

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

TÜRK MİTOLOJİSİNDE KURBAN, KUTSAL ŞİDDET VE GÜNAH  
KEÇİSİ MOTİFLERİNİN HERMENEUTİK İNCELEMESİ

Talat ÇELİK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Yavuz KÖKTAN

EKİM - 2024

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK MİTOLOJİSİNDE KURBAN, KUTSAL ŞİDDET VE  
GÜNAH KEÇİSİ MOTİFLERİNİN HERMENEUTİK  
İNCELEMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Talat ÇELİK

Enstitü Anabilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı

“Bu tez 01/10/2024 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

| JÜRİ ÜYESİ                  | KANAATİ  |
|-----------------------------|----------|
| Prof. Dr. Serdar UĞURLU     | Başarılı |
| Dr. Öğr. Üyesi Yavuz KÖKTAN | Başarılı |
| Dr. Öğr. Üyesi Erol EROĞLU  | Başarılı |

## ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

**Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?**

**Evet** ☐

**Hayır** ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

**Talat ÇELİK**

**01/10/2024**

## ÖN SÖZ

Doğduğum günden bugüne kadar her koşulda yanımda olan annem Fatma Özen'e; çalışmaya başladığım günden bitirdiğim güne dek sonsuz desteğini benden esirgemeyen sevgili nişanlım Beyzanur Çemberci'ye; ders döneminde gerek akademik gerek hayati tecrübelerini bizden sakınmayan kıymetli hocamız Prof. Dr. Paki Küçüker'e; bu çalışmanın var olmasına sebep olan, beni cesaretlendiren ve motive eden değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Köktan'a ve büyük bir saygıyla, savaştan çıkmış bir milletin evlatlarını Anadolu'ya derlemelere gönderecek kadar halk bilimine kıymet veren, bizim bugün bu bilimi icra etmemize vesile olan Büyük Atatürk'e teşekkürü borç bilirim.

**Talat ÇELİK**

**01/10/2024**

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                             |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| KISALTMALAR .....                                                                           | iii       |
| ÖZET .....                                                                                  | iv        |
| ABSTRACT .....                                                                              | v         |
| <br>                                                                                        |           |
| GİRİŞ.....                                                                                  | 1         |
| <b>1. BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE .....</b>                                                    | <b>4</b>  |
| 1.1. Hermeneutik .....                                                                      | 5         |
| 1.2. Ritüel ve Ayin .....                                                                   | 7         |
| 1.3. Kurban .....                                                                           | 8         |
| 1.4. Günah Keçisi .....                                                                     | 13        |
| 1.5. İlksel Kurban .....                                                                    | 16        |
| <b>2. BÖLÜM: TÜRK MİTOLOJİSİ VE KÜLTÜRÜNDE KUTSAL KURBANLAR<br/>VE GÜNAH KEÇİLERİ .....</b> | <b>23</b> |
| 2.1. Kurban Kağan ve Günah Keçisi .....                                                     | 23        |
| 2.1.1. Kut .....                                                                            | 24        |
| 2.1.2. Küç .....                                                                            | 25        |
| 2.1.3. Ülüg .....                                                                           | 26        |
| 2.1.4. Üç İşlevin Edinimi .....                                                             | 28        |
| 2.1.5. Kağanın Günah Keçiliği .....                                                         | 36        |
| 2.2. Büyücünün Kurbanı .....                                                                | 41        |
| 2.3. Şiddeti Önlemek Bağlamında Yemin Ritüelleri .....                                      | 54        |
| 2.4. Kurban Bunalımı ve Potlaç .....                                                        | 60        |
| <b>3. BÖLÜM: BABALAR VE OĞULLAR ARASINDA KURBAN HUKUKU .....</b>                            | <b>70</b> |
| 3.1. Uruz'un Kurban Edilişi .....                                                           | 71        |
| 3.2. Maaday-Kara Destanı'nda Babanın Kurbanı .....                                          | 74        |
| <b>4. BÖLÜM: TEPEGÖZ ANLATISINDA GÜNAH KEÇİSİ MOTİFİ.....</b>                               | <b>88</b> |
| 4.1. Tepegöz Hakkında Yorumlar .....                                                        | 88        |
| 4.2. Tepegöz Nasıl Öldürdü?.....                                                            | 89        |
| 4.3. Tepegöz'ün Var Oluşunda Farksızlaştırıcı Suç.....                                      | 93        |
| 4.4. Tepegöz'ün Basat ve Aruz'la İlişkisi .....                                             | 94        |

|                                    |            |
|------------------------------------|------------|
| 4.5. Tepegöz'ün Anatomisi .....    | 95         |
| 4.6. Tepegöz Nasıl Öldürüldü ..... | 97         |
| <b>SONUÇ .....</b>                 | <b>100</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>               | <b>102</b> |
| <b>ÖZ GEÇMİŞ .....</b>             | <b>107</b> |



## KISALTMALAR

**Çev** : Çevirmen

**ed.** : Editör

**TDK** : Türk Dil Kurumu

**BKDY**: Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü

**BKKY**: Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü

**KTGY**: Kül Tigin Yazıtı Güney Yüzü

**KTDY**: Kül Tigin Yazıtı Doğu Yüzü



| ÖZET                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |                                                     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| <b>Başlık:</b> Türk Mitolojisinde Kurban, Kutsal Şiddet ve Günah Keçisi Motiflerinin Hermeneutik İncelemesi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |                                                     |
| <b>Yazar:</b> Talat ÇELİK                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                     |
| <b>Danışman:</b> Dr. Öğr. Üyesi Yavuz KÖKTAN                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |                                                     |
| <b>Kabul Tarihi:</b> 01/10/2024                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | <b>Sayfa Sayısı:</b> v (ön kısım) + 107 (ana kısım) |
| <p>İnsanlar, başlarına gelen felaketleri anlamlandırma çabası içerisinde anlatılara dönüştürmüş, bu anlatıların içerisinde de felaketin sebebi olarak günah keçisi ve şiddet motifleri var olmuştur. Bir kişinin ya da topluluğun günahlarını sırtlayan günah keçisinin, toplumun günahlarıyla birlikte kaosa salıverilmesi yahut şiddete maruz bırakılması hikayesi günümüzde antropolojiden ekonomiye, folklordan siyasete birçok bilim alanında sık sık kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Fakat kavram köken olarak mitik ve sembolik bir arka plan barındırmaktadır. Bu arka plan mit ve destan anlatılarında karşımıza çıkarken gündelik hayatın ve devletin ritüelleriyle pekiştirilir. Kimi zaman saklı kimi zaman ise alelade bir biçimde gözükmemektedir. Bu çalışmada da Türk kültür sahasında gerek anlatılara gizlenmiş gerek ritüellerle örtülmüş ya da açıkça uygulanan günah keçisi motifi aranmaya çalışılacak, bunun yanı sıra kutsal şiddet ve kurban kavramlarının Türk kültüründeki yeri üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken merkeze Rene Girard'ın kutsal şiddet ve günah keçisi teorileri oturtulacak, kuramsal olarak yine Girard'ın "Günah Keçisi" ve "Kutsal Şiddet" kitapları temel alınacaktır. Metinler incelenirken hermeneutik yorumlama yöntemi kullanılacak, bu yöntem ışığında metinlerin içerisinde gizlendiği düşünülen günah keçisi motifleri yorumlanacaktır. Türk kültüründe kurban, günah keçisi, kutsal gibi konular derinlemesine irdelenecek; bu kavramlar üzerinden kağan, şaman gibi kişiler, Altay Yaratılış Miti, İbni Fadlan ve Mesudi seyahatnamelerinin Türklerle alakalı bölümleri, Dede Korkut, Maaday Kara destanları incelenecektir. Çalışmanın temel problematiği Türk kültüründe günah keçisi konumuna düşmüş kişilerin var olup olmadığını sorgulamak olarak belirlenmiştir.</p> |                                                     |
| <b>Anahtar Kelimeler:</b> Günah Keçisi, Kurban, Kutsal, Şiddet, Hermeneutik                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |                                                     |

| <b>ABSTRACT</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |                                                        |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| <b>Title of Thesis:</b> Hermeneutical Analysis of Sacrifice, Sacred Violence and Scapegoat Motifs in Turkish Mythology                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |                                                        |
| <b>Author of Thesis:</b> Talat ÇELİK                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |                                                        |
| <b>Supervisor:</b> Assist. Prof. Yavuz KÖKTAN                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                                                        |
| <b>Accepted Date:</b> 01/10/2024                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | <b>Number of Pages:</b> v (pre text) + 107 (main body) |
| <p>People have turned their efforts to make sense of the disasters befalling them into narratives, within which motifs of scapegoating and violence often emerge as explanations for the calamity. The story of a scapegoat, who shoulders the sins of an individual or a community, being cast into chaos or subjected to violence, has become a commonly used concept in various fields of study from anthropology to economics, from folklore to politics. However, the concept has its origins in mythical and symbolic backgrounds. This background manifests in myths and epic narratives, reinforced by the rituals of daily life and state. Sometimes it appears hidden, while other times it is overtly visible. In this study, the motif of the scapegoat, whether concealed in narratives, veiled through rituals, or openly practiced, will be sought within the Turkish cultural domain. Additionally, the place of sacred violence and the concept of sacrifice in Turkish culture will be examined. In doing so, the theoretical framework will center on René Girard's theories of sacred violence and the scapegoat, drawing primarily from Girard's books "The Scapegoat" and "Violence and the Sacred." While examining the texts, the hermeneutic interpretation method will be used, and in the light of this method, the scapegoat motifs thought to be hidden in the texts will be interpreted. In Turkish culture, subjects such as sacrifice, scapegoat, sacred will be examined in depth; through these concepts, people such as kagan, shaman, the Altay Creation Myth, the sections of İbni Fadlan and Mesudi travel books related to Turks, the epics of Dede Korkut and Maaday Kara will be examined. The main problematic of the study has been determined as questioning whether there are people who have become scapegoats in Turkish culture.</p> |                                                        |
| <b>Keywords:</b> Scapegoat, Sacrifice, Sacred Violence, Hermeneutik                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |                                                        |

# GİRİŞ

Her toplum kendine ait kutsallarını büyük bir saygı ve korkuyla koruma altına alır. Bu koruma içgüdüğü zaman zaman toplumları farklı yollar aramaya iter. Şiddet de bu yollardan birisidir. Özellikle Antik Çağ tragedyalarında kimi zaman seçilmiş özel bir hayvan şiddet ihtiyacını karşılarken kimi zaman bir insan, kimi zaman da krallar, büyücüler, hatta kutsal olanın ta kendisi bahsedilen şiddete maruz kalır. Hâl böyleyken bu noktada uygulanan şiddet ile gündelik hayatta tanık olunan şiddet arasında bir ayrım yapmak lazım gelir. Rene Girard, buna “kutsal şiddet” adını vermiştir. Kutsal şiddet, tam da bahsedildiği üzere kutsalı, nizamı, kozmosu korumak için uygulanan şiddettir. Türkler de tıpkı diğer milletler gibi uzunca bir süre ritüellere bağlı yaşamıştır. Bu ritüellerin bir kısmını ise kurban ritüelleri oluşturur. Ancak şiddet zamanla yumuşadıkça arkaik motifler olarak sözlü anlatıların ve geleneksel ritüellerin içerisine kendisini gizlemeye meyillidir. Bundan dolayı “kutsal şiddet” olarak bahsedilen, nizamı koruduğu düşünülen şiddet kendini açık açık göstermez. Ancak bu noktada şiddet, Rene Girard’ın tanımıyla modern hukukun geçerli olmadığı toplumlarda toplum sağlığını ve bütünlüğünü korumaya yönelik uygulanan şiddettir ve günümüzdeki şiddet kavramından da bu yönüyle ayrılmaktadır. Şiddetin bu boyutu, ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere günah keçilerini doğururken şiddete maruz kalan kişiler her an sıradan, yabancı yahut öteki değil, kimi zaman da krallar, büyücüler ve toplumda güçlü sayılabilecek kişilerdir. Bahsi geçen kişiler aynı zamanda günah keçisi konumuna da düşmektedirler. Bu çalışmada da Türklerin sözlü anlatılarında ve ritüellerinde kutsal şiddet ve günah keçisi kavramları ele alınacaktır.

## Araştırmanın Konusu

Türk kültüründe kurban, kutsal şiddet ve günah keçisi kavramlarının varlığı çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Kağanlar, kamlar, mitolojik varlıklar, efsanevi kahramanlar ve tipler, baba-oğul ilişkileri ve ritüeller başlıkları altında bahsi geçen kavramlar irdelenecektir.

## Araştırmanın Amacı

Çalışmanın temel amacı Türk kültüründe değinilmemiş bir noktaya değinerek Türk kültüründe sembolik kurbanları, kutsal kabul edilen şiddeti ve günah keçilerini ortaya

ıkartmaktır. Çalışmada bu tartışmayı ortaya atmak için belli başlı sorulardan yardım alınmıştır:

- Türk kültüründe kutsal kabul edilen kişiler kimlerdir?
- Türk kültüründe kutsal kabul edilen kişiler kutsallıklarını nasıl elde etmişlerdir?
- Kutsalı elde etme sürecinde gerçekleşen ritüeller bir şiddet barındırır mı? Barındırıyorsa bu şiddetin mahiyeti nedir?
- Türk kültüründe hangi durumlarda günah keçisi aranır? Kutsal kabul edilen kişiler günah keçisi ilan edilebilir mi?
- Ritüellerde gözüken şiddet ve günah keçisi motifleri sözlü edebiyata ne şekilde yansımıştır?

Çalışma bu sorular etrafında şekillenmiş, bu soruların cevabını aramaktadır.

### **Araştırmanın nemi**

Türk kültüründe kurban başlığı altında birçok çalışma ve makale olsa da kurbanın ne ifade ettiğine yönelerek Türklerin zihin dünyasında gizli kalmış kurban ritüellerini ortaya çıkartmaya çalışan bu çalışma, aynı zamanda Türk kültüründe günah keçisi temasında yapılmış ilk çalışma olma özelliğini taşır. Hermeneutik yorumlama sisteminin de Türk mitolojisi üzerinde uygulanması çalışmanın bir başka önemidir. Bu sebeple literatüre yeni bir bakış kazandırması, Türk kültüründe yeni bir daire aması çalışmayı önemli kılan esas unsurlardır.

### **Araştırmanın Kapsamı**

Çalışmada Türk kültüründe kurban, günah keçisi, kutsal gibi konular derinlemesine irdelenecek; bu kavramlar üzerinden kağan, şaman gibi kişiler, Altay Yaratılış Miti, İbni Fadlan ve Mesudi seyahatnamelerinin Türklerle alakalı bölümleri, Dede Korkut, Maaday Kara destanları incelenecektir. Çalışmanın ana amacı, Türk kültür araştırmaları konusunda boşlukta kalmış günah keçisi meselesini ortaya çıkartmaktır. Aynı zamanda kurban ritüelinin Türk kültüründeki işlevlerinin de ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Bu çalışmada kapsam kısmında bahsi geçen eserlerden aktarılan parçalar hermeneutik yöntemle yorumlanacaktır. Bunu yaparken Rene Girard'ın günah keçisi kuramı temele

alınacak, ancak diğerkurban ve günah keçisi kuramlarından da faydalanılacaktır. Bu noktada erginlenme, kağan seçme gibi ritüeller hermeneutik yorum çerçevesinde “kurban” kategorisi altında ele alınacak, kişilere şiddet uygulanıp uygulanmadığı tartışmaya açılacaktır. Şiddet kavramı ise Girard’ın kutsal şiddet olarak aktardığı şekliyle incelenecek, zarar vermek manasından öte, Türk toplumunda iyileştirici yönleri değerlendirilecektir.



## 1. BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kurban kavramı, neredeyse bütün milletlerde ayrı bir öneme sahiptir. Özellikle tanrıyla ve kutsalla bağ kurmak, kıtlığın ve hastalıkların önüne geçmek, yağmur dilemek, medet ummak, dostluk pekiştirmek, aç doyurmak, şiddeti bastırmak, kefareti ödemek, adak adamak, şükran duygusunu pekiştirmek, pazarlıkta bulunmak gibi pek çok işleve sahiptir. Bu işlevlerin bir kısmı dünyevi bir kısmı ise manevi kabul edilebilir. Her kurban tanrılara ve ruhlara verilmediği gibi, pek çoğu tanrıların katında kendine yer bulur. Tüm bu işlevler düşünüldüğünde sosyal yapıyı da bir düzene soktuğu görülür ve bu yönüyle kurban siyasal ve toplumsal bir işleve sahiptir. Özellikle Girard'ın kurban bunalımı kavramını düşünüldüğünde, sosyal düzende kurban ediminin ne gibi karşılıkları olduğu açıkça görülür. Kurban verilmeyen her an, şiddet dozunun yukarı tırmandığı, iç şiddetin sosyal düzeni bozmaya yeltendiği, toplumsal karmaşanın baş gösterdiği bir bunalım hali ortaya çıkar (Girard, 2003: 53-95). Bu bunalım hali, ancak kurbanla dindirilir ve dindirilmediği takdirde bin bir güçle tesis edilmiş nizam orta yerinden çatlar. Burada bahsi geçen kurban ileride görüleceği gibi Türkler için sıradan bir at olmakla beraber, sembolik kurbanlar da toplumsal şiddeti dindirebilir. Hal böyleyken kurbanın yalnız tanrılara sunulan bir hayvandan öte, daha karmaşık, sosyal düzenle doğrudan alakalı, toplum dinamiklerini etkileyen bir yapı olduğu göze çarpar. Kurban verilmediği her an toplumsal krizin tetiklenmesi ise, günah keçisi arama sürecini başlatır. Günah keçisi kavramı, her ne kadar "ilkellere" ait bir kavram gibi gözükse de günümüzde dahi geçerliliğini sürdüren, hala, toplumsal krizler patlak verdiği anda aranan bir kavram haline gelmiştir. Bu denli geçerliliğini koruyan geniş bir kavram, toplumsal hayatı neredeyse kontrol edecek güce de sahiptir. Kısacası günah keçisi, kurban bunalımından ortaya çıkar. Kurban verilmediği takdirde, toplum kurban edecek tek bir kişi ya da grup arayışına girer ve o güne dek uygulanmamış olan şiddet, günah keçisinde ikame edilir. Bu noktada şiddet kavramı da ayrı bir önem taşır. İnsanın tarihsel süreci takip edildiğinde, ne kadar geriye gidilirse gidilsin mutlaka bir şiddet anlatısına rastlanır. İnsanın var olma, yönetme, barınma, yeme-içme, kabile ve ardından devlet kurma gibi neredeyse tüm hayati süreçlerinin içerisinde şiddet bir şekilde kendine yer bulur. Bundan dolayı şiddetin kendisi insanın bir parçasıysa tartışılması gereken mesele şiddetin yönüdür. Kurban ediminde de şiddet, içeriye değil dışarıya, ötekiye yönelir. Ötekide ikame edilen şiddet, içeride doğması muhtemel şiddeti bastırmanın en saf yöntemidir. Gerek hayvan gerek toplumdaki dışarıda kalan suçlu, köle

gibi insanlar kurban seçilir ve şiddet isteği bastırılır. Günah keçisi seçerken de aynı kaideler geçerlidir. Seçilen günah keçisi toplumun içinden, “bizden biri” olmamalıdır. Ancak her kurban günah keçisi olarak değerlendirilmese de her günah keçisi, bir günahın kurbanıdır. Cezayı veren ve cezayı çeken arasında köprü oluşturur. Aynı zamanda günah keçisi karakterinin kurban edilişi, teamülen bir sistem barındırır. Bu ritüeller bir noktada kurbanın tezahürlerini oluşturur. Ancak, yine de metinler bu iki kavram üzerinden değerlendirilirken aşırı yorumdan kaçınmak, kurban motifi<sup>1</sup> taşıyan her mitolojik unsuru günah keçisi olarak tanımlamamak gerekir. Bundan dolayı önce hermeneutik kavramını açıp daha sonra kurbanın tanımını ve kurban üzerine düşünceleri, daha sonra günah keçisinin tanımını, boyutlarını ve üzerine düşünceleri aktarmak daha doğru olacaktır.

### 1.1. Hermeneutik

Hermeneutik ilmi temelde açıklama sanatı olarak aktarılabilir (Grondin, 2017: 1). Bu haliyle hermeneutik özellikle Avrupa dünyasında ortaya çıkarken öncelikle kehanet sözlerini, İlyada ve Odysseia gibi destanları, daha sonra ise dini ve metinleri ve günümüze yaklaştıkça edebi metinleri inceler hale gelmiştir (Grondin: 1-2). Esasında metinlerde söylenmeyen ancak ima edilen noktaları arayan, bunları yorumlayarak adeta metin içi çeviri haline getiren hermeneutik zamanla felsefi ve antropolojik tartışmalarda da uygulanmaya başlamıştır (Gadamer, 2017: 42-47). Bu haliyle metinlerde gizlenmiş aramak ve zaman zaman aşırı yorumlara kaçmak, salt bilimsel metodolojiden ayrı durmak hermeneutiği eleştirilerin odağı haline getirmiştir (Grondin: 9). Antikçağda ve devamında kutsal metinlerin yorumlanması için kullanılan hermeneutik, daha sonra edebiyattan felsefeye, antropolojiden hukuk metinlerine kadar sosyal bilimlerin tümüne yayılmış, kullanılmaya başlanmıştır. Alegorilerin yorumlanması, metnin dil vasıtasıyla üzerini kapatıp gizlediği motiflerin yeniden, dil vasıtasıyla kurulması ve açığa çıkarılması hermenötiğin temel gayelerinden biridir. Hermenötiğe en büyük eleştiriyi getirerek modern hermenötiği kuran Schleiermacher, kendisinden önceki hermeneutik yaklaşımların öznel yaklaşımlar olduğu, bundan dolayı “evrensel” bir hermenötiğin var olmadığını söyler (Yaşat, 2004: 26). ). Schleiermacher teolojik hermenötiği modern hermeneutik haline getirir (Altun, 2022: 20). Hal böyleyken yalnızca kutsal metinleri

---

<sup>1</sup> Bir motif olarak kurban, doğrudan ritüeli değil, sözlü gelenekte ortaya çıkan ve anlatılara sirayet etmiş kurban etme eyleminin motife dönüşmesini ima eder.

yorumlamaktan ibaret olan hermeneutik ilmi, kendisine daha geniş bir alan bulmuş olur. Schleiermacher hermeneutik yorumlama sanatını iki kısma ayırır. Bunlar psikolojik ve gramatik yorumlamadır (Yaşat: 30). Bu noktada psikolojik yorumlama, özellikle yazarı olan metinlerde yazarı odak noktasına alırken gramatik yorumlama metni hedefe koyar (Yaşat: 30). Bu noktadan itibaren hermeneutik bir metot olma özelliğini kazanmaya başlar. Hermenötiğin bilimselliği de tartışmalı bir konu olmakla birlikte Wilhelm Dilthey, hermenötiği bilimsel bir yöntem olarak tanıtır fakat bunu yaparken kendi bilim tanımını da oluşturmakta, pozitivistlerin metotlarından sıyrılmaktadır. (Yaşat, 2004: 43). Hermenötiğin bu ilerlemesi, hermeneutiklerin iddiasıyla metodun yetersiz kalması sonucu görülür. Gerek tarih gerek sanat gerek hukuk gibi insanın ta kendisini ilgilendiren sosyal bilimlerin demode metotları düşünürleri farklı düşünmeye, yukarıda bahsedildiği üzere gizli olanı bulmaya iter. Böylelikle hermeneutik yorumlama bugüne dek birçok sosyal bilimle kullanılmıştır. Kısacası hermeneutik, Antikçağdan günümüze dek uygulanan “yorumlama” sanatının modern dönemde bir sisteme oturtularak metot haline gelmesi kabul edilebilir. Hermenötiği kullanan her sosyal bilimci bu metodu kendi fikirlerine göre yontmuş ve ortaya zengin bir hermeneutik külliyatı çıkarmışlardır. “Hermeneutik gelenekte öne çıkan belli başlı düşünürler arasında gramatik ve psikolojik anlama kuramıyla Schleiermacher, açıklama merkezli anlama modeliyle Dilthey, varoluşsal yaklaşımıyla Heidegger, ufukların kaynaşmasını öngören birleştirici teorisiyle Gadamer, uzlaşımçı yönüyle Ricoeur, eleştirel bakış açısıyla Habermas ve son olarak yapısöküm kuramıyla Derrida gibi isimler sayılabilir.” (İbiş, 2012: 33).

Ancak hermeneutik yorumların birçoğu dil ile kurulmuş ve yazıya geçirilmiş metinlere odaklanır. Metinlerin dil yapıları tabiri caizse sökülüp takılır ve gizlenmiş şeyler bu yapıda aranır. Bunu üç parçaya bölen hermeneutikler başlangıçta yazarın niyetini, daha sonra okurun anlama kapasitesini ve en sonunda da yorumu koyarlar. Bu çalışmada değinilecek metinlerin bir yazarı olmadığı gibi, çalışmanın ilgilendiği mesele de dilin ima ettiklerinden ziyade ritüelin ima ettiklerini kavramaktır. Bundan dolayı çalışmaya göre yazarın niyetinden kasıt aslında toplumun niyetidir. Toplum, yazıcı değil uygulayıcı ve gizleyici konumdadır. Bu gizleme eylemini bilerek ya da bilmeyerek yaptıkları bilinmez. Bu sebeple de çalışmada okunacak niyet, toplumun niyeti olup bu gramatik üzerinden değil eylemler üzerinden yapılacaktır.

Hermeneutik her ne kadar dil ve metinler üzerine kurulmuş bir düşünme metodu olsa da eylemleri de hermeneutik metotla yorumlamak mümkündür. Çünkü dilde yahut metinde gizlenmiş şeyler, ritüellerden doğar. Ritüelde, evvelinde apaçık eylemler zaman geçtikçe gizlenir. Dilde gizlenme süreci de ritüelde gizlenme sürecinin takipçisidir denilebilir. Ancak metodolojinin dışına çıkmak, kimi zaman aşırı yorumlarla metni yahut kültürü zorlamak, bu zorlama esnasında görünmeyeni görmeye çalışmak bir noktada metodolojiye de farklı bakış açıları kazandırmaktadır. Bu çalışmada da hermeneutik açıdan Türklerin gelenekleri ve destan metinleri açıklanmaya çalışılacak, bunu yaparken metinlerin dil özelliklerinden ziyade anlamsal çerçevesi değerlendirilecek, çalışmadan daha önce, farklı şekillerde yorumlanmış erginlenme, ölüp-dirilme, şiddet, kurban, günah keçisi kavramları üzerinde durulacaktır. Misal verilecek olursa şamanlara ait ölüp-dirilme anlatıları yahut kağan seçme ritüelleri “erginlenme” başlığı altından ziyade, “kurban” başlığı altında değerlendirilecek, şaman ve kağan gibi karakterlere uygulanan önleyici, kutsal şiddet irdelenerek Türk kültüründeki günah keçileri aranmaya çalışılacaktır.

## **1.2. Ritüel ve Ayin**

Konuya giriş yapmadan önce ritüel, ayin, pratik gibi kavramların tanımları ve çalışmada ne şekilde kullanılacağı önem arz etmektedir. Özellikle ritüel ve ayin tanımları birbirlerine çok yakın görülse de ince nüanslarla ayrılırlar. Sözlük tanımlarına bakılacak olursa ritüel, “bir din veya inanç sistemine ait ibadet, ayin, merasim ve bu sırada uyulması gereken kurallar; adet haline gelmiş” olarak tanımlanır. Bu tanım TDK’nın tanımı olup görüldüğü üzere tanımı içerisinde hem ayin hem merasim kelimelerini de barındırmaktadır. Ayin için ise “Bir mezhebin veya bir tarikatın kendine özgü ibadet töreni.” açıklaması verilir. Ancak bunlar sözlük tanımlarından ibaret olmakla birlikte Gluckman, Goody, Leach, Durkheim gibi antropologlar ayin ve ritüelin muhtevisiyatını tartışmaya açar (Aydın ve Emiroğlu, 2003: 100-101). Gluckman tören için “toplumsal ilişkileri yansıtan davranış tarzlarının kullanımını içeren her türlü insan faaliyeti” açıklamasını verirken ayinleri daha gizemli ve dinsel amaçlı eylemler olarak açıklar (Aydın, Emiroğlu: 101). Leach ise ayinlerin pratik yönünden daha çok simgesel değerleriyle açıklanabileceğini savunur. Leach’e göre pratik ile ayinsel olan her zaman ayırt edilemez ve bu iki kavrama dair ayrımlar keyfidir (Aydın, Emiroğlu: 101). Durkheim ise din ve ayinleri işlevsel yönüyle değerlendirmiş, bu noktada din ve ayinlerin

kolektif bütünleşmeyi güçlendirdiğini iddia etmiştir. Bu yönüyle ayinler, toplumsal temsilleri içerisinde barındırarak ve belirli aralıklarla tekrarlanarak toplumsal yapıyı bir arada tutma işlevini kazanır (Aydın, Emiroğlu: 102). Ayin ve ritüel birbirine bu kadar yakın tanımlanıyorken her ikisini de kapsayan ancak özelden ziyade geneli kapsayan ritüel ifadesi çalışmada “kurban” için, ayin ifadesi ise daha özel ve kapalı şaman ayinleri için kullanılacaktır. Öte yandan merasim ifadesi de cenaze, doğum gibi uygulanması gereken katı kurallara sahip hareketleri açıklamak için kullanılacaktır.

### 1.3. Kurban

Kurban kelimesi, etimolojik olarak Arapça kökenli olup “k, r, b” “yakınlaşmak” kökünden türetilmiştir. TDK Sözlüğünde “dinin buyruğunu veya bir adağı yerine getirmek için kesilen hayvan; maddi ve manevi bakımdan felakete sürüklenmiş kimse...” (URL-1) olarak tanımlanır. Bu tanımlar kelimenin daha çok etimolojik ve dini yönüne gönderme yapmakla birlikte, özellikle TDK Sözlüğündeki hayvan tanımı eksik bir tanımdır. İleride de görüleceği üzere kurban, yalnızca hayvanlardan değil, zaman zaman insanlardan, zaman zaman cansız nesnelerden de oluşmaktadır. Burada önemli olan nokta, kurbanın kime, ne amaçla sunulduğudur. Arapçada yakınlaşma anlamını taşıyan kurban kelimesi Türkçede de benzer bir yapıya sahiptir. Divan-ı Lügati’t Türk’te Kaşgarlı kurban kelimesi için “yagış”, “ıduk” ve “yolug” olarak üç kelime verir. “Yagış” kelimesinin manası “putlara kesilen kurban” (Kaşgarlı, 1985: 10), “yolug” kelimesinin manası “fidye, feda, kurban” (1985: 210), “ıduk” kelimesinin manası ise “aslında sahibinin yaptığı bir adak için saklanarak yünü kırılmayan sütü sağılmayan, yük vurulmayarak başıboş bırakılan, salıverilen hayvan” (1985: 65) şeklinde açıklanır. Özellikle “ıduk” kelimesi Köktürk yazıtlarında da “ıduk yir-su” tamlamasında sık sık kullanılmıştır (Tekin, 1995: 90). Kurbanın ve kurbana uygulanan şiddetin kutsalla ilişkisi tezin genel çerçevesini oluşturduğu için, ıduk sözcüğünün bu iki anlamlı yapısı da Türk mitolojisinde ruhlara sunulan somut kurbanın ve anlatılarda gizlenmiş soyut kurbanların mahiyeti noktasında önemli ipuçları verir.

Türk mitolojisi araştırmacıları, genellikle mitolojik anlatılarda ve kültürel düzeyde kurbanı ikiye ayırırlar. Kanlı ve kansız olarak ikiye ayrılan kurbanlıklar, çoğunlukla tanrıya sunulur (Bekki, 1996: 16-23). Bir atın kafası bir sunu taşına yahut mağara girişine yaslanır ve ritüellere uygun bir biçimde bıçak vurularak kanı taş, ruhu ise kurban edildiği

varlığa taşınır. Bu taşıma hareketi genellikle şamanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Türk kültüründe kanlı kurbanın muhtevası genel olarak böyle anlatılır. Kansız kurban ise sıklıkla gıda malzemelerinin kutsal bir alana saçılması vesilesiyle gerçekleşmektedir. Özellikle mezarlıklarda ata ruhlarına saçılan pirinç ve benzeri malzemeler, şaman ayinlerinde şamanın ateşe saçtığı kımız, şarap gibi alkollü içecekler kansız kurbana örnek teşkil ederler (Ercan, 2023: 139-140; Bekki, 1996: 16-23). Anlaşılabacağı üzere kanlı kurban, kansız kurbana nazaran içerisinde daha yoğun şiddet barındırmaktadır. Kansız kurban, bir noktada kanlı kurbanın yumuşatılmış, şiddetten arındırılmış halidir denebilir. Özellikle Avrupalı araştırmacıların kurban ve şiddet üzerine, kurbanların neden verildiği, kurban etme eyleminin nasıl kutsal olduğu ve kurbanın tarihsel süreci hakkında pek çok teorisi bulunur. Bu teorilerin birçoğunun ise Türk kültür sahasında gerçekleştirilen kurban ritüellerinde bir karşılığı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra anlatılar arasında gizlenmiş kurban edimi ise, tüm kanlı-kansız kurban tartışmalarından ayrı ve büyük bir yer tutmaktadır. Özellikle töreye göre yönetilen ve toplumsal kaideleri töreye göre belirleyen Türkler arasında kutsallaşan şiddetin yaygın olmaması beklenemez. Bu yüzden öncelikle kurbana dair yorumları Türk kültüründe adı geçen teorilere uyan kurban ritüellerini incelenmelidir.

Kurban vermek insanlığın neredeyse en başından beri var olan bir olguyken kurban vermenin kökenini tartışan felsefi fikirler çoğunlukla 19. yüzyıla tarihlenir. Aydınlanmadan itibaren insan hareketlerini geçerli bir nedene bağlama motivasyonu, kurban veren insanı da tartışmaya açar ve bu edimin kökeninde yatan itkiyi sebeplendirmeye çalışır. Ancak kurbanın altında yatan motivasyonun soyut bir düşünce olması fikir insanlarının tek bir doğruda birleşememesine de neden olur. Bundan dolayı kurban tanımı 19. yüzyıldan itibaren folklor, antropoloji, psikoloji, felsefe, sosyoloji, teoloji gibi disiplinlerin ilgi odağı olmuş, birden çok teoriyle desteklenmiştir.

Kurbanın şiddetle olan bağı Edward Tylor, birçok düşünürü kurban hakkında teoriler üretmeye iter. Gerçekten de sanıldığından daha karmaşık olan bu kavram, pek çok teorinin ana konusu olmuştur. Din tarihçileri, folklorcular ve bilim insanları kurban ediminin temelinde yatan motivasyonu araştırmış, arkaik toplumlardan bugüne hız kesmeden devam eden bu eylemin kökenini ve sürekliliğini tartışmışlardır. Bu bağlamda ilk teori, Edward B. Tylor tarafından üretilmiş olup, teoriye “hediye teorisi” adı verilmiştir. Tylor’a göre kurban, doğaüstü varlıklara sunulan bir hediyedir. Her kurban,

bir istek üzerine hediye edilir ve hediye eden kişi kurban sunduğu varlıktan bir karşılık bekler. Böylece tanrı-insan, ata ruhu-insan gibi iki yönlü çıkar ilişkileri, kurban ediminin temelini oluşturur. Tylor’a göre insan, tanrılardan ve ruhsal varlıklardan zarar görmemek adına onlara “hediye” niteliğinde kurbanlar sunar. İnsanlık olduğu yerde kalmadığı ve devamlı tekâmül halinde olduğu için eski çekincelerini unutmuş, ancak kurban eylemine de devam etmiştir (Tylor, 1920: 375-377). Tıpkı Türk kültüründe bulunan yağmur duaları, saç törenlerinde olduğu gibi, kurban sonrası tanrılar ya da kadim ruhlar insanlara yağmuru, çocuğu ya da bolluk ve bereketi gönderir. “Bu kuram, “rüşvet olarak kurban sunma” olarak da tanımlanır. Fakat bu görüşe karşı Wilhelm Schmidt kurbanın bir saygı ifadesi olarak sunulduğunu belirtir. Ortada karşılıklı çıkar ilişkisinden ziyade, insanlara bahsettiklerinden dolayı tanrılara minnet duyan insanın bu minneti gösterme biçimidir. Tanrılar ve doğaüstü varlıklar ayartılabilir değildir. Onlar ancak istedikleri kişilere bereketi bahşeder ve bu bahşetme sonucunda da insan, bir hürmet gösterisi olarak kurban sunmalıdır” (Çetin, 2009: 192). Fakat bu görüş de bir noktada rüşvet ilişkisiyle bağdaşır. Çünkü tanrılar eğer ayartılabilir varlıklar değilse ve bereketlerini diledikleri kişilere pay edebiliyorlarsa insanın kurban sunmasının bir anlamı kalmaz. Kurbanın temelinde yatan motivasyon bir anda yok olur. İnsan hürmet gösterdikçe tanrılar bereket sağlıyorsa, burada yine rüşvet ilişkisi göze çarpar. Yine de bu yorumlar ilk olma özelliği gösterdiği için böyle belirgin hatalar taşımaları da anlaşılabilir bir durumdur.

Tylor ve Schmidt’in ardından Robertson Smith, hediye teorisine karşı çıkarak “totemik yemek teorisini” ortaya atar. Bu teoriye göre kurbanın kökeni, totem toplulukların üyelerinin yediği komünyon yemeğidir. Dini sosyal çevreden bağımsız düşünmeyen Smith, kurbanı da bu sosyal çevre bağlamında değerlendirir. Kurban yemeğine katılmanın zorunlu olduğu toplumları örnek gösteren Smith, bir genellemeye giderek tüm dinlerde kurbanların totem yemeğinden kaynaklandığını savunur. Henninger, 1987: 551). Türk kültüründen örnek verilecek olursa potlaç ya da cemiyet yemekleri komünyon yemeğine uygun olsa da ortada bir totem bulunmadığı için teori sınırlarına tam anlamıyla dahil olmaz. İleriki bölümlerde de görüleceği üzere potlaç ve yağma yemekleri şiddetin önlenmesi adına verilen kurbanlardır. Ancak Türkler arasında kesilen kurbanın bir kısmını ruhlara gönderme bir kısmını da topluca yeme adeti görülmektedir. Yine de kurban etinin birlikte yenildiği tüm ritüelleri komünyon yemeği teorisine açıklamak mümkün gözükmez. Keza teori de doğrudan totemizme bağlı olduğu için pek çok

eleştiriyi de beraberinde getirir. Bu tezde yapılan en önemli eleştiri, tüm toplumların totemizm sürecini yaşamadığı, bundan dolayı da tüm dinlerde kurbanın totem yemeği olmadığıdır.

Yukarıda aktarılan iki teoriye karşı H. Hubert ve M. Mauss, kutsalla ilişki kurma teorisini geliştirir. Vedalar ve İbranilerdeki kurban ritüellerini değerlendirmeye alıp, bunlardan hareketle kurbanların totem kaynaklı olmadığını, çok daha karmaşık bir yapıya sahip olduklarını açıklarlar. Kurbanın taşıdığı kutsallığı, kurban edimine bağlarlar. Çünkü kurban, kutsal bir eylemdir ve kurban edilen de bundan dolayı topluluk tarafından kutsal ilan edilir. Yani kutsallık en başta değil, kurban eyleminin sonucunda ortaya çıkar. Böylelikle kutsal olanla doğrudan bir temas kurulmaz, önce kurban birtakım ritüeller sayesinde kutsanır, sonrasında ise kutsal olanla araya bir köprü olarak sunulur. Bunun sonucunda kutsal olanla doğrudan temas kurmanın içinde bulunan tehlike bertaraf edilmiş olur (Henninger: 551-552). Durkheim da Hubert ve Mauss'tan etkilenmiş, kurbanı vermeyi tanrıların toplum üzerindeki gücünü kabul etmek ve kendi hakkından feragat etmek olarak kabul etmiştir. Ancak Durkheim tanrıyı da insan üretimi bir olgu olarak tanımladığı için, kurulan statüko yine insanın insana kurduğu statükodur (Durkheim, 2005: 407-408). Türk kültüründe ve mitolojisinde kurbanın seyrine baktığımızda kutsal kılma, mundarlığı bertaraf etme motivasyonu daha sık görülür. Tanrı ve ruhlarla sıkı sıkıya bağlı Türkler, kutsal kılacağı nesneyi kurban etmekten çekinmezler ki bu durum ilerleyen bölümlerde kral kurbanı ve şaman kurbanı bölümlerinde daha detaylı bir biçimde incelenecek. Kutsallığın kavranması için kurban etmek ve kurban edileni kutsalla tanıştırmak yahut kutsal katında bir yemini mühürlemek, Türklerin en yaygın kurban motivasyonları arasındadır. Bu motivasyon yalnız ritüel kurbanlarda değil, mitik anlatılarda da sık sık karşımıza çıkar.

Kurban hakkında bir diğer teori, başını J. G. Frazer ve Gerardus van der Leeuw'un çektiği "büyü teorisi"dir. Bu teoriye göre kurban edimindeki temel unsur kurban kanında var olan büyüsel güçtür. Kan akıtılır ve bu büyüsel güç ortaya çıkar. İnsan da daima bu gücü ortaya çıkartmayı arzular. G. van der Leeuw'un bu konu hakkındaki düşünceleri bir hayli ilginçtir. Ona göre tanrının kimi zaman gücü azalır, kurban kanındaki büyüsel güç, tanrının gücünü arttırmaktadır. Tanrı güçlendiğinde ise gücünün bir kısmını insana aktarır. Bu büyüsel döngü sonsuzdur ve kurban-tanrı-insan düzleminde sürekli akışına devam eder (Henninger: 552). Fakat Leeuw da görüşlerini Budizme ve Brahmanlara

dayandırmaktadır. Özellikle tanrıdan insana akan büyüsel güç, tamamıyla Brahmanları tanımlar. Frazer ise kurban kanındaki büyüü savunmakla beraber bu büyüünün kötülüğü bertaraf etmek üzere kullanıldığını söyler. Kandaki ve uzuvlardaki kutsallık ve büyü gerçekten de arkaik toplumları uzun süre etkilemiş, hatta ve hatta bu fikir insanları yamyamlığa kadar itmiştir. Kanda bulunan büyüünün zamanla kaybedileceği fikrinde olan Frazer, kutsalı yeniden kazanmak ve toplumu yeniden kutsalla kavuşturmak için kanında büyü ve kut bulunan kişilerin kurban edildiğini, bu şekilde kutsallığın yeniden tahsis edildiğini savunur. Bu noktada toplumdaki yeri gayet önemli kişiler kurban pozisyonundadır. Özellikle krallar, büyücüler ve hatta tanrılar dahi kurban olabilir. Çünkü insanlar için kutsallık daima yenilenmesi gereken bir olgudur. Türk kültüründe Frazer’ın teorisi kendisine genişçe yer bulur ki özellikle “Kral Kurban” ve “Büyücü Kurban” bölümlerinde bu durum daha detaylı bir biçimde incelenecektir. Frazer’ın teorisinden aynı zamanda günah keçisi de doğar. Zayıf tanrı, zayıf büyücü, zayıf kral toplumdaki kötülüklerin sebebi kabul edilir ve bu karakterlerin öldürülmesi kötülüğün bertaraf edilmesine vesile olur (Frazer, 1992: 71-202).

Neredeyse sosyal bilimlerin tüm tartışmalarının içinde bulunan ve S. Freud’un öncülüğünü yaptığı psikoanalitik teori, kurban üzerine de yine Freud tarafından uygulanır. Freud, kurbanı babaya karşı duyulan cinsel öfkeyle bağdaştırır. Öldürülen kutsal hayvanların babanın bir yansıması olduğunu söyler (Çetin: 200-203). İleride Rene Girard’ın ikame kurban olarak adlandırdığı kurban fikri de buradan türer. Baba, doğrudan öldürülemez. Bunun yerine babayı ikame edecek kutsal bir hayvan seçilir ve babaya uygulanması gereken şiddet, temsili olarak hayvana uygulanır. Böylelikle babanın, geniş manada da kralın, sembolik ölümü gerçekleşir ve iktidar öldüren kişiye geçer. Bu durum erginlenme anlatılarında sık sık karşımıza çıkmaktadır. Güçten düşmüş bir babanın oğlu olarak kahraman, erginlik çağına geldiğinde vahşi bir hayvanı avlar. Macerasının sonunda ise babası yerine reislik görevini üstlenmiş olur. İlerleyen bölümlerde görüleceği üzere bu durum Türk mitolojisinde ve destanlarında da yaygın bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. (Çetin: 203).

Bugün kurban ve günah keçisi konusunda güncelliğini koruyan fikirlerden biri de Rene Girard’ın fikirleridir ve Girard mimetik teori<sup>2</sup> olarak adlandırılan teorisini Freud eleştirisi

---

<sup>2</sup> Girard’a göre, insan şiddetinin ana kaynağı saldırganlık değil rekabettir. İnsanlar ne zaman başkalarını taklit etseler ve birlikte paylaşamayacakları veya birlikte zevk alamayacakları nesneleri arzusalar, kolayca

üzerine kurar. Girard’a göre kurbanın temelinde cinsellik değil şiddet arzusu yatmaktadır. Girard’a göre kurban, toplum içindeki şiddeti en aza indirmeyi, barışı korumayı amaçlar. Öyle ki eğer kurban töreni gerçekleşmez ya da yarım yamalak gerçekleşirse toplum fertleri içinde biriken şiddeti kurbana değil, birbirine aktarmaya çalışır. Böylece toplumsal krizler baş gösterebilir. Toplum her zaman şiddeti kanaliz edebilmek adına kendi dışında bir kişi ya da nesne arar, şiddeti aktarır ve yaşantısına devam eder. Bu noktada ise Girard’ın kuramı daha derinleşir. Çünkü şiddeti yatıştırmak için uygulanan şiddetin etik olup olmadığı tartışması işin içine dahil olur. Şiddetin aktarıldığı kurban her zaman hayvan ya da canlı nesneler olmadığı gibi, kimi zaman korkunç ölüm biçimleriyle insanlar da kurban edilir. Bugün, canlı kurbanın etikliği sorgulanırken şiddeti bastırmak için bir insana uygulanan şiddetin etikliği tartışması hala sürmektedir. (Girard: 200).

#### 1.4. Günah Keçisi

Günah keçisi, sözlük anlamıyla “Gerçek sorumluları korumak amacıyla suç, kabahat vb. olumsuzlukların sebebi olarak gösterilen kişi, kurum, nesne vb.” (URL-2). Gertrude Jobes (1962: 539) ise, Kefaret Günü’nde kireçtaşı uçurumdan vahşi doğaya bırakıldığında, Harun’un başına sembolik olarak insanların günahları yüklenmiştir; bundan dolayı o, günah keçisidir, tanımını yaparak günah keçisinin İsrailiyat kökenine değinmektedir. Yani kısaca günah keçisi, toplumsal bir suçun aktarıldığı kişi olarak tanımlanabilir. Bu kavramı ele alan ve hem felsefi hem ahlaki zeminde kavram üzerinden tartışmalar üreten bir araştırmacı da Rene Girard’dır. Rene Girard, günah keçisi ve kıyım basmakalıpları teorisini ortaya atıp bu teoriyle bütün bir mitoloji külliyatını değerlendirmeye aldığı anda, meslektaşlarından epey büyük bir tepki almıştır. Girard şiddet ve günah keçisi dediği sistemi zincirleme şekilde işler. Bu zincirin ilk halkası olarak mimetik şiddetten bahseder. Girard’a göre insan dili, yaşamayı, sosyalleşmeyi taklit ederek öğrendiyse şiddeti de taklit yoluyla öğrenir ve bu olguların tümü kültürü oluşturur. (Girard, 2010). Hal böyleyken Girard’a göre şiddetin iki türü vardır. “Kültürün Kökenleri” adlı eserinde bu ayrımı şöyle açıklar: “Öyleyse soru şu: Kültür nasıl gelişir? Yanıtı da şöyledir: Ritüelle. Öngörülme ve sık görülen mimetik şiddet dönemlerine engel olabilmek için, kültürler belli tarihlerde kontrollü, önlenbilir ve ritüelleştirilmiş

---

birbirlerine düşman olmaktadır. İnsanın hayvanlarla paylaştığı ortak arzulara ek olarak, herhangi bir içgüdüsel nesneden yoksun, arzulamak gibi karmaşık bir özlemi de bulunmaktadır. (Şahin, 2023: 9)

şiddet anlan düzenlerler.” (Girard, 2010: 63). Bu noktada şiddetin iki türü konusunda makul bir açıklama yaparken kültürü tamamen şiddete indirgemesi ise başlıca eleştirilecek noktalardan biridir. Kültür, şiddetin de içerisinde yer aldığı, insan hareketlerinin bütünüdür ve doğuşunu tamamen şiddete mal etmek Girard’ı metinleri yorumlama noktasında hataya düşürür. Yine de şiddeti ikiye ayırma konusunda hassas davranır. Bu noktada şiddet kavramına yönelinecek olursa “öngürülemeyen ve sık görülen mimetik şiddet” negatif, bu şiddete engel olmak adına uygulanan tek ve ritüele bağlı şiddet ise pozitif şiddet olarak değerlendirilebilir. Şiddet kelimesi zihinlerde olumsuz tahayyüller oluştursa da büyük bir kıyımın önüne geçebilecek tek bir şiddetin varlığı toplumları uzun bir süre ayakta tuttuğu söylenebilir. Netice itibariyle, ileriki bölümlerde görüleceği üzere bir kağanın boğazını ipek şalla sıkamak, eylemsel olarak şiddet barındırır. Ancak bu şiddet, “önleyici” vasıfları taşır. Girard, mimetik arzudan doğan şiddeti açıklarken yukarıdaki ayrımı yaptıktan sonra önleyici şiddeti uygulamak adına bir günah keçisi seçilmesi gerektiğinden, bu günah keçisi seçilirken de belli başlı özellikleri taşımasından bahseder (Girard, 2010: 12). Yani Girard’a göre günah keçisi, kültürü de üreten şiddet isteğini dışa vurma, tek bir kişiye yönlendirme durumudur. Bu noktada Girard kurban bunalımı tanımını ortaya atar. Kurban bunalımı ya da kurban krizi, tüm bu süreç yaşandıktan sonra günah keçisi, yani kurban bulunmadığı takdirde toplumların tabiri caizse bunalıma girip şiddeti birbirlerine yöneltme halidir (Fleming, 2002: 60). Fakat Girard burada da kavramı açarken doğru giden, sonuna doğru genelleyen bir tavır takınır. Sanki bütün kıyımların suçlusu kurban verememe, ritüeli tamamlayamama haliymiş sonucuna ulaşır. Bu noktada eleştirilmesi gereken kısım, Girard’ın sonuçlarıdır. Önleyici şiddetin kullanılmadığı her an böyle bir tehlikenin yaşanması olasıyken, bütün toplumsal çatışmaların kaynağını önleyici şiddetten yoksunluğa bağlamak, diğer etkenleri hiçe saymak kabul edilebilir.

Girard günah keçisi seçimini de kurgulaştırır ve buna kıyım basmakalıpları adını verir. Girard’a göre (2018: 37) bu basmakalıplar dört maddede toplanmıştır. İlk basmakalıp toplumsal ve kültürel bir krizin, yani genelleşmiş bir farksızlaşmanın betimi, ikinci basmakalıp farksızlaştırıcı suçlar, üçüncü basmakalıp kurban işaretleri, dördüncü basmakalıp ise şiddetin kendisidir. Birinci basmakalıbın gerçekleşmesi için toplumdaki dirlik ve düzenliği bozan bir unsurun toplumun hayatına dahil olması gerekir. Bu unsurun en belirgin örneği vebadır. Veba, kıtlık gibi toplumsal hayatı doğrudan etkileyen olaylar

toplumdaki tüm sosyal sınıfları farksızlaştırır. İkinci basmakalıp olan farksızlaştırıcı suç ise, anlatıda kargaşayı yaratan durumun sebebi olan suçtur. Girard (2018: 39) burada Oidipus mitinde Thebai'ı saran vebanın sebebi olarak Oidipus'un babasını öldürmesini ve ensest ilişki içerisinde olmasını örnek gösterir. Oidipus'un suçundan dolayı bir kenti veba sarmış, kentin içerisindeki tüm sosyal sınıflar vebanın etkisiyle aynılaştırmıştır. Çünkü veba zengin, fakir, yaşlı, çocuk, kadın ve erkek demeden herkese bulaşabilir, herkesi öldürebilir. Bu durumda ise toplum birbirinden farksızlaşır. Üçüncü basmakalıp kurbanın kendisiyle alakalıdır. Kurban, kıyımın meşru olması için toplumdan farklı gözükmelidir. Oidipus gibi topal ya da Orta Çağ cadı tasvirlerindeki gibi çirkin olmalıdır. Çünkü toplumun kıyımı kabul edebilmesi için kendinden olmayan birini, "ötekini" kurban ilan etmek gerekir. Eğer toplumdan biri kurban edilecek olursa kaos son bulmaz, aksine toplumda daha büyük bir korku uyandırır. Dördüncü basmakalıp doğrudan kurbanın kurban edilişiyle ilgilidir. Kahramanın ortaya çıkarak cinayeti işlemesi dördüncü basmakalıp içerisinde değerlendirilir.

Böylece Girard'ın günah keçisi anlatısı eleştirilecek yanlarıyla birlikte birtakım zincirleme olayın bütünü şeklinde karşımıza çıkar. Fakat Girard neredeyse her mitolojik anlatının bir kıyım anlatısı olduğunu, kıyımın masumlaştırılarak anlatılar içerisinde gizlendiğini savunurken, yine aynı konu üzerinde çalışmalar yapan J. G. Frazer, günah keçisi kavramını yalnızca ritüel boyutlarıyla ele alır. Frazer için günah keçisi, Girard'ın günah keçisi kadar geniş kapsamlı değildir. Tüm anlatılara yayılmış olamaz. Doğrudan alıntı yapılacak olursa "Günah ve ızdıraplarımızı, bunları bizim yerimize üstlenecek olan başka bir varlığa aktarma ilkel zihne özgü bir kavramdır. Fiziki olanla zihinsel olanı, maddi olanla maddi olmayanı birbirine karıştırmanın bir sonucudur. Zira ilkel insanın gözünde bir kütüğü, taşı veya herhangi bir yükü kendi sırtımızdan başka birinin sırtına yıkmak mümkün olduğunu göre, o zaman acılarımızı ve kederlerimizi de başka birinin sırtına yıkmak mümkündür." (Frazer, 2019: 9). Frazer'ın açıklamaları Girard'a göre daha durudur. Frazer, Günah Keçisi eserinde günah keçisini "kötülüğün ara sıra kovulması" ya da "kötülüğün başkalarına taşınması" olarak tanımlar. Çoğu zaman ritüellerde, kimi zaman da anlatılarda göze çarpan bir unsur olmalıdır (Frazer, 165-213). Yine de Girard iddiasını kıyım basmakalıpları diye adlandırdığı bir teori üzerine kurmuştur. Onun basmakalıplarıyla metinler incelendiğinde mitik anlatılarda gizlenmiş, kıyıma uğrayan günah keçileri kendiliğinden ortaya çıktığını iddia eder. Fakat Girard, kitabında daha çok

Hint-Avrupa anlatılarını merkezine alır. Frazer ise neredeyse bütün kara parçalarındaki ritüelleri değerlendirir. Bundan dolayı Frazer'ın eseri daha güvenilir gözükürken, Girard'a nazaran yorumdan uzaktır. Girard, tabiri caizse tehlikeli sulara yüzmüş ve günah keçisi kavramını felsefi ve ahlaki bir zeminde tartışmaya açmıştır. Onun için anlatılarda geçerli olan yegâne motif kıyım"dır. Toplum tarafından marjinal kabul edilen, toplumda infial uyandıran, kozmosu bozan ve arındırılması gereken "tiplerin" anlatılarda sistematik olarak kıyım'a uğraması, bu kıyımın basmakalıplarla meşrulaştırılması Girard'ın teorisinin zeminini oluşturur. Girard'ın yarattığı bu tartışma ortamı, mitik ve folklorik anlatıları inceleme noktasında bilim dünyasına farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. (Şahin, 2023: 76-88).

### **1.5. İlksel Kurban**

Eliade'nin Kutsal ve Kutsal-Dışı eserinde ortaya attığı kurban teorisine göre (2019: 47-54), tanrılara ve ruhlara verilen her kurban, ilksel bir kurban pratiğinin taklididir. Bu ilksel kurban pratiği bilinmez bir zamanda gerçekleşse dahi, kolektif hafızada yer edinmiş ve o günden beri taklit edilegelmiştir. İlksel kurbanın izleri ancak ve ancak kendisini anlatılarda gösterir. Eliade kuramını Hint-Avrupa temelli metinler ve pratikler üzerine kursa da özellikle Radloff'un aktardığı Altay Yaratılış Miti ilksel kurban anlatısının özelliklerini üzerinde taşır. Yalnızca Yaratılış Miti değil, aynı zamanda Göktürklerin bir söylencesi olan Deniz İlahesi anlatısı da ilksel kurban niteliklerini göstermektedir. Anlatının devamı da bu fikri destekler. Bundan dolayı Türklerin kurban ritüellerini ilksel bir kurbandan taklit ettiği düşünülecek olursa, mitolojik anlatılarda bu pratiğin izlerini takip etmek gerekir.

Radloff'un derlediği Altay Yaratılış Miti geç derlenmiş bir metin olması itibariyle araştırmacılar arasında sık sık başka dinlerin etkisi altında üretildiği fikrini uyandırmıştır. Ancak bu etkileşimler, metnin bir çekirdeği olduğu gerçeğini değiştirmez. Dinler tarihi araştırmacıları ve antropologların gerek Güney Amerika gerek Güney Doğu Asya'dan derledikleri mitolojik metinler de dünya mitlerinin geri kalanıyla benzer özellikler taşır. Bu durum gösterir ki, insanlığın ortak serüveni, benzer hikayeler üretmek konusunda bir etkindir. Elbette Altay Yaratılış Miti bütün dış etkilere münezzeh bir anlatı olmamakla birlikte, çekirdekindeki orijinallik, bu metnin derlenmeden bin yıllar önce Türklerin kutsal metni olduğunu gösterir.

Metin işe yarayacak motife kadar özetlenecek olursa:

“Tanrı yaratılmış hiçbir şey yokken ve dünya kocaman bir boşluk ve sudan ibaretken kişiöğlüyle birlikte oradan oraya uçar dururdu. Kişioğlu bir gün hile kurarak bir rüzgâr çıkartmış, suları kaynatıp tanrının yüzüne sıçratmıştı. Tanrı kızdı ve kişioğlunun ayağı kayıp suya yuvarlandı. Battıkça battı, en sonunda boğulurken tanrıya yalvardı. Tanrı kişioğlunu kurtardı. Yine günlerden bir gün, tanrı katı taşın yaratılmasını buyurdu. Katı taş denizin dibinden çıktı, yüzerek tanrının önüne geldi. Taşın üzerine çıkıp oturdular. Tanrı kişioğluna emretti: İn suların dibine bir toprak getir. Kişioğlu indi, bir avuç toprak aldı. Tanrı toprağa bakıp emretti: Yaratılsın yer. Bundan sonra yer oldu. Tanrı kişioğluna bir kez daha toprak getirmesini buyurdu. Kişioğlu suya daldığında aklına yine bir hile geldi. Toprağın birazını saklayacak, kendi yerini yaratacaktı. Bir avuç toprağı eline, bir avuç toprağı ağzına attı. Tanrı toprağa büyümesini emrettiğinde kişioğlunun ağzındaki toprak da büyümeye başladı. Kişioğlunun nefesini tıkadı, boğulur gibi oldu, etrafta koştı durdu. Tanrı kişioğluna tükürmesini emretti. Kişioğlu ağzındaki toprağı tükürdü, yeryüzü dümdüz haldeyken kırışıp soldu, dağlar ve tepeler var oldu. O gün tanrı kişioğlunu lanetledi ve adını Erlik koydu.” (Ögel, 2010: 451-465).

Yukarıda özetlenen metin Altay Yaratılış Miti’nin ilk bölümü olmakla birlikte ilksel kurban motifi hakkında da büyük ipuçları verir. İlk şiddet yaratılış sırasında işlenmiş, daha doğrusu şiddet sembolleştirilmiş, gizlenmiştir. Kişioğlu yaptığı hilenin cezasını çekerek “boğulacak gibi olmuş”, “ölür gibi davranmıştır”. Metin doğrudan kişioğlunun parçalanmasını söylemez. Bunu gizler ancak kişioğlu ve yeni adıyla Erlik, ağzında biriken topraktan dolayı parçalanmanın eşiğine gelmiş, bu sembolik parçalanma sayesinde yeryüzü bugünkü şeklini almıştır. Dağlar ve tepelerin oluşabilmesi için Erlik’in sembolik olarak parçalanması tam anlamıyla yeryüzüne kendini kurban etmesi gerekir. Bu durum, mitin ilerleyen bölümlerinde kendini iyice açık edecektir.

Nihayet yeryüzü kurulur, Erlik kendi göğünü yaratır, Tanrı kendi göğündedir. İnsan yaşamı başlar. Tanrının yardımcısı Mangdaşire ve şeytan arasında ilk savaş, Mangdaşire’nin yenilgisiyle sonuçlanır. Ancak zaman geçer, Tanrının Mangdaşire’ye vadedtiği gün gelir çatar. Mangdaşire tekrar Erlik ile karşı karşıya gelir. Tanrının ona verdiği mızrakla Erlik’in göğüne varır. Erlik’i ve şeytanı mağlup eder. Bu noktada doğrudan metnin cümleleri şunlardır:

“Erlik’i buldu yendi, Şeytanı yakaladı,  
Gökte neyi var ise, hepsini parçaladı.

Şeytanın her şeyini, göklerden yere attı,  
Şeytan bunu görünce, kendi de gökten kaçtı.  
Bundan önce dünyada ne kaya ne taş vardı,  
Ne şimdiki gibi de yükselen bir dağ vardı.  
Şeytanın göklerinden, düşen parçalar ile,  
Dünya karışmış oldu, kayalar taşlar ile,  
Dünyanın her tarafı, dağla tepeyle doldu,  
Dağların her yanı da yamaçlı sarp, dik oldu.  
Dümdüz iken dünyamız, dünyaya olan oldu,  
Tanrının yarattığı hep böyle yaman oldu.” (Ögel: 460).

Burada dikkat çeken husus metin içindeki tutarsızlıktır. Metin ilk olarak Erlik’in sembolik parçalanması sonucu dünyada dağlar ve tepelerin oluştuğunu söylerken, ikinci alıntıda da şeytanın yurdunun parçalanmasıyla yeniden dümdüz olan dünyanın kırış kırış olduğundan bahseder. Bu tutarsızlık, iki alıntıdan birinin etkileşim yoluyla meydana geldiğini ve sonradan metne eklenmiş bir parça olabileceği düşüncesini uyandırır ancak motif olarak ikisi de aynı yapıya sahiptir. İki bölümde de kötücül yaratık parçalanır, ki bu durum ikinci alıntıda bir savaş sahnesi dolayısıyla kendisini iyice belli etmektedir. Bu parçalanma sonucunda ise yeryüzü bugünkü vaziyetine erişmiş olur. Tıpkı İskandinav mitolojisindeki Ymir anlatısında olduğu gibi, ki dünya Ymir’in parçalarından var olmuştur ve bu var olma emrini tanrı verir, bir noktada ilksel cinayet ve kurban tanrı tarafından verilmiştir, Türk mitolojisinde de Erlik’in sembolik parçalanması ilksel cinayet ve kurbanı oluşturur. Erlik ya da şeytan doğrudan ölmese bile, yaratımları parçalanmış, kendisi de birkaç kez ölümle burun buruna gelmiştir (Gaiman, 2017: 19-21).

Radlof’un derlediği Altay Yaratılış Mitindeki bir başka unsur da Erlik’in yaratılış için kurban edilmesi fikrini kuvvetlendirir. Girard’ın kurban teorisine dönülecek olursa kurban seçiminde “farksızlaştırma krizi” motifi Erlik ve Ülgen arasında gerçekleşen hadiselerle açıklık getirir. Erlik de bir tanrıdır ancak yalnızca Ülgen’in emirleri çerçevesinde hareket eder ve Ülgen’in yaratabilmesi için sudan toprak çıkartmakla görevlendirilir. Bu durumda Erlik ve Ülgen arasında keskin bir fark bulunur. Ülgen buyurucu, Erlik uygulayıcıdır. Ancak bu farklılık hali, Erlik’in kendi için toprak çıkarttığı an ortadan kaybolur. Yalnızca iki varlığın bulunduğu ve bu iki varlık arasında statü farklarının bulunduğu bir ortamda, fark ortadan kalktığı an kriz patlak verir. Bu

“farksızlık” ortamına zemin hazırlayan Erlik ise tam anlamıyla kurban pozisyonuna düşer. Farksızlaştırıcı suç Erlik tarafından işlenirken, farksızlık halinin yarattığı çatışma Ülgen ve Erlik arasında yaşanır. Artık farksızlığın ortadan kalkması ve farklılık ortamının yeniden kurulabilmesi için gereken kurban Erlik’tir ve yukarıda da bahsedildiği üzere anlatının devamında sembolik olarak kurban edildiği söylenebilir.

Yaratılış mitleri toplumlar için bir yaşayış reçetesi olmak özelliği taşır. Bu haliyle Radlof’un derlediği Altay Yaratılış Miti değerlendirildiğinde Erlik’in ilk kurban olduğu, devamında kesilen tüm dinsel kurbanların Erlik’e nispet olarak kesildiği fikri ortaya atılabilir. Ancak bu fikri destekleyecek örnekleri de incelemek gerekir. Hem anlatılarda hem de kurban pratiklerinde yaratılışa ve ilk kurbanı götüren motifleri takip etmek, teoriyi kuvvetlendirecektir.

İlksel kurban izlerini taşıyan bir başka anlatı da Göktürklerin çağında bir Çin kaynağında anlatılan söylencedir. Anlatıya göre Göktürk atalarından biri sık sık bir mağarayı ziyaret ederek orada dişi bir Deniz Tanrıçası ile ilişkiye girer. Bu tanrıça geyik biçimindedir. Günlerden bir gün aynı Göktürk atası bir süre avı düzenler ve ordusunu toparlayıp ava çıkar. Askerler geniş düzlüklerde bulunan vahşi hayvanları süre süre küçük bir yere sıkıştırırlar. Devamında sıkıştırdıkları hayvanları avlamaya başlarlar. Bu sırada askerlerden biri karşısına çıkan bir ak geyiği okuyla vurarak öldürür. Av biter. Göktürk atası mağarayı tekrar ziyaret ettiğinde sevgilisini yerinde bulamaz ve meseleyi anlar. Geyiği vuran askerin araştırır, bulur ve onu ve kabilesini büyük bir cezaya çarptırır. Bu cezaya göre eğer insan kurban edilecek olursa bu askerin kabilesinden seçilir (Ögel, 2010 :570-571).

Özetlenen anlatı, Türklerde insan kurban olup olmadığı konusunda da tartışmaların odak noktası olmuştur. Anlatıyı aktaran Bahaeddin Ögel de (2010: 571) bu anlatının bir istisna olduğunu, Göktürklerle dair hiçbir kaynaktan insan kurbanının izlerine rastlamadığını söyler. Ancak anlatı her ne kadar istisna ya da kaynaklarla desteklenmiyor olursa olsun, bize tıpkı Altay Yaratılış Miti gibi bir ipucu verir. Özellikle anlatının bitiş cümlesi, kurban ediminin ilksel bir kurbanın taklidi olduğuna dair önemli bir detaydır. Asker farksızlaştırıcı bir suç işlemiş, bu suçun sonucunda kurban edilmiş ve kendinden sonraki kurbanlara da örnek teşkil oluşturmuştur. İnsan ya da hayvan kurban ediliyor olsun, hatta kansız kurban bile sunuluyor olsun, netice itibarıyla deniz tanrıçasına kurban sunma ritüeli anlatılan olayın sonucu olarak doğmuştur.

İlksel kurban motifi, devamındaki anlatılara da sirayet etmiştir. Ceza motifiyle bütünleşik olarak, Anadolu ve Azerbaycan halk anlatılarında da kendini gösterir. Bu durum özellikle tanrıyı kandırma durumunda ortaya çıkar ve genelde yer şekillerinin oluşumuyla ilgili hikayelerdir. Hikayelerin genelinde bir çoban ya da bir çiftçi tanrıdan bir iyilik ister (yağmur yağması, dağdan pınar çıkması, ekinlerin büyümesi vb.), devamında bu iyilik gerçekleşirse kurban sunacağını vadeder. Tanrı insanın dileğini kabul eder ancak insan vadettiği kurbandan çok daha küçük, bit ve pire gibi bir hayvan bularak öldürür ve kurbanının bu olduğunu iddia eder. Tanrı sonrasında sinirlenir ve oracıkta adam ve sürüsünü taş eder. İşte bu dağ eteklerinde, göl kenarlarında ve geniş düzlüklerde Gelin Kayası, Çoban Tepesi gibi sembolik adlandırmalarla karşımıza çıkan coğrafi unsurların yaygın hikayesidir (Eliyeva, 2019: 109-119). Meseleyi geri sarıp Radlof'un Altay Yaratılış Miti'ne dönüldüğünde tanrıya hile kuran Kişi ya da sonraki adıyla Erlik'in boğulur/ölür gibi olurken ağızından tükürdüğü toprak dağları ve tepeleri oluşturduğu aktarılmıştı ve bu durum ilksel kurban olarak tanımlanmıştı. Yaratımından bin yıllar geçse de ilksel kurbanın parçalarından yaratılan dünya fikri değişmez ve yalancı kurban anlatılarında ortaya çıkar. Burada da tıpkı Erlik gibi, tanrıya hile kuran bir çiftçinin bir nevi kurban edilerek dünya üzerindeki coğrafi şekillerin kozmogonik boyutta yeniden ve yeniden oluşmasına yardımcı olduğu görülür. Yine bir başka örneğe gidilecek olursa Abakan ve Babırgan'ın hikayesi son derece kıymetlidir. Hikâyede özetle Babırgan, Abakan'ın kızıyla evlenmek ister ancak Abakan'ın istediği başlık Babırgan'a fazla gelir. Hal böyleyken Babırgan kızı kaçırmak ister ve kaçıır. Uzun bir kovalamacanın ardından Abakan kızın yakalar, tam kızını kesecekken kızı "Kespe, kespe!" diye seslenir. Kespe dağının adı buradan gelir. Devamında kızıyla birlikte Babırgan'ı kovalamaya devam eden Abakan, kızını bir tepede ipe bağlar. Bu tepenin adı bağlı anlamına gelen Buulagan'dır. Babırgan kaçmaya devam ederken Katun Nehri yakınlarında bir geçit görür ve nehirden karşıya geçebilmek için zıplar. Zıpladıktan sonra vücudunun bazı bölümleri patlar ve geniş bozkırda yuvarlak bir tepecik oluşur (Bayat, 2022: 212).

Görüldüğü üzere Yaratılış Miti'ndeki ilksel şiddet Abakan ve Babırgan hikayesinde de kendini çok net bir biçimde gösterir. Tepelerin oluşabilmesi ya da ad alabilmesi için bir karakterin şiddet görmesi yahut doğrudan kurban edilmesi gerekir. Babırgan'ın parçalanması ve yuvarlak bir tepecik oluşturması tamamen Erlik'in parçalanması ve dünyanın şeklini bozması meselesinin minimal hali kabul edilebilir. Aynı zamanda

Abakan'ın kızına eziyet ettiği her noktada bir tepeye ad konması da ilksel ve kutsal şiddetin topografik anlatılarda ne derece yaygın olarak kullanıldığını gözler önüne serer. Yukarıdaki anlatılara dayandığımızda anlaşılıyor ki, yeryüzünün şekillenebilmesi için Erlik Han'a bir şiddet uygulandı, devamında oluşacak coğrafi şekillerin oluşabilmesi için de Erlik'e öykündürülen karakterler üzerinden ilksel şiddet devam etti.

Örnekler elbette bununla da sınırlı değildir. Yine Eliade'nin aktardığı üzere her kurban dünyanın yeniden yaratılışını canlandırmak üzere kesilir. Bu fikirden hareketle Türk inanişında dağ kültü önemli bir yer arz eder. Şöyle ki Türkler, aktarıldığı üzere muayyen günlerde bulundukları meskenin ulu dağına çıkıp bir kanlı kurban ritüeli düzenlerler. Her ne kadar bu ritüelde insan kurban edilmese de hayvan kurban edildiği bilinir. (Bekki, 1996: 16-28). Dağların ve tepelerin Erlik'in yurdunun parçalanmasından oluştuğunu düşünerek olursak, dağ tepesinde kesilen kurban, kutsal ve ilksel kurbanın taklidi niteliğindedir. Bu özel ve gizli ritüelde kam, Erlik'in parçalanması vesilesiyle oluşan dağları ve tepeleri, yaratılan dünyayı taklit yoluyla yeniden ve yeniden yaratır. Eliade ilksel kurban fikrini Avrupa ve Hindistan'da bina temeline verilen kurbanlar üzerinden şekillendirse de Türklerin bina inşa etmediği ve çadırlarda yaşadığı bir çağda dünyayı yeniden yaratmak üzere dağlara ve ata mağaralarına kurban keserek yeniden yaratılışı tamamlar ve bir süre daha kaos-kozmos arasındaki dengeyi güvenli bir düzeyde tutmuş olur. Bu ritüelin hem Girard'ın şiddeti önleme teorisine hem de Eliade'nin ilksel kurban teorisine uygun bir ritüel olduğu söylenebilir.

Göçer toplumlar için toplum sağlığı ve toplumu oluşturan kişi sayısının önemi Türklerde insan kurban uygulamasının yasaklanmasını çok daha erken devirlere çeker. Bundan dolayı kurban motifleri ya yumuşatılmış, gizlenmiştir ya da hayvanlarla tamamlanır. Bu durum ritüellerde tarım toplumlarının takip edilebilirlik seviyesini göçer toplumlarda neredeyse yok eder. Ancak hayvan kurban ritüellerinin insan kurbanın yumuşatılmış ve değiştirilmiş hallerini olduğunu kabul ettiğimiz takdirde ilksel kurbanın izleri bina inşalarında da görülür. Bunun en iyi örneklerinden biri neredeyse tüm Anadolu'da yaygın biçimde görülen Kurban Bayramı sonrası eylemlerdir. İslamiyetin yayılmasıyla birlikte tamamen değişen kurban pratiği ve motivasyonu, kurban sonrasındaki uygulamaları tam anlamıyla değiştirememiş, arkaik uygulamalar bu gibi ritüellerin öncesinde ya da sonrasında sık sık karşımıza çıkmaya devam etmiştir. Özellikle kesilen hayvanın kafatasını evin duvarına, kapı girişine asmak yaygın görülen uygulamalar arasındadır. Bu

hareketle kutsal olan kurbanın kutsallığı eve taşınır ve ilksel kurbanın artık tanınamaz hale gelmiş bir biçimi uygulanır (Arslan, 2017: 51-62). Fakat hala daha uygulanan, temel atma törenlerinde kurban kesmek ve kurbanı temele gömmek eylemi bizi tamamiyle Eliade'nin kuramına götürür. Nasıl dünyanın tepecikleri Erlik'in kurbanlığı sayesinde oluştuysa, yani dünyanın temelinde Erlik'in parçaları mevcutsa, dikilen yeni evler de temelinde kurban parçaları taşınmalı ve kurban kutsallığını yitirmeden dünyayı yeniden yaratmaya devam etmelidir.



## 2. BÖLÜM: TÜRK MİTOLOJİSİ VE KÜLTÜRÜNDE KUTSAL KURBANLAR VE GÜNAH KEÇİLERİ

Çalışmanın bu bölümünde yukarıda bahsedilen kuramlar ve yorumlar ışığında Türk kültüründe kutsalın ne şekilde kurban edildiği ve hangi durumlarda günah keçisi ilan edildiği incelenecektir. Bunu yaparken gerek seyahatnamelerin Türk kültürü ile ilgili kısımlarından gerek yaşanan olayları çağdaş olarak kaydeden yazılı kaynaklardan gerekse de araştırmacıların incelemeler sonucu ortaya çıkarttıkları ikincil kaynaklardan faydalanılacaktır. Aynı zamanda Türk kültürünün mihenk taşları kabul edilen Oğuz Kağan Destanı, Köktürk Yazıtları, Dede Korkut Oğuznameleri ve derlenmiş şaman metinleri de temel alınarak Türk mitolojisinde kurban ve günah keçisi teorisi derinleştirilecektir.

### 2.1. Kurban Kağan ve Günah Keçisi

Türk inancında bir kağanın yurdu daha iyi yönetebilmesi ve kaostan olabildiğince uzak tutabilmesi için üç özelliğe sahip olması gerekir. Sencer Divitçioğlu, eserinde bu üç özelliğe kut, küç ve ülüg adlarını verir (Divitçioğlu, 2000). Bu üç yapıyı değerlendirdiğimizde gerçek manada kağanın ne olduğu kavranabilir. G. Dumezil'in üç işlev teorisinden<sup>3</sup> yola çıkarak oluşturulan bu üçlü yapı, kozmos ve kaos arasında kağanın konumunu da belirler. Dumezil'in teorisinde bu üç yapı çoğu zaman rahip-savaşçı-çiftçi ekseninde yürürken, Türkler arasında kut, küç, ülüg biçimini alır. Yine de temel düzlemde bu üç işlev de devletin sağlıklı bir biçimde yönetilebilmesi ve felaketlerden korunabilmesi için olmazsa olmaz kabul edilebilir. Kağanlar belli başlı ritüeller ve yöntemlerle bu üç

---

<sup>3</sup> G. Dumezil'e göre devletler üç temel yapı üzerine kurulmuştur. Bu teoriye üç işlev adını veren Dumezil kutsallık, savaşçılık ve üretkenlik işlevlerinin devletlerin içerisinde ne şekilde yer tuttuğunu açıklarken, bunu kurucu metinler üzerinden göstermektedir. Özellikle kuruluş efsaneleri üzerinden şekillenen üç işlev, devamında gerçek devlet yönetimlerinde de kendini göstermiş, devletleri ayakta tutan önemli bir faktör olarak tanımlanmıştır. Dumezil'e göre kutsallık, tanrıdan alınan ya da tanrı tarafından bahşedilen egemenliktir. Krala tanrı tarafından sunulan yönetme yetkisi kutsallığın içine dahil olurken, bir şamanın kamlaması da kutsallığın içerisinde kendine yer bulur. Kısacası, kutsal olanla temas eden her devlet organı ve toplumsal inanışlar kutsallık işlevini yerine getirir. Savaşçılık, adından da anlaşılacağı üzere kuvvete dayalı bir işlevdir. Ülkeyi korumak ya da toprak fethetmek, ganimet elde etmek, savaşmak, dövüşmek, yiğitlik göstermek savaşçılık işlevini yerine getirmektedir. Üretkenlik, bir başka adıyla da bereket, halkı sürekli bir biçimde müreffeh tutmayı karşılar. Toplum her neyle geçiniyorsa (av, tarım, meyve vs.) onu bollaştırmak bereket işlevi içindedir. Ancak aynı zamanda doğurganlık, nüfus ve mal açısından sayı çokluğu da bereketin içine girer. Bu üç işlev kimi zaman tek bir kişide toplanabilirken kimi zamansa üç ayrı zümrede üç ayrı işlev temsil edilir. Ancak her halükârda bu üç işlevin de toplumu şiddetsiz tutabilmek noktasında var olması gerekir (Dumezil, 2019).

işlevi edindikten sonra halkı iyi yönetmekten sorumlu tutulurlar. Halk, kuta karışmış kağandan kusursuz bir yönetim bekler. Bu noktadan itibaren Türk yurduna düşecek tek damla yağmur dahi kağanın yükümlülüğü altında kabul edilir. Herhangi salgın hastalık kağanın kutunu, herhangi bir askeri başarısızlık gücünü, herhangi bir kıtlık ise ülüğünü kaybettiğine işaretler. Bunlardan birinin kaybedilip halkın felakete sürüklendiği tüm senaryolarda kağan, günah keçisi ilan edilerek kağanlığından, hatta hayatından edilir. Fakat buna değinmeden önce kağanın günah keçisi ilan edilmeden evvel kazanması gereken üç işlevi, bu üç işlevi nasıl kazandığını ve sonunda hangi koşullarda kaybettiğini açıklamak daha doğru olacak.

### 2.1.1. Kut

Bu biçimde kut, Dumezil'in rahibine denk düşer. Kağan, tanrı tarafından bahşedilen kutsallığı kanında taşımalıdır. Tarih boyunca tüm yazılı ve sözlü kaynaklarda Türk kağanlarının tanrıdan geldiği, tanrı tarafından tahta oturtulduğu, tanrının yeryüzündeki gölgesi olduğu vurgusu yapılmıştır. Hükümdarlara “kutlug”, yani “kutlu” ünvanı verilmiş, Türk tarihi açısından en önemli kaynak olan Orhun metinlerinde daima kağanların “kut sahibi”<sup>4</sup> oluşuna değinilmiştir. Bu açıdan kutun hükümdarlık açısından önemi bir hayli büyüktür. Kanında tanrının ya da tanrıların kutunu taşımayan hiçbir insan, yönetebilme yetkisine sahip değildir. Çünkü yönettiği tanrının insanları ve tanrının devletidir. Kağan yasama görevini üstlenemez çünkü yasalar tanrı tarafından koyulmuştur. Kağan ancak yasanın uygulayıcısıdır. Yasayı da katiyen kendi menfaatine göre kullanmamalı, halkın iyiliği adına yürütmelidir. Kağana bahşedilen kut kalıcı değildir. İleride göreceğimiz üzere kağan kutunu kaybedebilir. Kağanın kutunu kaybetmesinin yaşlılık gibi doğal sebepleri<sup>5</sup> bulunurken, işlediği günahlar da kağanın kutunu kaybetmesine sebep olabilir.

---

<sup>4</sup> “Kutum, gücüm var olduğu için ölecek boyları diriltip ettim.” (BKDY: 23); “Tanrı buyurduğu, kendimin kutu var olduğu için kağan oturdum.” (BKKY: 7); “Tanrı buyurduğu, özüm kutum var olduğu için kağan oturdum.” (KTGY: 9); “Tanrı bağışladığı, kutum var olduğu için... ölecek boyları diriltip yedirdim. Yalın boyları donlu, çıplak boyları zengin kıldım.” (KTDY: 29)

<sup>5</sup> Kut, tanrının bahşettiği kutsallıkla iç içe bir kavramken, aynı zamanda yaşam enerjisi, yaşama gücü anlamlarına da gelebilir. Kağana yaşama gücü veren bu kavram, elbette kağan yaşlandıkça ellerinden kayıp gidecektir. Bu durumda yönetme kabiliyetini de kaybeder.

### 2.1.2. Küç

Küç ise Dumezil'in işlevleri arasında savaşçıyı niteler. Kutu kazanmış bir kağan, mutlaka güçlü olmalıdır. Etrafındaki düşmanlara boyun eğmemeli, halkını esir etmemelidir. Savaşta mahir, kılıcı keskin bir kağan, makbul kağandır. Orhun metinlerinden de anlaşılacağı üzere esir düşmek Türkler için en büyük felaketlerden biri kabul edilir. Hal böyleyken kağan ne kadar kuvvetli olursa, kağanın orduları savaş sanatını ne derece benimserse halkın esir düşme korkusu da aynı doğrultuda azalır. Hem iç karışıklıklara hem de Çin müdahalelerine gayet açık olan Türk devletlerinde güçten yoksun bir kağan tahayyül edilemez. Türk destanlarında ve yaşayışında göze çarpan alp tipi, hem korkusuz, geri durmaz bir savaşçıyken hem de düşmanlarını aklıyla da alt edebilen bir tiptir. Yani Türkler arasında yaygın bir biçimde yalnızca kas gücünün ön plana çıktığı kahramanlar bulunmaz. Kahraman, kas gücüyle doğru orantılı olarak akıllı da olmalıdır. Çünkü düşman, Türk destanlarında hile kurar. Düşmanın hilesini sezemeyen kahraman her da im yenilir. Ancak düşmanın hilesini sezerek onun üstüne kendi hilesini kuran kahraman, düşmanını rahatlıkla yenebilir. Korkusuz kahramanlar cesaretlerini de akıllıca kullanmalıdır. Doğru zamanda kullanılmayan cesaret, kahramanın ölümüyle ya da esaretiyle sonuçlanabilir. Türk destan dünyasına göz attığımızda kahramanların yalnız yer üstünde değil, yer altında da savaştığı görülür. Yer altında savaşması, kahramanın bir noktada şamanist özelliğidir. Özellikle Maaday Kara destanından örnek verilecek olursa belki de Türk panteonundaki en tehlikeli ve en hilekâr varlık olan Erlik'le dövüşen Kögüdey Mergen, önce yer altına girerek Kara Kula'yı yok etmiştir. Yer altına seyahat, Türk şamanların sağaltma ayinlerinde sık kullandığı bir yöntem olup, bunun kahramanda aksetmesi, kahramanın yalnızca savaşan, kaba kuvvet uygulayan bir kimse olmadığını gösterir. Kahraman gücü ve akıllığının yanı sıra tanrıların bahşettiği bir kutsallığa da sahiptir ki yine Kögüdey Mergen, önce kutsal kayın ağacı tarafından, daha sonra Altay iyesi tarafından beslenmiş, büyütülmüş ve Kara Kula'yla savaşmak için tüm bu aşamaları atlatarak yola çıkmıştır (Naskali, 2021). Türk kahramanlık ve kağan tipinin en bariz örneği olan Oğuz Kağan da farklı ve tanrının bahşettiği bir çocuk olarak dünyaya gelmiş, devamında bir canavar öldürerek obasını kurtarmış, tanrının ona bahşettiği kut ve kahramanlığı halkı için en doğru şekilde kullanmıştır. Evlendiği iki kadın da bir yer-su ruhu tarafından kendisine bahşedilmiştir. Bundan dolayı Oğuz Kağan, kutlu kahraman tanımlaması için en güzel örnek kabul edilebilir (Ağca, 2019). Tüm bu özellikler “küç”ün

de tanrı tarafından bahşedildiğini gösterir. Alemler arası dolaşma kabiliyeti, olağanüstü varlıklarla dövüşme dirayeti bütün kişiöğullarında bulunacak bir özellik değildir. Ancak seçilmiş, gönderilmiş kahramanlar bu özellikleri üzerinde barındırabilir. Zaten Türk destanlarında çoğu kahraman, olağanüstü bir güce sahip olacağını doğumunda gösterir. Doğumunda beliren alametler, onun seçilmiş kişi olduğunun kanıtı niteliğindedir. Türk kültüründe saf güce sahip hiç kimse kahraman olamaz. Bu gücü kullandığı yer ve zaman hayati derecede önemlidir. Kahraman, toplumun ideallerine uygun bir yaşayış sürmeli, bozkırın göçebe şartlarında, tıpkı kutta olduğu gibi halkın menfaatleri doğrultusunda gücünü kullanmalıdır. Toplumlar her zaman içinde biriken şiddeti dışarıya aktarmak ister, bu noktada toplumun istediği yöne doğru şiddeti aktarma görevi de kahramana aittir. Türk destanlarında görülen kahraman tipi yukarıda aktardığımız üzere şekillenirken, destanlarda geçerli kaideler aynı biçimde yaşayışta da geçerlidir. Kağan olacak kişi, tüm bu güç özelliklerine sahip olmalıdır. Gücünü doğru yerde, doğru zamanda, doğru kişi ya da kişilere karşı kullanmalı, gücüne dayanarak halkı ezmemel, tam aksine düşmanları ezerek halkının etrafını saran tehditleri ortadan kaldırmalıdır. Gücünü halkı üzerinde kullanan kağan, kutunu da kaybeder. Tanrının yasaları ortada, apaçıktır: “Çıplak halkı zengin kıl, yalın halkı donlu kıl, düşmanları defet, adaletsizlikten kaçın, halk için savaş, halk için yaşa.” (Tekin, 1998: 47) Bir nevi propaganda metni edasıyla aktarılan bu cümleler, Orhun metinlerinde doğrudan bir reçete olarak Türk kağanlarının tümüne sunulmuştur. Yine Orhun metinlerinde gücün kime uygulanacağı da açık açık anlatılmış, gücünü halkı üzerinde kullanan eski kağanlar akılsızlıkla suçlanmıştır. Bu durumu ileriki bölümlerde açacak ve gücünü halk üzerinde kullanan kağanların başına neler geldiğini tartışacağız.

### 2.1.3. Ülög

Ülög, belki de Hint-Avrupa halkları ve Türk toplumunun teoride yaşadığı en büyük ayrılık kabul edilebilir. Ülög kelimesi, pay anlamına gelse de mecazen nasip, kısmet gibi anlamları da üzerinde taşır. Bu noktada kağanın talihi olarak değerlendirilebilir. Ancak Dumezil’in üç işlev anlatısında çiftçiye, yani berekete karşılık düşer. Bu bereket, yerleşik toplumlarda tarıma bağlı olarak çiftçi üzerinden yorumlanır fakat Türkler arasında tarıma bağlı bereket kültü çok daha geç devirlerde ön plana çıkmıştır. Bunun öncesinde ağaca, ormana ve çobana bağlı bir bereket kültü takip edilir. Yağmur ağaçtan, av ormandan

dilenir. Orman ilaheleri, toprak ilahelerinin önünde yer alır. Hatta çocuğun dahi ormandan ve ağaçtan dilendiği, ağaçlara kurban kesildiği ritüeller, tarım toplumuna geçmiş Türkler arasında yok olmamış, uzun bir süre devam etmiştir.<sup>6</sup> Ülügen toplum hayatındaki rolü belki de diğer iki işlevden çok daha önemli ve hayatidir. Bir yurtta bolluk bereketin sağlanmadığı her an, kaosun kapılarını biraz daha aralar. Orhun metinlerinde özellikle vurgulanan “Aç halkı doyurdum.”<sup>7</sup> cümlesi boşa değildir. Aç bir halk, kağanın kutunu da küçünü de görmezden gelir. Kağana karşı bir öfkenin doğmasına sebep olur. Bunlar yetmezmiş gibi topraklar bereketsiz ve kuraksa hayvan ölümleri, hayvan ölümlerinin beraberinde ise salgın hastalıklar baş gösterir. Özellikle salgın hastalıklar halkı günah keçisi aramaya iter. Salgın hastalık dönemlerinde şiddet görmek daha olasıdır. Kağan ve reaya arasındaki fark ortadan kalkar. Bu durumda ülügen, yani kısımeti, payı, bereketi az olan kağan, felaketlerin sebebi olarak toplumsal düzeni yıkıma götürebilir. Ancak ülügen, diğer iki özellik içinde belki de kağanın doğrudan hareketlerine en az bağlı olan işlev kabul edilebilir. Çünkü o yıl hayvanların otlanacağı ovaların kuruyup kurumaması, yağacak yağmurun şiddeti, açacak güneşin yakıcılığı, kısacası doğa olayları tanrı tarafından düzenlenmekte, bereketi yalnız tanrı verip tanrı almaktadır. Zulmeden bir kağanın sürüleri arasında her an bir salgın hastalık baş gösterebilir. Obada insan sayısı azalabilir. Verimlilik en aza düşebilir. Burada suçlu, hayvanların arasına salgın hastalık sokan tanrı ya da kötü ruhlar değil, salgın hastalığın obaya ulaşmasına sebep olacak günahlar işlemiş kağandır. Ülügen yalnız bununla da kısıtlı kalmaz. Bereketli günlerde kağanın bereketi ne şekilde dağıttığı da ülügen içinde değerlendirilebilir.

“Potlaç ya da han-ı yağma gibi kağanın elinde olan malı dağıttığı ritüeller ülügen korunabilmesi için önemlidir. Halkı “bay kılmak”, elindekini paylaşmak, “üleştirmek”, kağanın başlıca görevlerinden sayılır. Düğünde de cenazede de elde olan dağıtılır, kurban kesilir ve hep beraber yenir. Bundan dolayı toy adı verilen Türk şenlikleri, ülügen kağanda kalabilmesini sağlar. Misal kağanın kağan seçildiği gün bir toy kurup tüm

---

<sup>6</sup> Özellikle Oğuz Kağan destanında ağacın bereket işlevi ön plana çıkarken, Sibirya’dan Anadolu’ya dek neredeyse tüm Türk toplulukları bereket ritüellerini ağaç etrafında gerçekleştirir. Ağaç, üzerinde yetişen meyve sebebiyle değil, ormanların içinde bulunan av hayvanları sebebiyle kutsaldır ve bereketin sembolüdür. Karaçay Türkleri arasında görülen Cangız Terek inanışı buna güzel bir örnektir. Cangız Terek, ulu bir ağaç kabul edilir. Tarım yapan Karaçay Türkleri dahi, ekinin yetişebilmesi için yağmur isterken Cangız Terek’e dua eder. Çocuğu olmayan Karaçay kadınları ise ağaç etrafında saç saçarak ağaçtan çocuk dilerler. Bu gayet kadim uygulamalar, geç dönemlere kadar devam ederek ağacın bereket kültü özelliğini yitirmediğini bize gösterir. (Tavkul, 1990: 304-305; Kıyak, 2011: 92-104).

<sup>7</sup> “Türk boyları aç idi. O at sürüsünü alıp doyurdum.” (BKDY, 38)

tebaasını doyurması, bir noktada elindeki bereketi halka tanıtması anlamına gelir. Halk bu ziyafetten ne kadar memnun kalır, karnı ne kadar tok ayrılırsa, kağanın ülüğüne olan inançları da o denli artar. Ülüg, kağana karşı sadakati geliştirir. Kağanın iktidarını pekiştirir. Kağan yönetiminde tek olsa dahi çevre illerde yaşayan boylar ve bu boyların beyleri daima kağandan bir şeyler bekler. Kağan, bu istekleri karşılayabildiği sürece, yani ülüğü el verdiği kadar kağan kalabilir.” (Güngör, 2023: 1532-1566). Ülügün kesintisiz devam edebilmesi içinse, yukarıda bahsettiğimiz üzere kut ve küç doğru anlarda doğru kişilere karşı kullanılmalıdır. Aksi taktirde, tanrının verdiği kut ve kücü yanlış kullanan kağan, ülüğünden de olur. Boy beyleri kağanın iktidarını terk edip, kimi zaman daha güçlü ve daha “ülüglü” bir boy beyi ayaklanıp kağanı devirir. Özetle bu üç işlev de kağanın halkı sağlıklı bir biçimde yönetebilmesi için olmazsa olmazdır. Üç işlevin tümünü kendinde toplayamayan kağan ise, eksik işlevi tamamlayabilmesi için vezir seçmeli, ancak bu üç işlev yönetim safhasında eksiksiz bulunmalıdır.

#### **2.1.4. Üç İşlevin Edinimi**

Kağanlığın kemale ermesini sağlayan bu üç işlevin kağanın üzerinde toplanabilmesi için bazı ritüellerin uygulanması gerekir. Çünkü kutsallık, ulaşabilmek için bedellerin ödenmesi gereken bir kavramdır. Kağanın belirli sınavlardan geçmesi, bu sınavları atlatması, bir “oyun”dan sağ kurtulması, tıpkı ak bir koç gibi kurban edilmesi gerekir. Çünkü bu vasıflar ancak tanrı tarafından kağana bahşedilirken, kağanın bu vasıflara ulaşabilmesi için önce tanrıya ulaşabilmesi gerekir. Tanrıya ulaşmak, bir noktada kurban olmak demektir. Bundan dolayı da Türkler arasında kağanlığın meşruiyet kazandığı ritüellerde kurban motifi sık sık kullanılır. Bu, bir noktada kağan ve tanrı arasında bir çizgi de çeker. Kağan kutsaldır, ancak tanrı kadar değil. Kağan güçlüdür, ancak tanrı kadar değil. Kağan bereket sahibidir, ancak tanrı kadar değil. Kağan tanrılık güdemez, ancak ona tabi olur. Tanrılara sunulan kurban ritüellerini kağanın yönetmesi de kağan ve tanrı arasındaki sınırı belirler. Kağan sunan, tanrı her daim kabul eden varlıktır. Kağan ise onun kuvvetini, bereketini, kutsiyetini yeryüzünde temsil eder. Bunun ötesine gittiği anda başına gelebilecekler, belli başlı ritüellerle kağana yaşatılır. Kağan da iktidarı süresince tanrının ona bahsettiği vasıfları iyiye kullanmaya, ölçüsüz hareket etmemeye özen gösterir (Demirbilek, 2017: 38-54; Karakaş, 2014: 65; Pamir, 2022: 159; Ögel: 52).

Bu yüzden aşağıda aktaracağımız kağanlığa seçilme ritüellerini de bu hususları göz önünde bulundurarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

“Orhun kenarına toy yeri kurulmuş, çadırlar dikilmiş, at yarışları, tepük, güreş, cirit... Birazdan kurbanlar kesilecek ve büyük bir ziyafet başlayacak. Fakat bundan evvel, toy meydanına gelen herkesin karnı koyun etine doymadan önce yapılması gereken tek bir şey kalmış: Kağanı kurban etmek. Dokuz heybetli yiğitler beyazlar giymiş kağan adayını bembeyaz bir keçenin üzerine koyar, yukarıya, güneşe doğru belli belirsiz bağırışlarla kaldırır. Sonra çadırın etrafında dokuz kez güneş istikametinde tur attırırlar. En sonunda ise kağan keçeden indirilir ve ipek bir şal ile boğulur. “Kaç yıl kağanlık edeceksin?” diye sorulur kağana. Kağan yarı baygın haliyle, ağzını güç bela oynatır ve “Şu kadar yıl.” cevabını verir. Ağzından çıkan ilk söz, tanrının sözüdür ve o sözden geri dönmek mümkün değildir artık. Ve tüm ihtişamıyla kağan tahtına oturduktan sonra, toy esas manasını kavrar” (Demirbilek: 40-41).

Yukarıda hikayeleştirilen ritüel, Türklerin Selçuklu çağına dek uyguladığı kağan seçme ritüelinin günümüze ulaşan belki de en eski örneğidir. “Bu anlatı kral kurbanın daha eski ve daha vahşi varyantları olduğu konusunda ipucu verse de kral kurban ritüelini incelemek için daha eskiye gitmeye gerek olmadığı gibi, aynı ritüelin daha sonraki dönemlerde uygulanan versiyonu teoriyi destekler niteliktedir. Bu versiyonda kağan, yine aynı biçimde beyaz bir keçenin üstüne oturtulur ve göğsü kaldırılıp çadır etrafında döndürülür. Fakat ipek şalla boğma uygulaması ortadan kalkmıştır. Bunun yerine beyaz bir kurbanlık hayvan seçilir. Kağan yere indirildikten sonra hayvan kurban edilir. Böylelikle kağanın tanrıyla irtibat kuracağına inanılır” (Demirbilek, 2017: 40). Tıpkı şalla boğulduktan sonra yarı baygın halde tanrıyla irtibat kurduğuna inanıldığı gibi. Burada uygulama her ne kadar farklı olsa da altında yatan motivasyon aynıdır. Kağan bir şekilde kutsalla iletişim kurar, kut alır ve artık halkı kanında bulunan kut ile düzenleme görevini üstlenir. Hâl böyleyken Türk kağanlığında kutun ne derece önemli olduğunu ve kutsalla irtibatın toplumu olası felaketlerden koruduğunu rahatlıkla söylenebilir. Şimdi, bu irtibatı sağlayan kurban eylemini parça parça incelemek isabet olacaktır.

Öncelikle kağanın, kağan olmadan evvel bir keçe üzerine oturtulup göğsü doğru kaldırılması, her ne kadar tanrıya yaklaştırmak ve irtibatı sağlamak olarak yorumlansa da bir sunu ritüelini hatırlatır. Sanki o an için kağan bir kurbanlıktır ve ritüel kurbanları nasıl göğsü, tanrı katına yükseliyorsa tıpkı bunun gibi kağan da yükselir. Fakat arada bir aracı

bulunmaz. Kurbanlar şaman sayesinde göğe yolculuk ederken kağan dokuz kuvvetli adamın yukarı kaldırmasıyla tanrıya ulaştırılır. Ancak bu bedensel bir kaldırmadır, ruhsal yolculuğunda kağan yalnızdır ve yalnız başına tanrıyla iletişim kurar. Bu kutsallık yalnızca ona aittir (Ögel: 52). Kağanın kozmik bir merkezde tanrıyla iletişim kurarak kağan seçilmesine bir başka örnek de Uygurların kağan seçme ritüelidir. Jean Paul Roux'un Çin kaynaklarından aktardığına göre "on eşinden çok sayıda oğlu bulunan birinci kralın ölümünün ardından, oğullar ulu bir ağacın etrafında toplanıp şu kararı alırlar: ağacın yanı başında yapılacak yüksek atlama yarışında en yükseğe sıçrayan kral olacaktır" (Roux: 25). Bu ağaç aynı zamanda Uygurların kurban törenlerinde de ortaya çıkar. Bu noktada da kurban ve kral mikrokozmosu<sup>8</sup> yaratmak konusunda yan yanadır. Bu ayinlerde bir şaman olmaması meselesine gelince, Özkul Çobanoğlu'nun (2003: 1949) konu hakkındaki makalesi önem arz eder. Özetlenecek olursa kam ve kağan, devlet otoriterleştikçe çatışmaya başlar. Çünkü kam, halkın dinini oluştururken kağanın temsil ettiği din daha resmî, devlet dinidir. Bundan dolayı resmî tören ve ayinlerde, atalar mezarına kurban gibi ritüellerde kam bulmak epey zordur. Bu durum Türk mitolojisini değerlendirmek, tarihsel olarak ritüelleri takip etmek konusunda da araştırmacıları zor duruma düşürür. Öyle ki kam uygulamaları, sözlü kültür içinde gelişirken, kağan uygulamaları yazılı kültür içinde gelişmiştir. Gerek kağanların kendi himayesinde yazılan yazıtlar, gerek Çin kaynaklarının daha çok devlet geleneklerine ve ritüellerine ilgi göstermeleri ve bunları kayıt altına almaları iki ayrı cepheyi birbirinden daha da uzaklaştırır. Elbette yazılı kültür ve sözlü kültür ortamlarında gelişen inanışlar ve dini uygulamalar benzer olmayacak, aksine zamanla birbirinden kopacaktır. Bundan dolayı bugün Köktürk metinlerinde Türk mitolojisiyle ilgili çok az veriye rastlarken 1800'lü yıllarda Altay, Sibiry ve hatta Anadolu'dan derlenen sözlü gelenek unsurlarında mitolojik veriler daha sık karşımıza çıkar. Çünkü sözlü kültür, teamüllerini sürdürmek ve çekirdeği muhafaza etmek konusunda yazılı kültürden ayrı bir yol izler, yazılı kültüre göre daha muhafazakâr bir tavır takınır. Kağanı yukarı kaldırma ritüeline dönecek olursak, aktardığımız üzere kağan, adeta bir kurban gibi tanrıya, göğe, güneşe sunulur.

---

<sup>8</sup> Eliade'ye göre mikrokozmos insanın kendi çevresinde oluşturduğu evren taklididir. Bir baba için evi, bir kağan için otağı yahut devleti, bir çocuk için oyun oynadığı alan, küçültülmüş bir evren kabul edilebilir. Bu evren, tıpkı mitolojide olduğu gibi bir merkeze ve merkezin çevrelediği bir alana sahiptir (Eliade, 289).

Çadırı Eliade'nin teorisine göre (2019: 35) axis mundi<sup>9</sup> olarak kabul edeceksek, kağan gök çemberi etrafında dokuz tam dönüş gerçekleştirir ve bu da kurbanın göğün dokuz katını birer birer geçmesini sembolize eder. En sonunda, en büyük tanrının makamında, yani dokuzuncu turda durulur ve yere indirilip boğulur. Dokuz turdan sonra boğma işlemi rastgele bir seçim değildir. Bu iş dokuzuncu katta<sup>10</sup> gerçekleşmeli ve kağan boğulduğu an tanrıyla irtibat kurmalıdır. Kağana şiddet uygulanır. Şalın ipek olması ve boğmanın derecesi, uygulanan şiddetin varlığını değiştirmez. Kağana bu şiddet uygulanmadığı takdirde erginliği elde edemeyen kağanın kutu tamam olmaz ve halk bin bir çeşit felaketten felaket beğenmek durumunda kalır. Gazap bulutları obanın tepesinde dolaşır, kısaca önlenemeyecek bir şiddet ve kaos ortamı baş gösterir. Bu şiddeti önlemek için, az evvel aktarılan senaryoyu gerçekleştirme ihtimali bulunan kişiye belli düzeyde şiddet uygulanır ve bu kişi elbette “tengride olan” kağandır. “Yeryüzünün hâkimi” sıfatı ona boş yere takılmaz. Gerçekten de yeryüzünde, yaratılıştaki açığa çıkan kaosu sindirmek görevleri arasındadır.

Kağanın boğulması ve ona kaç yıl kağanlık yapacağını sorulması çok eski ve çoğu millette yaygın bir uygulamadır. Kralın sembolik ölümünden sonra tanrıyla iletişim kurabildiği inancı mitolojilerde kendine geniş bir yer bulur (Frazer, 1917: 382-407; Frazer, 1922: 264-283). Kağana kaç yıl hükümdarlık yapacağı sorulduğunda cevabı kağan değil tanrı verir. Kağan için yazdığı kaderi dillendirir. Diyelim ki kağanın cevabı üç yıl oldu ve üçüncü yılın sonunda kağan ölmedi ya da doğal sebeplerle kağanlık görevini terk etme ortamı oluşmadı. Bu durumda tabiri caizse derdest edilir. Bayılma esnasında verdiği söze sadık kalmalı ve kağanlığı bırakmalıdır. Bu tanrının bahsettiği bir yazgıdır ve bundan dönülürse başlarına büyük bir felaket geleceğine inanılır. Kağan kurbanının patlak verdiği örneklerden biri de burasıdır. Kağan, her ne kadar kanında kut taşısa ve tengride olsa da onun da sınırlarını belirleyen bir güç vardır. Kağanı kurban etmek, Girard'ın deyimiyle farksızlık krizini ortadan kaldırır. Tanrı ve kağan birbirinden çok net çizgilerle ayrılır. Kağan, kendisini tanrıya kurban ederek ona boyun eğdiğini ve onun kurallarının kendi kurallarından üstün olduğunu kabul etmiş olur. Eğer bu hiyerarşi

---

<sup>9</sup> Eliade'ye göre evren ve evren içerisindeki mikrokozmoslar belirli merkezlere sahiptir. Özellikle Türk kültüründe baba ya da erkek çocuk öldüğünde “Evimin direği yıkıldı” lafından yola çıkılacak olursa her büyük ve küçük evrenin kendine ait bir direği bulunur. Axis mundi, dünya ağacı olarak tanımlansa da her evrende bulunan bu merkezi temsil eder (Eliade, 2020: 52-68).

<sup>10</sup> Bazı metinlere göre yedi, dokuz, on yedi, on dokuzuncu katta oturur, Türk mitolojisinin yayılım alanı hesaba katıldığında bu ayrımlar normal karşılanabilir.

sağlıklı bir biçimde kurulmazsa, tıpkı Yaratılış Miti aktarılırken değinildiği gibi bir farksızlık krizi devreye girer. Tanrı ve kağan arasındaki tüm farklar ortadan kalkar ve kağan kendini tanrının yerine koyar. Bu noktada himayesi altında yaşayanlara nasıl davranacağı konusunda tamamen özgürleşir. Bu özgürlük, toplu kısımlara dahi gebe bir özgürlüktür ve toplum düzeni açısından en tehlikeli düzendir. Yani Türk tanrısı, halk ve kağan arasında dengeyi sağlayan kuralları koyar, kağanı kurban edimiyle kendine bağlayıp olası şiddet krizlerini önler. Kağanın bir kurbanlık gibi göğe kaldırılması ve boğulması bu sebeple olduğu söylenebilir.

Bu noktaya kadar kağanın kurban hukuku içerisine dahil olabileceği hususlar aktarılmaya çalışıldı ancak bu ritüeller birçok sembolle yorumlanabildiği için hala kralın kurban olup olamayacağı noktasında soru işaretlerinin devam etmesi gayet normal. Ancak yukarıda değinildiği gibi daha yakın çağlarda sürdürüldüğü düşünülen bir başka ritüel, kağanın, kağan seçme ritüelinde kurban rolünde bulunabileceği ihtimalini daha da kuvvetlendirir. Bu ritüelde de tıpkı bir öncekinde olduğu gibi toy kurulur, yemekler yenir ve oyunlar oynanır, kağan yukarı kaldırılır, çadır etrafında döndürülür, yere indirilir, fakat boğulmaz. Kağan boğma, artık eskide kalmıştır. Elbette otoritesi gittikçe sağlamlaşan ve dini daha da resmîleştiren herhangi bir kağan, bu noktadan sonra boğulmayı ve boğulduktan sonra vereceği cevaba göre kağanlık süresinin belirlenmesini kabul etmez. Bu noktada Girard'ın ikame kurban teorisi ortaya çıkar. Ritüelin devamında kağan yerine kurbanlık hayvanın kurban edilmesi, bu hayvanın kağan ve tanrı arasında iletişimi sağlaması, tamamen ikame kurban teorisine bağlıdır. Bahsedildiği üzere doğrudan insana uygulanan şiddet günler ve yıllar geçtikçe azalarak biter. İnsan kurbanın tarihe gömüldüğü noktada hayvan kurbanlar ortaya çıkar. Fakat hayvan kurban etmenin altında yatan motivasyon, insan kurbanınkiyle aynıdır. Aynı amaca hizmet eder, yalnızca şiddetin yönünü insana değil, insana “benzeyen” ancak insan olmayan en yakın türe aktarır. Bundan dolayı Türkler insan kurbandan vazgeçtiğinde, ki bu süreci tarihsel olarak takip edemiyoruz, at kurban etmeye başlamışlardır. Çünkü göçer toplum hayatında insandan sonra en değerli canlı varlık attır. At olmazsa toplumun eli ve ayağı kesilmiş sayılabilir. Bu vaziyette eğer bu kurban tanrılara ya da ata ruhlarına sunulacak olursa, ancak ve ancak insandan sonra en değerli varlık sunulmalıdır ki, kendisine kurban sunulan varlıkla kurban sunan arasında bir farksızlık krizi doğmasın. Böylelikle at, koç, koyun, deve gibi, yaşamın içinde büyük bir öneme sahip olan hayvanlar, insanlar yerine kurban edilmeye başlar. Gerçekten de

toplumsal yapının sıkıştığı, insana ihtiyacın arttığı, çocuk ölümlerinin sık görüldüğü, zorlu coğrafi şartlar altında yaşayan milletler için insan kurbanı gitgide zorlaşır. Bu noktada insan kurbanıyla elde ettikleri kazanımları kaybetmemek adına, kurban ikame edilir. İşte kağan boğmadan kurban kesmeye doğru değişen bu süreç, ikame kurban teorisiyle birleştirildiğinde, yani kağan kurban etmek yerine bir hayvanın kurban edilmesi göz önünde bulundurulduğunda kağan seçme töreninde kağanın orada bir kurban rolünde bulunduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Yukarıda bahsedilen ritlere benzer iki Kitan ritüelini de Bahaeddin Ögel aktarır. Kitanlar her ne kadar Moğol bir topluluk olsa da yüzyıllarca aynı ya da komşu devletler içinde Türklerle beraber bir yaşam sürdüklerinden kültürel alışveriş de bu iki millet arasında yoğun derecede görülür. Bundan dolayı Moğol adetlerinden ve Kuzey Sibirya'dan örneklemeler de bu noktada savımızı destekler niteliktedir. Bu ritüelde kralın ölüp yeniden doğması meselesi söz konusudur. Özetlenecek olursa:

“Öncelikle yüksek bir merasim tahtı yapılır, bunun üzerine de bir kurban sunağı koyulur. Taht süslenir. İmparator önce hazırlanan mabede girip anne ve babası için dua eder. Daha sonra dışarı çıkar ve taht salonuna girer. Burada merasim alayı salonun kuzey doğu yönüne yürür ve göğsüne kurban verir. Kurban verildikten sonra imparator bir ata binip dört nala koşturmaya başlar. Arkasında akrabaları imparatoru takip etmektedir. Fakat o an kağan birden kendisini attan aşağı atar. Kral attan düşünce akrabaları ve boy reisleri kralı beyaz bir keçeye sararak yüksek bir yere çıkartır. Burada kendi aralarında “ölen imparatorun” anısına konuşmalar yaparlar. Ona layık olamadıklarını, hiçbirinin ülkeyi onun kadar iyi yönetemeyeceğini söyleyip imparatora iltifatta bulunurlar. İmparatorun “ölü” bedenine yalvarıp ona tâbi olmak istediklerini dile getirirler. Böylece imparator onların isteklerini kırmayıp “Sizin isteklerinize uymak zorundayım...” cümlesiyle konuşmasına başlar ve iktidarında yapacaklarını, suç işleyenlere karşı vereceği cezaları dile getirir. İmparatorun öldüğü yere taş yığılır ve terk edilirdi. Devamındaki gün merasimin ziyafet kısmı başlar, hediyeler verilir, imparatorluk resmi olarak kabul görür ve merasime katılanlar yurtlarına dağılırdı.” (2010: 296-297).

Bahaeddin Ögel'in aktardığı bu metinde, Türklerde kağan seçimine benzer birçok motif bulunduğu gibi imparatorun doğrudan öldürülmesi de söz konusudur. İmparator kendisini attan aşağı attığında attan düşmenin bedeli olarak sembolik ölümü gerçekleşir. Sembolik ölümünün gerçekleşmesi için bir şiddete maruz bırakılmalıdır ve bu şiddet de onun attan düşmesi kabul edilebilir. Şiddet işlevini yerine getirip de imparatoru öldürdüğünde, ritüel

bir seçme ritüeli değil cenaze merasimi halini alır. Hemen arkasında bulunan akrabaları ve boy reisleri onu beyaz bir keçeye sararlar. Beyaz keçe motifi bu noktada önem arz eder. Çünkü yukarıda aktardığımız kağan seçme ritüelinde de kağan beyaz bir keçenin üzerine oturtularak göğe kaldırılmakta ve kutsallığına kavuşmaktadır. Tıpkı orada olduğu gibi, Kitanlar arasında da durum böyledir. İmparator beyaz keçeye sarılır ve yüksek bir tepeye çıkartılır. Burada iki ritüel arasında hiçbir fark gözüküyor. İkisinin de yöntemi ve işlevi birbirinin aynısıdır. Bu ritüel öncesinde kurban kesilmesi de Türk kağan seçme ritüelinde görülür ki bu ikame kurban olarak değerlendirilmişti. Temelde bu hayvan, kralın günahlarını ve kötü yanlarını yüklenen ve kralı temizleyen hayvan kabul edilebilir. Kralın kutsallığı kavrayabilmesi için temizlenmesi gerekir. Bu temizlenme de ancak ölüm ya da günahların aktarılması yoluyla gerçekleşir. Kral resmen öldürülmeyeceği için, bu noktada kralın günahlarını taşıyacak ve kendi ölümüyle yok edecek bir başka kurban ihtiyacı doğar. İşte iki ritüelde de karşımıza çıkan hayvan kurbanı bu işlevi yerine getirmektedir.<sup>11</sup> Kral kurbanla beraber günahlarından arınmış ancak tam manasıyla kutsallığına kavuşamamıştır. Bundan dolayı önce kralı sembolik öldürme<sup>12</sup>, daha sonra havaya kaldırma ritüeli gerçekleşir. Havaya birkaç kez kaldırılan ya da yüksek bir tepeye oturtulan kral, tam anlamıyla kutsallığını kazanmıştır. Böylelikle şiddetin ve öldürmenin kutsallığı kral seçme ritüelinde bir kez daha kendisini gösterir.

Ögel aktardığı bu ritüele daha temkinli yaklaşırken ikinci ritüelin daha güvenilir olduğunu belirtir. Yine Türklere yakınlığı bağlamında bir Moğol geleneğinden örnek verilecek olursa M.S. 1058 yılında gerçekleşen bu ritüeli resmi tarihin işine gelmeyen tarafları belirtmesi bakımından önemli bulur. Daha gayriresmi ancak eski ananelere daha bağlı ve

---

<sup>11</sup> Günahların hayvana yüklendiğine dair bir emare her iki anlatıda da karşımıza çıkmasa da Türk ve Moğol halklarında kurban ritüelleri takip edildiğinde kral seçme törenindeki kurbanın hiçbir kategoriye girmediği görülür. Türk ve Moğollar arasında kurban, tanrılardan ya da kutsal varlıklardan bir şey istemek, yani adak üzerine kesilir. Bunun dışında toylarda ziyafet için kesilen hayvanlar yalnızca yemek için kesilmektedir ve kurban nitelikleri yoktur. Bu durumda kral seçme töreninde belli bir yöne doğru kesilen tekil bir kurban, ancak ona yüklenen günahların defedilmesi amacıyla orada var olur. Devamında kurbanın yakılması ya da yüksek bir noktaya kurulan kurban sunağında bekletilmesi de bunun bir göstergesidir. Günahlar, olabildiğince hızlı bir biçimde kurban etinden yükselen duman sayesinde kraldan uzaklaşır ve kral kutsallığını kazanmış olur.

<sup>12</sup> Kralın her halükârda sembolik olarak ölümünün gerçekleşmesi gerekir. Bunun sebebi, ölümün de ayrı bir kutsiyet taşıyor olmasıdır. Hayat yaşam ve ölümden ibarettir ve “kişioğlu ölmek için yaratılmıştır”. Hal böyleyken kralın sembolik ölümü, bir noktada yer altı dünyasını da tanıması gerekir. Çünkü krallığı boyunca kozmogonideki üç dünyanın musibetleriyle de mücadele edecektir. Yeryüzünün, gök ve yer altının her birini deneyimlemeli, bu üç dünyanın da kendine has kutsiyetlerini bedeninde eritmelidir. Ancak bu yolla kemale erer. Kutu kuvvetlenir ve iktidarı üç dünyada da meşrulaşır.

daha gerçekçi bir ritüel anlatımı olduğunu iddia eder. Gerçekten de ilk ritüele nazaran daha farklı ancak içinde ipuçları taşıyan bir yapı barındırır.

“Öncelikle kral adayı merasimden bir gece önce geceleme için ‘yasak bölgeye’ girer. İkinci gün yasak bölgeden çıkar ve krala benzeyen dokuz kişi seçilir, bu dokuz kişiye kral kıyafetleri giydirilir. Böylelikle ortada krala benzeyen on kişi bulunur. Bu on kişi de kendisinin kral olduğunu iddia eder. İkinci günün gece yarısı küçük yasak bölgeden büyük yasak bölgeye geçiş yapılır ve burada on kral on ayrı çadıra yerleştirilir. Üçüncü günün sabahı bir Kitan büyüğü teker teker çadırları gezip gerçek kralı bulmaya çalışır. Devamında diğer ihtiyarlar da kralın tespiti için çadırları dolaşmaya başlar. Kral bulunduğu önce kendisinin kral olduğunu inkâr eder. Ancak ısrarlar sonucunda kabul etmek zorunda kalır. Kralı bulan kişiye ise sığır, koyun, deve ve at hediye edilir. Bunun üzerine çadırdan çıkılır ve gerçek krala merasim elbiseleri giydirilir ve merasim resmi olarak başlar. Merasim boyunca ferman okunur, ziyafet çekilir, küçük yasak bölgede günler geçirilir. Böylelikle kral resmen tayin edilmiş olur.” (2010: 298).

Bir önceki anlatıyla karşılaştırıldığında bu anlatının gerçekten de daha gayri resmi olduğu, yine Ögel’in aktarmasıyla adeta bir saklambaç oyununu anımsattığını görüyoruz. Ancak özellikle tırnak işaretinde belirtilen yasak bölge tanımı ayrı bir önem arz ediyor. Görünürde kurban ediminin bulunmadığı bu ritüelde, yasak bölge tanımlamasının daha detaylı incelenmesi gerek. Bu “yasak bölge”, Bahaeddin Ögel’in tahminine göre özel bir koru alanıdır. Eski toplumlarda bir bölgenin yasak olması, bölgeye atfedilen kutsallıkla ilintilidir. Bölge ne kadar kutsal kabul edilirse, bölge üzerindeki tabu inançlar da o kadar fazla olur. Tıpkı şamanların tecrit edildiği evler gibi, bu bölgelere de belli başlı kişiler dışında insanların girmesi yasaklanmıştır. Kralların ve büyücülerin özel koruları ya da alanları bulunduğu inancı, onların kutsallığıyla doğru orantılı seyreder. Kısacası bu alanlar geçiş alanlarıdır. Şamanların, toplumsal krizlerin önüne geçebilmesi için nasıl sembolik olarak kurban edildiğinden bahsetmiştik. Aynı durum, yasak bölgeye giren krallar için de geçerlidir. O bölgeye girilmediği taktirde krallığı yer ve gök unsurları arasında meşruiyet kazanmaz. Yine Ögel’in verdiği bilgi önemlidir. Aktarılan ilk Kitan ritüelinde kuzey doğu yönüne kesilen kurban, aslen ikinci ritüeldeki yasak bölgeye doğru kesilen kurbandır (2010: 299). Yasak bölgenin kurbanı kabul etmek gibi bir işlevi de bulunur. Tabu alanı olduğu için belki de kurbanın ulaştığı varlıkların cisimleştiği alan olarak da görülebilir. Bu inanış Yakutlar arasında da bulunmaktadır. Üzerlerine

binmedikleri, yük yüklemedikleri hayvanları tıpkı Kitanların yasaklı bölgesi gibi bir bölgeye süren Yakutlar, bu hayvanların tanrılara ulaştığını düşünür. Yakutlarda da hayvanların “gönderildiği” bölgeye girmek yasaktır. Bu hayvan bir kurban olarak tanrıların ya da olağanüstü varlıkların yanına ulaşırken, muhtemelen üzerinde Yakut halkının o sene işlediği günahları taşır. Bu ritüel gerçekleşmezse işlenen günahlar toplumun içinde yaşamaya devam eder ve tanrıların gazabı her an arındırılmamış toplumun üzerine çökebilir. Yani hayvanı kaosa salıverme ritüeli, tam anlamıyla arındırma ritüelidir. Bunu göz önünde bulundurduğumuzda kralın yasak bölgeye girişi de kralın ve kralla beraber halkın arındırma ritüeli kabul edilir. Şiddet, tecrit yoluyla kendisini gösterir. Yalnız kalan kral, hayatın ve iktidarın sırrına ermiş bir biçimde, geçiş ritüeli tamamlanmış olarak yasak bölgeden çıkar. Devamında bulunan dokuz ayrı kişiye kral kıyafeti giydirilmesi de ritüelin ikinci bölümünü oluşturur. Bu noktada dokuz sayısının üzerinde durulduğunda dokuz gezegen ve dokuz gök katı görülür. Dokuz hem Türkler hem Moğollar arasında yedi sayısı ile beraber kutsal kabul edilir. Bundan dolayı dokuz kişinin seçilmesi tesadüfi değildir. Nasıl ki Türkler keçeye oturttukları kağanı dokuz kez çadırın etrafında döndürüyor ve kozmosu taklit ediyorsa, Kitay kralı da dokuz kişi arasından onuncu kişi seçilerek kaostan kozmosa geçişi temsil eder. Bunun, yasak bölgeden çıkar çıkmaz gerçekleşmesi önemlidir. Çünkü yasak bölge krala kaosun kutsallığını aktarırken dokuz kişiden onuncu seçilmek, kozmosun kutsallığını aktarmaktadır. Böylelikle kral iki kutsal düzlemin de sınavlarını geçerek kurbanlığını tamamlar.

#### **2.1.5. Kağanın Günah Keçiliği**

Buraya dek kağanların ne şekilde kut, küç ve ülge eriştiğine dair ritüeller incelendiğinde hepsinde kurbanlığın ve sembolik şiddetin ön plana çıktığı görülür. Her ritüelde kağana belirli bir şiddet uygulanır, kağan kurban edilir ve tanrıyla iletişim kurması sağlanır. Bu yukarıda bahsedilen, kağan-tanrı sınırını da çizer. Tüm bu ritüellerin sonucunda kağandan yalnızca birkaç şey beklenir: Gücüyle savaşlarda muzaffer olması, halkı bereketiyle tok kılması, kanında bulunan kutu kişisel menfaatler uğruna değil halkının menfaatleri uğruna harcaması. Bunları eksiksiz tamamlayabilen kağan, ömrü boyunca rahat ve mutlu bir yaşam sürer. Hem düşmanlarıyla baş edebilir hem halkının desteği hiçbir zaman

kesilmez. Ancak başaramazsa? Bolluğu ve bereketi sağlayamaz, düşmanı yenemez ya da kutsallığını şahsi menfaatleri uğruna harcarsa ne olur?

Köktürk tarihinde kut kaybına dair en erken örnek İl Kagan kabul edilebilir. 621 yılında tahta çıkan İl Kagan, gayet güçlü bir ordu ve devleti kontrol altına almış, bu güçle Çin'e akınlar yapmaktan geri durmuyordu. Çoğu seferi de başarılı geçmişti. Çin'den pek çok ganimet ve hazine elde ederek hem devleti hem halkı zenginleştirmişti. Ancak günden güne yozlaşan bir tavır göstermeye başladı. Yargının başına bir Çinli getirmiş, Türk kanunlarından ayrı kanunlar uygulatmıştı. Soğdları kendine daha yakın tutmuş, Türkleri giderek kendisinden uzaklaştırmaya başlamıştı. Bu Soğdlar, kağanı lüzumsuz seferler yapmak için teşvik ediyordu. Orduda itibar gören, kahraman sayılabilecek şadları ülkeden sürmüş, acımasız bir idare yürüterek haksız yere kendisine bağlı olan insanları öldürmeye başlamıştı. Tüm bunların sonucunda Tarduşlar kağana karşı ayaklanmıştı. Üstüne üstlük 627 yılında başlayıp üst üste birkaç sene süren sert kışlar ülkede kıtlık, kuraklık ve salgın hastalıklara sebebiyet vermişti. Açık açık halk sefalet içindeydi. Tarım ürünleri mahvolmuş, hayvanlar telef olmuştu. Açlık ve yenilgiler, krizin başlangıcıydı ve bu krizin sonunda Doğu Köktürk Devleti yıkılarak Çin'e bağlanmıştı (Taşağıl, 2003: 79-85). Devrin Çin imparatoru, İl Kagan'ın ve Köktürk Devleti'nin başına gelenleri hakanın günahları nedeniyle kutunun tükenmesi olarak değerlendiriyordu (Togan, Kara, Baysal: 2007: 162). İl Kagan tahttan indirilmemiş, öldürülmemişti. Ancak Türk devleti yıkılmış, Türk halkı esir olmuştu ve Çin imparatorunun bu konuda değerlendirmesi epey önemliydi. "Kutunu kaybetmiş" bir kağan, milletini aç da bırakır esir de ederdi. Orhun metinlerinde de açık açık bu yıkımın sorumlusu olarak Mukan gibi başarılı kağanlar değil, İl Kagan gibi başarısız kaganlar gösteriliyor, bir nevi ülkeyi yıkıma götürmeleri sebebiyle günah keçisi ilan ediliyorlardı. İl Kagan öldürülme dahi, o günden itibaren asla iyi anılmayacak, nasıl kağan olunmaması gerektiği konusunda bir örnek teşkil edecekti. İl Kagan'dan başka Kapgan ve İnel Kagan da aynı durumda kalmış, ancak sonları İl Kagan'dan ayrı seyretmiştir. Özellikle Kapgan Kagan, küç ve kut ayırımına kurban olmuştur. Kapgan Kagan çeyrek yüzyıllık iktidarında Çin'e karşı birçok başarı elde etmiş, devleti daha zengin kılmış olsa bile halkına güç uygulamış, zulmetmiştir. Bu zulümün ardından 708 yılı itibarıyla kağana bağlı birçok bey isyana kalkmış, bu isyanlar da kanlı bir biçimde bastırılmıştır. Tüm bu zulüm, Kapgan'ın yönetme kabiliyetini, yani kutunu yitirdiğini bize gösterirken, yaşanacak felaketlerin de habercisidir. 708 yılından 716 yılına

dek Köktürk Devleti, Kapgan Kagan'ın zulmünden doğan isyanlarla uğraşmış, bunu fırsat bilen Çin yöneticileri isyan eden boylara destek sağlamıştır. On altı yıl boyunca süren iç karmaşa, nihayetinde isyan eden boylardan Bayırkuların Kapgan'ı pusuya düşürerek öldürür (Taşağıl, 2004: 19-35). Kapgan Kagan'ın devamında tahta İnel Kagan oturur. Fakat İnel Kagan da kutunun yetmediği gerekçesiyle Kül Tegin tarafından tahttan indirilerek öldürülür. Devletin başına Bilge Kagan geçer ve Köktürk Devleti'nin yükseliş devri başlar. Hem Kapgan hem İnel'in öldürülmelerinin sebebi kutlarının tükenmesi ya da yetmemesidir. Ayaklanmalar her ne kadar siyasi gözükse de altında yatan motivasyon iktidarını kaybeden ya da yanlış kullanan kağana karşı ayaklanma isteğidir. Hiçbir Türk beyi gücünü yitirmeye başlayan bir kağanın yanında durmak istemez. Yine bir Çin kaynağında aktarıldığına göre “kendi varlıklarını kalkındırmak için halkı hizmete koşanların sunakları ve ocakları yıkılmıştır.” (Togan vd.: 23) Oysaki yukarıdaki ritüeller göz önünde bulundurulduğunda kutla, küçle ve ülügle halkın menfaatleri üzerine yönetmesi gerekirken, bunun aksi yönde hareket ederek kozmosu değil kaosu yayarlar. Yine bahsedildiği üzere kağan, kutsalla bağı nedeniyle halkı iyiliğe sevk edebilirken bu meşruiyetin bitmesi ya da kağan tarafından kavranamaması sebebiyle kötülüğe de sevk edebilir. Bu durumda kağan, kötülüklerden sorumlu günah keçisi ilan edilerek derdest edilir ve kağanla birlikte kötülük de kovulmuş olur. On yıllardır süren iç şiddet, Kapgan ve İnel Kagan'da ikame edilir, onlara yönelir ve yine onlara uygulanan şiddetle son bulur. Bu noktada Hazar kağanlarının başına gelenler oldukça trajiktir. Öyle ki, kağanın herhangi bir kıtlık ya da savaşta başarısızlık göstermesine gerek kalmadan tahttan indirilir ve öldürülür. Bu sistem Hazar topraklarında, diğer Türk devletlerinden daha farklı işler. Özellikle Arap seyyahlar ve tarihçilerden öğrendiğimiz kadarıyla Hazar kağanı yalnızca kırk sene hükümdarlık edebilir. Kırkıncı senenin sonunda doğal yollarla ölmediyse beyler ve halk tarafından indirilip öldürülür. Bu konuda İbn Fadlan'ın cümleleri önem arz eder. Fadlan'ın aktardığına göre “Hakanların hükümdarlık müddeti 40 senedir. Bu müddeti bir gün dahi geçse onu öldürürler. ‘Bunadı, aklı azaldı.’ derler.” (Fadlan, 2021: 46) Özellikle kağanın bunayıp aklının azaldığı cümlesi, doğrudan kağanlık kutuyla ilgilidir. Kutu azalan kağanın doğru kararlar veremeyeceğine inanıldığından bahsedilmişti. Hazar kağanları tam anlamıyla bu inanın kurbanı olurlar. Yaşlılığın bilgeliği her ne kadar önemliyse de kağanlık kurumunda yaşlılık bir dezavantaja dönüşür. Tam aksine kağanı yanlış, milleti felakete sürükleyecek kararlar vermeye sürükler. Bunun önüne geçmek

adına ise öldürülürler. Hazar kağanlarına uygulanan “şiddet” bununla sınırlı değildir. Yine diğer Türk kavimlerinden farklı olarak kağan etrafında birçok tabu oluşmuştur. Kağan adeta tecrit edilmiş, yönetimden el ayak çekmiş konumdadır.

“Orduyu yöneten, savaşlarda aktif görev alan ve halkı düzenleyen kağanın naibi Hakan Bey’dir. Kağan, yalnızca kutsal bir tabu olarak orada kalır. Tanrılar düzeyinde yönetme hakkı kendinde bulunur, bundan dolayı kutsal yetki ondadır. Bütün işleri Hakan Bey, Kündür Hakan ve onun vekili Haz Çavuşu yönetse dahi, kağansız devlet düşünülemez. Kağan, devletin ayakta durabilmesi adına kutsal bir figürdür. Bu kutsallık, aktardığımız üzere kağan özelinde birçok tabu yaratır. Misal, sarayına herkes girmemeli, kağanı herkes görmemelidir. Yalnızca dört ayda bir çarşı gezintisi yapar. Onun dışında yalnızca kağanın veziri Hakan Bey ve kağanın evlenmek zorunda olduğu yirmi beş cariyeye kağanı görebilir. Hakan Bey gündelik meseleler ve devlet meseleleri hakkında her gün kağana izahat verir. Ancak bunu yaparken de birtakım ritüellere bağlı kalmalıdır. Kağanın yanına yalın ayak girer, elinde bir odun tutar ve kağanı selamladıktan sonra bu odunu yakar. Daha sonra kağanın sağında bulunan tahta oturarak anlatmaya başlar” (Fadlan: 45-47).

Bu ritüelde bulunan odun yakma motifi de önemli bir ipucudur. Ateş, Türk inancında temizleyici bir yer tutar. Tıpkı Zemarkhos’un kağanın huzuruna çıkarken ateşler arasından geçirilmesi gibi (Roux, 2021: 53) Hakan Beyin elinde tuttuğu odun da aynı işleve sahiptir.

“Her gün halk içinde olan, savaşlarda ve meclislerde bulunan Hakan Bey, dışarısının kirini üzerinde taşır. Kağan ise tam aksine tecrit edilmiş bir halde sarayında oturmaktadır. Bundan dolayı kağanın huzuruna dışarıdan giren herkes arınmalıdır. Hakan Beyin üzerinde taşıdığı kir odunda ikame edilmiş, odun ise yakılarak Hakan Beyi kirlerinden arındırmıştır. Herhangi bir kirlenme, elbette kağanın kutsiyetine zarar verir. Hakan Beyin elinde taşıyıp yaktığı odun da tam olarak bu işlevle orada bulunur. Bu konuda Mesudi de önemli bilgiler verir. Mesudi’ye göre kağanın dışarı çıkması, ata binmesi, dışarıdan kimselerle görüşmesi yasaktır ve devlet işlerine hakanın meliki bakar. Eğer ülkede herhangi bir kuraklık olur yahut bir felaket yaşanır veya bir savaşta hezimete düşer kalınır, kısacası başlarına bir iş gelirse, zadeganlar ve halk tabakası Hazar melikine müracaat ederek, “Bu hakan ve devri bize uğursuzluk getirdi. Ya onu öldür ya da ver biz öldürelim!” derler.” anektodunu aktarır. Fadlan kırk sene müddetini koymuş, ancak kırkıncı seneden sonra kağanın öldürüleceğini söylerken, Mesudi tam olarak aranan veriyi verir” (Mesudi, 2011: 140).

Kıtlık, kuraklık, hezimet gibi meseleler toplumsal krizlere yol açar. Tam bu noktada günah keçisi mekanizması devreye girer. Karar vermekten, yasak koymaktan ve savaş yönetmekten münezzeh kağan, tüm bu krizin sorumlusu tutulur ve öldürülür. Halk, kağanın öldürülmesiyle birlikte krizin son bulacağına inanır. Ancak yine Mesudi'den aktarılacak olursa, her ne kadar yasakları koyan, orduyu yöneten, halkı dirlik ve düzenlik içinde tutan melikse de kağan başkentte bulunmadığı sürece karar alınamaz, ülke işleri ancak kağan sarayında oturduğu sürece yürür. Günah keçisi mekanizması iyice gözler önüne sürülür. Kurban edilerek kutuna, küçüne ve ülüğüne kavuşan kağan, karar mekanizması olmasa dahi ülkenin başında durmalıdır. Çünkü o, kutsallığın sembolüdür. O olmadığı takdirde ülke yönetilemez. Kısacası iyileştirici gücü devleti ayakta tutar.

Sonuç olarak Türk toplumlarında ve özellikle Hazarlar arasında kağan bir tabu karakteri oluşturmaktadır. Her ne kadar Köktürk kağanlarının Hazar kağanları kadar tabu kabul edilmediğini iddia edilse de Zemarkos'un ateşle arındırılıp kağanın yanına sokulması hadisesi en azından kağan-yabancı ilişkilerinde tabuların mevcut olduğunu gösterir. Hazar kağanları ise dışarının bütün kirinden ayrı tutulmalıdır. Yanlarına gelen naipler arınma ritüellerine tabi tutularak kağanın huzuruna varır. Bu durumda kağan, tek başına kozmosun sağlayıcısı konumdadır. Tanrı gibi ulaşılamazdır ancak sorgulanamaz değildir. Mutlak otorite, tanrı-kral vasıflarıyla dahi sağlanamaz. Ondan yalnızca işlerin iyi gitmesi beklenebilir. Çünkü en başta, kağan seçilirken işleri iyi götürebilmesi için kurban edilmiş, günahlarından arındırılmış, kutsallıkla donatılmış ve profan dünyadan tamamen ayrı konumlandırılarak ömrü boyunca kirden uzak tutulmuştur. Tüm bunlara rağmen topraklarda kaosun hüküm sürmeye başlaması, kağanın bunama belirtileri göstermesi, kıtlık, kuraklık, açlık gibi unsurların kağanın bulunduğu yerde hüküm sürmesi kabul edilemez bir hal alır. Kağan, kendisine verilen tek görevi, "kutsalı" tahsis etmeyi başaramamıştır. Ancak bu başarısızlık, fiziki olarak kağanın değil, ülke yönetiminde söz sahibi olan komutanlarındır. Kısacası kağan, kağan seçilme esnasında kutsalı kavramak için kurban edilir. Kutsalı tahsis edemediğinde ikinci kurbanı gerçekleşir fakat bu kurban, ilkinde olduğu gibi sembolik değil gerçektir. Günah keçisi hukukunun devreye sokulduğu bir kurban ritüelidir. O güne dek iyileştirici gücüne iman edilen kağan, o günden itibaren kirletici konuma düşer. Zaten toplumdan ayrı sürdürdüğü yaşamı ise, onun kurban edilmesindeki sorunları ortadan kaldırır. O toplumun değil tanrının bir temsilidir. Kurban edildiği senaryoda tanrının kağandan el ayak çekmesi söz konusudur. Tüm bu şartlar

oluştduğunda, yani tanrı kağandan el ayak çektiğinde, tereddütsüz bir kurbanlık halini alır. Kağan öldürülür ve bunlu, sıkıntılı zamanlar son bulur. Hemen yerine bir başka kağan seçilir ve önceki kağanın kaderini yaşamak üzere, kendisine biçilen kader dahilinde hükmetmeye devam eder.

## **2.2. Büyücünün Kurbanı**

Tüm bu bilgileri yorumlayacak olursak kağan, kutsal bir kurban olarak tanrılara bahşedildiği iddia edilebilir. Kurban edilerek de kutsalla tanışması sağlanır. Böylelikle gök katında halkını yönetebilme, kurban ritüellerini icra edebilme, zaman zamansa kehanet görebilme yetisini kazanır. Türk toplumunda tıpkı kral gibi kurban edilerek kutsallığı kavrayan bir diğer kurum da şamanlık kurumudur.

Bu noktada şamanlık kurumunu yalnızca bir esrime ve inisiye hali olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Şamanlar için esrime, yalnızca bir aparat olarak kabul edilir. Bu aparatı seçilme yoluyla edinen şaman, toplum adına yükümlülükleri olan bir kişi haline gelir. Esrime yeteneğini kazanıp da şamanlığa adım attığı an, büyük sorumluluklar omzuna binmiştir. Ancak bu yeteneği kazanmak için şaman hastalığı adı verilen hastalığa tutulması, belli başlı imtihanlardan geçmesi ve devamında bu güçleri, şamanlık mesleği doğrultusunda kullanması gerekir. Bilgi ve sezgi gücü, şamanın en büyük silahı kabul edilir. Bunların bir kısmı ruhsal bilgilerken bir kısmı da fiziksel bilgilerdir. Misalen şaman Ülgen için düzenlenen kurban ritüelinde ya da bir ölü çağırma ayininde ruhlarla nasıl iletişim kurması gerektiğini bilir. Bu, kutsal olan bilgidir ve tabularla kısıtlanır. Her insan bu bilgiye erişemeyeceği için, şamanın toplumdaki yeri de bu bilgiye göre belirlenmektedir. Şamana verilen değer de bilgisine ve ruhunun gücüne göre ölçülür. Şamanların ruhlarında bulunan kut ve gücü az-orta-çok şeklinde üçe ayıracak olursak elbette çok güçlü, ulu şamanlara duyulan saygı ve saygının beraberinde getirdiği korku daha fazladır (Mikhailovski, 2021: 96-99). Aynı zamanda şamanlar dünyevi bilgilere de sahiplerdir çünkü onların toplum içindeki esas görevlerinden biri de sağaltmadır. Sağaltma seanslarında karın ağrısı gibi bir hastalıkla karşı karşıya kaldıkları taktirde, hangi otun hangi otlarla karıştırılıp ilaç olacağını bilmektedirler. Bu bilgiyi de tıpkı kutsal bilgiyi edindikleri gibi ustalarının yanında edinirler. Usta şamanlar, çırak şamanlara sağaltma yöntemlerini de öğretirler. Böylece şaman, yalnızca ruhsal alemde değil, fiziksel dünyada da aktif görevlere sahip olur (Mikhailovski: 96-99). Hal böyleyken şaman için

kısaca her iki dünyada da belli başlı güçleri olan, tanrılarla ya da ruhlarla iletişim kurabilen ve yurdun dertlerini dindirmesi beklenen kişi, açıklaması yapılabilir.<sup>13</sup> Ancak şamana bahşedilen tüm bu güçler de tıpkı kağana bahşedilen güçler gibi sınırsız değildir. Tanrı ya da ruhlarla arasında kalın bir çizgi bulunur. Farksızlık krizinin var olmaması adına, şamanlar da “yasaklara” tabidir. Türklerle aralarındaki kültürel ve coğrafi yakınlıklar üzerinden bir Buryat anlatısından faydalanılacak olursa:

“İlk şaman Kara-Girgen gücünün sonsuz okluğunu iddia edince Tanrı onu sınava çekmek ister; bunun için bir genç kızın ruhunu alıp bir şişenin içine kapatır, kaçmaması için de şişenin ağzını parmağıyla tıkar. Şaman davuluna binip havalanır ve Göğe çıkar, şişenin içinde kızın ruhunu görür ve onu kurtarmak için sarı örümcek biçimine girip Tanrıyı yüzünden sokar. Tanrı acıyla parmağını çekince kızın ruhu da fırsattan yararlanıp şişeden kaçır. Gazaba gelen Tanrı, Kara-Girgen'in yetkisini sınırlandırır ve ondan sonra şamanların sihirli güçleri büyük ölçüde azalır. (Eliade: 96).”

Mitte görüldüğü üzere sınırsız gücü olan şaman, bu gücünü tanrıya karşı kullandığı an kurbanlık konumuna düşer. Gücünün tamamını değil bir kısmını kaybeder. Çünkü gücü, tanrının da işine yarayan bir güçtür. Bu güçle insanlara yeryüzünde huzur vermesi beklenir. Hal böyleyken farksızlık krizinin yaşandığı ilksel anlatıdan itibaren şaman ve tanrı arasına bir çizgi çekilir. Böylelikle tanrı da kendi itibarını koruma altına alır. Herhangi bir hastalık toplumun içine sızdığında bunu gönderen tanrı dahi olsa iyileştiriciye gücünü bahşeden de tanrıdır. Bu noktadan itibaren hastalığın iyileşmesi ya da iyileşmemesi tamamen halk ve şaman arasındaki bir hukuka döner. Toplum ve tanrı arasında, toplumdaki da tanrıdan da farklı bir konum edinir. Buna yine bir Buryat mitinden örnek verilecek olursa:

“Başlangıçta sadece batıda Tanrılar (tengri) ve doğuda Kötü Ruhlar varmış. Tanrılar insanı yaratmışlar ve insan, kötü ruhlar yeryüzüne hastalık ve ölüm saçınca dekl mutlu yaşamış. Tanrılar hastalık ve ölümle savaşmak üzere insanlara bir şaman armağan etmeye karar vermişler ve Kartalı göndermişler. Ama insanlar onun dilini anlamamışlar, zaten alt tarafı bir kuş diye güvenememişler de. Kartal geri dönüp Tanrılardan kendisine konuşma yetisi vermelerini ya da insanlara bir Buryat şaman göndermelerini istemiş. Tanrılarsa Kartalı, yeryüzünde rastlayacağı ilk kişiye şamanlık yetisi vermesini buyurarak, tekrar dünyaya göndermişler. Kartal yere

---

<sup>13</sup> Şamanın görevleri ve şaman seçilişi hakkında kaynaklar için bakınız: Bayat, F. (2006). Anahatlarıyla Türk Şamanlığı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

inince bir ağaç dibinde uyuyan bir kadın görüp onunla çiftleşmiş. Bir süre sonra kadın bir oğlan doğurmuş ve bu çocuk "ilk şaman" olmuş. Değişik bir anlatışa göre ise, kadın Kartalla çiftleşince ruhları (cinleri) görmüş ve kendisi şaman olmuş.” (Eliade: 97).

Her iki mitte de tanrı-şaman-halk düzlemini çok net bir biçimde aktarılmaktadır. Tanrılar, şamanı halka yardımcı olması için bazı güçlerle donatırlar. Halk ise, bu donatılan gücün korkusuyla onlara güvenmemek ve güvenmemek arasında sallanıp durur. Yine de tanrılara sundukları kurbanı göğe ulaştıracak ya da hastalıklarını iyileştirecek başka kimse yoktur.

Ayrıyeten şamanın toplumdan ayrıldığı bir nokta daha bulunur. Yukarıda bahsedildiği üzere şamanlar, araştırmacıların genel kanısı olan arktik histeri ya da şaman hastalığına tutulurlar. Bu hastalığın sonucunda şamanlık görevini edinirler. Ancak bu hastalık sıradan bir hastanın tutulduğu hastalıklardan değildir. Şaman tam aksine hastalığını kontrol edebilme yeteneğine sahiptir. İleride görüleceği üzere şamana hastalıklar, adeta bir panzehir gibi zerk edilir. Bütün hastalıkları tattığı gibi, şaman hastalığını da tatmak zorundadır çünkü tanrılarla iletişim kurmasına yarayacak tek yol budur. Yani hastalık meselesinde de çok açık bir biçimde tanrı-şaman-halk ayrımını görmek mümkündür. Ruhlar şamana belli başlı hastalıkları deneyimleme ortamı sunar, şamanlar bu hastalıkları vücutlarında taşırlar ancak toplumdan ayrı olarak bu hastalıklara hükmedebilme, hastalığı kullanabilme yetisine sahiptirler. Halk ise hastalığa tutulduğunda ölür. Şaman, onların ölmemesi adına hastalıklarla mücadele eder. Yani denklem şu şekilde kurulabilir: Tanrılar şamana hastalığı ve hastalıkları kontrol etme yetilerini bahşeder, şamanlar hastalıkları yayma ya da yok etme gücünü ellerinde tutar, halk hastalandığında şamana başvurur. Buradaki hastalık tabiri yalnız grip, karın ağrısı, cin kaçması gibi hastalıklar değildir. Kıtılık da bir hastalıktır ve animist düşünceye göre kıtlığı getiren de bir ruhtur. Şaman, bu ruhla mücadele etmeyi de bilir. Yani krizlerin patlak vereceği her an, şaman görevi başında bekler.

Şamanlar bu noktada kurban ritüellerinde hem kurbanı kesmek hem de kurbanı adına kesilen tanrıya göndermek konusunda mahirlerdir (Akgün; 2007: 144). Eliade'nin de değindiği üzere şamanlar, kurban ritüellerinde manevi bir görev alırlar. Türk kozmolojisindeki göğün direği ve direğin geçtiği üç aralığı düşünüldüğünde, şamanlar bu aralıklardan geçebilen kişiler olup manevi dünyayla ilişkileri kurban kesen kişiden daha yüksektir. Elbette insanlar bir adak adayarak tanrılara kurban kesebilir ve onlardan belli

başlı şeyler dileyebilir. Ancak şaman, kurban edilen hayvanı çok daha sağlıklı ve hızlı bir biçimde tanrıların katına taşımakla sorumludur. Bu sorumluluk, Hazar kağanlarının sorumluluklarına benzer. O hem icracı hem aracıdır. Bu da yukarıda bahsedilen düzlemi bir kez daha açığa çıkartır. Tanrı-şaman-halk hiyerarşisi, adanan-aracı-adayan biçimiyle kurban ritüellerinde vücut bulmaktadır.

Kısaca özetlenecek olursa şamanlar, öncelikle tanrılarla ve ruhlarla iletişim kurabilen kişilerdir. Bütün güçlerini bu iletişim sayesinde edinirler. Şamanın kut'u, küç'ü ve ülüg'ünün bu iletişime dayandığı söylenebilir. Hem yer üstünde hem yer altında, bilinen ve bilinmeyen bütün ruhları tanırırlar. Karın ağrısının bir ruhu olduğuna inanılan bir toplumda, karın ağrısı ruhunu tanıyan bir şaman, böylece hastalığı iyileştiren kişi konumuna gelir. Bütün fiziksel ve ruhsal hastalıklara hakimdir. Hastalık ruhlarını kovalar, hastalanan kişinin bedeni terk ettiğine inanılan ruhunu ise arayıp bulur ve geri getirir. Böylelikle tanrıların sunulan kurbanı kabul etmesine vesile olur. Yine kamlama dolayısıyla gelecekte haber verme, fal bakma, arındırma yetilerine sahiptir. Gelecek yılın mahsulünün bereketli olması adına tanrılarla iletişim kurar. Bir av esnasında avın bereketli olması için ise av ve orman ruhlarına kurban sunarak av boyunca alkış okur. Yada taşını kullanarak hava olaylarını yönettiğine inanılır. Yağmurun yağmadığı, kıtlığın baş göstereceği durumlarda şamana başvurulur ve şaman efsunlu yada taşını kullanarak yağmur yağdırabilir (Öğreten, 2000: 863-900).

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda şamanın doğrudan kutsalla temas halinde bulunan bir karakter olduğu görülür. Kutsal olanla kurulan ilişki ise neredeyse tüm toplumlarda tabular vasıtasıyla kısıtlanmış, en aza indirgenmeye çalışılmıştır. Çünkü kutsal, içinde kötülüğü de iyilik kadar barındırır. Kutsala temasın sonuçları asla tahmin edilemez. Ölüm gibi birçok felaketi doğurabilir. Bundan dolayı halk, kutsala en az biçimde temas etmek ister. Ancak olağandışı durumlarda yardım dileyeceği tek kurum da kutsallık kurumu, yani içinde kutsal olanı taşıyan kişilerdir. Şaman da toplum için bu vazifeyi üstlenir ya da üstlendirilir. Konunun özünde yatan da budur. Şaman, gerçekten toplumun hastalıklarını ve günahlarını iyileştirmek isteyen bir kişi midir, yoksa bunu yapması için ruhsal varlıklar tarafından zorlanan, kurban edilen bir karakter midir? Değişen toplumsal yapılar sonucunda şamanın konumu ne şekilde değişir? Bu soruları cevaplamak için önce şamanlık sürecine göz atmak gerekir.

Fuzuli Bayat'ın aktardığı bilgilere göre şamanlar şaman olma sürecinde histerik davranışlar gösterdikten sonra toplum tarafından yalnızlaştırılır. Obanın ya da yurdun dışında bir evde, üç ya da yedi gün boyunca -bölge bölge sürede değişimler gözükebilir- yalnız başına kalır (2006: 271). Burada şamanlık yetkilerini edindiğine inanılır. Ancak çoğu zaman şaman olmak noktasında bu yalnızlaşma yeterli sayılmaz. Sembolik ölüp-dirilme ya da erginlenme olarak adlandırılan yakaza halini de yaşaması gerekir ve şamanın kurbanlık süreci bu noktada başlar. Aktarılanlara göre bu süreçte ruhlar, şamanı yedi, dokuz ya da doksan dokuz parçaya bölüp etlerini kemikten ayırır. Başını keserek bir ağaca geçirir. Sonra parçaladıkları etleri toplayıp tükürükleriyle kemiklere yapıştırırlar. Başını da bedeni üzerine yerleştirerek şamanı yeniden diriltirler. Bir başka anlatıya göre ise şamanı kazana koyup kaynatırlar, etini kemikten ayırıp yerler, sonrasında kemiklere yeni et yapıştırıp yeniden diriltirler. Bu korkunç süreç elbette fiziksel dünyada değil, manevi dünyada gerçekleşir. (Bayat: 271-273). Yine de sembolik ölüp-dirilme ve bazı anlatılara bağlı olarak ilahi bir ruhun yanında kozada kalma sürecini de göz önüne alırsak şaman adeta ruhlar tarafından kurban edilir. Fuzuli Bayat bu süreci doğanın ölüp-dirilmesiyle bağdaştırırsa da şamanın kurban edildikten sonra toplum yaşamında da dışarılaştırılan bir kişi olduğu düşünüldüğünde kurban olma sürecini çok daha derin bir yapıya bağlamak mümkündür.

Öncelikle Girard'ın kurban edimi teorisine değinmek doğru olacak. Girard'a göre kurban olayı, şiddet eğiliminin arttığı kriz anlarında ya da potansiyel krizlerin öngörüldüğü durumlarda gerçekleşir. Yani kurban, toplumda şiddet önleyen bir sibop görevi görür. Yarığı kapatır ve sızıntıyı giderir. Yine de kurban seçilen kişi doğrudan toplum içinden biri olmamalıdır. Çünkü toplum içinde “sıradan” hayatlar yaşayan her birey toplumun tipini oluşturur ve bu insanları kurban etmek şiddeti önlemek yerine körükleyebilir. Krizi daha geniş alanlara yayarak yok oluş süreci dahi başlatabilir. Böylelikle histeri krizleriyle mücadele eden, her daim düşünceli olan ve geceleri tuhaf sesler çıkartan şaman adayı kurban edilmek için bulunmaz bir nimettir. Fakat bu kurban, Girard'ın genel teorisinde anlattığı üzere anlık krizlerin önüne geçmez, genel krizleri önlemek amaçlıdır. Birdenbire baş gösteren bir veba salgını şamanın sembolik kurbanıyla yok edilebilecek bir mesele değildir, ancak kıtlık ve hastalık zamanlarında tanrılarla iletişim kurabilen bu ulu kişi, krizlere karşı daima tampon görevindedir. Krizi çıktıktan sonra yok etmez, çıkmadan önce engellemeye kalkışır. Yine de şamana karşı duyulan bu korkunun sebebi kutsalla

olan ilişkisinden doğar. Özellikle sözlü kültürün yoğun tabu dünyasıyla yoğrulan halklar, kutsala ulaşmak istediği kadar kutsaldan kaçmaya da çalışır. Çünkü kutsal, onların kavrayamayacağı kadar güçlü ve tehlikelidir. Ancak ve ancak araçlar vesilesiyle kendilerine sirayet eden kutsalla temas kurabilirler. Şamana karşı duyulan korkunun sebebi de sızıntıyı tıkama görevi edinmeden önce kutsalla kurduğu temastır. Şaman krizleri engellemeye çabalasa da her an, başarısız bir ayin ya da kötü ruhların musallatı sonucunda krizi yaratan kişinin kendisi de olabilir. Kısaca Girard'ın pharmakonu gibi şaman hem zehir hem panzehirdir hem hastalığın kendisi hem bu hastalığın ilacıdır. Kanında ve ruhunda bulunan kutsal dozundan fazla kullanırsa içinde yaşadığı toplumu yok oluşa sürükleyebilir, dozunda kullandığı taktirde maddi ve manevi tüm krizlerin önüne de geçebilir. Bu karmaşık gözüken yapı şamanın cenaze ritüellerinde daha rahat açıklığa kavuşur. Oba halkı şamanı öyle dikkatli ve ritüellere uygun biçimde gömerler ki belki de en nizam içinde cenaze törenleridir. Kemikleri bir ağaca kovuğuna bırakılır, daha sonra tekrar toprağa gömülür, bedeni yakılır, kısaca şamanın ruhunun dünyada dolaşmaması için elden gelen her şey en doğru biçimde gerçekleştirilmeye çalışılır. Çünkü ölü ve huzursuz bir şaman ruhu, yaşamı boyunca hangi hastalığı sağaltırsa sağaltsın en büyük krizlerin ve ölümlerin sebebi olabilir. Bu da şamanın tabusal karakterinin ne derece yoğun olduğunu gösterir.

Bu noktada şamanın iyileştirici gücünden haberdar olduğumuz kadar, kötücül yanlarını da aktarmakta fayda var. Fuzuli Bayat, Türk Şaman Metinleri adlı eserinde Rusça kaynaklardan birçok şaman anlatısını aktarmış, bu anlatıların bir kısmında da şamanların ettiği kötülüklere değinilmiştir. Bunlardan en önemlisi Altay Türklerine ait ilk şaman anlatılarıdır. Bu anlatılara göre ilk şamanlar, yeraltının kötülük tanrısı Erlik'ten el alırlar. Kamlamayı ondan öğrenirler. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, Tyangara adlı Erlik'ten el alan şaman her ne kadar gücünü iyilik ve hastaları iyileştirmek için kullanıyor olsa da Erlik'le temas halinde olması onu, içinde gizlediği öngörülmez tehlikeyi her an ortaya çıkarabilecek bir karakter yapar. Onun gücü, tanrıdan ya da tanrılardan gelir ve eğer bu gücü zapt edemezse ortaya bambaşka bir şaman profili çıkar. Bir başka Yakut anlatısı teoriyi destekleme noktasında çok daha önemlidir. Bu anlatıda şamanların mücadele ettiği hastalıkların doğrudan şamanlardan çıktığı söylenir. Tanrının elinden bir kızın ruhunu kaçırmak için örümcek donuna girerek tanrının yüzünü ısırın ve kızı kurtaran bir kama, tanrı ateşler gönderir. Bu ateşlerden kurbağalar çıkar ve bu kurbağalar

büyük-küçük bütün hastalıkların kaynağı olur. (Bayat, 2022: 41-42). Kam da ömrü boyunca bu hastalıklarla mücadele eder ancak, pharmakon hatırlandığında, zehrin kendisi de yaptığı hareketten ötürü kamın kendisidir. Şamanların doğumlarında insanların ölümüne sebep olmalarıyla ilgili tuhaf anlatılar da sık sık duyulur. Aynı zamanda yukarıda bahsedilen parçalanma sürecinde kemiklerinin hastalık ve ölüm suyuyla yıkanması, bedeninde hastalıklar taşıdığına dair önemli bir ipucudur. Semençik adlı şamanın hikayesi gibi: Önce bir yıllık büyük bir hastalığa tutulur. Daha sonra tıpkı kağanlara uygulandığı gibi usta şaman tarafından aday şaman havaya kaldırılır. Bu sırada şamanın ruhu ölüm ve hastalık suyundan tadar. İşte bu hikâye, tam anlamıyla pharmakon kuramına götürür. Şaman, hastalıkları iyileştirmek için onları tatmalı, deneyimlemelidir. Ancak bedeninde de tüm bu hastalıkları taşıdığı ya da hastalıkların tümü ondan çıktığı için toplumu zehirleyen kişi konumuna da düşebilir. Hatta şamanın parçalanması esnasında onun etini pay eden hastalık ve ölüm ruhlarından birisi şamanın etinden pay alamazsa, şaman o hastalığı sağaltamaz. Bu anlatı silsilesi şamanın hastalıklarla ne kadar yakın bir ilişki kurduğunu daha net gösterir. Hal böyleyken pek tabii herhangi bir salgın vaktinde toplumdan uzak, histerik ve farklı olan şaman, toplum tarafından günah keçisi ilan edilebilir, salgının tek sebebi gösterilebilir. Şamanın hastalıkları yönetebildiğinden, hastalıkların hepsini tattığından bahsedilmişti. Tuva'da inanışa göre şamanlar, ölüme yaklaştıkça, yani yaşlandıkça güçlerini kontrol edemez hale gelirler. Bundan dolayı akrabaları şamanı bir ağaca bağlayıp ölüme terk eder. Eğer bağlanmazsa karşısına çıkan insanları ve sığırları öldüreceğine inanılır (Wilby, 2022: 388). Bu durum Türk kağanlarının yaşadığıyla benzer bir durumdur. Bugüne dek iyileştiren, kurban sunan, ölü ruhları Erlik'in yurdundan güdüp orta dünyaya geri getiren, kıtlıkların önüne geçen şaman, “bunadıkça” güçlerini yitirmeye, şaman seçilirken ona gösterilen ölüp-dirilme ritüelindeki parçalanmaya maruz bırakılır. Eğer bırakılmazsa o dakikadan itibaren açığa çıkacak şiddetin tek sorumlusu kabul edilir.

Bu noktada şamanların gerçekten de hastalık ya da kötülük yaydığına dair anlatılar da mevcut. Misal Kyusteh adlı bir şaman, cimriliği ile meşhur bir ailenin evine gider ve kendisi için bir parça et pişirmelerini rica eder. Ancak aile şamanı reddeder. Şaman da “Sizin çok etiniz olacak.” diyerek evden ayrılır. Ertesi gün aile ahıra girdiğinde bütün ineklerin ve öküzlerin oracıkta öldüğünü görür (Bayat: 139-140). Bu anlatı o kadar yaygındır ki Anadolu'da dahi evliyaların bu gibi cimri aileleri cezalandırdığına dair

söylenceler duymak mümkündür. Bu durum ailenin tutumuna karşı bir ceza olarak karşımıza çıksa da şamanın ineklere hastalık yayabileceğine dair duyulan inanç kendini gösterir. Bu gibi inanışlar Avrupa’da da yaygındır. Cadıların ineklere musallat olduğuna, onların sütünü çaldığına ya da onlara hastalık bulaştırdığına dair binlerce söylence vardır. Cadıların konumunu düşündüğümüzde bu iki inanışı birbirine bağlamak çok da zor olmayacaktır. Cadılar da şamanlar gibi eski dinin savunucuları ya da rahipleridir. Hristiyanlığın ortaya çıkması ve yayılmasıyla birlikte bu din insanları, kötücül bir karakter kazanır. Daha doğrusu, hali hazırda içlerinde bulunan hastalık-sağaltma dengesinde, hastalık ön plana çıkar. Artık sağaltma yöntemleri dahi hastalıkla ilişkilendirilir. Hristiyanlık onların bütün meşruiyetini yok etmiş, kriz önleyici tanımını ortadan kaldırmış ve geriye yalnızca kriz çıkartıcı vasfını bırakmıştır. Yine de cadıların çıkarttığı düşünülen veba gibi hastalıkların iyileştirilmesi için yine cadılara başvurulması, meseledeki tuhaf yapıyı iyice ortaya çıkarmaktadır. Bu hikâye, bilindik bir hikâye olmakla birlikte, şamanlar için anlatılan hikâyenin de bir emsalidir. Şamanlığın tarihteki gelişimine bakıldığında ilk şamanların kadın olduğu görülür. Kadınların büyüü, doğayı, ruhları daha iyi kavradığına inanılan bir çağda ilk kamlama becerisini gösteren ilk kişiler kadındır. Kadınların bu kutsal konumu, anaerkil çağ boyunca devam eder. Ancak ormandan bozkıra, avcı-toplayıcıdan göçerliğe ve çobanlığa adım atılan kültür dairesinde kas gücünün ön plana çıkması, demircilikle birlikte büyüsellğin erkeğe aktarılması sonucu kadın eski kutsallığını kaybetmeye başlar. Elbette Sibirya’daki Türk kavimleri arasında günümüzde dahi kadın şamanlar bulunsa da tarihsel süreç içerisinde ilk şamanları tamamen kadın olduğu bir dönemden, sayıları git gide azalarak yok olma noktasına gelen bir kadın şamanlık durumu söz konusudur. Egemenlik erkeklere geçtiğinden itibaren meşruiyeti sarsılan kadın şamanlar, halk anlatılarında giderek demonik bir karaktere bürünmeye başlar. Neticesinde ise bugün dahi inanılan “Al karısı” inanışı ortaya çıkmış olur (Çobanoğlu, 2020: 117-159). Çoğunlukla bir kadın suretinde tasvir edilen al karısının özelliklerine göz attığımızda şamanlarla büyük bir paralellik söz konusudur. Şaman neyi iyileştiriyorsa, al karısı onu hasta bırakır. Şaman neyde mahirse, al karısı tam zıttında, şamanla aynı derecede mahirdir. Özellikle loğusalara musallat olması, şamanın doğum esnasında edindiği görevin zıttı olarak, insan kaynağına dayalı ülüg’ün kesilmesinin sembolleştirilmesi kabul edilebilir. Çocukların ciğerlerini çalar, bastığı insanlara ateşli hastalıklar salar, özellikle Anadolu sahasında kurbanlarını

boğmasıyla da meşhurdur. Al karısıyla erkek şaman mücadele eder. Cin çıkartması ayinlerini anımsatan bir ayin düzenlenir ve al karısı kovulur İncelediğimiz kaynaklar ve metinlerden anladığımız şamanların saygı gören ve korkulan o muhteşem güçleri, kültürel değişimler sonucunda itibar görmez bir hale gelebilmekte ve böylelikle demonlaştırılmaktadır. Demonlaştırıldığı andan itibaren de şamanın hem iyileştiren hem de kirleten ve yok edilmesi gereken bir kişi haline geldiği düşünülmektedir. Bunun açıklaması ise erkek egemen şamanlık kurumu uzun süre halk içinde itibar görmüş ancak kültürel değişimlere direnen erkek şamanlar, dini değişimlere direnemeyerek demonlaşp günah keçisi konumuna düştükleri şeklinde yapılabilir. Özellikle Türk kavimleri, Maniheizm, Budizm, Hristiyanlık, Yahudilik, İslamiyet gibi birçok dine ve felsefeye inanmış, dönem dönem bu din ve felsefelerin kaidelerine tabi olmuşlardır. Doğal olarak şamanizm “eski bir inanış sistemi” konumuna düşmüş ve şamanların itibarları azaldığı gibi, tıpkı kadın şamanların yaşadığı sürece benzer bir süreç yaşayarak bugüne dek sağaltmak için kullandıkları güçler, kirleten olarak algılanmaya başlanmıştır. Avrupa’daki cadılık vakalarına benzer vakalar yaşanmış, özellikle Sovyetler döneminde tüm dinlerin tasfiye edilip materyalist dünya görüşünün benimsendiği topraklarda tam anlamıyla cadı olarak nitelendirilmiş ve yargılanmışlardır. İşin tuhaf tarafı, tüm yargılamalara ve korku iklimine rağmen yeni dinin ya da Sovyet doktorlarının önüne geçemediği hastalıklarda yine şamanlara başvurulmuştur. Bu cadılık kavramını hatırlatırken bir yandan da Avrupa Yahudilerinin durumuyla da benzerlik gösterir. Orta Çağ’da ortaya çıkan veba salgını, Avrupa halkının yaygın kanısına göre Yahudiler yüzünden çıkmıştır. Bu fikir, bir şiddet ortamı doğurur ve Yahudi kıyımı başlar. Ancak Yahudiler, dönemin en mahir doktorları kabul edilir. Doktorlukta mahir olmaları sebebiyle de iyileştirilemeyen veba hastaları Yahudi doktorlara teslim edilir. Yani Yahudiler de hem hastalığın sebebi hem tedavisi olarak görülür. Şamanların bu durumuna en güncel örnek olarak Rusya devlet başkanı Vladimir Putin hakkında çıkan söylentiler verilebilir. Anlatıya göre Vladimir Putin’in hem koronavirüs hem de savaştan dolayı sağlığında sıkıntılar yaşarken Putin’in sağlığını düzeltmek için bir şaman ayini gerçekleştiriliyor. Sibiry’a da gerçekleştirilen ayinde Putin’in iyileşmesi için siyah bir kurt kurban ediliyor. (URL-3). Bu açıkça Orta Çağ’da, Avrupa’da Yahudilerin yaşadığı durum bugün hala şamanlar tarafından yaşanmakta. Konuya dönecek olursak özellikle dini değişimler şamanların konumunu büyük ölçüde değiştirerek onları şeytanlaştırır ve bu

sürecin sonunda şamanlar günah keçisi ilan edildiği iddia edilebilir. Yeni dini yaşamaya başlayan toplum, akabinde gerçekleşen tüm felaketleri şamana bağlamaktan geri durmaz. Çünkü o hem eski dinin, şeytanın öğretilerine inanır hem de felaketleri yaratma gücü vardır. Yalnız din değişimi değil, Türk kağanlığının otoriterleşmesi de şamanların konumunu ihtilaflı hale getirmiştir. Kağanın Kurbanı bölümünde Özkul Çobanoğlu'nun devlet dini-halk dini ayrımından bahsedilmiştir. Bu ayrım, devletin, yani yazılı kültüre sahip olanların atalar kültüne ve Gök Tanrı'ya bağlı, sözlü kültüre sahip halkın ise animist bir şamanizme bağlı inançlar geliştirdiğini söyler. Hal böyleyken kağan, şamanın vasıflarını üstlenmiş ve özellikle dini kurban ritüellerini yönetme hakkını elde etmiştir. Elbette bu otoriterlik şamanların üzerinde de baskıcı bir hal oluşturur. Şamanların doğrudan öldürüldüğü anlatılar incelendiğinde mesele açığa çıkacaktır.

Bir Moğol anlatısı şaman-kağan çatışması dolayısıyla şamanın nasıl bir krize sebep olduğunu anlatmak açısından daha önemlidir.

“Bir gün, bir kağan yüz yetmiş şamanın öldürülmesini emir verir. Ancak Toolok-kam adlı şaman bir türlü öldürülemez. Ne yaparlarsa yapsınlar başı canlı kalır. Sonunda bir yöntemini bulur ve başını gövdeden ayırırlar. Yine de başı onu öldürmeye çalışan askerlerin peşine takılır ve onları takip etmeye devam eder. Yuvarlana yuvarlana Moğolistan'a kadar gelir. Moğollar bu yüzden Toolok-kam'ın başı için her iki defa saygı töreni düzenlerler, eğer bu tören düzenlenmezse Moğolların yüz atı ve insanlardan yüz kişi can verir.” (Çobanoğlu: 22-23)

İşte bu, tamamen toplumsal bir krizdir. Krizin önlenmesi için şamana saygı töreni yapılır. Törenin içeriği bilinmese de onun başına en hafif ihtimalle saç kurbanı verildiğini tahmin edilebilir. Eğer bu kurban verilmezse, sonuçları Moğol toplumu için epey ağırdır. Özellikle atların ve insanların şamanın başının gazabına uğraması, krizin ne denli büyük olduğunu gösterir. Şaman, ölü haliyle dahi içinde barındırdığı gazabı açığa çıkartabilir. Ayrıca anlatının ilk kısmı bilinmez bir yapı barındırır. Bir kağanın emriyle yüz yetmiş şamanın öldürülmesi, büyük bir ipucudur. Anlatı bize şamanların neden öldürüldüğünü söylemez. Ancak tahmin etmesi de güç değildir. Şamanların devletle bir bağı kalmamış, tam aksine kullandıkları tanrısal güç devletin yararına değil zararına başladığı düşünülebilir. Bu andan itibaren şamanlar ve devlet arasında bir düşmanlık hukuku gelişmiş olmalı ki akabinde doğrudan şamanların kıyımına giden bir süreç başlamıştır. Bu yüz yetmiş şaman arasında kut'u en güçlü şamanlar bulunurken en güçsüz şamanlar da vardır. Yani ayrım yapmaksızın tüm şamanlar günah keçisi ilan edilmiştir. Varsayımsal

olarak anlatının öncesini dolduracak olursak, muhtemelen bir ya da bir grup şaman güçlerini kullanarak devletin başına belalar açmış olabilir. Bunun sonucunda da kağan şamanları katleder. Anlatıyı iki kısma ayıracak olursak şamanların katledildiği ilk kısım devlet ideolojisini temsil etmektedir. İkinci kısım ise halk ideolojisinin yansımasıdır. Çünkü şamanlar katledildikten sonra aralarında bulunan ve belli ki gücü yüksek bir şaman ölmeyerek devleti kendisine saygı göstermek zorunda bırakır. Saygı gösterilmediği takdirde ise başa gelecekler çok net biçimde aktarılır.

Bir Yakut şaman anlatısı ise hem devlet-şaman hem de kadın şaman-erkek şaman çatışmasına örnek teşkil eder:

“Yakut topraklarında Yakutlar yaşamazdan evvel Hara Sagıl denilen bir ulus yaşardı. Bu halk avcılık ve balıkçılıkla geçinirdi. Yakutlar Lena nehri kıyılarına yerleştiğinde Hara Sagıl'a komşu oldular. Hara Sagıl'ın Yakutlarla mücadele edecek gücü olmasa da onlara karşı kuvvetli büyüler yaparlardı. Yakutlar da bu büyüler nedeniyle onlara bulaşmaktan korkar, yanlarına pek yanaşmazlardı. Zamanla Hara Sagıl yok oldu ve geriye yalnız ormanın içinde bir bataklıkta yaşayan dokuz oğullu şaman kadın kaldı. Bu kadın büyüyle barakası etrafından geçen yolcuların mallarını çalar, bu sayede geçimini sağlardı. Yakutlar kadını bilir, ama korkularından müdahale edemezlerdi. Bu kadın donmuş nehre iğne atsa nehri çözerdi. Günün birinde bir Han kervanı şaman kadının kulübesi yanından geçerken, kadın yine büyü yaparak malları çalıp barakasına doldurdu. Han bu haberi duyunca öfkелendi ve kadın şamanı öldürmek istedi. Ancak bunu kılıçla yapamayacağı ona söylenince öfkесini dindirip yurdun dört bir yanından dokuz ulu şamanı yanına davet etti. Onlar daveti almadan yola çıkmışlardı bile. Hanın yanına durumdan haberdar olarak varmışlardı. Şamanlardan yardım diledi. Dokuz şaman hanın kırk askerini de yanına alarak ormana yola çıktı. Ormana vardıklarında dokuz şaman kırk askeri efsunladı ve güneş doğmadan kadın şamanın evine saldırdılar. Ancak evde kimseyi bulamadılar. O zaman dokuz şaman anladı ki ormanda saklanıyorlar. Ormana yönelip mızraklarla ağaçları deşmeye başladılar. En sonunda dokuz genç ve bir yaşlı ağaçtan kan gelince onların öldüklerini düşünüp gerisin geri döndüler. Oğullardan en küçüğü bu işten sağ kurtulup Laamı ülkesine kaçtı ve orada kötü gözlü, büyük bir kara şaman oldu. İnsanlara ve hayvanlara zarar verdi. Sonunda dokuz şaman onun da yerini öğrenip ölüm ve hastalık suyunu üzerine dökerek öldürdüler. Böylece Hara Sagıl soyundan yaşayan hiç kimse kalmadı” (Duranlı'dan aktaran Ece, 2022: 240-244).

Anlatı çok katmanlı bir yapıya sahip olmasının yanı sıra, içerisinde konumuza dair birçok veri barındırır. Öncelikle hikâyenin ana kahramanının kadın şaman olması göze çarpar. Kadın şaman, büyüsünü insanların mallarını çalmak için kullanır. Aynı zamanda ormanda bir bataklık içinde yaşaması onu demonlaştırma sürecine yardımcı olan bir unsurdur. Tıpkı muhit cinleri gibi pis, bataklık bir yerde yaşar. Güçlerini sıradan insanların mallarını çalmak için kullanır. Anlatının en başında Hara Sagıl ulusunun avcılıkla geçindiği bilgisi de önemlidir. Avcılıkla geçinen bu halkın bir kadın şamana sahip olması normaldir. Hara Sagıl'ın aksine hayvancılıkla geçinen Yakutların şamanları ise erkektir. Kültürel farklılıkların getirdiği çatışma aslen burada başlar. Hikâye Yakut hikayesi olduğu için de kadın şaman cadılaştırılmıştır. “Donmuş nehre iğne atsa nehri çözer” cümlesi, kadın şamanın güçlerini iyiye kullanabildiğini de gösterir. Ancak cadılaştırma sürecinde anlatı boyunca bu güçler kötüye kullanılmalıdır. Hanın kervanına saldırana dek sıradan insanların mallarına dadanan bu kadın, hanın mallarını çaldığı andan itibaren yok edilmesi gereken bir kurban olur. Çünkü yine farksızlık krizi devreye girer. Kadının han ve halk ayrımı gözetmediği ortaya çıkar. Bu noktada kurbanlık vasıflarını tamamlar ve kurban edilir. Yine Buryatlar arasında bir başka şaman hikayesi de yukarıda aktarılan hikâyenin bir benzeridir:

“Bir zamanlar Balagansk bölgesindeki Bazhir köyünde bir kara şamanka yaşamış. Bundan kurtulmak isteyen komşuları kötü ruhlar ve şaman ataların yardımıyla bu menfur kadını yutacak iki kara şaman bulmuşlar. Zahmetleri için kırk büyükbaş hayvan vaat edilmiş. Geleneğe göre bu iki kara şaman Enkher ve Birtakshin, şamankanın üstesinden gelemeyip kara şaman Khagla'dan yardım istemişler. Üçü de en nihayetinde büyük zorluklarla cadıyı yemiş ve kırk büyükbaşla mükafatlandırılmıştır. Ölen şamankayı komşuları şu şekilde gömmüşler: Titrek kavaktan yapılma tabuta şamankanın cesedi yüzükoyun yerleştirilmiş. Sonra derin bir hendek kazılıp tabut aşağı indirilmiş. Mevta, titrek kavaktan kazıklarla yere çakılıp üzerine yine titrek kavaklar tikiştirildikten sonra toprak atılmış” (Mikhailovski, 2023: 98-99).

Örnek teşkil edecek üç şaman anlatısında da şamanların bir otorite karşısında ezildiği görülür. İlk anlatıda yüz yetmiş şaman kağanın otoritesi altında, diğer iki anlatıda ise kadın şamanlar erkek otoritesi altında ezilir, yabancılaştırılır ve kurban edilir. Aktarılan son anlatıyı inceleyecek olursak yine bir kadın şamanın cadılaştırıldığı görülür. Bu şamanın daha önce ne yaptığını bilinmez. Ancak şamanlık yaptığı ve bir kısım da

hastalıkları sağalttığı muhakkaktır. Aslen bu kadın şamanı demonlaştıran, onun kadın olmasıyla alakalıdır. Çünkü sonrasında onunla savaşmaya gelen şamanların üçü de erkek şamanlardır. Muhtemel ki otorite karşısında şamanlık yapmaya devam ettiği için kurban edilmiştir. Gömme şekli de tamamen bunu gösterir. Kadın şaman öldürüldükten sonra büyük bir titizlikle gömülür. Elbette bu titizliğin altında kadın şamanın ruhunun dış dünyaya vereceği zararın korkusu da bulunur ancak tamamen korkuyla alakalı değildir. Her şeye rağmen onun bir şaman olduğu bilinir. Ne kadar, anlatıya göre kara büyülerle uğraşmış olsa da tanrıların ve ruhların ona bahsettiği güç içinde barınır. Kötülüğe kullanılsa dahi halk onun şaman olduğunun farkındadır. Cadılaştırma süreci cenaze töreninde yok olur ve gücünü iyiliğe kullanan bir şaman gibi defnedilir.

Tüm bu anlatılar ve bilgiler ışığında şunlar söylenebilir ki şamanlar, esas olarak tanrılardan edindikleri gücü iyiliğe kullanırlar. Ancak bu güç, içlerinde barındırdıkları kötülüğü de kapsamaktadır. Bu kötülüğün açığa çıktığı her an bir felaket doğurabilirler. Bu yüzden toplum şaman her daim mesafeli davranır. Bu mesafe korkunun daha ağır bastığı bir saygıdan doğar. Şamanların şaman olma sürecinde kurban edilmeleri de kağanların kurban edilmelerine benzer bir sebeptendir. Eti parçalanan, kaynar suda kaynatılan, manevi dünyada öldürülen şamana, gücünü kötüye kullandığı taktirde neler yaşayacağı gösterilir. Aynı zamanda kutsal bilgiye erişmesi ve hastalıkları deneyimlemesi de kurban edilmesine bağlıdır. Yani şaman eğer toplumda “kutsal” statüsünde bulunuyorsa, bu tamamen kurban edilmesiyle ilgilidir. Şaman olma sürecindeki kurban eylemi gerçekleşmediği taktirde, sıradan bir hasta olarak hayatına devam eder. Ancak ve ancak kurban edilir ve ruhlar tarafından eziyet görür, *kutsal şiddete* maruz kalırsa kendisi de kutsallığı edinir. Kurban edildiği andan itibaren artık doğacak krizlerin ve şiddetin önleyicisi unvanına erişir. Şiddeti engellemek için şiddete maruz kalan kişi şamandır. Ömrü boyunca sağaltma ayinlerine katılıp toplumun sağlığını korumaya çalışsa da her zaman toplumdan dışarıda yaşar. Toplum onu içine almaktan her zaman çekinmektedir. Yani şamanın her an günah keçisi ilan edilebilmesi için gereken toplumsal yapıyı şamanlığın kendisi oluşturur. Devamında, en ufak bir kültürel ya da dini değişimde de kurban şamanlar olmuştur. Görüldüğü üzere yeni dinin kozmosu, eski dinin kozmosunu kaos ilan eder. Bundan dolayı ise şamanlar, hali hazırda içlerinde bulunan güçle kozmosu değil kaosu tesis eden kişi olur ve kurban edilerek toplumun arındırıldığı düşünülür. Yine de kaosu tesis ettiği düşünülen zamanlarda dahi iyileştirici yönüyle de gözükebilmektedir

ki, kadın şamanların öldürüldüğü anlatılarda bu şamanları öldüren, kadın şamanla aynı güçlere sahip erkek şamandır. Bu karmaşık yapıyı iyice özetleyecek olursak, şamanlar kutsalı, iyileştirme gücünü ve hastalıkları tatması için kurban edilir, kurban edilen şaman sınırsız olmasa da tanrıyla kendini ayıran çizginin ötesine geçmeyecek biçimde güçlerle donanır, bu güçler toplumda bir çekince yaratır ve şaman toplumun dışında yaşamını sürdürür, zaten dışarıda olan ve güçlerini kötüye kullanma tehlikesi bulunan şaman, kültürel ve dini değişimler sonucunda günah keçisi ilan edilir ve bugüne dek arındırma fonksiyonuyla ön plana çıkmış kişi, artık kirleten konumundadır, toplum ancak onun ölümüyle kirden arınır. Tüm bu denklem birleştirildiğinde şamanın kutsal kurbanlığı ve günah keçiliği açıkça ortaya çıkar.

### **2.3. Şiddeti Önlemek Bağlamında Yemin Ritüelleri**

Yemin, hukukun henüz gelişmediği toplumlarda en büyük güvence kabul edilmekle beraber, kutsal özellikler barındırır. Birbirlerine yemin eden kişiler, artık bağımlı kılınmışlardır ve yemini bozmak, kutsal olana ihanet etmekle eşdeğer kabul edilir. Bunun temelinde, ikili ilişkiler içinde yatan güven endişesi barınır ki, bozkır toplumlarında, tehlikenin her an kol gezdiği topraklarda bu güveni zedeleyecek en ufak hareket ölümle sonuçlanabilir. Her mevkii sahibi, mevki edinirken halkına karşı bazı sorumluluklar edinir, bunlar onun bir noktada yeminidir. Her evin reisi, ev halkına karşı bazı sorumluluklar edinir, bunlar da bir nevi yemindir. Ancak bugün de sık sık kullandığımız “ant içme” deyiminin köklerine inildiğinde karşımıza “önleyici şiddet”<sup>14</sup> çıkar. Büyük bir krizin patlak vermemesi adına, küçük bedeller ödenilen önleyici şiddet, kendisini tam manasıyla ant içme ritüellerinde göstermektedir. Antın sözlük anlamı temelde tanrıyı veya kutsal bilinen bir kişiyi, bir şeyi tanık göstererek bir olayı doğrulama; yemin, kendi kendine söz verme; ahit olarak açıklanabilir (URL-4). Ancak modern hukuk ant eylemini karşılıklı sözleşmeler üzerine kurar. Sözleşmeler iki taraf sözleşmeye sadık kaldığı sürece kesintisiz devam eder. Ancak tek taraflı ya da çift taraflı fesihler sonucunda iptal edilebilir. İptal edildiği taktirde, yine sözleşmeye eklenen maddeler gereğince taraflara

---

<sup>14</sup> Girard’a göre şiddetin iki türü bulunur. Bunlar kurucu ve önleyici şiddettir. Kurucu şiddet, Eliade’nin ortaya attığı bir kuram olup, ilksel şiddet olarak da kabul edilir. Kaostan kozmosa geçişte, dünyanın kurulabilmesi ya da yeniden kurulabilmesi için uygulanan şiddettir. Sıkıntıdan refaha geçiş kurucu şiddet sayesinde gerçekleşir. Önleyici şiddet ise tam aksine, toplumsal krizlere sebebiyet verebilecek bir şiddetin doğmaması için belirli kişi, nesne veya canlılara uygulanan şiddettir. Kısaca önleyici şiddet, ortaya çıkabilecek büyük şiddetleri bastırmak için uygulanan küçük şiddet olarak değerlendirilebilir.

belli yaptırımlar uygulanır. Buraya kadar modern hukuk hiçbir şiddet emaresi barındırmadan meseleyi çözüme kavuşturmuş, doğacak anlaşmazlıkları yine mahkemeler ve iki tarafı da bağlayan sözleşme maddeleriyle güvence altına alınmıştır. Fakat modern hukukun geçerli olmadığı, törenin yürürlükte olduğu toplumlarda anlaşmazlıklar bu denli kolay çözülemez. Bağlayıcı maddeler şiddetten bu denli münezzeh olamaz. Töre sözleşmenin taraflarını sözleşmeye bağlı kalmaya zorunlu tutar. Çünkü yukarıda da bahsedildiği üzere töre hukukunda gerçekleştirilen sözleşmeler, şiddeti önlemeye yönelik sözleşmelerdir. Bu ant bozulursa, ortaya daha büyük bir şiddetin çıkacağı, kan davası gibi toplumu büyük çıkmazlara sokan meselelerin patlak vereceği şüphesizdir. Ant müessesesini modern hukukla özdeşleştirmemizin sebebi, gerçek manada Türklerin örf hukuku arasında yeri olmasıdır. Özellikle suçlulara kutsal olan adına suçu işlemediğine dair ant içtirilir. Bu ant, bugünlerde daha kolay içilirken o günün zihin dünyasını göz önünde bulundurduğumuzda bugünkü gibi kolay bir eylem olmadığını görmek mümkündür. Özellikle geleneğin hakim olduğu, dünyanın ve içindeki her şeyin ya kutsal ya da kutsalın bir parçası kabul edildiği, hakimiyetin de semadan arza doğru silsilelendiğine inanan insanların muhtemelen en korktuğu şey, bu gazabı üzerine çekmektir. Boş ya da yalan yere içilmiş ant da tam olarak bunu gerçekleştirir. Bundan dolayı suçlular rahatlıkla ant içemediği takdirde, suçluluğu kesinleşir. Eğer rahat bir biçimde ant içerse, suçsuz olduğuna kanaat getirilir ve salıverilir.

Özellikle bozkır gibi açık coğrafyalarda insanlar güven duygusunu son raddesine kadar hissetmek ister. Göçebe-bozkır yaşam şekli düşman saldırılarına en açık coğrafyalardan biri kabul edilebilir. Bundan dolayı Türkler arasında dostluk, yârenlik, karındaşlık gibi kavramlar ayrı bir önem taşır. Ancak kuru kuruya bir kardeşlik, iki tarafı da güvende hissettirmeyecektir. Kan kardeşliğinin, ant içmenin ve karşılıklı güven duygusunun ne derece önemli olduğunu ve şiddeti önleme noktasında ne kadar faydalı olduğu konusunda İskitlerden Togaris'in sözlerine yer veren Lucianos'un eserinde Togaris ant içmenin önemini şöyle açıklar: "Bizim memleketimizde savaş hiç eksik olmaz. Ya bir ülkeye saldırırız ya bizim yurdumuza saldıran olur, bir otlak için, bir talan için silaha sarılırız. İnsana dost da işte öyle zamanlarda lazım olur. İşte bunun içindir ki, biz dostluklarımızı sağlamca perçinleriz, biz onun karşı konulmaz, yenilmez bir silah olduğuna inanırız." (Durmuş, 2009: 99). Görüldüğü gibi İskit Togaris, dostluk kurmayı savaşla, yani şiddetle

temellendirir. Dost, savaşta lazımdır, kendisini savaşta, dostunun arkasını korurken gösterir. Kısacası içeride yaşanacak şiddetin ve felaketin önleyicisi, dostluk hukukudur. Bahsedilen genel şiddeti önlemek içinse daha küçük şiddetler içeren ritüellere başvurulmaktadır. Bu küçük şiddet, bahsedildiği gibi önleyici şiddettir. İnsanların içinde biriken öfkeyi azaltmak, şiddeti bastırmak, dizginlemek için kullanılır. Küçük şiddetin gerçekleştirilmediği her an, kurban bunalımı denilen ve krizlere yol açabilecek bunalım tetikte ortaya çıkmayı bekler. Bundan dolayı, ant törenlerinde de küçük şiddet gösterilerek büyük şiddetin önüne geçilmektedir. Bunu anlayabilmek adına Türklerin ant ritüellerine bakmakta fayda var. Öncelikle Herodot'un Tarih'inde aktardığı İskit ant ritüeli hem kültürel devamlılığı görebilmek hem de Türklerin ant kültürünü kronolojik olarak takip edebilmek adına önemlidir. Herodot, İskitlerin ant ritüelini "toprak bir kupanın içerisine şarap doldururlar, ant içecek olanlar buna kanlarını karıştırırlar, bunun için sivri bir şeyle küçük bir delik açarlar, ya da kılıçla hafif çizerler. Sonra kabın içerisine bir pala, oklar, bir balta ve mızrak daldırırlar; bu da olduktan sonra tanrısal öfke üzerine ant ederler ve kaptaki şaraptan azıcık içerler ve orda bulunanların ileri gelenleri de onlarla beraber içerler" şeklinde aktarmaktadır (Herodotos, 2012: 322). Bu ritüelde şiddet şeklinde yorumlanabilecek unsurlar kendisini bütün açıklığıyla gösterir. Kan akıtma, kabın içerisine sokulan savaş aletleri ve sonunda öfkeye edilen yemin... Şiddet son raddede cisimleşir. Doğrudan öfkeye yemin edilir ve ant ritüelinin özünde de öfkeyi akıtmak, dindirmek bulunur. Burada uygulanan şiddet, andı bozanın başına geleceklerin de bir ön gösterimi sayılabilir. Ant baki kalmalı, andı bozan da adına ant içilmiş öfkeyle cezalandırılmalıdır. Töre bunu gerektirir. Yani ant ritüelini şöyle özetlemek doğru olacaktır. Ant içilir, ant içilirken öfkenin adı kullanılır ve savaş aletleri ortadadır; ant gereği taraflar birbirine sadık kalmalıdır, çünkü dış şiddet içeriye sızmamalı, yok oluşun önüne geçilmelidir; ant bozulursa andı bozan kişiye, ritüelde gösterilen şiddetin daha büyüğü uygulanır, böylelikle ant bozmanın getireceği fenalıklar uzaklaştırılır. Bu sonsuz bir döngüdür. Toplumun güvenliği açısından bu döngü devr-i daim etmelidir. Ritüeldeki kan vurgusu da ayrı bir önem taşımaktadır. Bilindiği üzere kutun, Türkler arasında kanda bulunduğu dair bir inanış mevcuttur. Bundan dolayı Türkler kanında kut bulunan kimselerin kanını toprağa düşürmekten çekinirler. J. G. Frazer bu çekinceyi kanda bulunan kutsallığın dışarı taşmasıyla tabu alanı oluşturması üzerinden yorumlamaktadır (Frazer, 1917: 382-407). Hal böyleyken ant törenlerinde kan akıtılıp içilmesi yahut kanlı

uzuvların birleştirilmesi daha büyük bir önem kazanır. Ant içme eylemi bu noktada insani boyuttan çıkıp tanrısal boyuta uzanmaktadır. İki kişi, tanrının huzurunda, tanrının izniyle, tanrının onlara bahsettiği kut üzerine yemin etmişlerdir. Bu yeminin bağlayıcılığını daha da kuvvetli kılar. Zaten İskit ant töreninde de görüldüğü üzere yemin tanrısal öfke üzerine edilir. Yani ant içmenin her anında tanrı ya da tanrılar, ant içenlerin yanı başında içilen andı ebedi kılmak için beklediğine inanılır.

Özellikle üzerine yemin edilen nesneler de bir o kadar önem taşımaktadır. Yine Togaris'in şu cümleleri kurar: “yel ve yatağan üzerine yemin edilir. Yel hayatın, yatağan da ölümün özüdür” (Durmuş: 99). İşte yemin etmenin yaşam ve ölüm arasında kurduğu bağı kanıtlayan pek önemli cümlelerdir bunlar. Yemin, yaşam ve ölüm kadar kıymetli ve kutsaldır. Yel, bir tanrı ya da ruh olarak doğanın canlanmasını temsilen ritüelin içinde kendine yer bulur, yatağan ise Heredot'un aktardığı üzere tanrısal öfkenin simgesidir. Yemininde duran yelle canlanır, yemininden dönen ise yatağanla öldürülür. Bu çok basit bir ritüel olarak gözüke de altında, yukarıda da bahsettiğimiz gibi önleyici şiddeti, kan üzerine yemin ayinini barındırır ve toplumun temel yapı taşlarından birini oluşturur. Aynı düzlemde, Türklerin tarih boyunca yeminlerine baktığımızda silah üzerine yemin etme hususunu neredeyse her dönemde görürüz. İskitlerden modern çağa dek, tarihin her safhasında silah üzerine içilen antlar bulunur. Günümüze en yakın örneği ise İttihat ve Terakki'nin yemin töreni kabul edilebilir. Kuran, silah ve bayrağı ant içecek kişinin önüne koymak, bu üç nesneye el bastırmak ve sözlerini Kuran'ın, silahın ve bayrağın kutsallığı altında söylemek, tıpkı İskitlerin kan ve silah üzerine yemin etmesi gibi, yemini bağlayıcı kılmaktadır. Silahın kutsallığı bir yana, yemin törenlerinde bulunması, şiddetin de göstergesidir. Yemin edenlere aba altından sopa gösterilmektedir. Özellikle Abdülkadir İnan'ın verdiği ant örneklerinde bu durum iyiden iyiye gözüktür.

Abdülkadir İnan makalesinde pek çok Türk topluluğunda ant ritüellerinden bahsetmiş, bu pratiklerin nasıl uygulandığına dair bilgileri aktarmıştır. Bunlardan en kıymetlileri ise “Folklorda Ant” (1987: 317-220) bölümünde bahsettiği, özellikle halk nezdinde uygulanan ant törenleridir. Yakutlardan aktardığı bir ritüelde, ant içecek olan kişinin eve bir ayı kafası getirdiği, kafayı yanan ocağın önüne koyduğu, ateşin üzerine ayrıca bir kap dolusu yağ koyduğu; devamında ateşe karşı diz çöküp “eğer yalan söylersem bu yağ karnımı delsin, ayı beni yesin, ayı kafasını ısırıldığı gibi o da beni ısırсын!” cümlelerini kurarak ayının kafasını ısırıldığı görülür. Bu ritüel, her manada şiddeti içinde

barındırmaktadır ve kutsalla ilintilidir. Yakutların inanışında ayı, en mübarek hayvan kabul edilir. Yemin de bu mübarek hayvan önünde edilmektedir. Yukarıda aktarılan ritüellerden farklı olarak kan sunulmaz, ancak yeminden dönüldüğü taktirde ant içen kişi kendini kurban olarak sunmaktadır. Yemin tanrıların huzurunda edildiğinden, bir noktada tanrılara karşı edilmiştir. Bundan dolayı, yeminin bozulması tanrıları kızdırabilir, tanrıların kızması da beklenmedik sonuçlar doğurabilir. Bu sonuçların önüne geçebilmek adına kendini kurban olarak sunar. Ant içme eylemi, böylelikle önleyici şiddet işlevini yerine getirmiş olur. Yine İnan'ın aktardığı üzere Altay'da ant içilirken ok ve yay yalanır, "İşte ay, işte güneş, işte silah, ben bu silahı yalıyorum. Eğer suçlu isem güneşi gözüm görmesin. Bu silah beni öldürsün! diyerek yemin edilir (İnan:281). Burada da ayı yerine silah kullanılmış, kişi kendini kurban yerine koymuş ve ortaya çıkabilecek şiddeti, yine şiddetle önlemiştir. Kırgız-Kazaklar'da ise kılıç, tüfek, bıçak yalamak, çoban değneği ya da kamçı sapı üzerinden atlamak adeti mevcuttur (İnan: 283). Ancak bunların yeterli gelmediği davacılar, daha ilginç tekliflerde bulunabilirler ki bu tekliften biri teorimizi doğrudan kanıtlar niteliktedir. Ant içen kişi kefenlenir ve mezara konur, mezarın içinde "Yalan söylüyorsam canım çıksın" cümlesini kurar. (İnan: 283) Bunu söyleyemediği taktirde suçlu olduğu hükmüne varılır Görüldüğü gibi tüm bu ant içme ritüelleri kardeşlik, dostluk bağı kurmanın yanı sıra davalarda da kendini göstermektedir. Suçlunun suçunu ispatlamak için kullanılmakta, suçlu olduğu düşünülen kişi mezara konularak adeta kurban edilmektedir. Bu ritüeller gerçekleşmediği taktirde suçlu ve davacı arasında bir kan davası baş gösterebilir, davacı suçluya kendi ceza kesmek isteyebilir ve "büyük şiddet" olarak bahsettiğimiz şiddet açığa çıkabilir. Tüm bunların önüne geçebilmek adına devlet nezdinde bir örfi mahkeme kurulup, kaideler gereğince suçluya önleyici şiddet uygulayarak ant içirilir. Ant içme durumunun sonucuna göre ise ceza verilir ya da verilmez.

Geleneksel hukuk yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere kişiler arasında uygulanırken, aynı zamanda devletlerarasında da geleneksel hukukun kurban ritüeli görülür. Çin kaynaklarından öğrenildiğine göre Türkler, savaştıkları bir devletle barış yapmaya karar verdiklerinde, sözle yapılan barışın yanı sıra bir at da kurban edilirdi. Kurbanlık olarak atın seçilmesi ise, yine kutsallığıyla ilgilidir. İnsan kurbanı terk eden toplumlar, kurbanlık seçecekleri zaman insana en yakın kutsallıkta bir hayvan seçerler. Bu alelde bir seçim olmamalıdır çünkü akit, tanrı katında gerçekleşeceği için insana en yakın kutsallıkta bir

varlık seçilmeli ve kurban edilmelidir. Türklerin devletlerarası antlaşmalarda at kullanmaları, atın Türkler için önemini göz önünde bulundurduğumuzda gayet doğal kabul edilebilir. Liu Mau-Tsai'nin aktardığına göre (2006: 339) İ-yü gününde Çin imparatoru ve Elig Kagan arasında, Pien köprüsü üzerinde bir anlaşma gerçekleşti. Antlaşmaya göre Elig Kagan askerlerini alıp geri dönecekti. Ancak ant içilmeden evvel, köprüünün üzerinde bulunan bir kırat, ortadan ikiye bölünerek kurban edildi. Görüldüğü haliyle bu ritüel doğrudan bir barış antlaşmasıdır ve at orada şiddeti ikame etmek için bulunur. Barışlar, savaşlar sonucunda elde edildiği gibi, içerisinde yine kazanım isteği ve şiddet barındırmaktadır. Ancak orada, her iki tarafın da içerisinde bulunan şiddeti, yani tabiri caizse birbirlerini “kesme” isteği bir başka varlığa ikame edildiği an, şiddet temizlenmiş olur. Aynı zamanda, barışın bozulacağı senaryoda tarafların başına gelebilecek şey at ile taklit edilir. Buna bir örnek vermek gerekirse, Kumanlar ve Bizans arasında gerçekleşen iki barış antlaşması, ikame kurbanın Türkler arasında, devletlerarası görüşmelerde ne şekilde kullanıldığını bize gösterir.

"Bizans Frankları ile Kumanlar aralarında ittifak kurarlarken, her iki tarafın soyluları önce kendi kanlarını akıtırılar ve herkesin kanını gümüş bir kâsede toplarlar. Kana şarap ilave ettikten sonra içerler. Böylece kan kardeşi olurlar. Bu arada Franklar ile Kumanlar arasına bir köpek salıverirler. Köpek şuraya buraya koşarken orada bulunanlar ant içerken kılıçlarıyla köpeği parçalarlar. Ve derler ki, eğer taraflardan biri bu anda sadık kalmazsa yazgısı bu köpek gibi olsun" (Divitçioğlu, 72).

Köktürk ritüelinde bahsi geçmeyen, ancak yemin törenlerindeki temel husus olan cümle, Kuman ritüelinde apaçıktır. “Eğer taraflardan biri bu anda sadık kalmazsa yazgısı bu köpek gibi olsun” O sırada köpek parçalanmış, iki tarafın da içinde ortaya çıkmayı bekleyen şiddet köpeğin üzerine boşaltılmış ve barış sağlanmıştır. Köpek katledilmeden evvel soyluların kanını akıtması ve içmesi, belki de en eski ant ritüeli olarak Kumanlar arasında da kullanılır, bunun şiddeti ne şekilde yansıttığını yukarıda açıklamıştık. Köpek tercihi ise kutsallıktan ritüelin kutsallığından bir şey kaybettirmez. Coğrafya değiştikçe kutsal hayvanlar da değişmektedir. At ve köpek hem insana yakınlık hem de kutsallık açısından birbirinden farksız hayvanlardır. İki ritüelde de işlev aynıdır: Şiddeti ikame etmek. Yine bir başka yazılı kanıt, yukarıdakiyle benzer özellik gösterir:

"Düğün yemeğinde Kumanlardan on kişi birleşip âdetleri uyarınca, kılıçlarıyla bir köpeği ikiye ayırmışlar ve Macar topraklarını Tatarlara ve barbar halklara karşı savunacaklarına yemin etmişler" (Divitçioğlu: 72).

Her ne kadar kendi milletlerine karşı Macar topraklarını koruma yemini etmiş olsalar da ortada bir yemin bulunur. Bu yemin de Türklerin yemin ritüelleriyle birebir aynı şekilde gerçekleşmektedir. Mesaj tüm yeminlerde olduğu gibi yine aynıdır, eğer yeminimizi bozarsak bu köpek gibi parçalanalım. Parçalanma, şiddetin en yüksek boyutudur. Kurucu şiddeti içinde barındırmasıyla da kutsaldır. Parçalanmaya vurgu, ikame kurban sıradan kurban törenlerindeki gibi kurban etmeyip gelişigüzel parçalama eylemi de kurucu şiddetin bir tekrarıdır. Nasıl ki Erlik, Ülgen ile arasında bulunan akdi bozulduğunda sembolik olarak parçalandıysa, ant törenlerinde ikame kurban da aynı şekilde parçalanmaktadır.

Bu noktaya kadar aktarılanlar toparlanacak olursa ant törenleri, ufak çaplı bir ikame kurban ritüeli olarak kabul edilebilir. Kurban seçimi insana en yakın, kutsallığı insana en benzer bir tür üzerinden yapılmaktadır. Bu durum, insan kurbanın yumuşamış halidir ve genellikle insan kurbandan vazgeçen milletler bu kurban seçimine başvurmaktadır. Kutsallık insandan hayvana aktarılır, ritüel kesintisiz devam eder. Ant törenlerindeki kurban, iç ve dış şiddete engel olan önleyici kurban kategorisine girer. Kaos ve kozmos arasında gerçekleşen bu ritüelde taraflara, içilen antlara uyulmadığı takdirde kaos, yani şiddet çağı gösterilir. Uyulduğu takdirde ise mikro kozmos bozulmayacak, töre olduğu gibi devam edecektir. Yani ant ritüelleri iki çeşit şiddet içerir. Birincisi, tarafların birbirlerine uyguladıkları şiddettir ki, bu şiddetin insani boyutunu temsil eder. Tarafların birbirlerine duydukları öfkenin aktarımıdır. İkincisi ise tam anlamıyla kutsal şiddettir. Bunun için bir kurban seçilir. Kaosun içinde barınan şiddet, bu kurbanla ikame edilir. Ant, İskit metninde olduğu gibi öfkeli bir tanrı adına içilir, yani bağlayıcılığı dünyevi değil uhrevidir. Bozulduğu takdirde ceza insandan değil tanrıdan gelir. Bundan dolayı, tanrının ya da tanrılarının, yer-su ruhlarının şiddetini ancak kutsal bir şiddet önler. Kutsal şiddet ise, kutsallaştırılan bir kurbanla ortaya çıkar, sonucunda da tanrılarının öfkesini dindirir. İç barışı sağlar.

#### **2.4. Kurban Bunalımı ve Potlaç**

Sedat Veyis Örnek Etnoloji Sözlüğü'nde potlacı "Kelimenin aslı Noatka dilindeki patshat (vermek, bağış)'dan gelmektedir. Kuzey Amerika kıyılarında yaşayan yerli şeflerin ya da zengin kimselerin doğum, erginleme töreni, ölüm, totem direği dikme vb. gibi önemli olaylar sırasında düzenlenen törenlerde ellerindeki malları ve değerli nesneleri (Kasır,

sepet, örtü, sedef, bakırdan yapılma amblem, yiyecek maddesi vb.) başkalarına bağışlaması ya da yoketmesi âdeti...” şeklinde tanımlar (Örnek, 1971: 199-200). Potlaçın kendi içindeki kaideleri ise tahmin edilenden daha serttir. “Hediye vermek nasıl zorunluysa hediye almak da aynı oranda zorunludur. Potlaçta verilen hediye kabul etmemek hakaret kabul edilir. Aynı zamanda davet etme zorunluluğu da bulunur. Potlaçı düzenleyen kişi ya da aile, etrafındaki tüm aile/aşiret/kabile/boyları potlaça davet etmekle yükümlüdür. Ancak potlaçın yöntemleri toplumdan topluma değişiklik gösterir. Kimi toplumlarda potlaç sahibi kişi vereceği hediye kendi seçip verirken kimi toplumlarda evinin kapılarını sonuna kadar aralayıp şölene gelenleri yağmaya davet eder. Halk ve beyin altında hüküm süren beyler, potlaç sahibinin evinden eline geleni alıp götürür” (Güngör, 2023: 1532-1565). Türk toplumlarında tespit edilebildiği kadarıyla ikinci potlaç yöntemi, yani han-ı yağma daha sık görülmektedir. Anadolu’da düğün pilavının yağmalanması, Kaşgarlı Mahmud’un kençzliyü olarak bahsettiği minare sofrası, Kanuni Sultan Süleyman devrinde kurulan çanak yağması, yeniçerilerin cülus alırken kurulan yağma sofraları, Dede Korkut’un İç Oğuz’a Taş Oğuz’un Asi Olduğu Boy’da aktarılan yağma ritüeli vs. gibi örnekler çoğaltılabilir (Aslan, 1991: 54). Bu noktaya kadar ekonomik bir döngüyü de anımsatan potlaç, çok daha derin toplumsal bir yapıyı içinde barındırır. Kurban hakkında yorumlar aktarılırken bahsedilen armağan amacıyla kurban etme fikri, potlaçta kendini gösterir. Ancak burada kurban tanrı ya da tanrılara değil, tam aksine boy beyinin otoritesini sağlamlaştıran, belki de otorite olmasını sağlayan aileleredir. Kral kurbanı bölümünde bahsedilen, kralın üzerinde taşıması gereken soyut alametlerden biri olan ülüg, potlaç ritüelinde kendisini gösterir. Kağan açıkça ülüğünü pay ederek “bereketli” bir kağan olduğunu kanıtlamak ister. Bunu kanıtlamanın en basit yolu da evini yağmaya açmaktır. Kağan evini yağmaya açtığında, ülüğüyle birlikte onun kutu ve gücü de ortaya çıkar. Çünkü kağan evinde halkın yağmaladığı nesnelerin birçoğu savaş ganimetidir. Elbette toplanılan vergilerle, hayvanlarla kağanın malı zenginleşebilir. Ancak bu malı, yine topladığı halka armağan etme zorunluluğu, onun hükümdarlık sınırlarını çizen bir başka faktördür. Halkına karşı daima sorumlu bir kağan portresi çizilir. Tanrının verdiği ülüg, kağan dolayısıyla yine halka ulaşır. Kağan, tanrı ve halk arasında tıpkı şaman gibi bir araçtır. Potlaç ritüeli, bir bakıma, tıpkı kağan seçme ritüelinde olduğu gibi kağana ülügsüzlük halinde ne olacağını gösteren, yılda bir sefer kaosu yaşatan ve hatırlatan bir ritüeldir. Potlaç halinde kağanın ülüğü boldur. Bu bol ülüg,

büyük bir cömertlikle halka dağıtılır. Ancak tanrı tarafından ülüğ kesildiği takdirde kağanın malına uygulanan şiddet, kendisine de uygulanabilir, ki bu durum Köktürk kağanlarında görülüyordu. Kısaca kutsal kabul gören bütün ritüeller, kaos ve kozmos arasında gidip gelen eylemleri nasıl içinde barındırıyorsa, potlaç da aynılarını barındırır. Bu bölüme dek kutsala uygulanan şiddet, kutsal üzerindeki kurban hukuku ve kurbanın işlevleri değerlendirildi. Bunlar içerisinde özellikle krala uygulanan şiddet ve kralın kurban edilmesi meselesi toplumlar uygarlaştıkça yumuşayan bir eylem olmaya başlamış ve devamında sembolik olarak kendisini sürdürmeye devam etmişti. Türk kültüründe kendine büyük bir yer bulan potlaç kültürü, genel manada armağan üzerinden incelenirse de potlaçın kurban yapısına değinilmemiştir. Bu sembolleştirmenin belki de son halkası potlaç kabul edilebilir. Artık şiddet kraldan tamamen uzaklaşmış, kralın malına yönelmiştir. Bu noktada potlaçın neden bir kurban edimi olduğunu Dede Korkut boylarından Taş Oğuz'un İç Oğuz'a Düşman Olduğu Boy'da aramak doğru olacak.

“Metin özetlenecek olursa İç Oğuz beylerinden Kazan, her sene olduğu gibi anlatımın geçtiği sene de evini yağmalatmak için çevre beylerini ve halkını otağına davet eder. Ancak farklı olarak Taş Oğuz beyleri yağmaya davet edilmez. Davet edilmeyince beyler yağmaya da gelmez. Kazan da Taş Oğuz beylerinin yağmaya gelmeme sebebini öğrenmek için Kılbaş adlı erini gönderir. Kılbaş yola çıkar ve Taş Oğuz yurduna varır. Durumu aktarır, Kazan'ın üzgün olduğundan bahseder. Dayısı Aruz'un neden yağmaya gelmediğini sorar. Buna cevaben Aruz, Kazan'a düşman olduğunu bildirir. Kılbaş gerisin geri Kazan'a döner ve konuşmaları aktarır. Bu sırada Aruz da kendine bağlı beyleri toplayıp Kazan'a olan düşmanlığını duyurur. Yine de barışma kapısını açık bırakır. Taş Oğuz'dan kız alıp akrabalık bağı kuran Beyrek'in Aruz ve Kazan'ı barıştırması istenir. Beyrek atlanıp Taş Oğuz'a varır. Ondan Kazan'a asi olması istenir ancak Beyrek bunu reddeder. Bunun üzerine Aruz, akrabası Beyrek'i öldürür. Beyrek'in ana ve babası haberi alır almaz Kazan'dan Beyrek'in kanının öcünü isterler. Savaş hazırlığı yapılır ve Aruz'un üstüne yürürler. Kazan, Aruz'u yaralar, Kara Göne ise başını alır. En sonunda ise Kazan Aruz'un evini yağmalatır ve hikâye Dede Korkut'un soylamasıyla sona erer. (Gökyay: 228-239).”

Hikâyede potlaç kültürü açık açık kendini gösterir. Kazan'ın düzenli olarak evini yağmalatması, Türk kültüründe yukarıda verilen örneklerle uyuşan bir han-ı yağma örneğidir. Elindeki malı etrafına dağıtması her ne kadar dayanışma hukukunu kuvvetlendirse de altında otoritesini koruma içgüdüğü de bulunur. Hanın zenginliği,

dağıttığı kadardır. Ne kadar dağıtırsa o kadar kendine bağlı bey olur, beyler ne kadar kendine bağlanırsa devamındaki savaşlarda bir o kadar güçlü olup savaş yağmasından pay alır. Ancak otorite koruma ve dayanışma hukukunun yanı sıra bir önceki bölümde işlediğimiz kralın/beyin kurban olma durumu potlaçta da karşımıza çıkar. Krala duyulan öfke zaman zaman doğrudan kralı öldürerek, zaman zaman kral yerine bir hayvan kurban ederek, zaman zaman da kralın malını yağmalayarak dindirilir. Bu öfke dindirilmediği takdirde Girard'ın deyimiyle kurban bunalımı ortaya çıkar ve önü alınamayacak toplumsal krizler baş gösterir. “Kurban sunumunun işlevi iç şiddeti yatıştırmak, çatışmaları önlemektir.” (Girard: 19) Kurban bunalımının ortaya çıkmaması ve iç şiddetin önlenmesi adına daima şiddet başka bir noktaya yönlendirilmelidir. Ancak krala yönelen şiddetin yumuşadığı ve sembolleştiği noktada potlaç devreye girer. Şiddetin nesnesi artık kralın kendisi değil, malıdır. İktidar hırsı ve otorite merakının beylerin içinde büyüttüğü öfke, potlaç sayesinde kontrol altına alınır ve “kan davalarının önüne geçilir.” Kan davaları, toplumsal krizlerin belki de en büyüğü, toplumu yokluğun ortasına çekip götüren sonsuz bir girdap olarak kabul edilebilir. Kan davası ortaya çıktığı an ölümlerin sayısı tahmin edilemez noktalara ulaşabilir. Türkler arasında, her ne kadar mükemmelen uygulanmasa da baranta ritüeli arkaik Türk hukukunun kan davalarının önüne geçme çabasını da göstermektedir. Baranta hukukuna göre hâkim kararıyla dahi hakkını alamayan kişiye, alacaklı olduğu kişinin evi yağmalatılır. Bir nevi ilkel icranın örneği olan baranta, içinde yağma taşıdığı için bir bakıma potlaçla benzer özellikler gösterir. Özellikle cinayet davalarında, katil yeterli cezayı almadığında ya da cezaya sadık kalmadığında uygulanmakta, bu yönüyle de kan davalarının önüne geçmeye çalışmaktadır. Çünkü katilden kan ile hesap sorulduğu takdirde iki boy arasındaki kavga ufalmak yerine büyür ve iki boy da birbirinden insanları öldürmeye başlar. Bu yüzden mağdur tarafın taşıdığı doğal öfkeyi dindirmek adına çoğu zaman barantaya başvurulur ve öfke yağmayla dindirilir. Baranta yoluyla zenginleşmenin önüne geçildiği de bilinmektedir. Özellikle baranta üzerinden zengin olmayı engellemek, bu ritüelin tamamen mağdurun şiddetini dindirmesi sebebiyle gerçekleştirildiğini bize gösterir.<sup>15</sup> Hal böyleyken potlaç, bu şiddetin açığa çıkmaması için uygulanan alternatif bir şiddettir. Şiddettir çünkü doğrudan kralın hanesini hedef alır. Sencer Divitçioğlu da potlaç şiddet yönüyle ele alır. Yağmayı savaşla

---

<sup>15</sup> Baranta hakkında daha fazla bilgi için bakınız: Kumru, C. (2019). Orta Asya Türk Topluluklarında Kadim Bir Bozkır Geleneği: Baranta. *Mediterranean Journal of Humanities*. IX/1. SS: 257-265.

aynı sonuca varan bir eylem olarak tahripkâr görür. Bu görüşünde haklıdır da. Yağma, doğrudan kağanın eşi ve kendisi dışında her şeyi tahrip etmek üzerine kurulur. Bu noktada Kazvini'den Peçenekler hakkında bir cümle aktarır: “Peçenekler vahşiler gibi birbirlerini yağmalarlar.” (Divitçioğlu: 256). Özellikle Kazvini'nin cümlesindeki “vahşiler gibi” benzetmesi önemlidir. Arap seyyahlar, Türk topraklarında gördükleri şamanî ya da Türk töresi uygulamalarını her daim ıskellikle, vahşilikle, barbarlıkla aktarmaktan geri durmazlar. Seyyahlara göre İslam, üst bir kültürdür. İslam'la buluşmamış halklar ise vahşice ve ahlaka mugayir adetlere sahiptirler. Gittikleri her otağda, bu adetleri terk etmeleri için Türklere telkinde bulunduklarından bahsederler. Ancak seyahatname kaynakları, tüm abartmalara rağmen dönemin vaziyetini yansıttıkları için önemli kaynaklardır. Bu cümledeki “vahşiler gibi” betimlemesi, her ne kadar abartma içerse bile, yağma eyleminin kendisinin bir hırsla gerçekleştiği ve şiddet içerdiği noktasında ipuçlarını da verir. İç Oğuz'a Dış Oğuz'un Asi Olduğu Boy'da ve diğer yağma törenlerinde yağmanın ne şekilde ve hangi kurallar altında gerçekleştiğini sıralanacak olursa, Kazvini'nin bahsettiği “vahşilik” görülebilir: Halk, eline gelen değerli-değersiz her şeyi alıp götürme hakkına sahiptir. Kral bu noktada halka ve beylere birtakım malzemeyi almamaları gerektiğini söyleyemez. Hatta biraz daha uç bir yorum yapacak olursak, potlaç, hane üzerinden sembolleştirilen kralın bedenini parçalama ritüeli dahi kabul edilebilir. Kral tüm bu süreç içerisinde sessiz kalmalı, olanları izlemeli, tabiri caizse yağmaya boyun eğmelidir.

Yukarıda potlaçın kendi içinde taşıdığı kaidelerden bahsedilmişti. Bu kaideler anlatı üzerinden ele alındığında ve Girard'ın kurban teorisiyle birleştirildiğinde potlaçın kurban kültürle alakalı bir ritüel olduğu yorumu yapılabilir. Öncelikle potlaçın temel kuralının davet etme, hediye verme zorunluluğu olduğunu hatırlayalım. Bu noktada her sene çevresindeki tüm beyleri potlaça davet eden ve onlara evini yağmalatan Kazan'ın, bu yağmaya dayısı Aruz'u çağırmadığı göze çarpar. Aruz'un çağrılmama sebebi belli olmamakla birlikte, çağrılmadığı kesindir. Potlaçın ilk kuralı böylelikle Kazan tarafından ihlal edilmiştir. Davet etmemek, kurban bunalımının baş göstermesi için oluşacak zeminin ilk yüzeyini oluşturur. Kurban ediminin dışında kalan Aruz, artık bunalımın öznesidir. Kurban ihtiyacını gidermeli ve potlaçtan potlaça yatıştırdığı şiddet eğilimini, han yağmasına yöneltmediği için alternatifler aramalıdır. Zaten Aruz'un içinde bulunan şiddetin ortaya çıkması da gecikmez. Hemen birkaç satır sonra Aruz'un ağzından “Biz

Kazan’a düşmanız” cümlesi duyulur. Şiddetin açığa çıktığı an bu andır. İki boy arasında doğrudan bir düşmanlık oluşmuş, oluşan düşmanlığın sebebi de davet edilmeme belenmiştir. Ülügen pay alamayan bey, bunu bir hakaret olarak görür. Ülügen, yani kurbandan pay alamamak şiddeti tetikler. Çünkü potlaçın kaidelerinden biri de ayırım gözetmeksizin bütün kandaşları ve beyleri ülügen pay almaya davet etmektir. Davet edilmeyen bey, gözden çıkarılmış, hakarete uğramış, değersizleştirilmiş bey olarak görülür. Toyda diğer beyler tarafından görülmedikçe, o güne dek biriktirdiği hâkim karizması yerle bir olur. Böylece potlaçın savaş niyeti, ülügen niyetinden öne geçer. Artık kurban, savaşarak kazanılmalıdır. Bilek hakkıyla edinilen pay, yine bilek gücüyle elde edilmelidir. İşte Aruz’un potlaçtan potlaca boşalttığı, ancak bu sefer şiddetin içinde birikip sonunda patlamasına kapı aralayan düşünceler bunlardır. Etrafına beylerini de toplayan Aruz, şiddet istencinin etki alanını iyiden iyiye genişletir. Beyleri de Aruz ile hemfikir olur. Ancak barış kapısını açık tutmak isteyen Aruz, kendi akrabası Beyrek’i elçi olarak ister. Beyrek o sırada İç Oğuz’da Kazan’ın yanında oturmaktadır. İç Oğuz beyidir ancak Dış Oğuz’dan Bay Biçen’in kızı Banı Çiçek ile evlendiği için Dış Oğuz beyleri Beyrek’i kendine hısım görür. Beyrek bu hikâye için ayrı bir önem taşır. Hikâyenin ana karakterlerinden birinin Beyrek olması, oluşacak toplumsal kaosun boyutunu göstermektedir. Beyrek Aruz’un yanına varıp da Aruz’dan asi olma teklifi aldığında bunu katiyen reddeder. Reddeder çünkü Kazan’ın yanında olacağına ant içmiştir. Bu trajediyi daha da derinleştirmektedir. Yukarıdaki bölümde ant içildiği taktirde andın bozulmasının ne gibi sonuçlara yol açacağını aktarmıştık. Beyrek, bu sonuçları bir Türk beyi olarak bilir. Ucunda ölüm dahi olsa anttan dönmek, bir noktada tanrıya asi olmaktır. Böylelikle “öbür dünya”sı da tehlikeye girebilir. Bunun üzerine Aruz, Beyrek’i öldürür. İşte bu noktada kaos kendini göstermiş olur. Kurban bunalımı yaşayan Aruz, on iki boyun belki de en önemli karakterlerinden birinin canını almıştır. Beyrek, kurban bunalımının kurbanı olmuştur ve onun ölümü tam anlamıyla kan davasını başlatmış olur. Girard’dan aktarılacak olursa “bunalım ne kadar derinse kurbanın da o kadar değerli olması gerekir.” (Girard: 25). Hal böyleyken Aruz, sıradan bir Oğuz erini kurban edemez. Onun bunalımı, tahmin edildiğinden daha derindir. Bundan dolayı da İç Oğuz’un biricik kahramanı Beyrek’i, akrabasını kurban eder. Baştan özetleyecek Kazan Aruz’u yağmaya, yani kurban ritüeline davet etmeyerek “topluluğun birliğini tehlikeye atan, anlaşmazlıklara ve uyuşmazlıklara dönüşen bir bunalım” meydana getirir. Bu

bunalımın sonucunda Aruz içindeki “kurbansızlık” şiddetini dindirmek adına çok değerli bir kurban seçer ve şiddeti Beyrek’in üstüne yöneltir. Beyrek, İç Oğuz’un “günah keçisi” durumuna düşmüştür. Çünkü Beyrek’in kurbanı, kurban bunalımının yanı sıra bir farksızlaştırma krizi üzerine gerçekleşmiştir. Ancak Beyrek’in kurbanı başka bir krizi doğurur: Kan davası. Beyrek’in ölüm haberi İç Oğuz’a ulaştığında kara donunu giyip Kazan’dan medet uman Beyrek’in anne ve babası, oğullarının kanının yerde kalmasını istemez. Durum doğrudan İç Oğuz ve Dış Oğuz arasında bir kan davasına dönüşür. “Şiddet tohumlarının gelişmesini önleyecek olan kurban”, artık şiddeti doğuran yegâne etken haline gelmiştir. En başta engellenmiş olsaydı ne kan davasına ne de toplumsal krizlere yol açacak bir şiddet hali, şimdi tüm toplumu veba gibi sarıp yok etmeye çalışır. Bu noktada anlatıyı iki parça halinde değerlendirmek gerekir. İlk parçada Kazan suçlu, Beyrek ise Kazan’ın suçlarının kurbanıdır. Kazan’a yönelmesi gereken şiddet Beyrek’e ikame edilmiştir.

Anlatının ikinci parçası tamamen Beyrek’in kanını almak üzere inşa edilir. Dede Korkut boylarındaki yiğitlik, kahramanlık, sözünün erliği gibi kavramlar yerini şiddete ve intikama bırakır. Üç Ok ve Boz Ok artık savaş meydanında karşı karşıyadır. Toplumsal krizin had safhası, yok oluşun eşiğinde bir savaş hali, bugüne dek kardeşçe yaşamış, kız alıp kız vermiş, kafiye karşı cenk etmiş iki topluluğun burun buruna gelmesi... Belki de salgın hastalıklardan dahi yıkıcı olan bu durumu yalnızca ufak bir kurban bunalımı ortaya çıkarır. Kılıçların çekildiği ve atların homurdanarak keskin gözlerle karşıyı kolladığı bu anda, yıkımın boyutunu düşünmek işten bile değildir. Muhtemelen er meydanına inen bütün yiğitler düşecek, Oğuz’un sonunu bu savaş getirecektir. Mikro ölçekte Kalgançı Çağ, Oğuz ovasında, atların nalları altında dışarı çıkmayı bekler. Fakat tüm bunlar yaşanırken, bir yandan Kazan’ın otoritesi de doğal olarak sorgulanır hale gelir. Kendi beyi, bir başka bey tarafından öldürülmüştür. Bu öldürülmenin sebebi de tamamen kendi suçudur. Kazan, kanında bulunan kut’un azaldığını bu noktada hisseder. Böylelikle süreç, Kazan için olağanüstü bir titizlikle sürdürülmesi gereken bir hal alır. Bir yanda otoritesini kaybetmiş, hatası yüzünden bir bey kurban edilmiş kağan, öbür yanda oğlunun kan hakkını isteyen anne-baba, kağanın vereceği kararı bekleyen diğer beyler... Zaten felakete sürüklenmiş olan İç Oğuz, Kazan’ın vereceği en ufak yanlış kararla tamamen çözümlene sürecine de girebilir. Kazan bu sebeple titiz davranmalıdır. Aldığı kararlarla dirliği yeniden sağlamalı, kutunu, gücünü ve ülüğünü halkına yeniden kanıtlamalıdır. Bu da

şiddetin artık patlak verdiği bir ortamda, ancak savaşla düşmanı ezerek gerçekleşebilir. Anlatının gidişatında savaş hem kaosu yok etmek hem kan davasına son vermek adına son ve tek çaredir. Metin içerisinde Beyrek'in ölümünü Kazan'dan sorumlu tutan, Kazan'ın kut'unun azaldığını ima eden ilginç diyaloglar da bulunur. Bunlardan ilki, Beyrek'in ölüm haberini alan Kazan'ın “öğür öğür” ağlaması ve yedi gün divana çıkmayıp odasında oturmasıdır. “Kazan bu haberi işitti. Destmalın eline alup öğür öğür ağladı. Divanda zarılık kıldı. Hep anda olan begler ağlaştılar. Kazan vardı, odasına girdi. Yedi gün divana çıkmadı, ağladı, oturdu.” Bunlar önemli cümlelerdir. Kağanın divana çıkmaması, doğrudan yönetme kabiliyetini kaybetmeye başladığını gösterir. Bütün felaketlere ve yıkımlara rağmen divanda, yani karar meclisinde bulunması gereken kağan yedi gün, tabiri caizse ortadan kaybolmuş, hal böyleyken karar alma mekanizması da kesintiye uğramıştır. Fakat en sonunda beyler dayanamamış, divana gelmiştir:

“Begler yığıldı, divana geldi. Kazanun kardaşı Kara Güne aydur:

‘Kılbaş, var, ayıt, ağan Kazan gelsün, çıksun. Bir yigit senün ucundan aramuzdan eksildi. Hem vasiyet eylemiş, menüm kanum komayasın, alasın demiş. Varalum, düşmanı haklayalum de’ dedi.

Kılbaş aydur: Sen karındaşısın, sen var, dedi.

Elhasıl ikisi bile vardılar. Kazanun odasına girdiler. Selam verdiler. Sen sağ ol Hanum didiler, Bir yigid aramuzdan eksildi, senün yolunda baş berdi. Dirim kanın alalum, hem size ısmarlamış, menüm kanum alsun, demiş. Ağlamağıla nesne mi olur? Duru-gel yukarı, dediler.

Kazan aydur: Maslahatdur. Tez cebhaneyi yükletsünler, hep begler binsünler, dedi.”

(Gökyay: 150)

Metinden alıntılanan bu diyalog, gerçekten de ilginç cümleler barındırır. Özellikle Kara Güne, yani Kazan'ın kardeşi, ağabeyi Kazan'ı Beyrek'in ölümünden sorumlu tutar. Doğrudan “senün ucundan” cümlesini çekinmeden kurar. Devamında da “senün yolunda baş berdi...” diye Kazan'ın yüzüne de aynı fikri belirtir. Yani İç Oğuz da Beyrek'in ölümünün Kazan'ın hatası olduğunun farkındadır. Yönetme kabiliyetini yitirdiği vurgusu da yine Kara Güne'nin “Ağlamağıla nesne mi olur?” cümlesinde saklıdır. Kazan gerçekten yedi gün yedi gece boyunca karar vermekten aciz bir haldedir. Bu haliyle İç Oğuz'un da içinde kabaran öfkeyi kendi üzerine çekecek vaziyetteyken, Kara Güne ve Kılbaş'ın kendisini uyarmasıyla toparlanır ve savaş emrini verir. Bu savaşın önemi, İç Oğuz ve Dış Oğuz arasındaki kan davasını körükleyecek değil durduracak bir savaş

olmalıdır. Şiddeti bitirecek son bir şiddet, kutsalın kemale ermesi ve dirliği yeniden sağlamasıyla ön plana çıkmalıdır. Bundan dolayı Kazan'ın savaşta göstereceği tutum, yani gücünü kime yönelteceği bir o kadar önemlidir. Öyle de olur. Kazan iç şiddeti bastıracak yolu seçer ve gücünü Aruz'a, anlatının ilk parçasında kurban bunalımını yaratan kişiye yönlendirir. Savaş başlar, iki Oğuz'un erleri vuruşur, komutanları vuruşur, sonunda ise Kara Güne tarafından Aruz'un kafası alınır. Bunu gören Dış Oğuz beyleri attan inip Kazan'dan medet umarlar. Kazan'ın bir diğer hayati kararı da burada devreye girer. İç karışıklığa yalnızca bir kurban verip karışıklığı dindirmek ya da tümüyle bir grubu kurban edip karışıklığı körüklemek. Kazan burada da doğru kararı vererek yalnız Aruz'un kurbanıyla meseleyi noktalar. Aruz anlatının ikinci kısmındaki şiddetin ikame edildiği karakterdir. Kazan'ın devamında Aruz'un evini yağmalatması da kurbanlık mekanizmasının son darbesi olur. Böylelikle hikâyenin son kertesinde Aruz, bir bey olarak kut'unu kaybetmiş, kararlarını sağlıklı vermeyen, toplumsal yapıyı bozan, kaos-getiren bir karakter ilan edilir. Kazan ise, hikâyenin ilk kısmında kut'unu kaybeden, kurban bunalımı ve kan davası yaratan bir karakterken, ikinci kısımda Aruz'u kurban ederek kut, küç ve ülüg'ünü yeniden edinmiş, kuruluş mitlerine has bir yapıda, kuruluştaki gerekli olan mikro kozmosu tesis etmiş karakter konumuna yükselir. "Kazan gök alan görklü çemene çadır dikdördü. Otağın kurdu." cümlesi de Kazan'ın kaosu yenip dirliği sağlayan karakter olduğunun en önemli kanıtıdır. Hem İç Oğuz hem de Dış Oğuz'da dirlik düzenlik sağlanmış, kurban bunalımı da Aruz'un evinin yağmalanması ve Aruz'un yurduna dikilen çadırla son bulur.

Sonuç olarak Türk kültüründe iç ve dış şiddetin defedilmesi için kurban mekanizması sık sık devreye girer. Özellikle yemin törenlerinde ve toplu yemeklerde verilen kurbanın tamamen tarafların birbirlerine karşı duydukları şiddeti bastırmak ve başka bir yöne ikame etmek üzerine verildiği açıkça görülür. Bu durum, kurban bunalımını yok edip, toplumu günah keçisi aramaya iten süreci durdurur. Ayriyeten bunlar kutsalın tesisi, yemini kutsalla ilişkilendirme ve kaosu uzaklaştırmak adına da önem arz eden kurbanlardır. İlk bölümde belirtildiği üzere tartışılması gereken konu şiddetin varlığı değil, uygulandığı yön olduğundan hem yemin törenlerinde hem de potlaç toylarında şiddet kutsala en yakın ancak kurban verilmesiyle topluma zarar vermeyecek nesne ya da kişiye uygulanır ve şiddet, tam manasıyla şiddet uygulanarak defedilir. İşte burada uygulanan şiddet, kutsal ve meşru bir şiddettir. Elbette bu günümüz değer yargıları

üzerinden değerlendirildiğinde şiddetin her türlüünü kınamak ve reddetmek daha insani gözükürken, modern hukukun değil töre hukukunun işlediği toplumlarda büyük felaketleri önlemek adına uygulanan bu gibi küçük şiddetler ya da cinayetler, kendisine meşru bir zemin bulur. Bundan dolayı her metni kendi içerisinde değerlendirip günümüz değerleriyle ilişkilendirmemek, bu metinleri dönemleri tespit edilebiliyorsa kendi dönemleri içerisinde, tespit edilemiyorsa en azından yazıya aktarıldığı dönem ve öncesi özelinde değerlendirmek, uygulanan şiddetin ne amaçla uygulandığı, işlenen cinayetin hangi işlev üzerine işlendiği meselesini bu şartlar dahilinde tartışmak daha doğru olacaktır. Yukarıda aktarılan metinler bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde, tekrar edilecek olursa, işlenen cinayetlerin, kutsalı tesis etmek ve iç şiddeti dindirmek adına uygulandığı yorumu ortaya çıkar.

### 3. BÖLÜM: BABALAR VE OĞULLAR ARASINDA KURBAN HUKUKU

Baba, Türk kültüründe kağanlığa doğru ilerleyen düzlemde en küçük iktidar simgesi olmakla birlikte erkekliğin temsilcisi ve uygulayıcısıdır. Bundan dolayı babalar ve oğulları arasında daima bir iktidar savaşı gözüktür. Bu savaş, kral olmak isteyen çocuk ve kral babadan en ufak ailevi meselelere kadar patlak vermek için hazırda bekler. Savaşın sonucunu, yani kimin kurban olacağını ise ancak trajedinin yolu belirler. Mitolojik ve destansı metinlerse bu trajedileri aktaran yegâne kaynaklardır. Ancak Hint-Avrupa metinlerindeki yapının aksine Türk metinlerinde baba ve oğul ilişkisi daha tuhaf ve anlaşılabilir haldedir. Bu anlaşılabilirlik, tüm savaşların ve kurbanların ardından barışın, mutluluğa eren anlatılarda kendini gösterir. Kurban teorisini tamamen Hint-Avrupa metinlerine odaklayan çalışmalara dayanarak Türklerde baba ve oğul arasındaki kurban hukukunu çözüme kavuşturabilmek gerçekten de zordur.

Fuzuli Bayat Türk mitolojisinde baba-oğul çatışmalarını değerlendirdiği makalede bu mücadeleyi dört sebebe bağlar. Baba-oğul çatışmasının mitik ve arkaik bir motif olduğu ve mitten kopan anlatılarda kullanılmaya devam ettiği, oğulun babadan güçlü olduğu, cihan hakimiyeti mefkuresinin baba ve oğlu çatışmaya ittiği, kahramanın gücünü kanıtlayabilmek için babayı öldürmesi gerektiği Bayat'ın öne sürdüğü sebeplerdir (Bayat, 2009: 70). Ancak yukarıda bahsedildiği üzere Türk mitolojisinde her baba-oğul çatışmasında baba ölmediği gibi, baba ve oğulun anlaşmayı sağlayarak yaşamlarına mutlu devam ettiği senaryolar da mevcuttur. Bu hikâye sonları, hikâyenin sonunu değil, gidişatını değerlendirmeye iter. Çünkü gidişatın içerdiği problemler sonda gerçekleşen antlaşmayla son bulacak cinsten değildir. Kurban statüsünde değerlendirilebilecek baba ve oğul tipleri devamlı dikkat çeker. Çatışma, iktidarın kuvvetlenebilmesi adına devamlı kendi kurbanlarını üretir.

Bu yüzden bu karmaşık yapıyı, kurban teorilerini sıkı kurallara bağlı kalmadan aktarmaya çalışmak doğru olacak. Fakat buna geçmeden önce C. G. Jung'un libido kavramını öne çıkar. Çünkü bu bölümde üzerinde sıkça durulacak olan Dede Korkut boyları, libidal patlamaların yarattığı en güzel trajedi örnekleri kabul edilebilir.

Jung, Freud'un aksine libido tanımını yalnızca cinsellik ile açıklamaktan geri durur. Bunun yanlış/eksik olduğunu savunur. Libido cinselliği kapsasa da yalnızca cinsellikle

alakalı değildir. Jung’a göre libido, arzu duyma eylemidir. Çiçeği koklamaya, savaşta yaralanmaya, şehit olmaya, okula gitmeye, hatta otobüse binmeye duyulan sınırsız ve kontrolsüz arzu, libidoyu oluşturur. Dikkati dağıtır, kişinin yaşamını ya da içinde bulunduğu serüveni mahveder (Kavut, 2020: 682). Hal böyleyken libido ve cinsellik kavramlarını libidoyu genel küme şekline sokarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Kısaca kahraman, cinsellikten ayrı olarak, hedefe arzu duyarak bilincinden arınmış, kurban edilmeye doğru boş ve kayıtsız gözlerle koşar. Bunun Dede Korkut boylarından en güzel örneği “Kazan Oğlu Uruz Beyin Tutsak Olduğu” boydur. Kurban mitolojisi ve baba-oğul çatışmasında libidal patlama, anlatıda tıklar tıklar işler. Hikâye parça parça incelendiğinde bütün adımlar Uruz’un kurbanlığına daha da yakınlaştırır.

### **3.1. Uruz’un Kurban Edilişi**

Bu bölümde Uruz’un Tutsak Edildiği Boy, Orhan Şaik Gökyay’ın 1973 yılında hazırladığı Dedem Korkud’un Kitabı adlı eserin 59-75. sayfalarından kaynak alınarak özetlenmiştir.

Hikâye Kazan Beyin, Oğuz beylerine verdiği ziyafette oğlu Uruz’a bakıp ağlamaya başlamasıyla açılır. Ağlamasının nedeni ise Uruz’un henüz bir kahramanlık göstermemiş olmasıdır. Bu epizot, doğrudan erginlenmemiş ve anadan kopamamış çocuğun iktidar, yani baba üzerindeki etkisini yansıtmaktadır. Oğul ve baba arasında yaşanan ilk çatışma bu noktada başlar. Uruz’un ağzından dökülen ilk cümleler babası Kazan’a hakaret içerir. “A baba, devece büyümüşsün, deve yavrusu kadar aklın yok... Hüneri oğul atadan mı öğrenir, yoksa atalar oğuldan mı öğrenir? Sen beni ne zaman kafirle dövüğe çıkardın...” Uruz’un bu cümleleri babası Kazan’ı hoşnut etse de Uruz’un içinde yanan kahramanlık güdüsünü düşündüğümüzde babayla çatışmayı resmen başlatan cümlelerdir. Böylece Uruz, belki de hayatında ilk defa annesi Burla Hatun’dan kopacak ve babasına yanaşarak kendi hikayesini yazacaktır. Bu süreç, tahmin edilebileceği üzere sıkıntıları da beraberinde getirecek bir süreçtir. Nihayetinde Uruz ve Kazan bir av düzenler, Uruz bu avda kendini babasına kanıtlayacaktır. Yani Uruz’un mitik yolculuğunun ilk adımı düzenlenen avdır. Türk mitolojisinde erginlenme aracı olarak av sık görülür. Özellikle Kuzey’de Mergen adlı avcı kahramanlar sık sık karşımıza çıkmakla beraber, Batıya doğru geldikçe de Kayberen anlatıları, Oğuz Kağan’ın erginlenmesi, Osmanlı padişahlarının sürekli avları göz önünde bulundurulduğunda av neredeyse savaşa eş sayılır. Savaş

olmadığı vakitlerde kahramanlar kendilerini avda sınar. Doğanın bütün tehlikeleri içinde, yırtıcı hayvanlar avlanır ve erginlenecek olan kahraman avdan sonra ad alarak beyler arasında kendine yer bulur. Uruz, av sırasında babasına düşmanla, savaşıla ilgili birkaç soru sorar. Bunlara cevabını alır. Çadır kurup dinlenme esnasında Kazan düşmanın üzerlerine yürüdüğünü öğrenir. Uruz’un kendini kanıtlayabilmesi için bir yeni fırsat daha. Düşmana saldıracak, kafiri öldürecek ve erginlenip evden kopacaktır. Bunun isteğiyle yanıp tutuşur. Uruz’u maceraya çıkartan libido kendini tam anlamıyla gösterir. Yaşamak ve yaşamak için öldürmek içgüdüsü. Uruz’un erginlenmesini sağlayan ve maceraya atılmasına ön ayak olan istek tamamen budur. Uruz’un sözlerinden de bu gayet anlaşılır: Beri gel ağam Kazan... Büyük cins atımı saklardım bugün için, günü geldi, ak meydanda koşturayım senin için, alaca ejder sivri mızrağımı sakladım senin için.. Kara başım kurban olsun ağam sana.. Görüldüğü üzere Uruz’un içi içine sığmaz. Kurban olma arzusu, savaşma arzusu onun için her şeyden öndedir. Her şeyden çok bugünü beklemiş, ancak Kazan’dan istediği cevabı alamamıştır. Kazan onun henüz hazır olmadığını, kafirle savaşamayacağını düşünür ve Uruz’un teklifini reddeder. Uruz’un içindeki kurban olma arzusu bir kez daha uyanır: Oğul da kılıç kuşanır baba gayreti için, benim de başım kurban olsun senin için... Kazan, Uruz’un daha önce hiç düşman öldürmediğinden dem vurarak bir kez daha reddeder. Bu, ikili arasındaki çatışmayı son raddeye getiren eylemdir. Uruz kendini kanıtlama arzusuyla yanarken Kazan henüz kendini kanıtlamamış Uruz’u düşman önüne sürmez. Uruz o esnada babasının sözünü dinleyip geri çekilir ve anlatıcı kilit bir cümleyle hikâyeye devam eder. “O zamanda oğul baba sözünü iki eylemezdi, eylese o oğlanı kabul eylemezlerdi.” İşte bu cümle, çatışmanın yalnızca baba ve oğul arasında olmadığını, gelenek ve gelecek arasında da bir çatışmanın sürdüğünü ve zamanla oğulların yozlaşıp babalara karşı çıkacağını anlatmaya çalışır. Büyük bir ipucu verir. Patlama noktasına her an bir adım daha yaklaşıyoruz. Kazan yiğitleriyle beraber düşmanın içine dalar, kan döker, baş keser ve cesurca savaşır. Konuşlandığı tepeden babasını izleyen Uruz, bir an “aşka gelir”. Aşka gelmek, coşmak, kudurmak... Sayısı çoğaltılabilecek bu kelimelerin tümü, libidal patlamalara, arzunun son sınırına ait kelimelerdir. Aşka gelen Uruz, atını oynatır ve kafirin üzerine saldırır. Kırılma anı tam olarak burasıdır. Babasının sözünü dinlemeyip öldürme arzusuyla düşman üstüne yürüyen Kazan oğlu Uruz, anlatının alt metnine bakarsak babasının gücünü ve iktidarını kışkırttığı için bu hamleyi gerçekleştirir. “Beri gelin kırk arkadaşım, size kurban olsun

benim başım. Görüyor musunuz babam Kazan baş kesti, kan döktü, oğlan çocuk yalnız yemek yemeğe gelmez. Babam bu kafirleri esirgemiş gibi...” Yine kurban olma isteği ve babasına imrenme hali bu alıntıda çok net görülür. Babasının nasıl savaştığını gören, düşmanla yiğitçe savaştığına şahit olan Uruz bir anlığına iktidarını tamamen babasına kaptıracağını düşünüp düşmanın üstüne at sürer ve kendini kanıtlama imkanını kaybetmek istemez. Kendini kanıtlama, birey olma ve iktidarını meşrulaştırma isteği Uruz için bir libido halini, yani yaşamak içgüdüğü halini alır. Uruz’un bu halinin altında yatan sebep, babasının en başta kendisine bakıp ağlaması ve devamında kurduğu cümlelerdir. Bu cümleler Uruz’u içinde yatan büyük arzuyu ve babaya duyulan öfkeyi harekete geçirmiş, ancak harekete geçme hali Uruz’a pahalıya patlamıştır. Düşmanın üzerine şuursuzca at süren Uruz, düşmanın bir kısmıyla mücadele edebilse de atına isabet eden bir ok sebebiyle düşer ve tutsak edilir. Yanındaki kırk yiğit çoktan ölmüş, Uruz sağ kalmış ancak tutsak edilmiştir. Bu noktada metin bir ders verir: Babaya, kağana, yani iktidara itaatsizliğin sonucu ya ölümdür ya esaret. Metnin dersi budur ancak arkaik motifleri saklamakta başarılı değildir. Baba-oğul çatışması ve oğulun kurbanlığına vurgu sürekli devam eder. Doğrudan Uruz’un dilinden duyduğumuz kurbanlık tanımlamaları, Uruz esir düştükten sonra Kazan’ın da diline yansır. Etrafındaki kişilerin dolduruşuna gelip Uruz’un annesinin yanına kaçtığını düşünen Kazan, “Ben onu kesmez miyim, etini kemikten ayırmaz mıyım” şeklinde öfkelenir. Burada, Kazan’ın gözünde Uruz’un hala annesinden kopamayıp ergilenmediği fikrinin öfkesi görülür. Bir yandan da on altı yaşına gelmiş ve cinsel olarak olgunlaşmış erkek çocuğun anneden ayrılmadıkça babada uyandırdığı kıskançlığın, yani Sigmund Freud’un teorisi olan Ödipus Kompleksinin kırıntılarını görürüz. Anneden çoktan kopması gereken bir erkek çocuğu hala anacıl bir davranış biçimi sergiliyorsa, babada oluşan kıskançlık şiddeti dışarıdan içeri taşır. Genellikle ailesine karşı takındığı korumacı tavrın getirisi olarak aileyi ya da obayı tehdit eden unsurlara uygulanan şiddet, bu sefer babanın anne üzerindeki iktidarını yok etmek isteyen oğula döner. Böylelikle oğul, baba figürünün sembolik kurbanı olur. Girard’ı hatırlayacak olursak bu noktada babayla oğul arasında bulunan fark bir farksızlaşma kriziyle bozulursa, şiddet doğar. Uruz ve Kazan arasında doğan şiddet de bu minvalde değerlendirilebilir.

### 3.2. Maaday-Kara Destanı'nda Babanın Kurbanı

Bu bölümde Salahaddin Bekki tarafından hazırlanan ve 2007 yılında Ötüken Neşriyat tarafından yayımlanan Maaday-Kara Destanı metni referans alınacaktır. Destandan yapılan tüm alıntılar aynı baskıya ait alıntılar olmakla birlikte, parantez içerisinde alıntılanan satır numaraları verilecektir.

Türk destan geleneği çerçevesinde Maaday-Kara Destanı hakkında pek çok yorum yapılmış, destanın genel Türk destanları gibi alplik üzerine olduğuna, şamanist Türk mitolojisini yansıttığına, Kögüdey Mergen'in yolculuğunun ölümsüzlük arayışı içerdiğine dair fikirler öne sürülmüştür. Ancak destanın yapısı daha dikkatli incelendiğinde alternatif okuma yolları göze çarpar. Bunlardan biri de destan içerisindeki baba-oğul çatışması, yeni ve eskinin mücadelesi, Kögüdey Mergen'in erginlenme ve anne-babadan kopma yolculuğudur. Destan Maaday-Kara adlı kralın yaşlılığıyla başlar ve Türk destanlarında sık görülen çocuksuzluk motifi Maaday Kara'da da karşımıza çıkar. Maaday Kara artık yaşlanmış, kutu yitmeye başlamış ve çocuksuzdur. Yönettiği Altay'ı, malını, mülkünü, davarını ondan sonra yönetecek bir kimse bulunmaz. Bu sırada Maaday Kara yurdunun zenginliklerini görüp “büyük bir gaflet içinde” derin bir uykuya dalar. Maaday Kara'nın uykuya dalması sonucunda zengin otlaklarda otlayan malı mülkü, zengin beyleri Altay başsız kaldı der ve yavaş yavaş Altay'ı terk etmeye başlar. Bunu görüp ah vah eden Maaday Kara'nın karısı Altın Targa, Maaday Kara'yı uyandırıp durumdan haberdar eder. “Aklımı mı yitirdim” diye şaşırان Maaday Kara ise atlanıp dağılan sürülerini ve halkını geri toplamak için yola çıkar. Ancak Maaday Kara'nın yaşlılığını fırsat bilen ve ondan öç almak isteyen Kara Kula da yeraltından ordusunu toplayıp Altay'a sefer etme hazırlığına girişmiş. Bunu gözleyen Maaday Kara hızlıca yurduna döndüğünde Altın Targa'nın bir erkek çocuk doğurduğunu öğrenmiş. Ancak üzerine gelen belayı düşünerek buna sevinememiş bile. Toyda üzüntülü bir şekilde oturmuş kalmış. Karısından çocuğun doğumunda gerçekleşen alametleri öğrenip çocuğu alarak ulu bir ormanda ulu dört kayının altına terk etmiş. Devamında ise Kara Kula Altay'a varmış ve Maaday Kara'yı, Altın Targa'yı, halkı ve sürüleri esir alarak yeraltına götürmüştür. Buraya kadar özetlenen kısım destanın ilk bölümü kabul edilmekle beraber, anlatıyı okuma konusunda da ipuçları taşır. Kral Kurbanı bölümünde bahsedildiği üzere Maaday Kara artık yaşlanmış, kutu neredeyse tükenmiş ve yönetme kabiliyetini yitirmiş bir kral olarak değerlendirilebilir. Maaday Kara'nın bu hali düşünüldüğünde iktidarını

kaybetmiş bir baba figürü karşımıza çıkarken, aynı zamanda Köğüdey Mergen’i dört ulu kayının altına terk ederken oğlunu kurban bırakmış bir baba figürüyle de karşı karşıya kalırız. Bu noktada destan bize Köğüdey Mergen’in bebeklikten bu yana yalnız kaldığını, yalnız başına büyüyeceğini söyler. Yani Köğüdey Mergen öksüz ve yetim olarak tasvir edilmiştir. Ancak Köğüdey Mergen’in anne ve babasından kopuş yolculuğu burada başlamaz. Bireyleşme serüveninin tamamlanması için önce hayatta kalmalı, sonra büyümeli, devamında da yeraltında esir tutulan anne ve babasını kurtarmaya doğru yola çıkmalıdır. Öyle de olur. Büyüyüp yaşına geldiğinde onu besleyip büyüten Altay iyesi, ona babasının öcünü almasını söyler ve Köğüdey Mergen, bir nevi içsel yolculuğuna çıkmış olur.

Bu noktada Maaday Kara destanının Köğüdey Mergen’in içsel yolculuğu ve anne-babasından kopuş serüvenini anlattığını iddia etmek için C. G. Jung’un arketipler ve gölge karakterler teorisine değinmek gerekir. Biliniyor ki masallarda gerçek anne ve babaya duyulan öfke, büyük bir ustalıkla saklanır. Anne ve baba arketipi, üvey anne ve üvey baba gibi gölge karakterlerde olumsuz yanlarını gösterirken masalın kahramanı da şiddeti anne ve babaya aktarmak yerine üvey anne ya da üvey babaya aktarır. Babanın iktidarı altında yaşayan, ancak bu iktidarın güçsüzleştiğini iddia eden, iktidara kendini yakıştıran oğul, bir noktada babanın iktidarından ayrılmak ister. Bunu yaparken de babanın ve annenin olumlu yanlarının tam zıttı olan olumsuz yanlarından bir karakter, yani bir gölge karakter oluşturur ve bu gölge karakterle mücadeleye girer (Jung, 2005). Bu durum değerlendirildiğinde Kara Kula ve Maaday Kara arasındaki bariz zıtlıkların yanı sıra kimi benzerliklerin de bulunması Kara Kula’nın Maaday Kara’nın bir gölge karakteri olması ihtimalini kuvvetlendirir. Aynı şekilde Maaday Kara ve Kara Kula’nın eşleri Altın Targa ve Abram Moos Kara Taacı arasında da kuvvetli zıtlıklar ve benzerlikler görülür. Bu zıtlık içinde barınan benzerlikler, Maaday Kara’nın yurdunu gözleyen baykuşlardan, büyülu atına dek Kara Kula’da aynı işlevde yalnız farklı görünümünde bulunan özellikleri ve mülkleri, destanın bir animusla mücadele yapısı üzerine kurulduğu fikrini güçlendirir. “Tüm arketiplerin olumlu, yararlı, aydınlık, yukarıya işaret eden bir yanı olduğu gibi, aşağıya işaret eden, kısmen olumsuz ve düşmanca, kısmen de yeraltına özgü, ama genellikle nötr bir tarafları vardır.” (Jung, 2005: 95). Özellikle metin incelenirken görüleceği üzere Kara Kula karakterinin ortaya çıkışıyla Maaday Kara karakterinin uykuya dalarak kut’unu yitirmesinin arka arkaya gelmesi tesadüf değildir. Maaday Kara,

kendisine bahşedilen kut'u yitirip dengesiz hareketler sergilemeye başladığında (oğlunun doğumuna önce üzülp daha sonra sevinmesi buna bir örnek olabilir), Kara Kula ortaya çıkar. Bir süre dengesiz tutumu devam eden Maaday Kara, bu esnada iyi ve kötü arasında, güçlü ve güçsüz arasında gidip gelmektedir. En sonunda ise kontrolünü iyiden iyiye kaybettiği esnada Kara Kula ortaya çıkar ve Altay'ı yok etmek için harekete geçer. Bu bölümde de tartışmanın temel konusu, Altay'ı yakıp yıkanın Kara Kula değil, Maaday Kara olup olmadığıdır. Bilinçdışının bir parçası olan gölge karakterin nasıl bilinç düzeyine erişip baba-oğul çatışmasına vesile olduğu, iktidarını kaybettiğini hisseden baba figürünün kötücül yanının ne şekilde ortaya çıktığı tartışılacaktır.

Destanın ana yapısı öncelikle yeraltı ve yer üstünün arasındaki zıtlıklar üzerinedir. Kara Kula yeraltının, Maaday Kara yer üstünün hakimidir. Kara Kula'nın yurdu zifiri karanlık, aysız ve güneşsiz, Maaday Kara'nın yurdu aydınlık ve bereketlidir. Kara Kula'nın yurdunda otlaklar ve sürüler bulunmazken Maaday Kara'nın yurdunda tam aksine geniş ve bereketli otlaklar ve büyük sürüler mevcuttur. Kara Kula'nın yurdunda güneş ve ay bulunmazken, Maaday Kara'nın yurdu aydınlıktır. Maaday Kara'nın yurdunda beyler rahat ve özgür yaşarlar, Kara Kula ise onları kendisine köle eder, özgür bırakmaz, kanlarını akıtır. Maaday Kara, tanrı-kızı gibi aydınlık Altın Targa ile evlidir, Kara Kula ise yeraltı tanrısı Erlik'in kızı Abram-Moos Kara-Taacı ile evlidir. Kısacası Maaday Kara ve Kara Kula arasında tam manasıyla bir kozmos-kaos zıtlığı mevcuttur. Yeraltı ve yerüstü keskin sınırlar halinde birbirinden ayrılırken, bu keskin sınırlar iyilik ve kötülük arasında çizilir. Hem Maaday Kara'nın hem de Kara Kula'nın Altaylarının olması ve bu Altayların biri rahat ve özgürken diğerrinin karanlık ve yasak olması, aslen Maaday Kara'ya bir şeyler hatırlatmaktadır. Kağan kurbanı bölümünde bahsedildiği üzere kut'u, küç'ü ve ülüğü tükenen kağanlar, ülkelerini yönetmeye devam ettiği taktirde kaosu içeri sızdırırlar. Maaday Kara'nın kutu bittiğinde içeriye sızacak olan kaos, böylelikle Kara Kula sayesinde sembolleştirilir. Yani bu karmaşık yapı şöyle çözümlenebilir: Kara Kula'nın yurdu, Maaday Kara'nın yurdu tam zıttı konumda yer alırken, Maaday Kara'nın da kut'u tükendiğinde başına gelecekleri aktarmak için bir semboldür. Kara Kula da bu durumda Maaday Kara'nın kötücül ikizi olarak hikâyede kendine yer bulur. Yönetmemesi gereken toprakları yönetmeye devam eden kağanın tezahürüdür. Hikâyede bu durumun sonucunda "Altay"a neler olabileceği ustalıkla anlatılmıştır. Yani baba-oğul çatışmasındaki temel unsuru kozmosta yeri olmayan baba figürü karşılar. Oğul, bu babayı

yenerek yeniden düzeni tahsis etmekle yükümlüdür. Yeni ve genç kağan olarak, Altay'ı sıkıntılı günlerden uzaklaştırmak Kögüdey Mergen'in görevidir. Bu amaç doğrultusunda da artık “kocamış” olan babasını öldürmelidir.

Destanın ilk bölümünde (1-170), Altay övgüsü bulunmaktadır. Burada bahsedilen Altay muhtemelen bugün bölge adı olarak tanımlanan Altay değil, destanlarda sıklıkla yurt anlamında kullanılan Altay'dan bahsetmektedir. Altay, Maaday Kara'nın yurdu ve destanların genelinde görüldüğü üzere Altaylar bereketli ve aydınlık topraklardır. Birçok yer ve su ruhu tarafından kutsanmış, iyi niyetli büyülerle efsunlanmış, toprakları ve sürüleri geniş, tanrıların göğünün altında bulunan bu bereketli topraklar, bir kağan ve altındaki beyler tarafından yönetilir. Her beyin kendine ait toprağı ve sürüsü bulunmakla birlikte, bu toprak ve sürüler yine de büyük kağana bağlıdır. Beylerden vergi toplanmak suretiyle kağan-bey dengesi sağlanır. Kağanın kendi sürüsü ve toprakları bulunsa bile esas görevi altında hüküm süren beyleri ve halkı zengin kılmak, onları bereketten mahrum bırakmamak ve düşman saldırılarına göğüs germektir. Destanın bahsettiğimiz kısmında Maaday Kara'nın, büyük kağan olarak bu yükümlülüklerin tamamını sağladığı görülür. Bu bölümde nehirlerin ve dağların uyum içerisinde aks ettiğinden, kuşların ağaçların tepesinde cıvıladığından, yazın yağmurun, kışın kırağının düşmediğinden, bahadırların bahadır, güçlü ve yürekli kişiler olduğundan, davar sürülerinin özgürce dolaştığından, yüz dallı ölümsüz kavak ağacının altın gibi parladığından ve çevresine mutluluk saçtığından, mavi çiçeklerin açtığından, guguk kuşlarının öttüğünden, rüzgarların bir nefes gibi esip hayat verdiğinden, iki kara kartalın gökyüzünde oturup geleni geçeni kontrol ettiğinden ve Altay'ın bereketli olduğuna dair birçok delilden bahsedilir. Kısacası kusursuz bir yurt manzarası çizilmektedir. Tamamıyla tanrıların koruması altında, kağanın kutu çerçevesinde bu huzura erişen Altay, gerçekten de övgüye değer bir görünümde. Anlatılan Altay, Maaday Kara'nın kut'unun yerinde olduğu, kozmosun Altay'da hüküm sürdüğü huzurlu döneme aittir. Kağan kurbanı bölümünde aktarılmaya çalışılan kut, küç ve ülüg işlevleri yerli yerindedir. Kutun tamam olduğu iki kara kartalın aktarıldığı kısımda belli olur. “İki benzer kara kartal varmış, tırnakları elmas gibi, nefesleri rüzgâr gibi. Üçüncü göğün altında ay kanatlı kuş uçurtmazlar, Üç Altay'dan geçmek isteyen, dört ayaklı hayvan geçirmezler... Alpler yollarını şaşırmazın diye oradadırlar. Kezerler dağ çığırlardan geçmesinler diye yolu tutmuşlar...” Görüldüğü gibi burada tünleyen iki kartal, yalnız hayvan özellikleriyle değil, kutsal özellikleriyle ön plandadırlar. Tanrısal

iki kartal imajı çizerek Altay'ın güvenliğini sağlarlar ve bunu, Maaday Kara'nın aldığı kut sayesinde gerçekleştirirler. Maaday Kara'nın kut alan bir kağan olduğu da metinde doğrudan aktarılır. “Kara Kaltar atı su ruhundan yaratılmış, Maaday Kara kendisi ise dağ ruhundan yaratılmıştı.” (375). Bu cümleyle Maaday Kara'nın doğuştan kutlu bir kişi olduğu belirtilir. Dağ ruhundan yaratılması, daha animistik bir görüş olup, kut'un tanrılar tarafından değil Altay ruhları tarafından Maaday Kara'ya bahşedildiğini bize göstermektedir. Ülügen varlığı ise 1-170. Satırlar arasında birçok yerde belirtilir. “Yaz mevsimi geldiğinde yağmur düşmez Altay yerli, kış mevsiminin bu zamanında kırağı düşmez bay taygalı...” (25), “Otlaklara malını salan, obalara yurt konduran, tepelik yerlere malını salan, düzlük yere çadır konduran...” (40). Altay'ın bolluk ve bereket içinde olduğu, otlakların sınırsız, bereketin süresiz olduğu bu satırlarda belirtilir. Maaday Kara'ya bahşedilen ülüg, Altay'da halkı ve beyleri mutlu etmeye devam eder. Bu işlevlerin tümü Maaday Kara'da uzun süre tamam olmuş ve böylelikle mükemmel bir hükümdarlık süreci geçirmiştir.

Fakat bu hükümdarlık sınırsız değildir. Bir gün Maaday Kara yaşlanacak ve yer-su ruhları tarafından kendisine verilen kut tükenecek, otlaklar kuruyacak, Altay karanlığa gömülecektir. Altay'ın karanlığa gömülme arefesi ve nihayetinde gömülmesi (170-1700) destanda kendine uzunca bir yer bulmaktadır. Bu süreci ise Maaday Kara'nın daldığı uyku başlatır. Maaday Kara, Altay'ın bolluk ve bereket içinde yaşadığı bir dönemde, otağındaki yatakta derin bir uykuya dalar. Bu uyku yetmiş gün sürer. “Şakağındaki tüyler beyazlaşana kadar uyur.” Elbette bu uyku tamamen sembolik olup, Maaday Kara'dan kut'un çekildiği süreci aktarmak adına sembolleştirilmiştir. Şakağındaki tüyler beyazlaşana kadar uyur cümlesi de bunu destekler. Maaday Kara'nın ihtiyarlığı uykuyla özdeşleştirilmiştir. Uyuduğu süre boyunca halkı başsız, beyleri kağansız, sürüleri çobansız kalmıştır. Bu noktadan itibaren yukarıda övülen Altay, yavaş yavaş kendisini sonsuz bir karanlığa bırakır. Yeşil bozkırlar yavaş yavaş kuruyarak sararmaktadır. Sürüler Altay'ın dışına çıkmış, beyler başsız gezmeye başlamıştır. Yaşlanıp kutunu yitiren Maaday Kara, kut ile birlikte ülügenü ve gücünü de yitirmeye başlar. Kendisine bağlı beylerin ondan yavaş yavaş uzaklaşması, sürülerinin Altay'ın ıssızında otlaması buna örnektir. Karısı Altın Targa, Maaday Kara'yı uyandırmak için kaba etine çiviler batırır ve kocasını uyandırır. Uyandırdıktan sonra kurduğu cümleler ise daha çarpıcıdır: “Sen altmış gün dinlendin, beyaz malın sahipsiz kaldı. Yetmiş gün uyudun, halkın sahipsiz kaldı.”

Tam olarak kutunu ve  l g n  kaybetmiş bir kağan imajı, Altın Targa'nın ağzından tarif edilmektedir. Malın ve halkın sahipsiz bırakılması, Türk toplumu için kabul edilemez bir hatadır. Yaşlılığın götürdüğü yönetme kabiliyetine karşı Türklerin aldığı önlemleri kağan kurbanı bölümünde açıklamıştık. Ancak Maaday Kara için aynı yönteme başvurulmaz. Maaday Kara uyandığında, kut'unu yitirmiş bir halde yönetmeye devam eder. Bunun sebebi ise çok daha derin bir sorundur.  ocuksuzluk.  ocuksuzluk krizi, kaosun kozmos içerisine sızmaya başladığı anlarda doğrudan göze sokulur. Maaday Kara'nın bir varisi, kanındaki kutu aktaracağı bir oğlu bulunmamaktadır. Varisi olmaması sebebiyle, kut'suz halde ülkeyi yönetmeye çalışır. Bu elbette Altay için olumlu sonuçlar doğurmaz. Tam aksine, kaosun daha hızlı bir şekilde Altay'da hüküm sürmesini sağlar.

Türk destanlarında uykunun birçok anlamı bulunmaktadır. Bunlar, küçük ölüm, yani bilinmeze taşıyan uyku ve güçlendirici uyku olarak ikiye ayrılır. Güçlendirici uyku kahramanları iki şekilde etkiler. İlk etkileme yolu, kahramanın manevi alemle bağlantı kurarak oradan g   alması ve uyanmasıdır. Bu uyku sayılarla sembolleştirilir ve her zaman mübarek kabul edilen sayılar süresince bir uykuya dalma söz konusudur. İkinci etkileme yolu ise koruyucu uykudur. Kahraman, düşmanla karşılaşmadan evvel derin bir uykuya yatar. Bu, hem kahramanın düşmana karşı düşeceği pusuyu önler hem de bedenlen ve manen kahramanı dinlendirir (Temur, 2018: 32-40). Dinlenmiş ve düşmanla ters bir zamanda karşılaşmamış kahraman, adeta yeniden doğmuş gibi uyanarak savaşır. Çoğu destanda da bu uykunun ardından girilen savaş kahramanın zaferiyle sonuçlanmaktadır. Maaday Kara'nın uykusu, koruyucu-güçlendirici uyku olmaktan ziyade, küçük ölüm diye tanımlanan, ölümün ya da güç kaybının ve gafletin sembolleştirildiği uykudur. Bu haliyle de Maaday Kara, "gaflet uykusu" içerisinde, düşman saldırılarına açık bir yurda sebebiyet verir.

Metinde bu sebep olma hali birçok yerde vurgulanmaktadır. "Tüyleri birbirine sürtünen binlerce hayvan, Altay'da şimdi sahipsiz kalmış, dil bilmez ili-halkı, sahipsiz olarak her tarafa dağılmış, otlaklardan malı geçip, otuz dağ aşmışlar, ormanlıktan halkı geçip, yetmiş ırmak geçerek dağılmışlar..." (200-210). Köktürk kağanlarının hataları kararlar verdiğinde, halkına zulmettiğinde ya da gücünü yitirmeye başladığında beylerinin kağana asi olduğundan bahsedilmişti. Maaday Kara'nın başında da tıpkı buna benzer bir bela vardır. Beyleri asi olmuş, halkı darmadağın ortalıkta kalmıştır. Destanın devamında Maaday Kara uyanır ve olanları kederlenir. Sürülerini ve beylerini toplayabilmek için

yola çıkar. Başarılı da olur. Ancak iş işten geçtikten sonra gelen başarı, Maaday Kara'nın Altay'ına fayda göstermez. Her ne kadar toy kurulup eğlenceler düzenlense de Maaday Kara kederini üstünden atamayıp kehanet kitabına bakar. Kitap ona koca bir boşluk sunar. İşte bu da Maaday Kara'nın uykusunun bir yansımasıdır. Sonsuz bir boşlukta, öylece savrulan kut'suz bir kağanın kaderi de uykuya dalmıştır. Kara Kula'nın adı ilk kez bu noktada duyulur (485-495). Uykunun ardından Maaday Kara'nın yarattığı kaos, ilk kez bu satırlar arasında tasvir edilmektedir. Bir cümle de ayriyeten önem taşır: "Atım zayıflayıp kesimlik olduğunda, ben ihtiyarladığımda, O, Altay'ımı yıkıp, mal davarımı alıp, öç alıp boy ölçüşmeye gelecek." (495). Maaday Kara, ihtiyarladığında Kara Kula'nın, yani kaosun ve ölümün elbet bir gün geleceğini bilmektedir. Son bir sefer hazırlığına giriştiğinde ise oğlu Kögüdey Mergen'in doğduğu haberini alır. Maaday Kara'nın kut'u tükenmiş, ancak Altay'ı kutlu günlerine kavuşturacak yeni bir bahadır doğmuştur. Maaday Kara bu duruma kederle karışık bir tepki verir. "Aya benzer yüzü üzüntüden kararmıştı, güneşe benzer suratı kederden koyulaşmıştı, göle benzer gözleri sanki kan çanağına dönmüştü..." (695). Bu noktada Maaday Kara'nın kederi metni bambaşka bir yoruma götürür. Yaşlanmış, bunamış kağanın yerine, yeni doğmuş ve kut'u taze bir kağanın gelmesinin verdiği keder. Bunların hemen ardından Kara Kula'yla yenişemeyeceğini anlayan Maaday Kara, oğlu Kögüdey Mergen'i kutsal kayın ağacına bırakarak<sup>16</sup> Kara Kula'nın geleceği günü beklemektedir. Son bir toy düzenlenir ve "ayrılık şen olsun" cümlesiyle Maaday Kara'nın Altay'ı, son günlerini büyük şenlikler eşliğinde beklemeye koyulur.

Metinde karanlığın gelişi, ilk bölümde aktarılan Altay övgüsünün tam zıttı şekilde gerçekleşir. Adeta mikro bir eskatoloji miti anlatılır. Kıyamet tasvirleri gibi bir tasvirler bulunur.

---

<sup>16</sup> Bu noktada iki farklı yorum seçeneği doğar. Bunlardan ilki Maaday Kara'nın Kögüdey Mergen'i doğa ruhlarına şiddeti önleyici kurban olarak bırakmasıdır. Şiddet ve krizin gün geçtikçe büyüdüğü Altay'da kendi oğlundan vazgeçerek doğa ruhlarının gücünü yeniden arkasına alma niyetiyle Kögüdey Mergen'i kurban bırakma ihtimali söz konusu olabilir. Aynı zamanda Kara Kula, Maaday Kara'nın gölge karakteriyse, oğlunu kendi içinde biriken öfkeden saklamak adına kutsal kayın ağacına bırakmış olabilir. Kögüdey Mergen'in doğum haberine verdiği tepki, o esnada gölge karakterinin daha ön plana çıktığını kötücül tarafının baskınlaşmaya başladığını gösterir. Bundan dolayı Kögüdey Mergen'i kutsal ağaca bırakmasındaki amaç, büyük bir ihtimalle iyicil tarafının baskın çıktığı bir anda, onu kötücül tarafından saklama içgüdüsüdür. Kögüdey Mergen'in doğumu da ilginç bir doğumdur. Adeta babasız doğmuştur çünkü Altın Taraçı ve Maaday Kara Kögüdey Mergen'in doğumu öncesinde ilişkiye girmemiş, Kögüdey Mergen babası sefere çıktığında doğmuştur. Bu yüzden Maaday Kara'da Kögüdey Mergen'e karşı tam olarak bir sahiplenme hissi gelişmez. Oğluna karşı gelgitli bir tavır takınır. Ancak annesinin oğluna karşı tutumu destan boyunca stabildir.

“Ölü dallarını sürükleyen rüzgâr esti. Dik duran ağaçları kıran soğuk düştü. Vadiyi koyu duman kapladı, dağ başlarında kızıl duman kaynamaya başladı. Şakır şakır yağmur yağdı. Keskin bir rüzgâr esti. Mavi nehirlerin kıyıları, dokuz karış buz tuttu ve çatladı. Kale-dağların boğazları, yedi karış buz tuttu ve çatladı...” (985-995)

Tüm bunlar Altay’ı karanlığa sürükleyen kıyametin habercisi olarak gerçekleşen doğa olaylarıdır. Kara Kula’nın yürüyüşü esnasında Altay’dan ruh çekilir. Ölümsüz bozkırlar kurumaya, şarıl şarıl akan nehirler buz tutmaya başlar. Kış motifi yaygın bir biçimde kendini gösterir. Kara Kula’nın gelişi, doğanın öldüğü kışın gelişiyle eşdeğer tutulmuştur. Kışın yağan karın altında nasıl ekin yetişmiyorsa, Kara Kula’nın üzerine yürüdüğü Altay’da da aynı şekilde bereketi sağlayan tüm unsurlar bir bir tükenmeye başlar. Bu tarif, Maaday Kara’dan ülüğün çekilmesinin tarifidir. “Dikili ağaçları kıran, soğuk ayaz gibi olan, onun eteklerinin rüzgârı imiş. Kar olup atın böğrüne yağan, cimri ve açgözlü kağanın salyası imiş.” (1035). Kış, Kara Kula’nın bedeniyle bütünleşmiş halde gelir. “Nefesinden Altay’ın sıradağları, gelmesinden altı gün önce dondu...” şeklindeki cümlelerle tasvir çok daha korkunç bir hale getirilir.

Maaday Kara’dan çekilen güç ise destanda şöyle aktarılır:

“Eli kılıçlı güç geldi. Ak mal-davarın azık olacak dedi. Sen ise esir olacaksın dedi. Yurdunu harap etmeye bir belalı geldi. Onun devletini yıkmaya, bir savaşçı geldi. Sen bıçaksız içyağını emerdin, kamçısız ata binerdin, dedi. Atın yaşlanıp kesimlik olduğunda, Altay’ına öç almaya geldim. Er yaşlanıp ölüme yüz tutunca, eşiğine savaşmaya geldim. Atışacak okun var mı? Söyleşecek sözün var mı? Çabuk karşıma çık, dedi.” (1055-1070).

Destan bölümünde Kara Kula Maaday Kara’ya seslenmekte, onun geçmiş ve güçlü günlerinden dem vurmaktadır. Geçmiş güçlü günlerinde Altay’ı istila etmeye yeltenmediğini, ancak yaşı erip de güçten düştüğünde savaşmaya geldiğini itiraf eder. Bu itiraf değerlidir, çünkü tanrılar ve ruhlar tarafından Maaday Kara’ya bahşedilmiş gücün tamamen tükendiği görülür. Maaday Kara savaşacak halde değildir. Onun savaşacak halde olmaması, halkının üzerinde esir olma tehdidi yaratır.

Kut’un destanda iki benzer kara kartal, hayat ağacı ve kutsal baykuşlarla sembolleştirildiğini söylemiştik. Bunlar mübarek hayvanlar ve yaşam alanı olmalarıyla Altay ve çevresinde efsunlu ve korunaklı bir çember çizerler. Maaday Kara’nın Altay’ını merkeze koyarak koruma altına alırlar. Bu semboller Maaday Kara ile oldukça Altay’ın

başına bir iş gelmez. Ancak Kara Kula'nın Altay'a adım atmasıyla birlikte kutsal kabul edilen hayvanlar da perişan halde tasvir edilir:

“Etrafına baktığında iki siyah kartalı ötmekten sesleri kısılmış, baykuş gibi öterken gördü. İki siyah kara köpeği ürümekten sesleri kısılmış, yavru köpekler gibi kesik kesik havlar gördü. Halkı ağlayıp dururken beyaz mal ve davarı meleşiyordu. Bunları gören Maaday Kara şimdi şöyle dedi: Ak sürümü al götür, kuvvet senin elinde. Halkımı esir et, güç senin elinde. Kuvvetini görelim dedi. Olacakları beklerken, nasıl hünerli olduğunu görürüz dedi. Bana yardım gelene kadar, dedi.” (1080-1100).

Görüldüğü üzere ilk bölümde Altay'ı koruduğu aktarılan varlıklar bir bir Kara Kula'nın karşısında çaresiz kalmıştır. Bu çaresiz kalışı Maaday Kara da fark etmiş olacak ki Kara Kula'ya karşı hem malını hem halkını bırakır. Bu kut'un tam manasıyla Maaday Kara'dan çekildiğini göstermektedir. Artık kağanlık yetilerinden hiçbirini üzerinde taşımaz. Devamında Kara Kula, Maaday Kara'nın halkını esir etmeye, evlerini yıkmaya, devletini yağmalamaya, malı davarı toplamaya başlar. Altay'ın yeri yurdu tamamen harap olur. Yağma dokuz gün sürer. “Bir çöp bile” bırakmaz. Maaday Kara'nın kut'unun koruduğu bütün ağaçlar kökünden sökülür. Bir farksızlık krizi baş göstermiştir. Altay'ın tüm beyleri, Maaday Kara, mallar ve davarlar, ormanlar, nehirler, dağlar vb... Tümü Kara Kula'nın karşısında farksız ve yağmalanması gereken bir nesne halini almıştır. Toplumsal hiyerarşi tamamıyla ortadan kalkmış, yok oluş, beraberinde hiyerarşiyi de yok etmiştir. Dirlik ve düzen namına tek bir şey bile kalmamıştır.

Fakat Kara Kula'nın yağmasında bir mesele göze çarpar. Kara Kula, Maaday Kara'nın ve beylerinin malını yağmaladıktan sonra, Altay'da bulunan kutsal direk ve ormanlara dadanır.

“Yedi büyük ormanlık dağları yakmak istedi, başaramadı. İki benzer at başı büyüklüğünde altın guguk kuşunu vurmak istedi, vuramadı. Yüz budaklı demir kavağı batıya devirmek istedi, yedi gün uğraştı, deviremedi. Eşiğin önünde dokuz köşeli çakıyı yerinden çıkarmak istedi, çıkaramadı. Alt tarafını topraktan çekince, yer altından altmış bahadır ona tutunmuş olarak çıktı. Vay Kara Kula, ne yapıyorsun sen, dediler. Onun alt ucu yeraltında yaşayan Aybistan'ın at bağladığı direk, diyerek onu tekrar yer altına çektiler. Üst ucundan çekince direği tutan doksan bahadır çıka geldi. Bu çakının üst ucu yukarı dünyada yaşayan Üç Kurbustan'ın çakıdır, dediler. Onu tekrar göğe çektiler... O bir şey yapamayacağını anlayınca ak mal ve davarı alıp götürdü.” (1125-1160).

Kara Kula, tıpkı Maaday Kara gibi, kendi karanlık Altay’ında yaşayan, karanlık bir kağan olarak bilindiği için, yaratmaya çalıştığı eskatolojik manzarayı yaratamaz. Bahsedilen farksızlık krizi, ancak Maaday Kara ve beyleri çerçevesinde bir krizdir. Kara Kula tanrıların objelerine dokunduğu anda büyük bir güçle karşılaşarak gerisin geri döner. Tanrı ve şeytan, yani Erlik arasında yaşanan farksızlık krizinin sonucunda Erlik kurban edilerek dünya yaratılmıştır. Dünya yaratıldıktan beri tanrının tarafını tutan insanlar tanrı tarafından, Erlik’in tarafını tutan insanlar ise Erlik tarafından korunur ve güçlendirilir. Kara Kula da Erlik’in damadı rolünde, Erlik’in tarafındadır. Ancak onun gücü, gökte oturan tanrıların gücüne hiçbir zaman denk olmadığı gibi, onların kutsal alanlarını taciz etmeye de yetmez. O yalnızca kendi dengi olan Maaday Kara’yla savaşılabılır ve onu yenebilir. Kozmolojinin Kara Kula’ya koyduğu sınır tam olarak budur. Nasıl ki Maaday Kara’ya tanrı tarafından bahşedilmiş kut, yine tanrı tarafından geri alınarak tanrı-kağan arasındaki fark kalın bir çizgiyle belirleniyorsa aynı şekilde Erlik’ten güç alan Kara Kula’nın hiçbir zaman tanrı olamayacağını, yalnızca yeryüzünde yaşayan bir beyin güçlerine sahip olabileceğini belirleyen çizgi de destanın yukarıdaki kısmında çizilir. Kara Kula, Maaday Kara’nın yurduna kaosu getirmiştir, ancak tanrıların yurduna sızacak kaos, Kalgançı Çak adı verilen kıyamet gününü beklemelidir. Böylelikle tanrıların alanlarına dokunamadan gerisin geri, Maaday Kara’yı, beylerini ve bütün malları alarak yurduna, kendi karanlık yer altına, Altay’ına döner. Artık Altay halkı esir, geride yalnızca yıkıntılar arasında bıraktıkları Kögüdey Mergen kalmış halde Kara Kula’nın yurdunda yaşamaya devam ederler. Maaday Kara’nın “kurban” olma süreci de tam olarak bu bölümden itibaren başlar.

Kara Kula Maaday Kara ve kafilesini alıp götürdüğünde, geride yalnızca Kögüdey Mergen kalır. Altay’ın ruhu, Altay yitip tükendikten sonra ortaya çıkar ve Kögüdey Mergen’i bulur. Bu sırada Maaday Kara ve halkı demir zindanlarda hapis tutulur, Kara Kula’ya köle olur. Kögüdey Mergen’i Altay ruhunun yetiştirmesi, Altay’da yeni, kutlu bir kağanın doğduğunun habercisidir. Babası Maaday Kara nasıl dağ ruhundan kut almışsa, Kögüdey Mergen de kutsal kayın ağacından ve Altay iyesinden kut almıştır. Ancak güç ve ülüğü henüz sınanmamıştır. Destan içerisinde hükümdarlığa hazırlanan Kögüdey Mergen’e gücünü ve ülüğünü göstereceği fırsatlar da doğar. Türklerde ülüğün av bereketiyle de alakalı olduğundan bahsetmiştik. Kögüdey Mergen de ava çıkarak, avladığı hayvanlarla ülüğünü kanıtlar:

“Bocutı’nın boz yamacından basıp yukarı çıktı, benzer yetmiş boz tavşan yan yana otuyorlardı. O uy diye bağırınca hepsi bir sıraya dizildi. Kara kamış bir okla hepsinin peş peşe vurdu. Benzer yetmiş boz tavşanı ayaklarından bağlayıp bahadır çocuk sürükleyerek getirdi... Kocutı’nın kara yamacından basıp yukarı çıktı. Doksan alaca maral orada otlayıp geziyordu. O ay diye bağırınca hepsi sıraya dizildi. Kaburga oku gerip kamış oku fırlattı. Ok doksan maralın yüreğinden delip hepsini yere düşürdü.” (1855-1885).

Böylelikle Kögüdey Mergen çıktığı avda başarılı olarak ve bereket göstererek ülüğünü kanıtlamış olur. O, artık kendisine bereket bahşedilmiş bir avcıdır. Kut ve ülüğü tamam olan Kögüdey Mergen’in, gücünü de kanıtlaması gerekir ve destan, hemen ona bu fırsatı sunar. Kara Kula’dan imtiyaz almak isteyen dokuz kara kuzgun ve dokuz kurt, Altay’da dolaşarak Kögüdey Mergen’i ve Altay’ın iyesi yaşlı kadını aramaya koyulur. Onları öldürerek Kara Kula’nın yurdunda ayrıcalıklı olarak yaşamak amacı güden bu şeytani varlıklar, Altay’da Kögüdey Mergen’i aramaya başlar.

“Oturup düşünürken gördü ki bu yedi kara dağ sağa sola sallanıp durmakta. Bu nasıl dağlardır, diye bakınırken yedi kara kurt ona doğru koşup geldi. Ağızlarından salyaları nehir gibi akıyordu. Ayaklarından çıkan hava rüzgâr gibi esiyor, onların boyları dağ gibi, azı dişlerinde altmış atın kemikleri kurumuş kalmış. Çenelerinde yetmiş erin başları kurumuş kalmış. Vahşi hayvanların en semizini seçip yiyen, Altay’ın üstünde engel olan bu yedi kara kurdun kılları karmakarışıktır... Yana yana giden yedi kurdu yedi vadiyi geçene kadar izledi. Yedi dağın eteğine gidene kadar bekledi. Ben sizi vurmayacağım, bırak kanlı ok vursun... diyerek bu yedi kara kurdun çıplak koltuk altına nişan alıp, kaburgadan yapılma yayını, ey Maay deyip gerdiği kamış oku fırlattı... Kamış ok fırlayıp bu yedi kara kurdun çıplak koltuk altlarından girip çıktı... Kan emen yedi kurt acıyla dişlerini gıcırdatıp, kafalarını birbirlerine yaslayıp yere yığıldılar.” (2000-2045)

Bu pasajda da çok net görülüyor ki Kögüdey Mergen, kendilerine saldıran düşmanı, ki bu düşmanlar büyüsel düşmanlar olsa dahi, yenerek gücünü de ispat eder. Anlatıdaki kırılma burada yaşanır. Üç işlevi de ispat eden Kögüdey’e, Altay iyesi tarafından babasının başına gelenler anlatılır. Bugüne kadar babasının, annesinin ve Altay’ın başına gelenlerden habersiz yaşayan Kögüdey, artık bir amaç doğrultusunda, Altay iyesinin deyimiyle “babasının öcünü almak” için yola çıkmaya hazırdır. Altay iyesi ona gerçekleri anlattıktan sonra Kögüdey Mergen ismini koyar. Destanın bu kısmına (2205) kadar ad almayan Kögüdey Mergen, adına da kavuşmuştur. Artık geriye yalnızca yola çıkmak kalır.

Yolculuğu sırasında destan onu devamlı hayat veren durumuna sokar. Atının adım attığı yollarda çiçekler yeşerir. Kışı yaşayan Altay’da yaz kendini gösterir. Ayriyeten diğer tutsak beylerin onayını da alır. “Yeryüzündeki yetmiş kağanın ülkesini geçip gezdi. Altay’ın altındaki altmış kezerin ülkesini o gezdi. Yeryüzündeki yetmiş kağan başlarını sallayıp hayran kaldılar. Altay’ın derinliklerindeki altmış kezer ne diyeceklerini bilemeyip kala kaldılar.” (2640-2645). Bu da Altay’ı kurtaracak olan bahadırın, diğer beylerden onay aldığını gösterir. Tüm beyler onun kutunu, gücünü ve ülüğünü görmüş, onun altında, tıpkı Maaday Kara’nın altında olduğu gibi hüküm sürmeye razı gelmişlerdir. Türk kültüründe kağanın, beylerinin onayını alması hayati önem taşır. Beyi olmayan kağan hükümsüzdür. Onun gücünü beyleri belirler. Bundan dolayı beyleri tarafından terk edilmiş bir kağanın iktidarı da uzun sürmez. İktidarını kuvvetlendirmek isteyen her kağan, beylerinin gönlünü kazanmalı, onların rızasını almalıdır. Kögüdey Mergen’i gören beylerin ona imrenerek bakması, “Kara Kula’nın kızıl kanını bu bahadır dökecek.” demesi bu yüzden önemlidir. Kögüdey Mergen artık hem üç işlevin üçünü de edinmiş hem de Altay’ın görkemli zamanlarında hüküm süren beylerin rızasını almıştır. Böylece yoluna devam eder. Destanın bu kısmından itibaren Kögüdey Mergen’in yer altına girme yolculuğu, bu yolculukta atlattığı imtihanlar, imtihanları aşma yöntemleri, yer altına varışı, anne ve babasıyla karşılaşması, yer altından çıkıp lamalardan eğitim alarak Kara Kula’nın ruhunun yerini öğrenmesi gibi birçok bölüm bulunsa da bu bölümler önceki bölümlerde kazandığı kut’u, küç’ü ve ülüg’ü sınıadığı bölümlerdir. Aynı zamanda Türk destanlarında bulunan, kahramanın yalnız güçle değil akılla düşmanlarını alt etme motifi de sık sık vurgulanır. Lamalardan Kara Kula’nın ruhunun yerini öğrenen<sup>17</sup> Kögüdey Mergen, bu bölüme dek bahsedilen destan bölümünün<sup>18</sup> en önemli kısmına gelmiş olur. Kara Kula’nın ölümü, yani Maaday Kara’nın gölge karakteri olarak günah

<sup>17</sup> Türk inanışında ruh, insanın dışında, bir nesne ya da canlı bir varlığın içinde taşınabilir. Bu genelde bahadır kişilerde görülen bir durumdur. Ruhun bedeninde olmamasının sebebi, bahadırların kolay öldürülebilmesidir. Birçok imtihandan geçerek bahadırın ruhunun yerini öğrenmek, daha sonra yine birçok imtihanla öğrenilen yeri bularak ruhu alıp bahadırı öldürmek Türk destanlarında yaygın bir motiftir. Genel manada ruhun taşınabilir olması meselesi, animizmle ilintili bir fikir olup, şamanist dünya görüşünü benimseyen Türkler arasında yaygın olması da tabii bir durumdur.

<sup>18</sup> Maaday Kara destanı, çok geniş bir destan olmakla beraber birkaç olay örgüsünü içerisinde taşır. Destanı bölümlere ayıracak olursak birinci bölüm, Maaday Kara’nın Kara Kula’ya yenilmesi ve Kögüdey Mergen’in Kara Kula’yı yenerek yurdunu kurtarması; ikinci bölüm, Kögüdey Mergen’in Ay Kağan’ın kızı Altın Küskü’yle evlenmesi; üçüncü bölüm, Kögüdey Mergen’in Erlik’i öldürmesi; dördüncü bölüm Kögüdey Mergen’in tahta oturması olarak değerlendirilebilir. Bu üç bölüm birbirleriyle bağlantılı gözükse dahi, birbirinden ayrı destan parçaları olup birleşmiş olma ihtimalleri de mevcuttur. Bu ihtimal çerçevesinde ele alınan motifleri kronolojik olarak takip eden bölümler bir, iki ve dördüncü bölümlerdir.

keçisinin katli. Kut'u tükenerek yönetme kabiliyetini nasıl yitirdiği aktarılan Maaday Kara'nın kötücül yönlerinin tümünü temsil eden Kara Kula ve Altay'ın yönetiminde en az Maaday Kara kadar etkili olan Altın-Targa'nın kötücül yanlarını temsil eden Abram Moos Kara Taacı, Kögüdey Mergen'e yüklenen misyon gereği öldürülür ve Altay kötülükten arındırılmış olur. Ak-mal davar esareten kurtularak kendi topraklarına kavuşur. Ancak nasıl Maaday Kara, Altay'ı yönetebildiği günlerde yanında aydınlık çehreli Altın Targa varsa, Kögüdey Mergen'in de hükümdarlık koltuğuna oturabilmesi için annesi gibi aydınlık tarafı temsil eden bir eş bulması gerekir. O da Ay Kağan'ın kızı Altın Küskü'dür. Kögüdey Mergen Kara Kula'yı öldürüp de annesi, babası, halkı ve malını Altay'a gönderip yeniden, Ay Kağan'ın yurduna doğru yola çıkar. Destanın "kız alma" temalı bu bölümünde de Türk destanlarının yaygın motiflerine rastlanır. Kız babasının damat adayını birçok imtihana tabi tutması, damadın imtihanları geçse de gelini alamaması vb. birçok motif, destanın üçüncü bölümü olarak tanımlanan bölümde karşımıza çıkmaktadır. Kögüdey Mergen bu imtihanların tümünü geçer, Abram Moos Kara Taacı'nın hilelerini atlatır, Ay Kağan'ın oyunlarını bozar ve eşi Altın Küskü'yü de alıp kendi Altay'ına geri döner. Destanın en önemli kısmı buradadır. Kögüdey Mergen destanın başından itibaren bütün yükümlülüklerini tamamlamış, kut, güç ve ülüg sahibi olmuş, yurdunu, malını ve mülkünü Maaday Kara'nın kötücül yanının elinden kurtarmış, evlenip barklanmış, kısaca bir hükümdarın hükümdar olabilmesi için tüm sorumlulukları yerine getirmiştir. Son sorumluluk olan evlenmeyi tamamlayana dek annesi ve babası Altay'da yaşamlarını sürerken, son sorumluluğunu yerine getirdiğinde her ikisi de ölür. "Gölge karakter öldüğünde, devamında gerçek karakter de ölür." Bundan dolayı Kögüdey Mergen'in gerçekleştirdiği kıyım, Kara Kula'nın öldürüldüğü epizottadır. Kögüdey Mergen bu bölüme dek Altay'ın tüm kutsal varlıklarından ve devamında Altay'ın bahadırları ve halkından kıyım için onay almış, sonrasında ise ruhun saklandığı yeri bularak babasının gölge karakteri olan Kara Kula'yı kurban etmiştir. Kara Kula, Maaday Kara'nın günahlarının ikame edildiği bir varlıktır. Arındırma işlevi Maaday Kara üzerinden değil, Kara Kula üzerinden gerçekleşir. Altay'ı kaosa sürükleyen nasıl Kara Kula ise, kozmosa taşıyacak olan da Kara Kula'nın ölümüdür. Özellikle "kış" tasvirleri üzerinden doğanın doğumu ve ölümü üzerinden değerlendirilen, ayriyeten içerisinde bulunan metamorfoz, yer altına girip çıkma, Erlik'le mücadele etme gibi motifler sebebiyle şamanist bir destan olarak değerlendirilen Maaday Kara destanı, yukarıdaki

adımlar izlenerek kurbanlık hukuku ve günah keçisi üzerinden de okunabilir. Köğüdey Mergen'in tüm hükümdarlık vasıflarını üzerine topladığı sırada, o ana dek dengesiz hareketler sergileyen ve kut'unu tüketerek yurduna zarar veren Maaday Kara'nın ölümü de bununla açıklanabilir. Topluluğun sağlıklı bir biçimde devamlılığı için Köğüdey Mergen babası Maaday Kara'yı, toplumun içerisinde biriken öfkeyi de yansıtarak kurban etmiştir. Maaday Kara'ya uygulanan cinayet, meşru bir düzleme ancak Kara Kula sembolizmiyle taşınır. Bu düzlem dışarısına taşan bir cinayet gerçekleşirse, bu toplumun faydasına değil zararına cinayet olarak tanımlanır. Toplumsal düzeni ve kozmosun tahsisini koruyan cinayet, masalsı bir yapıda meşrulaşır ve böylece Maaday Kara destanında, gölge karakter üzerinden günah keçisi hukuku işler.



## 4. BÖLÜM: TEPEGÖZ ANLATISINDA GÜNAH KEÇİSİ MOTİFİ

Bu bölüme dek, Türk toplumundaki kurbanlıkların ve günah keçilerinin genel bir özetini sunmuş olsak da spesifik bir günah keçisinden bahsetmedik. Anlatılar içerisinde toplumun nefretini üzerinde taşıyan, işlemediği bir günahı üstlenip kurban edilen birçok karakterle karşılaşılabilir. Ancak bu karakterlerden en belirgin olanı Tepegöz karakteri kabul edilebilir. Çünkü Rene Girard'ın ortaya sürdüğü bütün kıyım basmakalıplarını üzerinde taşımaktadır. Adeta, anlatının geçtiği Oğuz obasında, vurun abalıya deyimini üstlenir. Günah keçilerinin daha çok kut'u, küç'ün ve ülüg'ün yokluğunda, felaket zamanlarında arandığından bahsetmiştik. Tepegöz de tam olarak varlığıyla böyle bir felaket ortamı yaramakta, böylelikle toplumu günah keçisi aramaya itmektedir. Ancak bu durumda günah keçisi seçilecek karakterin kim olacağı konusu, belli başlı kaidelerle belirlenir. Kimi zaman doğrudan krizi yaratan karakter kurban edilirken kimi zaman da toplum dışından biri seçilerek kurban edilir ve devamında kriz yok edilir. Tepegöz birinci kategoriye daha uygun bir karakterdir. Çünkü kriz, Tepegöz'ün varlığıdır ve krizin yok olması için Tepegöz'ün de yok olması gerekir. Onun varlığı üç işlevin yok oluş sürecini, yani toplumsal çözülme ve "kıyametin" başlangıcını tetikler. Gerçekten de mitik anlatılara bakıldığında Tepegöz gibi demonik unsurlar yok edilmediği taktirde toplumsal gerginlik daha da büyümekte ve anlatılar kıyamet anlatıları gibi bir hal almaya başlamaktadır. Zamanında defedilmeyen her kriz, kıyametin kapılarını aralayarak yalnızca Oğuz obasının değil, bilinen dünyanın da sonunu getirecek bir hal alır. Günah keçisi tam olarak bu yüzden seçilir. Arınma sağlanmalı, önüne geçilemeyecek sonuçların önüne, günahların yüklendiği bir kişi, nesne ya da varlıkla son verilmelidir.

### 4.1. Tepegöz Hakkında Yorumlar

Tepegöz anlatısında günah keçisi motifini incelemekten önce Tepegöz hakkında yapılan önceki yorumları bir araya getirmekte fayda var. Tepegöz hakkındaki öncelikli tartışmalar Yunan Kiklopları ve Türk Tepegöz'ü arasındaki benzerlik üzerine çıkmıştır. Homeros destanı olan Odysseia'nın başkahramanı olan Odysseus'un karşılaştığı, başlarında tek gözü olan Kikloplar ile Orta Asya ve Anadolu'dan derlenen masal ve efsanelerdeki Tepegöz varlığı araştırmacıları hangi Tepegöz'ün daha önce var olduğuna dair bir tartışmaya itmiştir. Bu tartışmada Alman halkbilimci ve Dede Korkut metinlerini dünyaya tanıtan von Diez, Tepegöz'ün Türk kültürünün bir parçası olduğunu ve Yunan

efsanelerine Türkler aracılığıyla geçtiğini savunur (Von Diez, 2018). Öte yandan Walter Ruben ise Tepegöz'ü yalnızca Yunan mitolojisi ile değil Hindistan'da ve dünyanın diğer yerlerinde görülen başka Tepegöz örnekleriyle karşılaştırmıştı (Ögel, 1995: 65).

Orhan Şaik Gökyay (2007: 1272) Diez ve Grimm'in görüşlerine yer verdikten sonra Tepegöz'ün ilk versiyonlarının Türk kültürüne ait olduğunu savunmuştur.

Seçkin Sarpkaya (2021: 93) ise Türklerin Şeytani Masalları adlı eserinde Tepegöz'ü dev maddesi altında işlemiş, devler hakkında “insanın doğa karşısındaki kaygılanma ve doğayı algılama sürecinde karşılaştığı çeşitli unsurların kişileştirmesidir.” yorumunda bulunmuş, devleri ve dev sınıfı altında Tepegöz'ü demonik varlıklar kategorisinde değerlendirmiştir.

Celal Beydilli (2003: 556) sözlüğünde Tepegöz maddesinde Tepegöz'ün vasıflarından bahsettikten sonra Türkiye ve diğer Türk boyları anlatılarında geçen Tepegöz karakterlerini karşılaştırmıştır.

Seyfeddin Rzasoy (2012: 171), Basat ve Tepegöz'ün çatışmasını kaos-kozmos çatışması olarak nitelendirmiş, Tepegöz'ü kaosun, yani hiçliğin ve karmaşanın bir tezahürü olarak nitelendirmiştir.

Edige Tursunov (2021: 268-278) ise anaerik dönemden ataerik döneme geçişte yapısı ve işlevi bozulan, tersine dönen tanrıçalardan biri olarak değerlendirir. Bu tanrıçaların albastının kaderi gibi, zamanla demonolojik varlıklar haline büründüğünü belirtir.

Fuzuli Bayat (2006: 158) olaya diğer araştırmacılardan daha farklı bir gözle bakar. Tepegöz'ü ne bir tanrının dezenformasyona uğramış hali ne de doğa ve insanın çatışması olarak değerlendirir. Tanrıça yer-ana'nın oğlu olarak, tanrı oğulları kategorisine sokar. Alimcan İneyet, Tepegöz hakkında, ejderha anlatılarına benzer bir yorumda bulunur. Ona göre Tepegöz, Basat'ın içinde taşıdığı kötülüklerin/olumsuzlukların bir yansımasıdır. Aynı mekânda büyümelerinden dolayı Tepegöz, Basat'ın nefsini oluşturur ve Tepegöz'ün ölümüyle birlikte Basat nefsinin öldürerek erginlenir, dini hasletlerine kavuşmuş bir bahadır rütbesini kazanır.

#### **4.2. Tepegöz Nasıl Öldürdü?**

Oğuz obasında her şeyin yolunda gittiği, dirlik ve düzenin korunduğu bir sırada, ortaya Tepegöz adlı bir dev çıktı ve “Oglancukların kiminün burnın, kiminün kulagın yemeğe başladı... Çoban çoluk kalmadı, hep yidi. Oguzdan dahı âdem yemeğe başladı.” (Tezcan

ve Boeschoten: 2001: 146-148). Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Tepegöz çocuk, çoban, kadın, erkek, zengin ve yaşlı demeden herkesi yemiş, toplumu Girard'ın basmakalıbı bağlamında farksızlaştırmıştır. Onun zulmünden hiç kimse, bey de köle de kurtulamamıştır. Obada bulunan önemli önemsiz herkese zararı dokunmuş, obadaki tüm dirlik ve düzeni bozarak kaosu hâkim olmasını sağlamıştır. Hatta Tepegöz oğlanları ve obadaki önemli isimleri yiyerek öldürdükten sonra iş Dede Korkut'a düşmüş, Dede Korkut dahi bu yıkıma engel olamadığı gibi Tepegöz ve Dede Korkut arasında bir antlaşma gerçekleşmiştir. Bu antlaşmaya göre oba Tepegöz'e her gün yemesi için iki insan ve beş yüz koyun vermek durumunda kalmıştır. Böylelikle anlatıcının ağzından aktaracak olursak “dört oğlu olan birin virdi, üçü kaldı. Üç olan birin virüb iki kaldı. İki olan birin virdi, bir kaldı.” (Tezcan ve Boeschoten, 2001: 148). Kısaca ayırt etmeksizin öldürmek Tepegöz'ün öldürme stili olarak birinci basmakalıbı doğrudan karşılamış olur. Özellikle Tepegöz'ün öldürdüğü karakterlerin isimlerine yer verilen bölümde, kimlerin bu krizin içerisinde kaldığı çok net gözükmemektedir. Dede Korkut hikayelerinde adı geçen, hikayelere konu olan tüm beyler, Tepegöz'ün gazabına uğramıştır.

“Kazana zarb urdu, dünya başına dar oldu. Kazanun kardaşı Kara Güne, Depegöz elinde zebun oldu. Düzenoğlu Alp Rüstem şehid oldu. Aruk candan iki karındaşı Depegöz elinde helak oldu. Demür Donlu Mamak elinde helak oldu. Bıyığı kanlı Dügüz Emen elinde zebun oldu. Ağ sakallu Aruz Kocaya kan kusdurdu. Oğlu Kayan Selçüğün ödü yarıldı.”

Görüldüğü gibi liste, neredeyse hikayelerde geçen bütün kahramanları kapsamaktadır. Farksızlaştırma krizinin boyutları, bu listeye daha ön plana çıkar. Kazan gibi bir kahraman, Kara Güne gibi bir yiğit, Emen gibi bir bahadır, Tepegöz'ün elinde helak olur. Oğuz obası, gerçek manada bir yok oluşun eşğine gelir. Listenin sonunda ise Kayan Selçük'ün öldüğü görülmektedir ki Kayan Selçük, Tepegöz hikayesinin ana kahramanlarından Aruz'un oğlu, Basat'ın ise ağabeyidir. Yani Basat ve Tepegöz arasında intikama yönelik bir şiddet de baş gösterir. Kısacası Tepegöz güçlüyü güçsüz bırakmış, güçsüzü öldürmüştür. Bu noktada kut, küç ve ülge geri dönmek gerekir. Tepegöz, kut'u tehdit etmektedir. Çünkü metinde sıralanan tüm kahramanlar kut sahibi beylerdir. Bayındır Han altında iktidarlarını sürdürüp kendilerine bağlı insanları beslemek, korumak ve yaşamlarını sürdürmelerini sağlamak için görevlidir. Bunu da tanrıdan aldıkları kutla başarırlar. Ancak Tepegöz'ün varlığı tanrı kut'unun varlığını sağlayan kozmos düzenini yıkıp kaos düzenini getirir. Ayriyeten anlatının en başında kut'suz bir Oğuz birliği de

göze çarpar. Aruz'un oğlu Basat, göç yolunda kaybolmuştur. Muhtemel ki bu sıradan bir yaylak-kışlak göçü değil dağılmış, bulunduğu bölgede yurt edinememiş, beylerin kutundan nasip alamamış bir Oğuz halkının göçüdür. Böylece Tepegöz hali hazırdan yitirdikleri kutu yeni yeni kazanmaya başlayan kutlu yiğitlerin kut'unu, varlığıyla tüketmektedir. Küç'e getirdiği zarar, metinde doğrudan aktarılır. "Kazana zarb urdu, dünya başına dar oldu... Kara Güne Depegöz elinde zebun oldu... Dügdüz Emen elinde zebun oldu..." Özellikle "zebun" kelimesi önem arz eder. Güçsüz, zayıf anlamına gelir ve zebun etmek de güçsüzleştirmek olarak kullanılmaktadır. Yani savaşarak halkını korumakla yükümlü, etrafı düşmanla çevrili Oğuz obasının beyleri eğer Tepegöz'ün elinden sağ kurtulabilmişse güçlerini büyük bir ölçüde kaybetmişlerdir. Savaşacak, halkını koruyacak güçlerini yitirmişler, "sıradan" insanlara dönüşmüşlerdir. Ancak Tepegöz, en çok ülüg üzerinde tehdit oluşturur. Ülüg, bereket anlamıyla daha çok mal varlığını karşılarsa da insan kalabalığı da ülüg dahilindedir. Çocuk da bereketin bir sembolüdür ve doğan her çocuk, ülüğü artmış oba demektir. Savaşabilecek haldeki her asker, ülüğü bollaşmış obaya işaretler. Aynı zamanda obanın geçim kaynağını oluşturan malların çokluğu da ülüğe ilintilidir. Bakıldığı zaman Tepegöz devamlı bu iki unsuru tehdit eder. Çobanların mallarını sömürür, koyunları ve kırdaki gezen çobanları öldürmeye başlar. Bununla da yetinmez, üstüne yürüyen askerleri öldürmeye başlar. Tepegöz'ün doğumundan itibaren ülüğü tehdit sıralaması şu şekildedir: Önce kendisini emzirmesi için görevlendirilen hizmetçinin sütünü bitirir, daha sonra hizmetçinin canını alır. Devamında sağılan hayvanların sütünü tüketir. Obadan kovulduktan itibaren kırdaki gezen koyunların ve çobanların canını alır. Üzerine hücum eden askerlerin canını alır. En sonunda ise adeta obayı haraca bağlamaktadır. Dede Korkut'a sunduğu ilk teklif günde altmış insan olmuştur. Dede Korkut bunu "sen adam komaz, dükedürsün..." şeklinde reddeder. Bu doğrudan ülüğün tehdididir ki, devamında her gün iki adam ve beş koyun üzerinden anlaşma sağlanır. Ancak bu da makul bir anlaşma değildir. Gün geçtikçe obada insan kalmamış, bir oğlunu verenin ikincisini vermesi için sıra tekrar başa dönmüştür. Ülüg, gün gün azalır ve yok oluşun eşiğine gelir. Bir toplumun ayakta kalabilmesi için gereken bütün yaşam standartları ortadan kalktığı sırada, isyan da baş gösterir. Basat'ın yolda gördüğü bir kadın, Tepegöz'ün ülüğü yok ederek başlattığı toplumsal lincin sözcüsü konumundadır. "Günde iki adam, beşyüz koyun istedi. Dört oğlu olan birini verdi üçü kaldı, üç olan birini verdi ikisi kaldı, iki olan birini verdi. İki oğlancuğum varıdı, birin

verdüm, biri kaldı. Çevrildi nevbet gerü bana geli. Anı dahı ister." İşte Tepegöz'ün belası, peri kızının bahsettiği "zeval" tam olarak bu kadının sözlerinde gizlenir. Tepegöz, adeta bir veba gibi obada kim varsa öldürmeye, bir kıran hastalık gibi hayvanları yok etmeye başlamıştır. Obayı tam olarak günah keçisi aramaya itecek yolculuğu bu şekilde başlatır. Basat'ın sözleri de Tepegöz'ün ülüğü tehdit ettiğine dair net bir kanıttır:

"Kıran yerde diklimiş otahların  
O zalım yıkdurdu ola kardaş  
Yügrük olan atların tavlasından  
O zalım secdrüdü ola kardaş  
Biserek biserek develerün katarından  
O zalım ayırdı ola kardaş  
Şölenünde kodugun koyunun  
O zalım kırdı ola kardaş..."

Bunun yanı sıra Tepegöz, insan kurban sunulan bir demon haline getirilmiş, yani daha anlatının en başında şeytanlaştırılmıştır. Şeytanlaştırma, kıyım basmakalıplarının dışında günah keçisi ilan etmenin en baş refleksidir. Artık Tepegöz, Basat'ın masum kardeşi değil, tam aksine obaya musallat olan bir şeytandır. Yeraltı dünyasının yer üstüne sızdırdığı, korkulması gereken, bir cadı mahsulüdür. Böylelikle toplumsal arınmayı sağlayacak şiddetin oklarını tamamen kendi üzerine çeken bir nefret objesine dönüştürülür. Anlatıda bu mesajilmek ölmektedir. Konur Koca'nın ilişkiye girdiği peri, metinde iki kez arka arkaya Konur Koca'ya "Oguzun başına zeval getürdün." der. Şeytanlaştırma, ta buradan başlamaktadır. Tepegöz, Konur Koca'nın periyle ilişkiye girdiği andan itibaren "zeval" olarak görülmektedir. Ancak bu zevalin suçlusu kesinlikle Tepegöz değildir. Zevali getiren, Konur Koca'dır. Zeval ise Tepegöz'dür. Anlatının devamında Tepegöz'e karşı bakış biraz daha yumuşar. Bulunduğunda Basat'ın babası Aruz, onu evlat olarak kendine almak ister. Bu önemlidir. Çünkü Tepegöz obanın dışında kaldığı sürece, günah keçisi gerektirecek bir kriz tehlikesi yaratmaz. Orada, uzakta bir demon olarak kalır. Bu yüzden bir yolla obanın içine sızıp toplumsal krizi tetiklemelidir. Öyle de olur. Aruz'un onu evlatlık alması yoluyla artık Oğuz topraklarında, patlamayı bekleyen bir kriz olarak varlığını sürdürmeye başlar.

### 4.3. Tepegöz'ün Var Oluşunda Farksızlaştırıcı Suç

“Aruz’un bir çobanı vardı, adına Konur Koca oğlu Sarı Çoban dirlerdi. Oguzun önince bundan evvel kimse göçmezidi. Uzun Bınar dimegile meşhur bir bınar vardı. Ol bınara perîler konmuşdı. Negâhından koyun ürkdi. Çoban erkece kakıdı, ilerü vardı, gördi kim perî kızları kanat kanada bağlamışlar, uçarlar. Çoban kepenegini üzerlerine atdı, perî kızınun birini tutdı. Tama’ idüb derhâl cimâ’ eyledi.” (Tezcan ve Boeschoten, 2001: 146). Görüldüğü üzere Tepegöz, çoban Konur Koca’nın bir peri kızına tecavüz etmesi sonucu dünyaya gelmiş, yani, büyük bir günahın ve olumsuz eylemin sonucudur. Bu eylemin cezası yabani toplumlarda ölümdür ancak Konur Koca’nın eylemi yalnızca periler ve anlatıcı tarafından bilindiği ve etrafta bir görgü şahidi olmadığı için, bu eylem insanlar tarafından ceza verilemez bir eyleme dönüşür. Bu noktada, adil tanrı devreye girip topluma ibretlik bir ders vermelidir. Çünkü toplum Konur Koca’yı zapt ve terbiye edememiş, onun bu eylemi gerçekleştirmesine doğrudan olmasa da dolaylı olarak müsaade etmiştir. Bu ceza elbette zorla ilişkiden doğacak olan Tepegöz olur. İşte farksızlaştırıcı suç burada karşımıza çıkmaktadır. Konur Koca’nın günahı, toplumda infial yaratan durumu, yani Tepegöz’ü meydana getirerek toplumu farksızlaştırır. İkinci basmakalıpta bahsedilen suç, ilk basmakalıbı doğurur ve toplum artık kozmosu değil kaosu yaşamaya başlar.

Bu noktada Girard’ın da (2018: 26) bahsettiği üzere zorla ilişkinin yanı sıra tabulara ve dinsel yaşama saldırı suçu da göze çarpar. Bundan dolayı Tepegöz’ün var olduğu mekân önem arz etmektedir. “Peri, çobanın karşısına kutsallık atfedilebilecek, Uzun Pınar adıyla bilinen meşhur bir pınarda çıkar. Perinin bulunduğu yer herhangi bir saygısızlığın yapılmaması gereken, kutsiyet anlamında ve yaşamsal bir kaynak olması bakımından önemli bir yerdir. Burada peri eski iye kültürünün bir devamı şeklinde yer alır. Perinin herhangi bir olumsuz nitelikte yer almaması da onun bu kutsallığın bir parçası olduğunu düşündürür.” (Sarpkaya, 2015: 103). Pınar, deniz, göl gibi unsurlar Türk mitolojisinde doğurganlığın, dişilliğin ve bereketin sembolü olmakla beraber tanrılar, tanrıçalar ve iyeler tarafından korunan mekanlardır. Orhan Şaik Gökyay da (2007: 789) eserinde mevzunun geçtiği pınar için “yeri belli değil” notunu düşmüştür. Yani, Uzun Pınar adlı pınarın yeri belli olmayıp mitik bir pınar olma ihtimali daha yüksektir. Bundan dolayı özellikle Uzun Pınar gibi mitik ırmak ve göller çevresinde suya zarar vermemek, suyun etrafında kümelenen gerçek ya da masalsı varlıklara dokunmamak Türk inanışının temel

unsurlarından biridir. Çoban Konur Koca tanrının yahut tanrıçaların gazabını toplum üzerine çekmek noktasında tüm eylemleri gerçekleştirmiş ve sonuç olarak bunu başarmıştır da. Tepegöz, obanın üzerine adeta bir “kara veba” gibi çökmüştür. “Toplumda belli bir statüye sahip olduğu için gerçekleştirdiği bu eylemin cezasını yine toplum çeker. Periden doğan Tepegöz, sadece çobanın değil; tüm Oğuz toplumunun başına felaket getirir. Doğanın kurallarının ve kutsallığının ihlali, sadece bu ihlale sebep olan bireye değil; tüm topluma ceza verir.” (Sarpkaya, 2015: 103).

Günah faktörü burada bir kez daha karşımıza çıkar. Doğaya ve doğanın koruyucuları olan iyelere karşı işlenen günah ya da yine araştırmacıların değindiği üzere İslamiyet’i kabul eden Türkler tarafından perilere inanmanın ve onlarla münasebet halinde bulunmanın günah sayılması hali. İşte bu iki günden birinden doğan Tepegöz, günahkâr Çoban’ın ve onunla birlikte toplumun cezası olmak için harekete geçmiştir.

#### **4.4. Tepegöz’ün Basat ve Aruz’la İlişkisi**

Basat ve Tepegöz arasında, karmaşık bir bağ bulunmaktadır. Basat, Aruz’un öz oğludur ancak göç sırasında yola düşmüş, bir aslan tarafından bulunmuş ve yetiştirilmiştir. Bundan dolayı Basat da toplumun dışında kalan bir karakter kabul edilebilir. Basat’ı sazlar arasında gören bir kişi, obaya gelip Basat’tan “sazdan bir aslan çıkar, at urur. Apul apul yürüyüşü adam gibi. At basuban kan sömürür.” şeklinde bahseder. Bu özellikler göz önünde bulundurulduğunda, Basat’ın da herhangi bir karakter olmadığı açıktır. Aruz oğlunu tanır ve evine alır. Ancak Basat obada durmaz, devamlı aslan yatağına geri döner. Yeniden geri getirildiğinde devreye Dede Korkut girer. Ona öğütlerde bulunur ve obaya uyum sağlamasını sağlar. Bu Basat’ın öyküsüdür.

Bir diğer tarafta da Tepegöz’ün öyküsü işler. Tepegöz Konur Koca’nın peri kızıyla ilişkisinden sonra doğmuş, beyler tarafından fark edilmiş, fark edildikten sonra Aruz tarafından sahiplenilmiştir. Tepegöz’ün oba içerisindeki macerası Aruz’un onu sahiplenmesi, daha doğrusu evlatlık edinmesiyle başlamıştır. “Basat ile besleyeyim” teklifini sunan Aruz, Basat ve Tepegöz arasında bir kardeşlik bağı kurar. Devamında ne süt ne et Tepegöz’e yeter. Vurdukça büyür, obadaki çocuklara zor çıkartır. Nihayetinde ise Aruz evden kovar. Tepegöz dağa çıkar ve harami olur. Geleni vurur, gideni öldürür. Bu noktada bir kez daha devreye Dede Korkut girmektedir. Tıpkı Basat’ta olduğu gibi Tepegöz’de de ikna etme görevini üstlenen Dede Korkut, Tepegöz’ün yanına varıp

onunla pazarlık eder. Bu da Basat ve Tepegöz'ün hikayeleri birleşmeden evvel, Tepegöz'ün hikayesidir.

İki hikâye arasındaki paralellikler dikkat çekicidir. Hem Basat'ın hem Tepegöz'ün yabani şartlarda yetişmesi, yabani hareketlerden vazgeçmemesi, bunun üzerine Dede Korkut'un ikisini de ikna etme çabaları, iki hikâyeyi de birbirine göbekten bağlar. Ancak iki hikâyenin sonu birbirinden ayrılmaktadır. Basat topluma karışabilmiş, “biz” olmuş, Tepegöz ise tam aksine sosyal hayattan uzak davranışlarına devam etmiş ve obanın dışına sürülerek “öteki” konumuna düşmüştür.

Bir yandan da Meeker, Tepegöz anlatısını incelediği makalesinde çok önemli tespitlerde bulunur. Tepegöz'ün doğmazdan evvel içerisinde bulunduğu kütleye son darbeyi Aruz Koca'nın vurması ve hemen akabinde içerisinden Tepegöz'ün doğması, devamında Aruz Koca'nın Tepegöz'ü evine alıp onu evlat bellemesi Tepegöz ve Aruz Koca arasında da bir bağ kurar. Aruz Koca'nın bir öz, bir de sembolik oğlu bulunur (Meeker, 2021: 351-389). Hikâyenin temelinde de bu üç karakter bulunur. Bir yandan kardeş çatışması, bir yandan baba-oğul çatışması üzerinden bir kurban anlatısı yaratılır. Bu paralellikler Basat ve Tepegöz'ün sembolik olarak kardeşlik bağının bulunduğuna işaret edebilir. Kardeşlik bağı üzerine anlatılagelen hikayelere bakıldığında ise, kaos-kozmos ikileminde kardeşlerden birinin kaosa sebep olan kişi olduğu görülür. Yıkılmış ve yeniden kurulma arifesinde olan toplumlarda bu durum daha net gözükmemektedir. Tepegöz hikayesi de bir yönüyle kuruluş hikayesi kabul edilebilir, çünkü darmadağın olmuş bir oba manzarası ön plandadır. Bu yıkımın sözde sorumlusu ise iki kardeşten biridir. Basat, kardeşini öldürerek düzeni yeniden sağlamalı, kutu, küçü ve ülüğü tahsis etme görevini üstlenmelidir. Anlatının son bölümünde doğrudan Tepegöz'ün ağzından kardeşlik vurgusu da yapılır. “İmdi biz karındaşuz. Canıma kıyma.” Cümleleriyle medet dilese de toplumsal şiddeti de arkasına alan Basat, kardeşinin bu çağrısına kulak vermeyip Tepegöz'ü öldürür. Böylece, kuruluş mitlerindeki kardeşlik hukuku içerisinde, kardeşlerden birinin günah keçisi ve kurban edilmesi meselesi Tepegöz anlatısında da ortaya çıkmaktadır.

#### **4.5. Tepegöz'ün Anatomisi**

Metinde Tepegöz'ün fiziksel özelliklerinden bahseden ilk parça anlatıcının ağzından çıkar. “İbret nesne yatur, başı göti belürsüz.” (Tezcan ve Boeschoten: 147). Tepegöz

hakkında duyduğumuz ilk bilgiler bunlardır. İbretlik, acayip bir mahluk olduğundan bahsedilir. Devamında ise obanın Tepegöz'ü beslemeye çalıştığı ancak ne verirse doymadığı, sonrasında Tepegöz'ün peri anasının gelip Tepegöz'e bir yüzük verdiği bu yüzük sayesinde Tepegöz'e ok batmadığı anlatılır. (Tezcan ve Boeschoten, 2001: 147). Bu özelliklerin tümünü bir arada düşündüğümüzde Girard'ın bahsettiği kusurluluk ya da marjinallik basmakalıbı ortaya çıkmaktadır. Tepegöz, toplumun hiçbir ferdine benzemeyen, anlatıcının aktardığı gibi “ibretlik” bir varlıktır. Böylece toplumun günahı ona yüklemesinin önü açılmıştır. Çünkü Konur Koca, adında bulunan Koca lafzından ve mesleği olan çobanlıktan da anlaşılacağı üzere toplum tarafından kabul görmüş, toplumun bütün fertlerine benzeyen ve saygı gören bir kişiliktir. Açıkça söylemek gerekirse toplumun günahını Konur Koca üstlendiği takdirde bu günahı tüm toplum kabullenir. Konur Koca öteki değil, bizdir, toplumun kendisidir. Bu şartlar altında topluma sonradan dahil olan ve hiçbir parçası; yürümesi, yemesi, içmesi, ruhu ve bedeni topluma ait olmayan bir kurban sunmak gerekir. Çünkü günah keçisi belirlenirken, yine Girard'ın (2018: 49) aktardığı üzere kıyım normalleştirilmelidir. “Mitolojide ne kıyıma uğramış bir zenci buluruz ne de kıyıma uğramış bir Yahudi. Ama bunların eşdeğerini, dünyanın tüm bölgelerinde temel rol oynayan bir temada, kolektif olarak kovulan ya da katledilen yabancı temasında görmek mümkündür.” Bundan dolayı kıyım ancak ötekine uygulandığında toplumun içi rahat eder. Tıpkı Orta Çağ cadı tasvirleri gibi. Çenesinde ve büyük burunlarında koca bir et beni olan cadılar yerine toplumdaki diğer tüm kadınlara benzeyen bir tasvir ortaya konulsaydı, insanlar kıyımdan memnun kalmayacak, hatta kendilerinin kıyılacağı tedirginliği ile rahat bir uyku dahi uyuyamayacaklardı. Bundan dolayı söylencelerde ve yazılı metinlerde ötekini yaratma ve tasvir etme biçimi her zaman korkutucu ve sıra dışı olmalı ki, toplum hem ötekiye dokunmaya korksun hem de ötekinin nefretiyle ellerinde tırmıklar ava çıksın. Bunu bir örnekle destekleyecek olursak, Almanya ve Avrupa içlerine akın eden Tatar tasvirleri bize yardımcı olabilir. Üst yarısı at alt yarısı insan olan Tatar gravürleri bir dönem Avrupa'nın her yerinde insanlara ulaştırılmıştı. Avrupa için öteki olan Tatar'a karşı bir kıyım hazırlığına giren Avrupa, ötekiyi yaratıp halkı da bu kıyımın bir parçası yapma amacı güdüyor, Tatarlardan “Tanrının gazabı” olarak bahsediyordu. Halk Tatarlardan hem korkuyor hem de Tatar gördüğü yerde onları boğazlamak istiyordu. Kısaca Girard'ın (2003: 16) deyimiyle günah keçisi ilan edilen kişi ya da gruplar toplum artığı olmak zorundaydı.

#### 4.6. Tepegöz Nasıl Öldürüldü

Anlatının en önemli kısmı Tepegöz'ün öldürüldüğü epizottur. Çünkü anlatının en uzun epizotu olmasının yanı sıra, bütün ipuçları bu epizotta saklıdır ve anlatının bütün düğümleri bu epizotta çözümlenir. Aruz Oğlu Basat adlı kahraman da Dede Korkut Boyları'nın on üçündeki tüm kahramanlar gibi kahramanlık vazifesini bu bölümde yerine getirecektir.

Ancak Basat'ın kahramanlık vazifesini üstlenmesinden önce bu beladan kurtulmak adına birçok er, Tepegöz'le savaşmaya gitmiş ve yenilmiştir. Burası önem arz eder. Çünkü toplumun önemli kişileri Tepegöz tarafından bir bir öldürülürken Tepegöz'e karşı toplum içerisindeki gerginlik ve nefret de artmaktadır. Tepegöz'e toplumsal bir savaş açılmış, erler bu savaş boyunca Tepegöz'e kurban gitmişlerdir. Durumun ehemmiyeti burada yatar. Basat, tüm bu ölen erlerin ve toplumdan el alan bir kahramanın izdüşümüdür. Yani Basat, Tepegöz'ü öldürmek için yola çıktığında, fiziki olmasa da manevi bir biçimde toplumu da yanına alır. Birazdan görüleceği üzere Tepegöz'ün boynuna inen kılıç, toplumun öfkesini ve kıyım isteğini de içerisinde barındırmaktadır. “Yığın daima kıyıma yönelir, çünkü onda kargaşa yaratan şeyin, onu turba'ya dönüştüren şeyin doğal nedenleriyle ilgilenmez... Yığın tanımı gereği eylem arar... Erişebileceği ve şiddet açlığını yatıştıracak bir neden arar. Yığın üyeleri potansiyel olarak daima kıyımcıdır...” (Girard, 2018: 27). Fakat bu kahramanlığın ve el almanın yanı sıra Tepegöz'ün öldürülme biçiminde dikkat çeken bir motif mevcuttur. Bu kısımda ateş unsuru gözümüze çarpar: “Basatun hançeri vardı... Mere kocalar, süglüğü ocaga kon, kızsun didi. Süglüğü ocaga bıraktılar, kızdı. Basat eline aldı Adı görklü Muhammed'e salavat getürdi, süglüğü Depegöz'ün gözine eyle basdı kim Depegöz'ün gözi helak oldı.” (Tezcan ve Boeschoten, 2001: 151).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Basat'ın Tepegöz'e karşı ilk can yakıcı ve öldürücü darbesi ateşte kızmış bir hançerle gerçekleşmiştir. Ateş, dünya milletlerinin çoğunun günah keçisi ritüellerinde karşımıza çıkmaktadır. Örneklerle destekleyecek olursak: “Aluet Adaları'nda bir Atkan büyük bir günah işler ve bu günahın yükünden kurtulmak isterse şunları yapardı: Güneşin berrak ve gözyüzünün açık olduğu bir günde belli bazı otları toplayıp bunları başının etrafında çevirirdi... Günahlarının ağırlığından kurtulup rahatladıktan sonra otları ateşe atar ve böylece o yükten ebediyen kurtulmuş olduğunu düşünürdü.” (Frazer, 2019: 11) ya da güneşin var olabilmesi adına kendini bir lav kadar

kızgın ateşe bırakan Aztek tanrısı Nanauatzin gibi (Girard, 2018: 85). Görüldüğü gibi güneş ve güneşle beraber ateş faktörü günah keçisi ritüellerinde ve anlatılarında sık sık karşımıza çıkar. Veba dolayısıyla başlayan Orta Çağ Yahudi kıyımında da ateşin temizleyici gücüne inanan Avrupa halkı, onları yakarak infaz etmiş ve hastalıktan arındığına inanmıştır.

Ateşle arınma Türk inancındaki pratiklerde de görülür. Özellikle “yabancıyı ateşle arındırma” en sık kullanılan uygulamalardan biridir. Roux’un aktardığına göre (2021: 213) Bizans elçisi Zemarque, elçi olarak Batı Tu-kiularına geldiğinde kralın çadırına girebilmek için büyük bir ateşin çevresinde dönerek getirebileceği felaketlerden ya da yanında taşıyabileceği kötü ruhlardan arınır ve çadıra ancak bu şekilde girebilir.

Bundan dolayı Tepegöz’ün ölümüne dair epizotun ve Basat’ın Tepegöz’le bire bir mücadelesinin ateşte kızdırılmış bir hançerle başlaması önemlidir. Aynı zamanda Gökyay’ın da (2007: 1054) aktardığı üzere Tepegöz anlatılarının kimisinde kızgın hançer yerini kaynar suya ya da özel bir merheme de bırakır. Bu durum Tepegöz’ün sadece bir dev değil, yabanılığın mitik sembollerle gizlenmiş hali olduğunu da belli eder. Çünkü yabanda, taşrada, kutsanmış merkezin dışında tabuların sayısı daha yüksektir. Kaos dışarıdadır ve Tepegöz de kaosu içerisinde barınır. Bu yüzden temizlenmelidir. Özellikle Hazar Kağanlarının yanına girilirken yapılan odun yakma ritüelini anımsatır. O ritüelde de bahsi geçen hikâyede de ateşin kullanılma amacı temizlemektir.

Tepegöz anlatısı gerçekten de diğer boylara nazaran daha masalsı bir yapıya sahiptir. Bu masalsı yapı Tepegöz’ün gözüne hançerin girmesinden öldürülmesine dek en üst safhada kendini gösterir. Anlatı bir anda Tepegöz’ün ölümüne dek kahramanın geçmesi gereken sınavlar ve bilmece halini alır. Tabii bu sırada da kahraman ve Tepegöz arasındaki çatışma ve gerilim de artarak devam etmektedir. Kahraman, Tepegöz’ün tüm sınavlarından geçerek Tepegöz’ü kendi kılıcıyla öldürür. Burada Girard’ın son basmakalıbı gözümüze çarpar: Cinayetin kahraman tarafından gerçekleştirilmesi. “Kahraman yalnızca dördüncü basmakalıbı, kurban etme kararı olan cinayeti temsil eder; canavarın kötülüğü bu cinayetin şiddetini tümüyle haklı gösterdiği ölçüde bu cinayet de açıkça kurtarıcıdır.” (2021: 117).

Gerçekten de anlatı boyunca ortaya çıkmayan kahraman, Tepegöz’ün yiyeceği bütün insanları yediği, obada koyun bırakmadığı, yemediği insanları aç bırakarak açlıktan öldürdüğü noktada ortaya çıkar. Kahramandan bu ana kadar söz edilmezken, tek kalan

çocuğunu Tepegöz'e teslim edeceği sırada bir kadının yakarışlarını dinler. Boy beyi babasının ve kurmaylarının içinde bulunduğu bir ortamda helallik ve izin alarak, yani cinayeti meşrulaştırarak Tepegöz'ün mağarasına doğru yola koyulur. Bu kronoloji izlendiğinde görüyoruz ki, Tepegöz'ün yalnızca marjinal olması bir cinayete kurban gitmesine yetmiyorken, kötülüğün sınırlarına dayandığı noktada kahraman devreye girmiş ve zaten kadının yakarışlarıyla beraber meşru olan cinayeti gerçekleştirmek adına inisiyatif almıştır.

En sonunda ise Tepegöz'ün boynuna kılıcını vuran Basat, obayı yeniden kaostan arındırıp kozmosa taşımış, dirliği ve düzenliği tesis etmiştir.

Anlatı boyunca Tepegöz'ü ve Tepegöz'ün yarattığı gerginlik ortamını takip edildiğinde, Tepegöz karakterinin bir kıyım karakteri olduğu sonucuna varılabilir. Yukarıda bahsedilen dört kıyım basmakalıbından dördünü de üzerinde taşıyan Tepegöz, bir günahın sonucu doğması, toplumdan farklı olması, toplumu farksızlaştırılması ve en sonunda da kurban edilmesiyle, kaosu var eden günah keçisi özelliklerinin hepsini yansıtmaktadır. Anlatı içerisindeki ateşle arındırma motifi de Tepegöz anlatısının bir hastalığın yarattığı karmaşa ortamında ortaya çıkmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Türk toplumundaki salgın hastalıkların seyri ve salgın hastalıklarla birlikte gelen kıtlıklar, toplum içerisinde neredeyse Tepegöz'ün yarattığı iklimi yaratmıştır. Eski inanca göre, hiçbir hastalık sebepsiz bir biçimde yayılmaz. Ancak tanrıları kızdırma ya da arındırılmamış yabancı yoluyla yayılma alanı bulur. Tepegöz hem tanrıları kızdıracak bir eylemin sonucu hem de arındırılmamış bir yabancı olmasıyla anlatı boyunca günah keçisi muamelesi görmeye en yakın karakterdir. O, kendi isteği dışında dünyaya gelmiş ve kendi isteği dışında kötülüğe bulaşmıştır. Bundan dolayı Tepegöz, Türk toplumunun cezası ve daha sonra bu cezayı ortadan kaldırma biçimi olarak günah keçisi olarak değerlendirilebilir.

## SONUÇ

Tüm dünya kültürlerinde ve mitolojilerinde olduğu gibi Türklerin kültür ve mitolojilerinde de şiddetin kutsal sayıldığı dönem görülmüş, bu dönem Türklerin sözlü anlatılarına da sirayet etmiştir. Şiddetin kutsallığı felsefi açıdan tartışmaya açık bir alan olsa da Türk kültüründe kutsal şiddetin varlığı net bir biçimde görülmektedir. Kutsalın yarattığı bu şiddet hali boşalmadığı takdirde Girard'ın teorisinden destekle toplumlar bir kurban arayışı yaratır. Birinci bölümde bahsedildiği üzere kurban vermenin İlkel Şiddet'e dayandığı fikri özellikle Altay Yaratılış Miti ve devamındaki anlatılarda net bir biçimde belirmektedir.

Ancak kurbanın niteliği de ilerleyen bölümlerde aktarıldığı gibi kutsallık derecelerine sahiptir. En kutsaldan en az kutsal olana doğru bir sıralama yapılacak olursa tanrı, kral, büyücü, insan ve hayvan şeklinde sıralamak mümkündür. Yani Türklerde belirli bir kast olmaksızın toplumun her tabakasından insan ya da hayvan toplumsal huzuru korumak adına şiddete maruz kalabilir. Bu şiddet, zaman zaman öldürücü olduğu gibi zaman zaman da göstermelik bir şiddettir. Göstermelik şiddetler her daim şiddetin kendisini ikame ederek bir oyun kurar. İkinci bölümde tahta çıkma ritüellerinden şamanın seçilmesine, ant törenlerinden han-ı yağma pratiklerine kadar şiddet, kurban ve günah geçisi kavramlarının Türklerin sosyal hayatında ne şekilde yer ettiğine dair açıklamalarla günah geçisi kavramına yaklaşılmaya çalışılmıştır. Gerçek şiddet ve göstermelik şiddet arasındaki fark açıklanmaya, bu farkın toplumsal rolleri üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise sosyal hayatta yeşeren kurban etme ve günah geçisi arama reflekslerinin büyük destanlara ne şekilde sızdığı, günah geçisi ve kurban kavramlarının baba-oğul, anne-oğul gibi toplumun en temel yapıtaşlarında ne şekilde tecessüm ettiği tartışılmıştır. Özellikle Uruz ve Maaday-Kara gibi büyük ve folklorik olarak halk arasında yaygın olduğu tahmin edilen destanlar seçilmiş, günah geçisi ve kurban kavramlarının önemi bu iki destan üzerinden vurgulanmıştır.

Dördüncü ve son bölümde neredeyse tüm çalışmanın süzgecinden geçmiş kavramlarla müstakil ve diğer destanlara nazaran daha arkaik olduğu düşünülen Tepegöz hikayesi incelenmiş, Tepegöz karakterinin kağandan ve şamandan daha açık seçik bir günah geçisi olduğuna değinilmiştir. Tepegöz karakteri Türk kültüründeki kut kaybının, kaosun,

karmaşanın yarattığı en enteresan günah keçisi karakteri olarak farklı bir bakış açısıyla yorumlanmış, böylece çalışmanın tamamlayıcı unsuru olmuştur.

Sonuç olarak Türkler şiddeti toplumsal sağlığı koruyucu görevde sık sık kullanmış gerek gizli gerekse açık seçik biçimde toplumsal olarak “rahatlamanın” bir yolu olarak günah keçisi arama yöntemini kullanmış, bu yöntemi toplumsal hayatın reçeteleri olan sözlü anlatılarına da ilişirmiştir. Anlatıların üzerindeki tozlu tabaka kaldırılıp derinlemesine incelendiğinde kutsal şiddete maruz kalan günah keçisi karakterleri görmek, onların obada hangi işlevi gördüğünü bulmak ve günümüzden çağlar öncesine bakarken anakronizmden uzak bir biçimde bu durumu da gözetmek mümkündür.



## KAYNAKÇA

- Akgün, E. (2007). Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar. *Sosyal Bilimler Dergisi / Journal of Social Sciences 1* (2). 2007. 139-153
- Altun, D. (2022). Gadamer'in Hermeneutik Anlayışı ve Temel Kavramlar. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Ankara Yıldırım Beyazıt Sosyal Bilimler Üniversitesi.
- Aslan, M. Osmanlı Saray Düğünlerinde Yağma Geleneği. *Milli Folklor*, 2 (10, 1991) 54-57.
- Bayat, F. (2006). *Anahatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, Prof. Dr. F. (2006). *Oğuz Destan Dünyası*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, Prof. Dr. F. (2009), "Mitolojik Zıtlık Paradigmasında Baba- Oğul Mücadelesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)*, Volume 2/6, 63-70.
- Bayat, Prof. Dr. F. (2022). *Türk Şaman Metinleri Efsaneler ve Memoratlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bekki, S. (1996). Türk Mitolojisinde Kurban. *Akademik Araştırmalar. C:1, S:3, sf. 16-23*.
- Bekki, S. (2007). *Maaday-Kara: Altay Kahramanlık Destanı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Beydilli, C. (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. (çev. Eren Ercan). Ankara: Yurt Yayınevi.
- Çetin, Ö. (2008). Kurban ile İlgili İnanç ve Tutumlar. (Basılmamış Doktora Tezi.) Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çetin, Ö. (2009). Kurban Teorileri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1), 189-221.
- Çobanoğlu, Ö. (2003). Kağanlık ve Kamlık Kurumları Arasındaki Çekişmenin Türk Mitolojisine Yansıması Problematğinde Yöntem Sorunları. *Bilig*(27), 19-49.
- Çobanoğlu, Ö. (2020). Türk Mitolojisinde Anaerkil Dönem Üzerine Tespitler. *Türk Söz ile Kültür Varlıklarının İzinde*. (ed. Timur Kocaoğlu). İstanbul: Türk Dili Derneği.
- Demirbilek, S. (2017). Eski Türk Yazıtlarındaki Kağan Seçme Ritüelinin İzleri Üzerine. *Journal of Old Turkic Studies*, 1(2), 38-54.
- Divitçioğlu, S. (2000). *Köktürkler: Kut, Küç, Ülüg*. İstanbul: YKY.
- Dumezil, G. (2019). *Mit ve Destan I*. (çev. Ali Berkay). İstanbul: YKY.

- Duranlı, M. (2008). Saha Türklerinin Demonolojik Varlıklarından Üör ve Sosyal Yaşamda Üstlendiği Fonksiyonlar. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 1 (2), 11-22.
- Durmuş, Prof. Dr. İ. (2009). Türk Kültür Çevresinde Ant. *Millî Folklor*. Yıl 21, Sayı 84. Sf. 97-106.
- Ece, E. (2022). Yer-Su Hikayeler. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Emiroğlu, K. ve Aydın, S. (2003). Antropoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Eliade, M. (2020). *İmgeler ve Simgeler*. (çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Eliade, M. (2018). *Şamanizm*. (çev. İsmet Birkan). İstanbul: İmge Yayınevi.
- Eliade, M. (2019). *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. (çev. Ali Berktaş). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Eliyeva, S. (2019). Azerbaycan Folklorunda Yalancı Kurban Motifinin Epik-Mitolojik Semantiği. *Aydın Türklük Bilgisi Dergisi (AY-TBD)*. Yıl 5 Sayı 9 (109-119)
- Frazer, J. G. (1917). The Killing of the Khazar Kings. *Folklore*, Vol. 28. No. 4. pp. 382-407.
- Frazer, J. G. (1992). Altın Dal II. (çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayıncılık.
- Frazer, J. G. (2019). *Günah Keçisi*. (çev. İsmail Hakkı Yılmaz). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Gadamer, H. (2017). Hermeneutik. (çev. Doğan Özlem). Cogito. S. 89, 42-58.
- Girard, R. (2003). *Şiddet ve Kutsal*. (çev. Necmiye Alpay). İstanbul: Kanat Kitap.
- Girard, R. (2010). *Kültürün Kökenleri*. (çev. Mükremin Yaman ve Ayten Er). Ankara: Dost Kitabevi.
- Girard, R. (2018). *Günah Keçisi*. (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Alfa Kitap.
- Gökyay, O. Ş. (2007). *Dedem Korkut'un Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Güngör, E. (2023). Bozkır Türk Kültüründe Potlaç Benzeri Uygulamalar: Hakimiyet, Güç ve Birliğin Sembolü; Toy (Kenç Liyü), Şölen, Yuğ. *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 8 (2), 1532-1565.
- Grondin, J. (2017). Hermeneutik. (çev. Kaan H. Öktem). Cogito. S. 89, 7-41.
- Henninger, Joseph, "Sacrifice", *Encyclopedia of Religion*, c.XII, ed. Mircea Eliade, Macmillian Publishing Company, New York, 1987, s.544-556
- Herodotos. (2012). *Tarih*. (çev. Müntekim Ökmen). İstanbul: İş Bankası Kültür Yay.

- İbiş, F. (2012). Hermeneutik ve Yapısöküm Kuramına Genel Bir Bakış. *Toplum Bilimleri Dergisi*. 6 (12). 31-40.
- Ibn Fadlan. (2021). *Seyahatname*. (haz. Ramazan Şeşen). İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- İnan, A. (1987). Eski Türklerde ve Folklorda Ant. *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 317- 330.
- Jobes, G. (1962). *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Part 2*. New York: The Scarecrow Press.
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip*. (çev. Zehra Aksu Yılmaz). İstanbul: Metis Yayınevi.
- Karakaş, S. (2014). Türk Tarihinde Bir Otorite Tipi: Kagan. *History Studies. Volume 6 Issue 4*, p. 57-70.
- Kaşgarlı Mahmut. (1985). *Divan-ı Lügati't Türk Tercümesi*, C:1. (çev. Besim Atalay). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmut. (1985). *Divan-ı Lügati't Türk Tercümesi*, C:3. (çev. Besim Atalay). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kılıç, Prof. Dr. O. (2004). *Genel Hatlarıyla Dünyada ve Osmanlı Devleti'nde Salgın Hastalıklar*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Kıyak, A. (2011). Geleneksel Türk Dininde Ağaç Kültü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S: 13, 2011/2.
- Kumru, C. (2019). Orta Asya Türk Topluluklarında Kadim Bir Bozkır Geleneği: Baranta. *Mediterranean Journal of Humanities*. IX/1. SS: 257-265.
- Mau-tsai, Liu. (2006). *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*. (çev. Ersel Kayoğlu, Deniz Banoğlu). İstanbul: Selenge Yayınevi.
- Meeker, M. (2021). Dede Korkut Etiği. (çev. Metin Ekici). *Korkut Bitig*. (haz. Fikret Türkmen ve Gürol Pehlivan). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Mesudi. (2011). *Muruc ez-Zeheb*. (çev. Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınevi.
- Mikhailovski, V. M. (2023). "Sibirya ve Avrasya'da Şamanizm". (çev. Emre Hepdeniz). *Sibirya'dan Balkanlara Şamanlar ve Cadılar*. (ed. Ceren Sungur). İstanbul: Pinhan Yay.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi. C. 2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi. C. 1*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- Öğreten, A. (2000). Türk Kültüründe "Yada Taşı" ve XVIII. Yüzyıl Sonu Osmanlı-Rus Savaşlarında Kullanılması. *Belleten*, 64, 863-900.

- Pamir, A. (2022). Eski Orta – Asya Türk Devletlerinde Kağan Seçme Yöntemleri. *ÇÜHAD*, (2), 144-163
- Roux, J. P. (2021). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Rzasoy, S. (2012). Oğuz Mitolojisinde Kaos ve Onun Deli Paradigmaları. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. S: 24. SS: 169-180.
- Sarpkaya, S. (2015). Dede Korkut Kitabı'nda Olağanüstü Tipler. *Milli Folklor*. S: 107. SS: 97-107.
- Sarpkaya, S. (2021). *Türklerin Şeytani Masalları*. Ankara: Karakum Kitap.
- Şahin, B. (2023). Kurban ve Öteki: René Girard'da Mimetik Arzu, Şiddet ve Günah Keçisi Mekanizması. *Veche*, 2 (2), 76-88.
- Taşagıl, A. (2003). Göktürkler I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Taşagıl, A. (2004). Göktürkler II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Taşagıl, A. (2021). *Bozkırın Kağanlıkları*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Tavkul, U. (1990). Karaçay-Malkar Kültüründe Şamanizmin İzleri. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 65, 303-306.
- Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları*. İstanbul: Simurg Yayınevi.
- Temur, N. (2018). Epik Anlatılarda Bir Geçiş Metaforu Olarak Uyku. *Millî Folklor*. Yıl 30, Sayı 117.
- Tezcan, S. ve Boeschoten, H. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Togan, İ.; Kara, G.; Baysal, C. (2007). *Çin Kaynaklarında Türkler: Eski Tang Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Tursunov, E. D. (2021). Tepegöz'ün Kör Edilmesi Hikayesinin Türk-Moğol Versiyonları. (çev. Muvaffak Dumanlı). Korkut Bitig: *Dünyada Dede Korkut Araştırmaları*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Tylor, E.B. (1920). *Primitive Culture, Volume II*, U.S.A. s.375.
- URL-1: <https://sozluk.gov.tr/>. (Erişim: 10.06.2022)
- URL-2: <https://sozluk.gov.tr/>. (Erişim: 10.06.2022)
- URL-3: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-10563727/Putin-moves-family-members-Siberian-underground-city-designed-survive-nuclear-war.html> (Erişim: 10.06.2022)

URL-4: <https://sozluk.gov.tr/>. (Erişim: 10.06.2022)

Von Diez, H. F. (2018). *Oğuz Tepegözü*. (çev. Hasan Güneş). İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Yaşat, C. D. (2004). Sanat ve Toplum Karşısında Hermeneutik. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.

Wilby, E. (2022). “Erken Modern Avrupa’da Burchard’ın Strigaesi, Cadıların Şabah ve Şamanistik Yamyamlık”. (çev. Oğuzhan Acar). *Sibirya’dan Balkanlara Şamanlar ve Cadılar II*. (ed. Ceren Sungur). İstanbul: Pinhan Yay.



## ÖZ GEÇMİŞ

|                                                                                                                                                                        |                               |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------|
| <b>Ad Soyad: Talat ÇELİK</b>                                                                                                                                           |                               |
| <b>Eğitim Bilgileri</b>                                                                                                                                                |                               |
| <b>Lisans</b>                                                                                                                                                          |                               |
| <b>Üniversite</b>                                                                                                                                                      | İstanbul Üniversitesi         |
| <b>Fakülte</b>                                                                                                                                                         | Edebiyat Fakültesi            |
| <b>Bölümü</b>                                                                                                                                                          | Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü |
| <b>Makale ve Bildiriler</b>                                                                                                                                            |                               |
| 1. Çelik, Talat. (2023). Avrupa Sözlü Kültüründe Türkler. <i>TÜRK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi</i> . Yıl 11, Sayı 34, Sayfa 276-288. |                               |