve Deli Dumrul rolünü oynayanların neler hissettikleri sorulabilir. Bu arada Deli Dumrul'u zorbalık yapmaktan vazgeçirmek için neler yapılabileceği sorulur ve öğrencilerin beyin fırtınası yapması sağlanır. Ardından öğrenciler fikirlerini paylaşımları konusunda teşvik edilir. Bu arada yeniden canlandırma yapılabilir. Özellikle de zorbalıkla uygun bir şekilde baş eden öğrencilerin Deli Dumrul rolünü oynayan öğrenci ile etkileşime geçerek onun daha farklı şekilde davranması için bir şeyler yapmaları istenir. Bu işlem tamamlandıktan sonra hem Deli Dumrul rolünü oynayan öğrenciye hem de gerek mağdur rolünü oynayan gerekse de zorbalıkla uygun bir şekilde baş eden öğrenciye neler hissettikleri sorulabilir.

Son olarak destanın nasıl bittiği açıklanarak zorbalığın karşılığı olan yaptırımlar konusunda öğrencilere bilgi verilebilir. Ayrıca Deli Dumrul'un ölüm korkusu yaşadıkdan sonra davranışlarını değiştirmesi üzerine neler hissetmiş olabileceği sorulabilir. Psikolojik danışma oturumu sonlandırılmadan önce öğrencilere böyle bir zorbalığa maruz kalıp kalmadıkları sorulabilir. Zorbalığa maruz kalan öğrencilerin bu durumda neler hissettikleri ve yaşadıkları sorunu nasıl aştıklarını anlatmaları istenebilir.

Elbette bu işlem adımları akran zorbalığı olayı yaşadıkdan sonra, yani krize müdahale çalışmaları kapsamında da kullanılabilir. Böylece durumlarda zorbalık uygulayan ya da zorbalığa maruz kalan öğrencilerle bireysel olarak ve grup halinde görüşülebilir. Bu noktada zorbalık uygulayan öğrencinin zorbalığa maruz kalan öğrencilerin duygularına odaklanması sağlanabilir. Ayrıca Deli Dumrul destanının kahramanının özellikle de Allah'ın karşısında güçsüzlüğünü fark ettiği ve böylece olgunlaştığı bölümden yararlanılabilir. Bireysel görüşmede, nasıl ki Deli Dumrul sonunu, acziyetini öğrenince Allah'ın birliğini, mutlak kudretini kabul ettiyse aynı şekilde zorbalık yapan öğrencinin de ödül – ceza aşamasından ergenin gelişim düzeyine uygun toplumsal sözleşme aşamasına geçmesi bir hedef olarak belirlenebilir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada okul ortamında yaşanan zorbalık davranışlarına yönelik öyküsel yaklaşıma dayalı psikolojik danışmada *Dede Korkut Oğuznâmeleri*'nde yer alan Deli Dumrul destanının kullanılabilirliği incelemek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak okul ortamında yaşanan zorbalık davranışına müdahale edilirken verimli bir şekilde kullanılabilmesi düşünülen Deli Dumrul destanı seçilmiştir. Sonra destanın zorba niteliğine sahip olan kahramanı Deli Dumrul incelenmiş ve ardından diğer destan kişileriyle kurduğu iletişim örüntüsü çözümlenmiştir. En sonunda da gerek bireysel ve grupta psikolojik danışmada gerekse de sınıf rehberliği çalışmalarında nasıl kullanılabilmesine yönelik bir işlem süreci oluşturulmuştur. Sonuç olarak Deli Dumrul destanının zorbalığı önlemeye yönelik psikolojik danışmada verimli bir şekilde kullanılabilmesi kanısına ulaşılmıştır. Böylece öz kültürümüze ait önemli bir metnin farklı bir disiplinde de layık olduğu yeri bulmasını sağlamıştır.

Dünya genelindeki alan yazında Deli Dumrul destanının psikolojik danışma sürecinde kullanıldığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte şiir, öykü, mesel ve şarkı sözlerinin kullanıldığı psikolojik danışmanın öğrencilerin yeni davranışlar kazanmasında oldukça etkili olduğunu gösteren çalışmalar mevcuttur (Asner-Self ve Feyissa, 2002; Bembry, Zentgraf ve Baffour, 2013; Burton ve King, 2004; Madigan, 2016; Mazza, 2014; Roberts, 2010; Stainbrook, 2011). Buna bağlı olarak böylesine olumlu sonuçların alındığı öyküsel psikolojik danışma sürecine Deli Dumrul destanını katmanın benzer bir etki yaratabileceği düşünülmektedir. Bu süreçte olumlu etkiyi yaratan faktörün destan kahramanının model alınabilecek olumlu davranışları ve ders çıkarılacak olumsuz davranışları olduğu ileri sürülebilir (Mazza, 2014). Ayrıca destanın anlatı yapısı zorbalık uygulayan öğrencinin kahramanla olan davranış benzerliği nedeniyle farklı bir açıdan görmesine, bunun sonucunda içgörü geliştirmesine yardımcı olabilir (Mazza, 2014).

Bu çalışma, konunun kuramsal bir çerçevede ele alınmış olması nedeniyle önemli bir sınırlılığa sahiptir. Bu sınırlılığın ortadan kaldırılması, yani Deli Dumrul destanının psikolojik danışmada kullanımının etkili olup olmadığı ancak ve ancak bu çalışmada elde edilen sonuçlar doğrultusunda kurulacak denencelerin deneysel çalışmalarda test edilmesiyle mümkündür.

Bu test etme işleminin sonuçlarına göre Deli Dumrul destanının kullanılacağı psikolojik danışma oturumunda yürütülecek işlem adımları basamak basamak ve ayrıntılı bir şekilde belirlenebilir. Dolayısıyla bu görev konuya ilgi duyan ve gerek alanda çalışan gerekse de araştırma yapan psikolojik danışmanlara düşmektedir.

Gelecekte yapılacak çalışmalar açısından başka öneriler de verilebilir. Örneğin bu çalışmada yalnızca Deli Dumrul destanına odaklanılmıştır. Gelecekte Dede Korkut Oğuznâmeleri'nde yer alan farklı destanlar da ele alınabilir. Elbette alanda çalışan ya da araştırma yapan psikolojik danışmanların kendilerini akran zorbalığı olgusuyla sınırlamaları gerekmemektedir. Farklı çalışmalarda güvengenlik, çatışma çözme, iletişim becerileri başta olmak üzere sosyal beceri eğitimi kapsamında sayılabilecek kavramlara da yoğunlaşılabilir. Böylece *Dede Korkut Oğuznâmeleri'*nde yer alan farklı destanların da psikolojik danışma sürecine dâhil edilip edilemeyeceğine karar verilirken kanıta dayalı bir yaklaşım benimsenmiş olacaktır. Ayrıca değerler eğitimi etkinliklerinde de saygı, sorumluluk, işbirliği başta olmak üzere farklı değerlerin öğrencilere kazandırılması açısından da Dede Korkut Oğuznâmeleri'nin kullanımının yararlı olacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar

- Asner-Self, K. K. & Feyissa, A. (2002). The use of poetry in psychoeducational groups with multicultural-multilingual clients. *Journal for Specialists in Group Work*, 27(2), 136-160.
- Ataman, A. (2001). Sınıf içinde karşılaşılan davranış problemleri ve bunlara karşı geliştirilen önlemler. (Ed. L. Küçükahmet), *Sınıf yönetiminde yeni yaklaşımlar* (ss. 171-192). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Ayan, S. (2007). Aile içinde şiddete uğrayan çocukların saldırganlık eğilimleri. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 8, 206-214.
- Bayar, Y. & Uçanok, Z. (2012). Okul sosyal iklimi ile geleneksel ve sanal zorbalık arasındaki ilişkiler: Genellenmiş akran algısının aracı rolü. *Türk Psikoloji Dergisi*, 27(70), 101-114.
- Bembry, J. X., Zntgraf, S. & Baffour, T. (2013). Social skills training through poetry therapy: A group intervention with schizophrenic patients. *Journal of Poetry Therapy: The Interdisciplinary Journal of Practice, Research and Education*, 26(2), 73-82.
- Burton, C. M. & King, L. A. (2004). The health benefits of writing about intensely positive experiences. *Journal of Research in Personality*, 38, 150-163.
- Campbell, J. (2013). *Kahramanın sonsuz yolculuğu*. (S. Gürses, Çev.) İstanbul: Kalcı Yayınları.
- Cenkseven Önder, F. & Yurtal, F. (2008). Zorba, kurban ve olumlu özellikler taşıyan ergenlerin aile özelliklerinin incelenmesi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 8(3), 3-28.
- Chapaux-Morelli, P. & Couderc, P. (2012). İkili ilişkilerde duygusal manipülasyon: Narsist bir partnerle yüzleşmek. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chasseguet-Smirgel, J. (2005). *Ben ideali*. (Çev. N. Tura) İstanbul: Metis Yayınları.
- Çetin, F., Alpa Bilbay, A. & Albayrak Kaymak, D. (2003). *Araştırmadan uygulamaya çocuklarda sosyal beceriler grup eğitimi*. İstanbul: Epsilon Yayınları.
- Ergin, M. (2000). *Dede Korkut kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınevi.
- Gündoğdu, R. (2011). Yaratıcı drama temelli çatışma çözme programının ergenlerin öfke, saldırganlık ve çatışma çözme becerisine etkisi. S. Erkan, A. Kaya (Ed.), *Deneyel olarak sınanmış grupla psikolojik danışma ve rehberlik programları* (2. Cilt) (ss. 439-539). Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- İzutsu, T. (1999). İbn Arabî Fusûs'undaki anahtar kavramlar. (Çev. A. Y. Özemre) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Karataş, Z. (2016). Ahlak (törel) gelişimi. B. Gündüz, B. Çapri (Ed.), *Eğitim psikolojisi* (ss. 161-175). Adana: Karahan Kitabevi.
- Kılıç Atıcı, M. (2014). *Sınıfta davranış yönetimi*. Adana: Karahan Kitabevi.

- Kutlu, F. & Aydın, G. (2008). Akran zorbalığı ölçek geliştirme ön çalışması: Kendini Bildirim Formu. *Türk Psikoloji Yazıları*, 13(25), 1-12.
- Luber, R. F. (1976). Evaluation of poetic mood with the semantic differential. *Psychological Reports*, 39, 499-502.
- Luber, R. F. (1978). Assessment of mood change as a function of poetry therapy. *Art Psychotherapy*, 5, 211-215.
- Madigan, S. (2016). *Naratif terapi*. (Çev. G. Akkaya) İstanbul: OkuyanUs Yayınları.
- Mazza, N. (2014). *Şiir terapi: Teori ve pratik*. (Çev. E. Çıplak) İstanbul: OkuyanUs Yayınları.
- Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği. (2013, 07 09). *Resmi Gazete* (Sayı: 28758). Erişim adresi: <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.18812&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=orta%F6%F0retim>
- Milli Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği. (2014, 26 07). *Resmi Gazete* (Sayı: 29072). Erişim adresi: <http://mevzuat.meb.gov.tr/dosyalar/1703.pdf>
- Ögel, K., Tari, I. & Yılmazçetin Eke, C. (2005). *Okullarda suç ve şiddeti önleme*. İstanbul: Yeniden Sağlık ve Eğitim Derneği.
- Peseschkian, N. (2008). *Doğu hikâyeleriyle psikoterapi*. (Çev. H. Fışiloğlu) İstanbul: Beyaz Yayınları.
- Propp, V. (2001). *Masalın biçimbilimi: Olağanüstü masalların yapısı*. (Çev. M. Rifat, S. Rifat) İstanbul: Om Yayınları.
- Roberts, M. (2010). Emotional intelligence, empathy and the educative power of poetry: A Deleuzo-Guattarian perspective. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 17, 236-241.
- Rolfs, A. M., & Super, S. I. (1988). Guiding the unconscious: The process of poem selection for poetry therapy groups. *The Arts in Psychotherapy*, 15, 119-126.
- Rossiter, C., Brown, R. & Gladding, S. T. (1990). A new criterion for selecting poems for use in poetry therapy. *Journal of Poetry Therapy: The Interdisciplinary Journal of Practice, Research and Education*, 4(1), 5-11.
- Sabuncuoğlu, O., Ekinci, Ö., Bahadır, T., Akyuva, Y., Altınöz, E. & Berkem, M. (2006). Ergen öğrenciler arasında akran örselenmesi ve depresyon belirtileriyle ilişkisi. *Klinik Psikiyatri*, 9, 27-35.
- Sarıtaş, M. (2001). Sınıf yönetimi ve disiplinle ilgili kuralları geliştirme ve uygulama. L. Küçükahmet (Ed.), *Sınıf yönetiminde yeni yaklaşımlar* (ss. 47-90). Ankara: Nobel Yay.
- Saydam, M. B. (1997). *Deli Dumrul'un bilinci: "Türk-İslâm" ruhu üzerine bir kültür psikolojisi denemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- S. Tezcan & H. Boeschoten (Haz.). (2006). *Dede Korkut Oğuznâmeleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Stainbrook, L. S. (2011). Interactive bibliotherapy: A case for implementation in the elementary classroom. *Journal of Poetry Therapy: The Interdisciplinary Journal of Practice, Research and Education*, 24(3), 187-194.
- Totan, T. (2007). Okulda zorbalığı önlemede eğitimcilere ve ebeveynlere öneriler. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7(2), 191-200.
- Türnüklü, A. & Kaçmaz, T. (2011). *Liselerde öğrenci şiddetinin önlenmesi: Anlaşmazlık çözümü, müzakere ve akran-arabuluculuk eğitim programı*. İstanbul: Maya Akademi Yayınları.
- Yaman, E., Eroğlu, Y. & Peker, A. (2011). *Başa çıkma stratejileriyle okul zorbalığı ve siber zorbalık*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Yavuzer, Y. (2011). Ergenlerde saldırganlığı azaltmaya yönelik psiko-eğitim programı. S. Erkan, A. Kaya (Ed.), *DeneySEL olarak sınılanmış grupla psikolojik danışma ve rehberlik programları* (2. Cilt) (ss. 355-442). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Yöndem Z. D. & Totan, T. (2008). Ergenlerde zorbalık ve stresle baş etme. *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi dergisi*, 8(2), 53-68.
- Yalom, I. D. (2002). *Grup psikoterapisinin teori ve pratiği*. (Çev. A. Tangör, Ö. Karacam,) İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Yurtal, F. & Cenkseven, F. (2007). İlköğretim okullarında zorbalığın yaygınlığı ve doğası. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 3(28), 1-13.

DİZİN

A

Abdülbahâ 179
achille 138
ad 16, 18, 39, 72, 79, 89, 105, 106, 120, 123,
125, 150, 151, 153, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 161, 162, 164,
165, 166, 167, 168, 169, 170
adalet 35, 42
adbilim 154
âdet 149
ad kazanma 162
adolescents 87
Adrian Blau 100
ad verme 150, 151, 157, 159, 161, 166, 168
African 6
Afrikalı 6
ahlâk 11, 15, 17, 23, 57, 58, 59, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 69, 70, 77, 78, 79, 80, 81,
84, 149, 184
Ahlâk 57, 58, 60, 63, 67, 77, 85
ahlâk felsefesi 17, 57, 58, 59, 66, 78, 79, 84
ahlâkın dini ve toplumsal temeli 84
ahlâkî izafiyet 69
ahlâkî kaideler 109, 142
ahlâkî kurallar 82
ahlâkî norm 67
ahlâkî yaptırım 79, 81, 84
ahlâkî yaptırımın kaynağı 58
ahlâkî yetkinlik 68
aile 17, 23, 36, 47, 49, 50, 68, 71, 81, 87,
118, 129, 166, 167, 176, 188
aile birliği 23
Akhileus 138
akıl 17, 34, 50, 63, 66, 67, 69, 82, 90, 106, 112, 118
akıl gücü 118
akletme 127, 129
akran zorbalığı 18, 176, 177, 185, 187
alışkanlık 77, 78, 79, 112
âlicenap 60
alperen 16
alplık 16
Anatolia 6
anayasal yönetim 33
Anti-Oedipus 152, 153, 172
antropometri 154
Arap 24
aristokrasi 33, 34
Aristoteles 22, 28, 29, 31, 32, 33, 42, 47, 55,
58, 59, 60, 77, 78, 85
Aristotelesçi yaklaşım 59
Aruz Bey 59
aşk 17, 70, 120, 153

Auguste Comte 69
Avrupa 22, 29, 30, 152
Avrupa-dışı 22
Avrupa-merkezci 22, 29
Avrupa-merkezçilik 22
Azerbaycan 16, 28

B

Bamsı 24, 25, 27, 39, 46, 49, 51, 53, 62, 64,
66, 69, 70, 71, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 161, 162, 165
Bamsı Beyrek 24, 25, 27, 39, 46, 49, 51, 53,
62, 64, 66, 69, 70, 71, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 161, 162, 165
Banıçiçek 62, 71
Banu Çiçek 120, 121, 122, 123, 124
Basat 17, 59, 65, 66, 135, 136, 137, 138, 140,
165, 166
Batı 9, 10, 21, 22, 27, 28, 30, 32, 35, 36, 38,
42, 43, 54, 152
Batı-dışı 22
Batılı değerler 9
Batılı tarzda eğitim 9
Batı-merkezçilik 22
Batı siyaset felsefesi 21, 22, 27, 36
Battalnâme 16
Bayındır Han 25, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35,
39, 40, 50, 75, 77, 82, 104, 107, 124,
152, 161, 163, 164
beceri 89, 187
Begil 24, 35, 50, 51, 59, 64, 75, 77, 82
Ben-bilinci 27
Berger 96, 100, 145
bibliyoterapi 178
Bican Bey 62
bid'at 68
bilgelik 16, 17, 22, 34, 70, 129, 157
bilgi 22, 25, 66, 67, 95, 97, 115, 120, 149,
160, 169, 185
Bilinç 27
Boğaç 24, 30, 37, 44, 67, 68, 69, 76, 82, 101,
103, 104, 106, 107, 108, 109, 160,
163, 164, 165
Boğaç Han 24, 30, 37, 44, 67, 68, 69, 76, 82,
101, 103, 104, 106, 107, 108, 109,
163, 165
boy 15, 104, 105, 132
Burla Hatun 43, 52, 61, 113, 114, 115, 116
bünyevi 22, 26
bütünlük 11, 32, 88, 109, 142, 150, 152, 157,
168, 171
Büyük İskender 30

C

Cenova 31
cesaret 16, 17, 22, 42, 51, 59, 61, 62, 68, 70,
 71, 72, 73, 76, 78, 106, 114, 134
cesaret gösterisi 68
Cicero 29, 31
cinsiyet rolleri 17, 102, 110, 130, 132, 142
coğrafi adlandırmalar 28
cömert 60, 105
Cumhuriyet 9, 22
çatışma çözme 178, 187, 188
Çeyiz 133, 144

D

Dânişmendnâme 16
Dante 31
Dayanışma 51, 141
dayanışma-yardımlaşma 23
Dede Korkut 11, 12, 15, 16, 17, 18, 21, 23, 24,
 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
 36, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49,
 50, 51, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,
 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82,
 83, 84, 85, 89, 99, 101, 120, 122, 133,
 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
 150, 151, 152, 153, 160, 161, 162,
 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170,
 171, 172, 180, 186, 187, 188, 189
Dede Korkut Destanı 16, 150, 151, 152,
 153, 160, 163, 169, 171
Dede Korkut Hikâyeleri 15, 28, 39, 55, 59, 61,
 62, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74,
 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 89
değer 16, 23, 25, 26, 27, 29, 42, 45, 51, 63,
 68, 75, 84, 88, 89, 94, 101, 104, 105,
 118, 125, 133, 135, 141, 143, 144,
 154, 168, 170, 176
dehumanisation 89
Deli Dumrul 18, 24, 49, 52, 70, 83, 125, 126,
 127, 128, 129, 175, 180, 181, 182,
 183, 184, 185, 186, 187, 189
Deli Dumrul destanı 180, 181, 184, 186
Deli Karçar 25, 66, 122
demokrasi 33
Demokritos 150, 156
Denetim Odağı 90
depresyon 176, 189
despotizm 34
destan 15, 18, 24, 25, 26, 28, 37, 130, 135,
 138, 139, 140, 151, 152, 163, 168,
 179, 181, 184, 186
Devlet 32, 47, 48, 55, 146, 153, 172
devlet büyüklüklerine saygı 23
Devletsizlik 17

Dış Oğuz beyleri 64
Dış Oğuzların 32
dil 11, 71, 98, 149, 153, 154, 155, 156, 157,
 168, 170, 171
dil ve estetik 11
din 11, 33, 35, 36, 58, 63, 64, 65, 66, 67, 69,
 82, 84, 93, 113
din-ahlâk ilişkisi 63, 67
din bilimleri 11
Dinî referanslı 67
din ve ahlâk ilişkisi 58
Dirse Han 24, 30, 37, 44, 61, 67, 68, 75, 76,
 82, 101, 103, 104, 105, 107, 108,
 109, 160, 163, 164
donanım 88, 89, 97, 98, 99, 100, 101, 109, 146
dostluk 22, 51
duygu 11, 63, 69, 82, 88, 179
duygusal 89, 90, 140, 188
duygusal uçurum 89

E

Ebübekir Zekeriyâ er-Râzî 70
edebî metinler 26
edebiyat 11, 23, 36, 54
edep 17, 140
edepli 17, 122, 140
egoist 141
eğitim 9, 10, 15, 18, 21, 23, 59, 79, 87, 176,
 177, 178, 179, 180, 190
eğitim modeli 9
emotional distance 89
Emren 59, 64, 69, 75, 77, 82
Epson 179
erdem 17, 22, 27, 58, 59, 60, 67, 68, 69, 71,
 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 129, 140
erdemli 17, 59, 60, 70, 75, 77, 78, 79, 80,
 116, 140
Erdemli birey 80
erdem ve edep 17, 140
Ernest Cassirer 153, 154
Eski Yunan 17, 150, 152, 154, 156
estetik 11, 54, 93
Eş'arî yaklaşımı 63
êthikos 78
ethos 78
etnisite 22
evrensel 15, 22, 30, 149
externalization 96

F

Fârâbî 22, 32, 59, 66, 67, 85
Fars 24
Fatih 2, 5
felsefe 11, 34, 57, 60, 69, 71, 77, 84, 150,
 152, 153

Fikri donanım 88, 97, 100, 146
filozof 47, 60, 66, 67, 156, 157
fiziksel ve cinsel saldırganlık 176
Floransa 31
Freud 152
Friedrich von Diez 151
fronimos 80
Fütühât 16

G

Galen 58, 85
gayri ahlâkî 79, 81, 83
Gayri-İslâm 30, 41
Gayri-Türk 30, 41
Gaza 41
gazilik 36, 41
Gazzâlî 5
Gelenek 35, 171
Geleneksel 9, 87, 104, 149
geleneksel tarzda eğitim 9
gerçek değeri 94
görenek 93, 121, 125
Grek 135
Guattari 152, 153, 172
Guattari, Freud 152
Güney Kafkasya 28
günlük 42, 178
Gürcistan 28, 77
Gürcü 5
güvengenlik 178, 187

H

Hacı Bayrâm-ı Velî 54
hakikati söylemek 17, 81
hakim 66
hâkimiyet 43, 164
halet-i ruhiye 90
Hanlar Hanı 25, 31, 34, 104
hayırlar ve şerler 101
Hegel 31, 60
Helen 135
Hellenistik dönem 70
hero 139
Hikâye-i Oğuznâme 151
hikmet 34, 113, 114, 117
Hikmet sahibi 113
Hint 24
Homeros 151, 152
Hükümdar 25, 35, 39
hüner 89
Hürrem 6
Hz. Ali 16, 17
Hz. Muhammed 16

I

Immanuel Kant 79
India 6
İbn Miskeveyh 70
İbn Sinâ 179
İç Oğuzlar 32
ideal insan tipi 16
İdealize edilen prototipler 101
ideografik 22
ideoloji 97, 99, 100
ideolojik körlük 99
iktidar 18, 23, 25, 27, 34, 108, 135, 160,
161, 166
iletişim becerileri 187
iletişim ve değerler felsefesi 17
İlyada 152
inanç setleri 101
İngiltere 31
insan 9, 15, 16, 17, 44, 45, 46, 57, 63, 66,
67, 78, 79, 84, 89, 90, 91, 93, 94, 99,
137, 138, 141, 149, 153, 154, 155,
156, 158, 160, 161, 165, 166, 169
insan adları 154, 155
insani-toplumsal 22, 27
insani-toplumsal pratikler 27
insanüstü kahramanlık örnekleri 117, 144
internalization 96
İslâm 10, 11, 15, 16, 21, 22, 24, 25, 26, 27,
30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42,
47, 54, 55, 59, 63, 70, 189
İslâmî hassasiyetler 33
İslâmî sınırlar 35
İslâmiyet 15, 25, 184
İspanya 31
istişare 11, 33, 35
iyi 12, 18, 22, 23, 26, 27, 29, 31, 42, 43, 46,
47, 52, 58, 64, 68, 70, 71, 73, 76, 77,
79, 94, 107, 124, 127, 128, 137, 138,
157, 159, 163, 164, 165, 169, 182
iyi ahlâkî edinmenin yolları 58
iyilik tanımı 110, 142

J

John Stuart Mill 80

K

kabile 45, 132, 138
Kâfir 53, 63, 115
Kafka 91
Kam Gan 25
kamu 11, 17, 144, 162
kamu düşüncesi 17
Kantçı 79, 81
Kantçı ahlâk 81

Kanturalı 61, 62, 64, 70, 83
 Karacaoğlan 54
 Karadeniz 28
 Karluk 159
 kavim 22
 Kazan Bey 24, 40, 42, 47, 50, 51, 61, 64, 68,
 72, 73, 74, 75, 78, 81, 82, 83, 112,
 113, 114, 115, 117
 Kazılık Koca 24, 26, 28, 37, 59, 73, 80, 81
 kelime-i şehadet 66
 Kerbelâ 36
 kıssa 111, 112, 115, 117, 123, 129, 137, 144,
 178
 kimlik 9, 10, 27, 110, 143
 Kitabı Mukaddes 179
 klan 17, 104, 105, 132, 134, 135
 Kohlberg 184
 Kök Metinler 9, 10, 11
 Kral Oedipus oyunu 152
 Kratylos 150, 156, 157, 158, 172
 Kudüs 5
 kurultay 33, 35
 kutsal 35, 105, 114, 168
 Kutsanan değer yargıları 101
 Kültür 10, 12, 55, 85, 145, 146, 149, 151,
 168, 172

L

Lundberg 92, 146

M

mânevi destek 35, 110, 143
 Mannheim 88, 96, 97, 146
 Marxist Analiz 100
 mehir 122, 133, 144
 mektup 178
 merhamet 48, 181
 merkezcilik 22
 mesel 186
 meşveret 33, 35
 metafizik 44, 121
 Mevcut değer yargıları 101
 Mevlânâ 54, 179
 Michel Foucault 179
 millî 9, 10, 11, 15, 17, 21, 22, 24, 27, 54
 Millî birlik 9
 millî duygu 11
 millî-mânevi değerler 21
 modernite 89, 93
 Modernleşme 9
 monarşi 33, 34
 moral 93
 muhakeme 106, 107, 117, 127, 129, 144
 Muhibbî 6

N

nam 89, 105, 120, 123, 125
 nam salmak 89, 125
 namus 17
 narrative psychological counseling 178
 narsist amaçlar 141
 nazım 26
 nesir 26
 nevrotik 138
 nihilizm 90
 Nizâmî 179
 Nizâmülmülk 33, 55
 Normatif ahlâk 70
 Normatif yasaklamalar 101

O

Odeysseia 151
 Odysseeia 152
 Oğuz 16, 17, 24, 25, 28, 30, 31, 33, 34, 36,
 39, 40, 41, 42, 44, 50, 53, 62, 63, 64,
 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 83,
 104, 105, 106, 116, 121, 127, 133,
 134, 137, 138, 139, 151, 159, 160,
 161, 162, 163, 164, 172
 Oğuz Beyleri 25, 39, 74, 75, 104, 121, 160,
 161, 164
 Oğuzlar 28, 31, 32, 79, 165
 Oğuz Türkçesi 151
 Oidipus Kompleksi 152
 Okçuzâde Mehmed Şâhî 5
 olgu-değer problemi 63
 oligarşi 33
 onomastik 154
 ontolojik 61, 62, 95
 oymak 132
 öğrencilerin sosyal becerileri 176
 örf 93, 121, 125, 149
 övgü-yergi 68
 öykü 101, 102, 108, 110, 117, 129, 178, 186
 öyküde 106, 110, 117, 118, 125, 129, 142,
 144
 öyküsel psikolojik danışma 178, 179, 186

P

Pay Püre Bey 39, 120, 121, 123
 pedagoji 11
 pedagojik eğitim 18
 pejorative 99
 Peseschkian 179, 189
 physei on 156
 Platon 22, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 42, 47, 48,
 55, 63, 70, 150, 156, 157, 158, 172
 polis 17, 28, 29
 problem çözme becerileri 176

Propp 181, 182, 189
psikoloji 11, 23, 179
psikolojik danışma 18, 177, 178, 179, 180,
184, 186, 187, 188, 190
psikolojik danışman 180, 184
psikolojik sıkıntılar 176

R

Rakiplerin mahiyetleri 101
rejim 23, 27, 29, 32, 33, 34
ritüel 122, 133, 152, 160
roman 57, 178
Ross 93
Rousseau 60, 153, 172

S

Sa'dî 179
Saltuknâme 16
Salur Kazan 24, 27, 28, 30, 33, 34, 39, 40,
41, 43, 45, 52, 59, 64, 68, 73, 74, 81,
82, 83, 110, 111, 112, 113, 114, 115,
117, 144
Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destan
24, 40
sanat 36, 54, 93, 149
Sarı Saltuk 16
savaşçılık 16, 163
Segrek 24, 40, 50, 51
Seğrek 78, 81
self actualisation 90
sevgi 17, 70
sınıf rehberliği 18, 184, 186
sistemik bütünlük 88
siyasal 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 42, 47,
51, 54, 95, 97, 99
Siyasal iktidar 23, 27
Siyasal iktidar meselesi 27
siyasal mekân 23, 28, 29, 30, 31
siyasal rejim 23, 29, 32, 33
Siyasal rejim 23, 27, 33
Siyasal rejim meselesi 27
siyasal teşkilat 23, 27, 29, 30, 31
siyaset 11, 17, 21, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 32,
33, 34, 35, 36, 38, 42, 47, 54
Siyaset bilimi 22
siyaset düşüncesi 21, 22, 26, 27, 36, 38
siyaset felsefesi 21, 22, 26, 27, 36
Siyasetnâme 33, 55
siyasi-ahlâki 26
siyasî hayat 22
Sokrates 28, 31, 32, 47, 156, 157, 158
somatizasyon 176
sonuççu ahlâk 80
sonuççu teoriler 80

Sophokles 152, 173
sosyal bilimciler 88
Sosyal kontrol mekanizmaları 109
sosyalleşme aracı 125
sosyalleşme ritüeli 89
sosyoloji 11
standart davranış biçimleri 92
Stoik yaklaşımın 70
Story tarzı 109, 142
Story tarzı metinler 109, 142
Şamanizm 184
şehir-devlet 17, 29, 31
Şeyh Edebâli 54
şiddet 88, 127
şiiir 15, 45, 57, 152, 178, 180, 181, 186
şiiirle psikolojik danışma 178
şiiir, öykü, mesel 186
Şöklı Melik 112, 113, 114
şûra 33, 35

T

Tabiat 43, 44, 46
tabiat sevgisi 36, 44
takdim ve teyit 109, 142
Tanrı 32, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 50, 51, 52,
63, 65, 67, 83, 109, 115, 122, 133,
140, 158, 183
tanrısal 35
Tanzimat 9
tarih 11
tasviri/betimsel 22
tedhiş 88
Tepegöz anlatısı 151
terör 88
tevhid 110, 143
timokrasi 33
tiranlık 33, 34
toplum 9, 17, 23, 29, 34, 44, 47, 50, 59, 63,
69, 71, 72, 73, 76, 77, 82, 83, 84, 89,
92, 94, 96, 98, 109, 125, 142, 144,
150, 151, 160, 161, 162, 170
Toplumsal cinsiyet rolleri 110, 142
toplumsal kontrol mekanizmaları 125
toplumsal unsurlar 109, 125, 142
toplumsal yaptırım 69, 79
toponomidir 154
toy 33, 35, 77
töre 26, 33
Tuna 5
Türkçenin gücü 11
Türk devleti 32
Türk-İslâm 10, 11, 21, 22, 24, 26, 27, 32, 33,
34, 35, 36, 38, 47, 54, 55, 189
Türk-İslâm kimliği 11
Türk-İslâm kökenli 24

Türkistan 25, 27, 28, 31
Türk töresi 35
türkü 26
Türk yurdu 9

U

Uruz 24, 43, 47, 48, 50, 51, 59, 61, 64, 72,
73, 78, 82, 113, 115, 116
Uşun Koca 24, 40, 50, 51, 78, 81
ülke 10, 23, 28, 29
Ütopya 97, 146

V

valance 94
value 94
Van Dijk 100
varlık 16, 44, 59, 60, 91, 106, 137, 141, 166
vatan 23, 24, 29, 30, 31, 41, 44, 45
Vatan 17
velâyet 16, 25
Venedik 31
vicdan 82

W

Walter Benjamin 157
White 85, 179
Wittgenstein 154

Y

Yaltacuk 64, 120, 121
yardımlaşma 23, 141
Yeğenek 59, 73, 80
yer adları 154, 160
yeri 68, 82
yerli-milli 22
yetenek 89, 150
yiğitlik 22, 33, 42, 68, 76
yöntem 11, 177
yöntem ve bütünlük 11
Yunan 17, 29, 47, 138, 150, 152, 154, 156
Yunanlılar 29
Yunan uygarlığı 29
Yunus Emre 54
yurt 17, 22, 23, 27, 29, 36, 44, 45, 46
yurt sevgisi 22, 23, 36

