

**T.C**  
**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MİTOLOJİK KÖKENLERİYLE TÜRKLERDE**  
**ŞAMANİZM VE KADIN**

**Özgür Elsa ÖZBEK**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK**

**İZMİR - 2019**

## TEZ ONAY SAYFASI



## YEMİN METNİ

Yüksek lisans Metni olarak sunduğum “Mitolojik Kökenleriyle Türklerde Şamanizm ve Kadın” adlı çalışmamın, tarafımdan akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yaparak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu doğrularım.

.../.../2019

Özgür Elsa ÖZBEK

## ÖZET

Yüksek Lisan Tezi

Mitolojik Kökenleriyle Türklerde Şamanizm ve Kadın

Özgür Elsa ÖZBEK

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Çalışmamızda Orta Asya Türk toplumlarında kadının konumu incelendi. Orta Asya Türk toplumlarında gerek toplumsal yaşantıda gerek inanç bağlamında kadının konumu dinler tarihi açısından ele alınmamış bir konudur. İslam öncesi Türk toplumu Eski Türkler olarak ifade edildi. Eski Türkler ilk oluşum anından itibaren ekonomik ve kültürel koşulları içinde ele alındı. Türklerin ilk inanç sistemi olan Şamanizm ve Türk Mitolojisi'nde kadın kavramının değişimi incelendi. Toplumun oluşum sürecinde kadının ve doğanın kutsallaştırıldığı, her ikisinin de yaratan ve üreten rolü kazandığı tespit edildi.

İnsanları koruyan, farklı varlıklarla dua aracılığı ile iletişim kuran, toplumsal sorunlara çare, bireysel hastalıklara da şifa bulan şamanların ilk olarak kadın şamanlar biçiminde ortaya çıktığı tespit edildi. Tarihsel süreçte Türk kültürünün erilleştiği, gerek kadının gerek kadın şamanların gerekse kadın ilahların öneminin azaldığı, ancak yine de kültür içindeki değerini daima koruduğu ifade edildi. Çalışmamızın birinci bölümünde genel olarak Şamanizm ve şamanlar hakkında açıklamalarda bulunuldu. İkinci bölümde toplumsal cinsiyet kavramının ekonomik süreçlerle olan ilişkisi açıklandı. Kadın kavramı anaerkil ve ataerkil sitemler içerisinde değerlendirildi. Tarihsel süreçte kadın şamanlar ve toplumsal rolleri alındı. Türklerin askeri, siyasal ve kültürel yaşamında, Türk destanlarında kadının konumuna yer verildi. Üçüncü bölümde Türk Mitolojisi'ndeki eril ve dişil nitelikteki kültler ve ilahlar incelendi. Şamanlar içerisinde kadın şamanın konumundan öneminden ve erkek şamanların kadına benzemesinin gerekçelerinden söz edildi.

**Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Şamanizm, Türk Mitolojisi, kadın, şaman, kadın şaman**



## **ABSTRACT**

**Master's Thesis**

**Shamanism and Women in Turks with Mythological Origins**

**Özgür Elsa ÖZBEK**

**Dokuz Eylul University**

**Social Sciences Institute**

**Department of Philosophy and Religious Sciences**

**Philosophy and Religious Sciences Programme**

**In this work, the status of woman in Central Asian Turkish Societies are aimed to be analyzed. As a subject, the status of woman in Central Asian Turk Societies is not treated in terms of history of religions, neither in the context of belief nor in social life. Pre-islamic Turkish Society is mentioned as Old Turks, and they are approached in cultural and economical aspects as from their primary development. Shamanism, which is Turks' first belief system, and the change of woman concept in Turkish Mythology are examined. The research has established that woman and nature was sacralized in the process of the development of the society, and they both were given the creator and producer roles. Besides, shamans who protected people, communicated particular beings through prayer, found remedy to social matters and cured illnesses in individuals were actually female shamans. It is also mentioned that in historical process Turkish culture gradually became masculine, the significance of female shamans and women diety decreased, yet, always kept a certain level of importance. In the first chapter of the work, shamanism and shamans are explained in general. In the second part, the relations of economic process to the concept of social gender is treated. Concept of woman is evaluated in the sense of matriarchal and patriarchal systems, and, female shamans are studied in historical process. Women's status in Turkish heroic sagas and in Turks' military, political and cultural life is also included. In the last chapter, the masculine and feminine cults and dieties in Turkish Mythology are treated.**

**Lastly, the significance and position of female shamans among shamans, and the fact that male shamans tried to look like female shamans are pointed out.**

**Keywords: Central Asia, Shamanism, Turkish Mythology, woman, shaman, female shaman.**



# MİTOLOJİK KÖKENLERİYLE TÜRKLERDE ŞAMANİZM VE KADIN

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii

GİRİŞ	1
-------	---

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ŞAMAN, ŞAMANİZM'İN İÇYAPISI, ŞAMANA AİT EŞYALAR

1.1. ŞAMAN TERİMİ VE ŞAMANİZM'İN KÖKENİ	4
1.2.ŞAMANLIK BİR DİN MİDİR?	6
1.3.ŞAMANİZM'İN KOZMOLOJİSİ	7
1.4. ŞAMANLARIN ÖZELLİKLERİ	8
1.5.ŞAMANLIK STATÜSÜNE GEÇİŞ	9
1.6.ŞAMANLARIN GÖREVLERİ	13
1.6.1. Sağaltım	14
1.6.2. Törenleri Yönetme	16
1.7.ŞAMANLARIN KULLANDIKLARI ARAÇ GEREÇLER	17
1.7.1. Şaman Giysisi	17
1.7.2. Şaman Davulu	19

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME BİÇİMLERİNİN CİNSİYET ALGISINA**  
**ETKİLERİ**

2.1. ATAERKİL VE ANAERKİL KURAMLARA GÖRE CİNSİYET ROLLERİ	23
2.2. ANAERKİL TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME ÜZERİNE FARKLI GÖRÜŞLER	25
2.3. ORTA ASYA VE ESKİ TÜRK TOPLUMLARINDA CİNSİYET ROLLERİ VE KADININ KONUMU	29
2.3.1. Orta Asya Türk Şaman Topluluklarında Kadın	34
2.3.1.1. Türklerin Yayıldıkları Coğrafya	34
2.3.1.2. Şamanizm'in Orta Asya Kökenleri ve Kadın	35
2.3.2. Türk Destanlarında Kadın	38

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**TÜRK KÜLTÜR VE MİTOLOJİSİNDE CİNSİYET ALGISI**

3.1. MİT VE MİTOLOJİ	41
3.2. TÜRK KÜLTÜRÜNDE DİŞİL VE ERİL UNSURLAR	42
3.2.1. Kültler	43
3.2.1.1. Yer-Su Kültü	43
3.2.1.2. Ağaç-Orman Kültü	44
3.2.1.3. Ateş-Ocak Kültü	46
3.2.1.4. Mağara Kültü	50
3.2.1.5. Dağ Kültü	51
3.2.1.6. Atalar Kültü	52
3.2.2. İlahlar	54
3.2.2.1. Umay Ana/ Umay	54
3.2.2.2. Ak Ene ve Ana Maygıl	56
3.2.2.3. Al Karısı (Albıs/Al Ruhı)	57
3.2.2.4. Ülgen	58
3.2.2.5. Erlik	60

3.2.2.6.Gök Tanrı	62
3.3. KADIN ŞAMANLAR	63
3.3.1.Ekonomik İşbölümü ve Kadın Şamanlık Kurumu	64
3.3.2.Dini Sosyal Yapılanmada Kadın Şamanlık	65
3.3.3.Şamanlıkta Cinsiyet Değişirme	67
3.3.4.Doğum Yapan Erkek Şamanlar	72
SONUÇ	74
KAYNAKÇA	76



## GİRİŞ

Cumhuriyet ile birlikte Türk toplumu toplumun tüm alanlarında modernleşme ve ilerleme çabasına girmiştir. Bu modernleşme çalışmaları içerisinde de kadının toplumsal konumunun iyileştirilmesine ve cinsiyetler arası eşitliğin geliştirilmesine özel bir yer verilmiştir. Cinsiyet eşitliği çalışmalarının temelinde kadının kamusal alanda yer alması ve Türkiye Cumhuriyetinin kalkınmasında erkek ile birlikte rol alması görüşü yer almıştır. (Bingöl, 2014: 112)

Mustafa Kemal Atatürk 03.02.1923 tarihinde İzmir’de gerçekleşen Kadınlar Kongresinde konu ile ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

“...Kadının en büyük görevi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu düşünülürse, bu görevin önemi gereğince anlaşılır. Milletimiz kuvvetli bir millet olmaya azmetmiştir. Bugünün gereklerinden biri de kadınlarımızın her konuda yükselmelerini temin etmektir. Dolayısıyla kadınıımız da bilgili ve fen sahibi olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün tahsil derecelerinden geçeceklerdir. Sonra kadınlar toplum hayatında erkeklerle beraber yürüyerek birbirlerine faydalı ve yardımcı olacaklardır...”

Cumhuriyet ile birlikte kadın tek eşli olma, mirastan eşit olarak pay alma, eğitim ve çalışma hakkına sahip olma, seçme seçilme hakkını elde etme gibi toplumun tüm alanlarında erkek ile eşit haklara sahip olmuştur.

Cumhuriyet ile planlanan ve uygulanan cinsiyetler arası eşitlik ve kadının toplumsal konumunu yükseltme çabalarının Türk kültürünün özü ile örtüşen bir çaba olduğunu düşünmekteyiz. Eski Türklerde<sup>1</sup> kadın gerek kültürel yaşam içerisinde gerek devlet yönetiminde gerekse savaşta erkeğin yanında yer almaktaydı. Sonuç olarak kadın hem aile yaşamında hem toplum yaşamında hem de siyasal alanda erkeğin gerisinde değil, erkeği yanında yer almıştır. Türklerde görülen cinsler arası eşitlik ve dolayısıyla kadının toplumdaki saygın konumu Eski Türk inançlarında, destanlarında ve mitolojisinde de kendisini açığa vurmuştur.

*Mitolojik Kökenleriyle Türklerde Şamanizm ve Kadın* adlı çalışmamızda, Eski Türklerde tarihsel toplumsal süreçte kadının inançlar bağlamında konumu ele

---

<sup>1</sup> Eski Türkler derken kökenleri orta Asya’ya dayanan ve İslamiyet’i kabul etmemiş olan; Şaman ve Gök Tanrı inancına sahip Türkleri kastetmekteyiz.

alınmıştır. Eski Türklerde cinsler arası eşitliği ortaya koyacak ve kadının yüksek statüsünü açığa çıkaracak biçimde araştırma sonuçları aktarılmıştır.

Bu amaçla çalışmamızın birinci bölümde şaman ve Şamanizm kavramları ele alınmış, konu hakkında genel bilgiler verilmiştir. Buna göre şaman kelimesi etimolojik bakımdan ele alınmış; ruhlardan esinlenen adam, kahin, oynayan/zıplayan adam, vecd haline gelen adam anlamlarında farklı görüşlere yer verilmiştir. Şamanizm'in Kuzey ve Güney kökenli olması ile ilgili iki baskın düşünceye yer verilmiştir. Kuzey kökenli düşüncede Şamanizm'in ortaya çıkışında bölgenin ağır iklim ve yaşam koşullarına vurgu yapıldığı; Güney kökenli düşüncede ise Şamanizm'in ilk ortaya çıktığındaki ekonomik koşullara vurgu yapıldığı görülmüştür. Şamanizm'in bir din mi yoksa büyüsel bir pratik mi olduğu konusundaki farklı görüşler ele alınmıştır. Şaman dünya görüşünde açığa çıkan alt dünya, orta dünya ve üst dünya olmak üzere üç dünya anlayışı açıklanmış; şamanın kutsal olan ile iletişim kurabilen, farklı âlemler arasında yolculuk yapabilen, ruhların yardımı ile toplumsal sorunları çözüp, hastalıklara çare bulabilen özelliğinden söz edilmiştir. Adayın şaman olabilmesi için geçtiği erginlik töreni ele alınmış ve şamanın en önemli işlevlerinden sağaltım ve törenleri yönetme hakkında bilgi verilmiştir. Kutsalın görünürleşmesi olarak şaman giysisi ve davulundan söz edilmiştir.

İkinci bölümde toplumlardaki cinsiyet algılarının ekonomik faaliyetlerle ilişki içinde olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla tarihteki toplumların, toplayıcılık-avcılık, bahçecilik, çobanlık, köylü toplumlar gibi farklı aşamalardan geçtiği ve buna bağlı olarak da cinsiyet algısındaki değişimlerden söz edilmiştir. Cinsiyet algısına yönelik ataerkil ve anaerkil kuramların görüşü aktarılmış. Erkeği merkeze alan ataerkil kuramın karşısında, kadını merkeze alan, anaerkil ya da eşitlikçi yaklaşımı savunan cinsler arası eşitlik görüşlerine yer verilmiştir. Orta Asya ve Eski Türk toplumlarında kadının konumunun yüksek olduğu farklı araştırmacıların görüşlerine yer verilerek aktarılmıştır. Aynı zamanda Türklerde siyasi, askeri ve tüm sosyal alanlarda kadının erkek ile birlikte yer aldığından söz edilmiştir. Tarih sahnesine toplayıcılık-avcılık, küçük çapta bahçecilik ve çobanlık ile çıkan Türklerin kutsallaştırılmış bir evren içinde yaşadıkları ve ilk ruhani liderlerinin de kadın şamanlar olduğundan söz edilmiştir. Ancak ekonomik faaliyetlerdeki ve toplumsal

yaşamdaki farklılaşmalara paralel olarak toplumun erilleştiği ve erkek şamanların ortaya çıkıp kadın şamanları geride bıraktığı açıklanmıştır. Toplumun en eskilerine kadar giden hafızasını anlamak amacıyla Eski Türk destanlarındaki kadın imgelerine yer verilmiştir. Tarihsel sürece de bağlı olarak farklı kadın tiplerinden söz edilmiş. Ancak genel olarak destanlarda olumsuz bir kadın tanımlamasıyla karşılaşılmadığı açıklanmıştır.

Üçüncü ve son bölümde Türk kültür ve mitolojisi cinsiyetler bağlamında değerlendirilmeye ve dolayısıyla kadının konumu irdelenmeye çalışılmıştır. Temelleri toplayıcılık, avcılık ve ilkel bahçecilik döneminde atılan Türk Mitolojisinin anaerkil bir yapı içerisinde oluştuğundan söz edilmiştir. Bu dönemde yaratıcılık, üretkenlik rollerinden dolayı doğa ile kadının özdeş tutulduğu açıklanmıştır. Buna bağlı olarak da yer-su, ağaç-orman, ateş-ocak, mağara, dağ gibi doğal unsurların dişil nitelik taşıdığı örneklerle açıklanmıştır. Ancak tarihsel süreçte toplumun ataerkilleşmesine bağlı olarak da bu dişil varlıkların erilleştiği aktarılmıştır. Aynı biçimde Türk Mitolojisi'nde karşılaştığımız Umay Ana, Ek Ene, Ana Maygıl gibi dişil ilahların yaratımdaki rolünden ve öneminden söz edilmiştir. Toplumun ataerkilleşmesi ile birlikte Mitolojik Yer Ana'dan Gök Tanrı anlayışına geçildiğinden, Ayısıt gibi kötücül dişil varlıkların oluştuğundan ve Ülgen, Erlik gibi erkek ilahların baskın nitelik taşıdığından söz edilmiştir. Bu bölümde son olarak kadın şamanların toplumdaki öneminden söz edilmiştir. Şamanlıkta cinsiyet değiştirmeye, özellikle de erkek şamanın kadına dönüşümüne dair farklı görüşlere yer verilmiştir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ŞAMAN, ŞAMANİZM'İN İÇYAPISI, ŞAMANA AİT EŞYALAR

#### 1.1. ŞAMAN TERİMİ VE ŞAMANİZM'İN KÖKENİ

Literatürde şaman kelimesinin ilk olarak kullanımı 17.yy sonlarında Çin'e giden bir Rus elçisi ve onun arkadaşının izlenimlerini anlatan seyahatnamede geçmektedir (Radloff, 2008: 107-111). Kelimenin kökeni ile ilgili olarak farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden birisi şaman kelimesinin 'samana' kelimesinden türemiş olduğu düşüncesidir. Buna göre samana, Pali diline ait bir kelimedir ve 'ruhlardan esinlenen adam' anlamına gelir. İkinci görüş ise gerek Pali dilinde gerek Sanskritçede kullanılan şaman sözcüğünün 'kâhin' anlamına geldiği ve 'çramana' kelimesinden türemiş olduğudur. Pali dilinde ve Sanskritçede kullanılan 'sram, sramana' kelimeleri ise 'Budist rahip anlamında' kullanılmıştır. Üçüncü görüş şaman kelimesinin Mancu dilindeki 'saman' kelimesinden geldiği bir coşkunluk halini, hareketi, heyecanı anlattığı ve anlamının da 'çoşmuş, oynayan, zıplayan adam' olduğudur. Dördüncü görüş şaman kelimesinin 'vecd haline gelme' anlamını taşıyan Tunguzca bir kelime olduğudur (Radloff, 2008: 107-111; Bayat,2006:133,134). Radlof'a göre en eski metinler şaman kelimesinin ilk olarak Tunguzcada kullanıldığını göstermektedir (Radlof, 2008: 11). Buluç da şaman kelimesinin Tunguzca bir kelime olduğunu kabul eder (Radloff, 2008: 107-111). Son olarak beşinci görüş şaman kelimesinin Hindistan kaynaklı olduğu, 'semen' kelimesinden türediği, seme kelimesinin de 'Buda rahibi' anlamına geldiğidir (Bayat, 2006: 133,134).

Türk toplumları şaman kelimesinin yerine kam (gam/ham) kelimesini kullanmışlardır. Türkçede kullanılan kam kelimesine ise ilk olarak 9. yüzyıla ait olan Uygurca eserlerde rastlamaktayız (Radlof, 2008: 11). Moğollar, Buryatlar, Kalmuklar erkek şaman için bö, böge, Yakutlar oyun, Çuvaşlar yum, Kırgız-Kazaklar ise bakşı, baksı, bahşı kelimesini; kadın şaman için de Yakutlar ve Altay-Sayan Türkleri udugan (utagan, abahan, ıdugan) kelimesini kullanmışlardır (Radloff, 2008: 112; Şener, 1996: 11). Hanım anlamına gelen üdege kelimesi de bazı Türk kavimlerinde kadın şamanlara verilen isimdir (Bayat,2006:132).

Şamanizm'in hangi kökenden geldiğine dair de farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerden özellikle ikisi önemlidir ve bunlar Şamanizm'in Güney ve Kuzey kökenli olduğu görüşüdür.

Şamanizm'in Kuzey kökenli olduğunu savunan araştırmacılardan önemli bir isim A. Ohlmarks'dır. Ona göre şamanlık coşkuya, kendinden geçmeye dayanır ve kendinden geçmenin kaynağında da menerik<sup>2</sup> denilen bir hastalık bulunmaktadır (Bayat, 2006: 120,121).

Ohlmarks'a göre Kuzey'de yaşayan halklarda görülen Şamanizm arasında görece farklar olsa da, Şamanizm'in esasını bu ruhsal hastalık durumu oluşturmaktadır. Bu hastalığın başlıca etkeni Kuzey Kutup bölgesinin ağır iklim ve yaşam koşullarıdır. Kutup bölgesine yerleşmiş eski Orta Asya halkları bu ağır coğrafi koşullara karşı sinirsel direnç kazanmış olsa da; buralara sonradan göç eden halklar, Ohlmarks'ın arktik isteri dediği rahatsızlığa ağır biçimde yakalanmışlardır. Kuzey Kutup bölgesinde yaşayan halklar, zamanında Orta Asya'da yaşayan, daha sonraları Kuzey'e göç etmek zorunda kalan halklardır. Dolayısıyla Kuzey'in ağır fiziki koşulları onları ruhsal olarak çökertmiş ve isteriye benzeyen bazı tepkiler göstermelerine sebep olmuştur. Bu tepkiler zamanla çok fazla yaygınlık göstermiş ve nihayet kehanette bulunmaya, hastalıkları iyileştirmeye sebep olmuş; toplum yaşamında çok fazla yer almaya başlamış ve dolayısıyla Şamanizm'in doğmasını sağlamıştır (Buluç, <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/21.php>).

Gahs, W. Schmidt, S.M. Şirokogorov gibi araştırmacılar ise Şamanizm'in güney kökenli olduğunu savunmuşlardır. Gahs, W. Schmidt'e göre, Şamanizm'in ortaya çıkışı güneyde yaşayan çok eski anaerkil toplumlara dayanmaktadır. Bu toplumlar daha sonraları kuzeye göç etmiş ve bu kültürü taşımıştır (Buluç, <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/21.php>). Şamanizm toplayıcılık-avcılığın olduğu dönemde ve toplumların anaerkil yapılanması içerisinde ortaya çıkmıştır. Bu toplumsal yapılanmadan dolayı da ilk şamanlar kadınlar olmuştur. Ancak zamanla

---

<sup>2</sup> Şaman hastalığı olarak menerik, sinirsel bir rahatsızlıktır. Karakurt *Türk Söylence Sözlüğü* adlı eserinde bu rahatsızlığa tutulan şaman adayını '*...önce büyük bir yorgunluk hisseder; gövdesi kasılıp titrer, bedeni hissizleşir, göğsü daralır, tuhaf sesler çıkararak ağlar, gözleri döner. Sonra aniden sıçrayarak ayağa kalkar ve deli gibi dönmeye başlar. Nihayet ağızından köpükler saçarak yere yığılır.*' biçiminde tarif etmektedir. Bu durum birkaç gün bazen de birkaç hafta sürer. Şaman adayının hastalık biçiminde gelen bu şamanlık teklifini kabul ederse rahatladığı; teklifi geri çeviren, şamanlık görevini almayan adayın ise delirdiği ya da öldüğü; şamanlık yapmayı bırakan kişinin ise bu hastalığa tekrar yakalandığı kabul edilir (Karakurt.2011:215).

toplumsal yapının değişim geçirmesi, anaerkil düzenden ataerkilliğe geçilmesi şamanlığın da erkek egemenliğine girmesine yol açmıştır. Bu değişim sürecinde erkek egemenliğinde olan demirin keşfedilmesi ve işlenmesinin de rolü büyük olmuştur. Bu süreç şamanlığı erkek egemenliğine geçirirken, kadınların da şamanlık üzerindeki etki ve görevlerini sınırlandırmıştır. Hatta toplumda kadın şamanların olumsuz algılanmasına bile yol açmıştır. Örneğin bazı Altay boylarında kadın şamanlar kirlenmiş olarak algılanmış ve bu nedenle de kadın şamanların Ülgen'e, göksel ruhlara şamanlık yapmasına izin verilmemiştir. Tarihsel süreçteki değersizleşmesine paralel olarak kadın şamanların ancak Erlik ve Yer-Su ruhlarıyla etkileşim kurmasına izin verilmiştir. Böylece kadın şamanların işlevleri de sınırlandırılmıştır (Bayat, 2006: 120,121). Şirokogorov ise Şamanizm'in eski dönemlerde güneyden gelen bir Budizm etkisi ile kuzey halklarına geçtiğini savunmuştur (Buluç, <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/21.php>).

## 1.2.ŞAMANLIK BİR DİN MİDİR?

Şamanlığın bir din mi olduğu yoksa dini sistemlerin yanında bulunan, belli ihtiyaçlara cevap veren sihirselsel, büyüsel bir pratik mi olduğu sorusu araştırmacılar tarafından farklı cevaplandırılmaktadır. Mikaylovskiy, Haruzin, Potapov, Alekseev gibi araştırmacıların büyük çoğunluğu Şamanizm'i, Türklere özgü bir din olarak kabul etmişlerdir. Bu araştırmacılara göre Şamanizm'in bir din olmasının ispatı, onun kendine özgü bir dünya görüşünün, kozmogonik tasavvurların, merasim ve ayinlerin, folklorun olması ve toplumun şamanlara özel statü vermesi gibi sebeplerdir (Bayat, 2006: 23,24).

Yörükhan'a göre Biruni, şamanlık hakkında "*Dinlerin çıkışından önce yeryüzündeki insanlar Doğu'da oturlardı ve bunlar Şamani dinine mensup idiler.*" biçiminde açıklama yapmıştır. Bu da onun şamanlığı insanlık tarihinde ortaya çıkan en eski bir din olarak kabul ettiğini göstermektedir (Yörükhan, 2005: 131,132). Aynı şekilde Yörükhan'da *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri* adlı kitabında eski Türklerde şamanlık inancını incelemiş ve Şamanizm'i Türklerin ilk dini olarak açıklamıştır (Yörükhan, 2005: 11).

Şamanizm'i bir din olarak kabul etmeyip onu öteki alem varlıklarına hükmeden bir kült olarak görenlere örnek olarak da; V. Jochelson, V. Bogoras, M. Eliade, J. P. Roux, H. Tanyu, O. Turan, İ. Kafesoğlu, S. Buluç gibi aştırmacıları verebiliriz. Bu aştırmacılardan Eliade başta olmak üzere bazıları, şamanın tüm merasimlerini vecd halinde iken gerçekleştirdiği düşüncesinden hareketle, Şamanizm'i bir esrime tekniği olarak adlandırır (Bayat, 2006: 23,24).

Ziya Gökalp de *Türk Uygarlığı Tarihi* adlı eserinde Şamanizm'in dinsel değil, büyüsel bir dizgeye sahip olduğunu söylemiştir. Ona göre, eski Türk dinine Toyonizm ya da Nom denilmelidir. Eski Türkler din başkanlarına toyon, sihirbazlarına ise kam demişlerdir (Gökalp, 1991: 22,80,81).

F. Bayat'a göre de şamanlığın bir din olarak kabul edilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Şamanlık bir esrime tekniğidir. Orta Asya Türk toplumlarında Şamanizm'den önce Gök Tanrı inancı vardır. Bu toplumlarda Şamanizm tarihsel olarak kendisinden önce var olan Gök Tanrı dininin dönemsel olarak yorumlanmasıdır (Bayat, 2006: 115).

### **1.3.ŞAMANİZM'İN DÜNYA GÖRÜŞÜ**

Şaman toplumlarında yapılan gözlemler ve derlenen şaman metinleri onların inanışlarını, dünya görüşlerini anlamamızı sağlar. Ancak şamanlık farklı toplumlarda farklı kültürlerin etkisi altında olduğu için onlara ait net bir dünya görüşü ortaya koymak pek mümkün değildir. Şaman metinlerinde toplumunun çok eskilerden getirdiği gelenekleri, dünya görüşleri barınmaktadır. Çünkü şaman bir anlamda aktarıcıdır, o toplumunun genel değerlerini, mitolojisini göreceli olarak dönüştüren, yorumlayan ve aktaran kişidir (Buluç, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ HALKBILIM/21.php>).

Şamanistler dünyayı orta, alt ve üst olmak üzere üçe ayırırlar. Buna göre içinde yaşadığımız gözle görünen dünya orta dünya; görünmeyen ve şaman yolculukları ile ulaşılabilen dünyalar ise alt ve üst dünyadır. Aşağıdaki dünya tanrı Erlik ve bağlı olan tüm kötü ruhların yurduudur. Yukarıdaki dünya ise iyilik tanrısının (Tengre Kayra Kan, Bay Ülgen, Gök Tanrı) ve ona bağlı iyi ruhların bulunduğu yerdir (Buluç, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ HALKBILIM/21.php>).

Şaman dünya görüşünde doğa ve insan bütünlüğü vardır. Evrendeki tüm varlıklar bir bütünlük ve uyum içerisindedir. Gök ile Yer de varlıkların birlik ve bütünlüğünün koruyucusudur (Bayat, 2006: 152).

Türk Mitolojisi'ndeki evren tasarımına baktığımızda da, bunların şaman anlatıları ile örtüştüğünü görmekteyiz. Şaman anlatılarında karşılaştığımız Ülgen, Erlik gibi varlıklardan Türk Mitolojisi'nde de söz edilmiştir. Yine Türk Mitolojisi'nde de evren üç katmana ayrılmış ve her katman kendisine ait ruhları barındırmıştır (Bayat, 2006: 154).

#### **1.4. ŞAMANLARIN ÖZELLİKLERİ**

Şamanizm'e göre evrendeki maddi ve manevi varlıklar canlıdır ve ruha sahiptir. Evren iyi ve kötü ruhların etkisi altında olduğu için karşılaşılan problemler ancak bu ruhlarla etkileşim halinde iken anlaşılıp çözülebilir. Ruhları tanıyan, onlarla nasıl etkileşime geçebileceğini bilen, iyi ruhlardan yardım alabilecek ve kötü ruhların zararlarından kendisini ve toplumunu koruyabilecek güçte olan kişiler şamanlardır (Buluç, 1970: 310-313). Şamanlar tanrılar tarafından seçilmiş, toplum içinde özel statüye sahip olan bireylerdir. Tanrılarla insanlar arasında aracılık yapabilme gücüne sahiptir ve evrenin bazı sırlarını bilir (İnan, 1976: 55).

Buluç'a göre şaman, gelecekte haber vermek, büyü yapmak, kurban kesmek gibi işler yapsa da bunlar başkaları tarafından da gerçekleştirilebilen ve dolayısıyla şamanı şaman yapan görevler değildir. Şaman, ruhlarla etkileşime giren ve ruhların yardımıyla güç konuları çözmeye çalışan kişidir. Böyle bir durumda da şaman transa geçmekte ve bedenini terk eden ruhu ile başka dünyalara gitmekte ya da farklı ruhları bedenine alarak onların ağzından konuşmaktadır (Radloff, 2008: 135).

Eliade'ye göre, şamanlar toplumun diğer üyelerinin gerçekleştiremeyeceği kutsal alana erişebilen, kutsal olan ile bağlantı kurabilen seçilmiş kişilerdir. Dinsel bir bunalımın, içsel bir çağrılışın etkisiyle toplumun diğer kişilerinden ayrılmış ve bazı özellikleriyle ön plana çıkmış sıra dışı kişilerdir. Onları dinin içinde değil de, mistiklerin arasında düşünmek daha doğru bir yaklaşımdır (Eliade, 1999: 25,26).

Şaman, ruhlar ve tanrılarla doğrudan iletişim kuran kişidir. Şamanın genellikle hayvan biçiminde olan yardımcı ruhları vardır. Bu ruhlar şamana, yeraltı

ya da yerüstüne yapacakları yolculuklarında yardımcı olurlar. Bu ruhların varlığı, şamanın seanslarında hayvan sesleri çıkarması ve onları taklit etmesiyle açığa çıkar. Eliade'ye göre burada şaman, hayvan ruhlarını ele geçiriyor ve yeni bir kimliğe bürünüyor. Şaman bu yeni kimliği ile hayvanlarla ve evrenin bütünüyle iletişime geçecek kendine özgü, gizli bir dile de sahip oluyordur. Hayvanların varoluşuna katılmayı başarıyor, yani onları taklit ederek ve onlarla iletişim kurarak onların öngörülerini, gizli güçlerini paylaşabiliyordur. Böylece de şaman, insanlar ile hayvanlar arasındaki ayrışmanın gerçekleşmediği mitsel zamandaki durumu yeniden kurmuş oluyordur (Eliade, 1999: 120,121).

Orta ve Kuzey Asya'daki toplumların büyüsel ve dinsel yaşamlarının merkezinde şamanlar vardır. Ancak bu durum onların, toplumun dinsel yaşamını tekellerinde tuttukları ya da kutsal olanla iletişim kuran tek kişi oldukları anlamına gelmez. Şamanlık başka sihir ve din biçimleriyle de bir arada bulunur. Sihir yapmaya dünyanın her yerinde rastlarız. Ancak şamanın ateşe egemen olması, sihirli uçuşu Şamanizm'e özgü bir sihirselliktir. Hastalıkların tedavi edilmesiyle ilgili de benzer bir durum söz konusudur. Otacılar da şamanlar gibi hastalıkları tedavi etmeye çalışır. Ancak her otacı şaman değildir. Şamanın hastalıkların tedavisinde kendine özgü yöntemleri vardır. Her esrimede bulunan kişi de şaman olarak kabul edilmez. Şamanın esrime yeteneği, sihirli uçuş yapmasını, yeraltına inmesini ve göğe çıkmasını, ruhlarla özel bir iletişim kurmasını ve ateşe egemen olmasını sağlamaktadır. Şamanın ruhlarla olan ilişkisi de ayırt edicidir. Şamanın yardımcı ruhları vardır ve o bu ruhlarına egemendir. Aslında şaman da bir otacı gibi hastalıkları sağaltır, sihirbaz gibi bazı mucizeler gösterir. Ancak o tüm bunlardan farklı olarak bir ruh güderdir. Ayrıca o rahip, mistik ve ozan da olabilir. Şamanizm'in kendine özgü bir yapılaşması vardır ve bir tarihe sahiptir. (Eliade, 1999: 21-24)

## **1.5.ŞAMANLIK STATÜSÜNE GEÇİŞ**

Sibiryaya ve Kuzey Doğu Asya'da kişiye şamanlık güçleri farklı yollarla gelebilir. Bunlar, kalıtsal aktarım ile şaman olan atalarından mesleğini devralanlar; içsel bir çağrılış yani seçilmişlik ile şaman olanlar; kendi istekleri ya da klanın

isteğiyle şaman olanlar olarak üç biçimdedir. Ancak kendi ya da klanlarının isteği ile şaman olanların gücü diğer şamanlara göre daha zayıftır (Eliade, 1999:31.32). Türk kültüründe yaygın olarak görülen şamanlığın kalıtsal aktarım ile geçmesi ya da ecdat şaman ruhunun kendi soyundan birisini şaman olarak seçmesi, göreve çağırmasıdır. Şamanlık baba ya da ana tarafından şaman adayına geçebilir. Burada ölen şamanın yardımcı ruhunun şaman olacak adaya geçmesi söz konusudur (Bayat, 2006: 27).

Türk şaman metinlerinden alınan bilgiler doğrultusunda seçilmiş kişinin şaman statüsüne geçişi çağrı, hastalık, toplumdan uzaklaşma, fiziksel sınav, zihinsel açılma, eğitim, yeni bir varlığa dönüşüm ve topluma dönüş aşamalarını içermektedir (Bayat, 2006: 32).

Ecdat şamanların veya yeraltı ruhlarının şamanlık statüsüne geçecek kişiyi çağırma aşamasına, aynı zamanda adayın çağrılma biçimi olan “şaman hastalığı” adı da verilmektedir. Şaman hastalığı olarak adlandırılan bu süreç çağrı aşamasından adayın parçalanıp yenilmesine kadar devam eder. Parçalanıp yenilmeye kadarki süreçte de aday psikolojik ve kısmen de fiziksel rahatsızlıklar geçirir (Bayat, 2006: 33,39,40). Şaman adayının mistik çağrılışı hastalıkla ya da ağır bir yalanma ile sonuçlanan sıradışı bir kaza ile gerçekleşebileceği gibi zamanla davranışlarında gerçekleşen farklılaşma ile de olabilir. Adayın davranışları hayaller görme, çok uyuma, daha çok yalnız kalmaya başlama, haberci rüyalar görme, etrafında gerçekleşen olaylara karşı ilgisizleşme biçiminde değişim geçirebilir (Eliade, 1999: 57). Hastalığın devam ettiği süre boyunca aday toplumdan uzaklaşmaktadır. Artık aday ruhların etkisi altındadır ve dolayısıyla olgunlaşma, hatta yeniden oluşma sürecini ancak insanlardan uzaklaşarak, yalnızlaşarak çile çekerek geçirecektir. Bu yolla da öteki âlemin sırları ona açılacaktır. Dünya ile arasındaki bağlardan kurtulan şaman, böylece gizli bilgilerin kedisine iletilmesini sağlayacak olan ruhlarla da baş başa kalabilecektir. Toplumsal kaygılardan, toplumun etkisinden uzaklaşan şaman yalnızlığın gücüne sahip olur. Yalnızlık ile birlikte onun düşünceleri hızlanır, gizemli olan bilgiler aydınlık kazanır. Aslında yalnızlık ile birlikte aday kendini keşfe başlar ve iç dünyasının sorularını yanıtlayabilir (Bayat, 2006: 45- 47). Yalnızlaşma ile şaman kutsal ile doğrudan ve yoğun bir iletişim kurabilir. Dışa vuran fiziksel ve ruhsal rahatsızlıklarını denetleyebilir (Eliade, 1999: 52,53).

Şaman adayının bedeninin parçalanması ve organlarının yenilenmesi; ritüel olarak ölme ile onu izleyen dirilme ve böylece ulaşılan mistik olgunluk sırra erme törenlerinin önemli temasıdır. Sırra ermede gerçekleşen tüm ritüellerin amacı şaman adayına geçmiş yaşamı unutturmaktır (Eliade, 1999: 61). Şamanlığa geçiş için gerekli olan bu 'ölüp dirilme' aşamasında aday, ruhlar tarafından uzak bir yere, bir ormana, bir yeraltı dünyasına ya da bilinmeyen herhangi bir yere götürülür. Bu uzak bilinmeyen yerde, ruhlar tarafından adayın başı kesilir, bedeni parçalanır, organları yenilir ve bedeni yeniden oluşturulur (Bayat, 2006: 33). Perrin'e göre parçalanma ve yeniden oluşturulma sürecinde şamanın çektiği acı, aslında onun ödediği bir bedeldir. Çünkü aday değişime uğruyor ve yeni yetenekler, güçler kazanıyordu (Perrin, 2003: 39,40). Aslında parçalanıp yeniden oluşturulma süreci adayın manevi olarak arınmasını sağlıyordu. Adayın gizli bilgilere sahip olması, farklı dünyalar arasında yolculuk yapabilmesi için manevi olarak arınması gerekmektedir. Yani statüsünün değişmesi, eski yaşamından sıyrılıp yeni olana geçmesi gerekmektedir ki, bu da ancak manevi olarak arınma, temizlenme ile mümkündür (Bayat, 2009: 74-78).

Eliade'ye göre adayın şamanlık görevine sahip olmasını kesinleştiren şey sadece bu sırra-erdirci ölüp dirilmedir (Eliade, 1999: 102). Tüm ezoterik öğretilerde olduğu gibi şamanlıkta da içinde yaşadığımız maddi evren tek gerçeklik değildir. Bu evrene paralel olarak duyularla algılamayan başka varlıklar da mevcuttur. Bu duyu dışı varlık alanlarını algılamak ise şamanın ritüel ölümü ile mümkündür. Şamanın bu ritüel ölümü yaşaması, yani bedeninin parçalanması ve sonrasında organlarının yeniden dirilmesi; onun insanlarla ortak olarak yaşadığı maddi dünyadan öteki alemlere geçmesini sağlayan tek araçtır. Ölmek ve sonrasında yeniden dirilmek şaman olmanın zorunlu koşuludur. Buradaki ana tema kişinin yeni bir yaşamda doğmak üzere ölmesidir. Ruh göçünden farklı olarak burada ölen kişinin, dirilmeyi başka bir bedene geçerek tamamlaması, yani dirilmenin şamanın kendi bedeninde gerçekleşmesidir. Ritüel ölüm şamanın sırra ermesi, yani kutsal olan bilgilere sahip olmasıdır. Ölüp dirilme yeni bir statüye geçiştir. Böylece aday varlığın bir alt aşamasından bir üst aşamasına geçmekte; bilgisizliğin hakim olduğu dışarıdan, ezoterik bilgilerin kendisine açıldığı içeriye, şamanlık dünyasına girmektedir. Bu yeni statüsünde şaman olan aday, bedeni ile herkesle ortak yaşadığı dünya da kalırken ruhu ile de farklı alemlere gidebilme gücünü kazanmıştır. Ancak şamanın

ruhunu başka yerlere taşıyabilmesi, yani şamanlık yapması sadece şamanlık yaparken mümkündür. O şamanlık yapmadığı zamanlarda normal bir insandır, toplumun diğer üyelerden herhangi bir farkı yoktur (Bayat, 2006: 50-53).

Acı çekme, ölme ve dirilme şaman olacak kişinin sırra erme töreninin geleneksel öğeleridir. Kişi gerçekleştirdiği esrime deneyimleriyle göreve çağrılıyor ve sırra erme rolünü gerçekleştirebiliyordur. Bu bakımdan törenler, rüyalar ve hastalık sırra erme rolünü üstlenebilmektedir. Örneğin hastanın acı çekmesi, sırra ermede gerçekleşen acıyı, hastalığın kişiyi ölümle karşı karşıya getirmesi ise sırra ermedeki ölümü simgesel olarak temsil etmektedir. Sırra erme de, nitelikli olan esrime deneyimlerinde bedenın parçalanması, göğes çıkış ve ruhlarla iletişim ya da yeraltına iniş ve ruhlarla iletişim, ölmüş şamanlarla iletişime girme ve bazı sırlara erişme gibi yaşantılar söz konusudur (Eliade, 1999: 55,56).

Şamanlığa çağrı bir kaderdir, çünkü aday daha doğmadan önce şaman ruhları tarafından seçilmiş olan kişidir. Aday ecdat şamanlar ya da yeraltı ruhları tarafından gerçekleşen bu çağrıyı kabul etmek zorundadır. Ender olarak adayın çağrıyı geri çevirdiği durumlara rastlanabilir. Ancak böyle bir durumda adayın başına gelecek olan şey delilik, sakatlık ya da acı çekerek gerçekleşen bir ölümdür (Bayat, 2006: 35,40).

Şaman olarak kabul edilen kişi hem esrime düzeyinde -rüyalar, kendinden geçme gibi- hem de gelenekler düzeyinde -şamanlık teknikleri, ruhların adları ve işlevleri, klanın mitolojisi ve soyağacı, gizli dil, gibi- eğitim görür. Bu eğitim, bir sırra erdirme süreci olarak ruhlar ve usta şamanlar tarafından verilmektedir. Bu sırra erdirme halka açık bir törenle gerçekleşebildiği gibi, tören olmadan çırağın rüyalarında ve esrime deneyimlerinde de gerçekleşebilir (Eliade, 1999: 32-34,52). Bu esrime ve gelenekler düzeyinde gerçekleşen eğitimin amacı şamanın kozmik bilgilere sahip olması, bu bilgilerin yardımı ile hastalıkları iyileştirmesi ve kehanetlerde bulunarak, gelecek konusunda toplumu bilgilendirmesidir. (Bayat, 2006: 96).

Sonuçta tüm bu sırra erme sınavlarından geçen ve karmaşık bir eğitim alan çırağ, toplumca tanınan bir şamana dönüşecektir. Eliade'ye göre aslında önemli olan şamancıl güçlerin hangi yollarla kazanıldığı değil, sırra erme yoluyla aktarılan teknik ve bu tekniğin temelindeki kuramdır. Çünkü şamanlık farklı biçimlerde kazanılabiliyor gibi görülse de; bu durumun sadece görünüşte olduğunu ve aslında

şamanlığın her koşulda tanrıların ya da ruhların bağışladığı bir yeti olduğunu söyleyebiliriz (Eliade, 1999: 32-34,52).

## 1.6.ŞAMANLARIN GÖREVLERİ

Şaman, insanlarla ruhlar arasında, şimdiki zamanla geçmiş zaman ve yaratılış zamanı arasında aracılık yapan kişidir. Onun için asıl önemli olan şimdiki zamandır ve şimdiki zaman geçmişle bağlarını koruduğu sürece vardır. Şaman şimdiki zamanı, yani içinde yaşadıkları dünyayı diğer dünyaların olumsuz etkisinden korumaya çalışır (Bayat, 2010: 99,100).

Genel olarak şamanların sahip oldukları görevleri şöyle sıralayabiliriz: İnsanların yaşadığı dünya ile diğer dünyalar arasında aracı olmak, ruhsal bilgileri toplumuna taşımak, hastaları iyileştirmek, ölen insanın ruhunu diğer dünyalara taşımak, gelecekte haber vermek, mekânları kötü ruhlardan temizlemek, kaybolan eşyaların bulunmasını sağlamak, büyü ve efsun yapmak, kısırlığı önlemek, zor doğumları kolaylaştırmak, avın bol olmasını sağlamak, tanrılara ve ruhlara kurbanlar sunmak, bazı dini törenleri düzenlemek (Demir ve Çomak, 2015: 51).

Şamanın görevlerini yerine getirmesinde yardımcı ruhlarının da önemi büyüktür. Şaman, ayinine başladığında önce yardımcı ruhlarını çağırır. Bu ruhlar aracılığı ile dünyalar arasındaki yolculuğunu gerçekleştirir. Şamanın gücü yardımcı ruhlarının gücü ile orantılıdır. Ohlmarks'a göre, ayin sırasında şamanın yardımcı ruhu, şamanın içine girer. Bu ruh şamanın ruhuna hâkim olarak onun kimliğini değiştirir. Yardımcı ruhlar ayı, kurt, sığır, geyik, tavşan gibi hayvan cinslerinden ya da kaz, karga, kartal gibi kuş türlerindedir. Yardımcı ruhlardan kuş türünde olanlar şamanın göklere çıkmasına yardımcı olur. Şirokogorov'a göre, Tunguzlarda şamanın içine giren ruh, şamana yeni nitelikler kazandırır. Örneğin ruh çevik ise ihtiyar şaman içine giren ruhun hareketliliğini alır. Ruh ateşten etkilenmeyen özellikte ise şaman da bir korun üstünde kolaylıkla yürüyebilir ya da kızgın demiri eliyle tutabilir (Radloff, 2008: 134). Hayvan ruhlarının yanında ölmüş güçlü şamanların ruhları, ata ruhları, ocak, orman, yer-su ruhları da koruyucu ruh olarak şamanın yardımcısı olur. Sıradan şamanların bir veya iki tane yardımcı ruhları varken güçlü şamanların yardımcı ruhları on tanedir. Güçlü bir şaman başka bir şamanın yardımcı ruhunu da

ele geçirebilir. Emeget ya da iye kıl adı verilen ve ana hayvan anlamına gelen yardımcı ruh ise şamanın ruhunun eşi, onun hayvanda tecessüm eden canıdır. Şaman ile onun emegeti birbiriyle çok yakın bir bağ içindedir ve emegeti ölen şamanın da hayatı sona ermektedir (Radloff, 2008: 132,133).

Şamanlar fakirlerdir, yaptıkları işin karşılığında az bir şey alırlar. Onların amacı zengin olmak değil, halkına yardımcı olmak, sıkıntılarına çare bulmaktır (Radloff, 2008: 138).

### **1.6.1. Sağaltım**

Şamanların en önemli işlevi hastalıkları tedavi etmektir. İyileştirme seansları şaman, hasta ve izleyenler arasında gerçekleşmektedir. Şaman ile hastanın birebir çalışmasına rastlanmaz. Çünkü şaman kamusal bir görev yerine getirmektedir. Bu nedenle o gizli bir iş yapmayacaktır (Bayat, 2010a: 104,105).

Şamanların en önemli işlevi hastayı iyileştirmek olsa da her hastayı tedavi eden kişi şaman değildir. Şamanın hastaları tedavi eden otacıdan, büyücüden farkı şamanın bedeni değil, ruhu tedavi etmeye çalışarak hastalığı iyileştirmeye çalışmasıdır (Bayat,2010a: 107-109). Şamanizm'e göre hastalık iki nedenle gerçekleşir. Bu da hastalığın bir fazlalık ya da eksiklik olarak algılanmasıdır. Hastalıkların sebebi olarak kötü ruhların insan vücuduna girdiğine ya da insanın kutunu çaldığına inanılır. Kut insanın mutluluğu, yaşama sevincidir. Şamanın görevi vücuda giren kötü ruhu çıkarmak veya çalınan kutu geri getirmektir. Perrin, bu iki nedene uygun olan tedavi yöntemlerini de exorcisme ve edorcisme olarak adlandırır. Hastalıkların tedavisinde genellikle bir arada kullanılan bu iki yöntemden exorcisme vücuttan kötü ruhun atılmasını, edorcisme de vücuttan eksilen bölümün geri getirilmesini ifade eder. Aynı zamanda şamanın koruyucu bir işlevi olduğuna, yani toplumunu uğrayabilecekleri felaketlerden de koruduğuna inanılır (Perrin, 2003: 77,76).

Sibiryalı halklarında eğer hastalığın nedeni vücuda yabancı bir ruhun girmesi ise şaman küçürük adı verilen bir yöntemle hastayı tedavi eder. Küçürük yöntemi ile şaman, vücuda girmiş kötü ruhu herhangi bir hayvana, hayvan iskeletine veya cansız nesneye göçürür. Hatta organın emilip daha sonra da tükürülerek tedavi edilmesi de

kötü ruhun ağza alınıp tükürülerek uzaklaştırılmasıdır ki, bu da yaygın bir kadın şaman iyileştirme yöntemidir. Eğer hastalığın nedeni vücuttan kutun çalınmış olması ise bu sefer de şaman yer altındaki ruhlarla pazarlığa girer. Bu ruhlara çaldıkları kutun yerine bir hayvan canını kurban verir ve böylece hastayı iyileştirir (Bayat, 2010a: 110,111).

Kadın ilk hekimdir. Gerek teşhis gerek tedavide kadın şamanların erkek şamanlardan farklı olarak kendilerine özgü yöntemleri vardır. Şaman anlatılarında kadın şamanların iyileştirme gücünün çok yüksek olduğu ve bazen ölüyü bile dirilttikleri anlatılır. Ancak bazı kadın şamanların ölüyü bile dirilerek güçte oldukları kabul edilse bile şamanlar doğa yasalarına saygılıdır. Ölümü yaklaşmış hastaları tedavi etmekten kaçınırlar. Şaman ateş ruhuyla bağlantı içindedir ve kadın şamanların en yaygın ve en kolay tedavi uygulaması ateşle gerçekleştirilen iyileştirmedir. Titreme ve şarkı söyleyerek iyileştirme yöntemi de kadın şamanların kullandıkları başka bir tedavi yöntemidir (Bayat, 2010a:112,113).

Şamanların en eski iyileştirme tedavisinden birisi de korkutma yöntemidir. Bu yöntem kadın ve erkek şamanlar tarafından kullanılmaktadır. Ancak korkutma yönteminde kadın şamanlarda erkek şamanlarda görülmeyen bir durumla karşılaşılır. Bu da seans sırasında kadın şamanın ani bir hareketle eteğini kaldırıp cinsel organını hastaya musallat olan ruha göstermesidir. Aynı zamanda kadın şaman hastanın canını acıtır ve onun çığlık atmasına sebep olur. İnanca göre, tüm bunlardan sonra hastalık getiren ruh bedeni terk eder ve böylece hasta iyileşir. Yine iyileştirme sırasında erkek şamanlarda görülmeyen bir durum da bazı kadın şamanların çıplak olarak tedaviyi gerçekleştirmesidir. Ayrıca kadın cinsel organının önemi şaman tedavi biçiminde de ortaya çıkmaktadır. Çünkü Hıristiyanlık ve İslam'dan önceki dönemlerde kadın şamanlar hastalarıyla cinsel ilişkiye girerek de hastalığı bedenden uzaklaştırmaya çalışıyorlardı. Zamanla bu durum kadın şamanın çıplak vücudunu hastaya, gerçekte ise hastanın bedenini kaplamış olan hastalık ruhlarına göstermesi biçiminde değişim geçirmiştir. Kadın şamanların uyguladıkları tedavilerden bir başkası da hastaya yıldırım çarpmasını sağlamakla gerçekleştirdikleri iyileştirme yöntemidir (Bayat, 2010a:121-124).

### 1.6.2. Törenleri Yönetme

Eski Türk toplumlarında gerçekleştirilen dini törenleri iki bölüme ayırabiliriz. Bunlardan birincisi belirli zamanlarda gerçekleştirilen, düzenli olarak kutlanması gereken törenlerdir. İkincisi de koşullara göre ortaya çıkan, yani rastlantısal olarak ortaya çıkan olaylar dolayısıyla yapılan, özel olarak gerçekleştirilen törenlerdir. Belli zamanlarda gerçekleştirilen törenler aynı zamanda toplumun ortak olarak yerine getirdikleri ve bir anlamda dini bayram niteliğinde olanlardır. Bunlar ilkbahar, yaz ve güz mevsimlerinde yapılan ve çok eski zamanlardan gelen törenlerdir (İnan, 1976: 46; İnan: 1986: 97,98,100).

Şamanlarda kurban sunulmadan tören yapılmaz ve bu törenlerde mutlaka ateş bulunur. Ruhlar için verilen kurbanların ilk parçası da önce bu ateşe atılır. Türklerde kanlı ve kansız kurban olmak üzere iki türlü kurban geleneği vardır. Kanlı kurbanların en önemlisi at, ikinci sıradaki de koyun kurbanıdır. Törenlerde geçen ateşe yağ atma ve şarap serpmeye; saç olarak adlandırılan kutlu yerlere kımız, içki gibi içecekler ya da farklı yiyecekler serpmeye; yalma olarak adlandırılan ağaçlara ve şaman davuluna paçavra bağlama kansız kurban verme durumudur. Ama kansız kurbanların en önemlisi ruhlara bağışlanmak amacı ile başıboş bırakılan hayvanlardır (İnan, 1986: 98).

Yurdun, ölünün ruhundan temizlenmesi de şamanın gerçekleştirdiği önemli bir törendir. Bu tören genellikle ölen kişinin kırkıncı gününde yapılır. Örneğin Altay inancına göre, ölen kişinin ruhu evinde bir süre daha kalır. Ruh yalnız bir şekilde bu dünyayı terk etmek istemeyeceğinden yanında başka bireyleri ya da hayvanları da götürmeye çalışır, yani onları ölüm diyarına sürükler (Radloff, 2008: 83). Özellikle ölen kişinin ruhu, canlıların dünyasını terk etmekte gecikirse şamanın bu görevi yerine getirmesi zorunludur. Yeraltı dünyasının yollarını iyi bilmesi, ölenin ruhunu yalnızca şamanın yakalayabilmesi ve onu yeni yurduna götürebilmesi nedeniyle, bu ruh güdücü adı verilen görevi yerine getirebilecek güç, yalnızca şamanda bulunmaktadır (Eliade, 1999: 241).

## 1.7.ŞAMANLARIN KULLANDIKLARI ARAÇ GEREÇLER

Şamanın şamanlık yaparken kullandığı araç ve gereçler şaman mitolojisinin, dünya görüşünün, kültürünün dışa vurumu, simgesel anlatımıdır. Şamanlığa ait tüm bu maddi ve manevi unsurlar şamanın giysisinde, yani kostümü, başlığı ve ayakkabısında, davulunda, tokmağında, maskesinde, aynasında vs temsil edilmektedir. Şaman bu simgesel araç gereçlerin yardımı ile farklı âlemlere yolculuğunu yapmakta; görevlerini yerine getirmek için bazı ruhları kendisine yardımcı olarak çağırmakta; bazı karanlık diye nitelendirilebilecek ruhları da korkutmakta ve kaçırmaktadır (Bayat, 2006: 173).

Şamanın kullandığı araç gereçler toplumsal nitelikli olduğu ve toplumun sorunlarını çözmek amaçlı kullanıldığı için kültürün izlerini taşır. Bu nedenle şamanın araç gereçleri, toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir. Aynı zamanda bu araçlar bir toplumdaki şamanlar arasındaki benzerliği ve farkı da ortaya koymaktadır. Bir toplumdaki şamanların kullandığı kostüm, başlık, ayakkabı gibi araçların içerik olarak gösterdiği farklılıklar şamanlar arasındaki statü farklılıklarını da ortaya koymaktadır (Bayat, 2006: 173).

### 1.7.1. Şaman Giysisi

Şaman ayin yaparken özel kıyafetini giyer. Bu kıyafete Altaylılar *manyak*, Yakutlar ise *kumlu* adını vermişlerdir. Şaman özel kıyafeti olmadan da ayin yapabilir. Ancak o zaman kötü ruhlara karşı fazla cesaretli olamaz. Bu nedenle her şaman kendisine özel kıyafet yaptırır. Şamanlar için kıyafetten sonra gelen en önemli şey davul veya dümbelektir. Şaman kıyafetini ve davulunu hizmet ettiği ruhların özel isteği doğrultusunda yaptırır (Roux, 1994: 57,58).

Türk şaman kıyafetinde palto, maske, başlık, ayakkabı ve demir levha bulunmaktadır. Şamanın bu kıyafetlerindeki en belirleyici öğeler palto ve başlıktır. Şamanın giysisi ruhların izni ve yönlendirmesi ile yapılmaktadır ve hazır hale gelen giysi toplumca düzenlenen bir merasim ile şamana giydirilir. Bu merasimdeki amaç, giysi ile ilgili olarak ruhların onayını almak ve eğer ruhlarca bazı değişiklikler yapılması istenilecekse bu isteklerin yerine getirilmesidir. Şaman bu giysisini sadece

şamanlık yaparken giyecek diğer zamanlarda toplumun diğer üyelerinden farklı olmayacaktır. Şaman giysisi şamanlık görevi sırasında ona hem bazı ruhlardan yardım almasını hem de bazı karanlık ruhlarla savaşabilecek güce sahip olmasını sağlayacaktır. Bazen şamanların özel giysileri olmadan da şamanlık yaptıklarına rastlanmaktadır. Ancak burada şamanın yerine getirdiği görevlerin fazla bir önemi yoktur. Çünkü özel giysisi olmadan bir şamanın karanlık ruhlarla savaşacak güçte olması mümkün değildir. Üzeri yardımcı ruhlarla donanan giysinın ömrü, şamanın ömrü ile bağlantılı olduğu düşünülür. Bu nedenle giysiye herhangi bir zarar gelmesi, şamanın da zarar göreceği ve hatta şamanın öleceği anlamını taşımaktadır. Şaman öldüğü zaman giysisinin üzerindeki ruhlar da giysiyi terk eder. Dolayısıyla giysinın herhangi bir gücü kalmaz. Başka bir şaman da özelliğini yitirmiş bu giysiyi kullanmaz. Ölen şamanın ardından giysisi de genellikle ormanda bir ağacın dallarına bırakılır (Bayat, 2006: 174,175,180).

Eliade'ye göre şamanın giysisi tek başına bir hierophanie, yani kutsalın görünürleşmesidir. Bu özelliğinin yanında şaman giysisi bazı kozmik sembelleri ve izlenecek meta-psişik yolları da göstermektedir. Şamancıl mitler ve teknikler gibi giysi de Şamanizm'in tüm sistemini ortaya çıkarmaktadır. Giysi bu semgesel sisteminin yanında başta ruhlar olmak üzere çok çeşitli güçlerle donanmıştır. Sadece bu giysiyi giymek ya da giysilerini tutan nesnelere dokunmak ile şaman, kutsal olan ile iletişime geçebilir. Klandaki tüm insanların katkılarıyla yapılan ve ruhların güçlerini üzerinde toplayan giysi, klandan dışarı çıkarılmaz. Eskidiğinde bir ağacın üzerine asılır ve böylece üzerindeki ruhların da onu bırakıp yeni giysiye bağlandığına inanılır (Eliade, 1999: 175, 177-178).

Türk şaman topluluklarındaki şaman giysilerinde en çok görülen kuş ve iskelet simgeciliğidir. Giysilerdeki kuş simgesi şamanın bu dünya ile diğer dünyalar arasındaki yolculuğunu gerçekleştirmesine yardımcı olmak amacı taşır (Kılıç, 2010: 324,325). İskelet motifi ise şamanın ölüp dirilmesinin, sırta ermesinin semgesel anlatımıdır. Araştırmacılar bunun bir kuş iskeleti, insan iskeleti, kuş ve insan iskeleti karışımı ve hatta şamanın kendi iskeleti olduğu konusunda farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Sonuçta bu iskelet kuşa ya da insana ait olsun, aslında şamanın sahip olduğu özel statüyü anlatmaktadır. Bu özel statüye göre şaman ölüp dirilmiş bir kişidir. Bu iskelet ile anlatılan mitsel atalar ile korunan yaşam özü, bir bakıma ilk

şaman modeli, yani arketipidir. İskeletin veya maskenin şamanı bir hayvana dönüştürmesi de bu duruma benzemektedir (Eliade, 1999: 188-190).

Şamanın giysisi onun hem koruyucusu hem gizlenme aracı iken, maske de şaman giysisinin yerini tutan bir araçtır. Bu nedenle şaman maskelerine az rastlanmaktadır. Birçok yerde maskeler ataları temsil eder. Maske takmak ölü ruhları bedenine almak, ataları bedeninde somutlaştırmak anlamına gelmektedir (Eliade, 1999: 197-199). Türk şamanlığında da maske az kullanılmaktadır. Yakut ve Altaylı şamanlar ise maske takmak yerine genellikle yüzlerini boyarlar. Bu sayede karanlık ruhlar tarafından tanınmamayı da sağlamış olurlar (Bayat, 2006: 189).

Şamanlık yaparken şaman kıyafetinin, başlığının, maskesinin simgesel önemine karşılık, bazı kadın şamanların çıplak olarak şamanlık yaptığı da görülmektedir. Bu toplumlarda çıplaklık, maskenin ya da yüz boyamanın şamanın ruhlarca tanınmasını önleme işlevinin yerine getirilmesinin farklı bir biçimidir. Yani çıplaklık da maske gibi, yüz boyama gibi bir gizlenme ve korunma aracıdır. Bu anlayışa göre çıplak beden rüzgâr, ısı, ışık, güneş tarafından kaplanır. Böylece kadın şaman karanlık ruhlarca tanınmaz hale gelir (Bayat, 2006: 189,190).

### **1.7.2. Şaman Davulu**

Simgesel anlamı ve sihirsiz işlevleri çok fazla olan şaman davulunun, şaman törenlerindeki önemi ilk sırada yer alır. Davulun şamanı dünyanın merkezine taşımak, ruhları çağırarak, ruhları davula hapsetmek, şamanın işine yoğunlaşmasını sağlamak, şamanın uçmasını sağlamak, manevi dünya ile iletişim kurmasını sağlamak gibi şamanlık seansları için birçok vazgeçilmez işlevi vardır (Eliade, 1999: 199,200).

Şamanın ayırt edici aleti davul ve tokmağıdır. Altaylarda konuşma dilinde şaman davulundan tünür ya da çaluu diye söz edilirken şaman davulu için doğru olan kelimeni tünürdür. Çaluu, davulun ağaçtan yapılmış sapına denir ve ölmüş bir şamanın suretini temsil eder. Her şaman, atalarından olan bir şamanın varisidir. Davulunu da bu ruhun isteğine göre yaptırır (Anohin,1941: 1).

Davul kelimesi Türkçede tünür/dünür terimleri ile ifade edilmektedir. Altaylar davula tünür derken Yakutlarda tünür/dünür adını vermişlerdir. Altay-

Sayan toplumları da dâhil olmak üzere Şorlar, Teleütler, Kumançiler ve Tubalar gibi birçok toplumda davul, şamanın semavi eşi olarak kabul edilmiştir. Zaten davul anlamına gelen tünür/dünür kelimesi ‘evlilik aracılığı ile oluşmuş akrabalık’ anlamına gelmektedir (Bayat, 2006: 194,195). Şorlarda davul, açık bir biçimde şamanın karısı olarak ifade edilmektedir. Kalabalık içinde şaman ile davulu arasında temsili bir düğün de gerçekleştirilir. Davulla ilgili olarak çok eskilere dayanan bir düşünce de, davulun iç direğini yer ananın cinsel organı ve kasnağın üzerine çekilen deriyi de kızlık perdesi olarak görmektir. Burada şaman ile davulu arasındaki ilişki kadın ve erkek ilişkisine aktarılmış ve kadın evrenle özdeşleştirilmiştir. Bayat bu durumu şamanlık olgusunun kadın başlangıç ile başladığı ve davulunda kadın başlangıcı simgelediği olarak yorumlamıştır (Bayat, 2006: 195,196).

Eliade’ye göre, şaman davulunun kasnağının hangi ağaçtan ve nasıl yapılacağına seçimi de, şaman giysisi gibi ruhların isteği ve önerisi ile gerçekleşir. Herhangi bir ağacın ruhlarca seçilmesi artık onun sıradan bir ağaç olmaktan çıkıp kutsal bir varlığa dönüştüğünü, özünün değiştiğini ve artık Evren Ağacı’nı temsil ettiğini ifade eder. Davulun kasnağı, Dünyanın Merkezinde yer alan Evren Ağacının dalından yapıldığı için şaman davulunu çaldığında Dünyanın Merkezi’ne, Evren Ağacı’nın yanına fırlatılır ve böylece göğe de çıkabilir. Bu açıdan davula baktığımızda onu şamanların göğe çıkmak için tırmandıkları şaman ağacına benzetebiliriz. Buradan anlaşıldığı üzere Evren Ağacı, şaman davulu ve göğe çıkış arasında sıkı bir bağ görülmektedir (Eliade, 1999: 200,201).

Şaman, davulu aracılığı ile esrime tekniğini gerçekleştirir. Ritmik olarak çalınan davul, yardımcı ruhları çağırma ve karanlık ruhları korkutup kaçırma işlevine sahiptir. Davul çaldıkça şaman esrimeye geçer. Davul, şaman için ruhlarla konuşma ve esrime aracıdır. Bu nedenle genel olarak kabul edilen düşünce, davulun şamanın at, geyik, kurt gibi bineği olduğu inancıdır. Tokmak ise davulun bir parçasıdır ve davul şamanın bineği iken tokmak da şamanın kamçısıdır. Böylece şaman, davulu ve tokmağı aracılığı ile farklı dünyalara seyahat edebilmekte, yani alt dünyaya inip üst dünyaya çıkabilmektedir. Campbell ise bu durumu “*Şamanlar, ...gövdelerini terk eder ve davullarına veya hayvanlarına binerek görünür dünyanın ötesine giderler,...*” biçiminde ifade etmiştir (Campbell, 1995: 87).

Davul ve tokmaktan çıkan sesin iyileştirici bir gücü de vardır. Davulun üzerine çizilmiş olan resimler şaman mitolojisini, dünya görüşünü, toplumun sosyal ve ekonomik yaşam biçimini sembolize etmektedir. Her ne kadar bazı Türk toplumlarında davulsuz şamanlık da yapılmakta veya davul yerine asa da kullanılsa da genel olarak davul şamanların en temel aletidir (Bayat, 2006: 194,210,212).

Zamanından önce yıpranan davul şamanın hastalanacağını habercisidir. Davulun yırtılması, bozulması beraberinde şamanın ölümünün yaklaştığının bilgisini taşır. Ölen şamanın davulu başka bir şaman tarafından kullanılmaz ve ölen şamanın mezarının üstüne konulur. Eğer şaman bir ağacın dibine gömülmüş ise davulu da bu ağacın dallarına asılır (Bayat, 2006: 197,198).



## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME BİÇİMLERİ VE CİNSİYET ALGISINA ETKİLERİ**

Toplumların geçim örüntüleri veya ekonomik faaliyetleri ile toplumsal örgütlenişleri arasında bir bağ vardır. Genel olarak toplumların geçim örüntülerini sınıfladığımızda ilk olarak avcılık ve toplayıcılıkla karşılaşırız. Bu toplumlar üretmeyip tüketen, doğada hazır olarak bulunan alan toplumlardır. İkinci olarak karşılaştığımız hortikültüralist (bahçecilik) olarak adlandırdığımız toplumlar ise basit araç gereçlerle küçük çaplı tarım faaliyetinde bulunan ve akrabalık temeline dayanan toplumlardır. Üçüncü olarak çobanlık, yine akrabalık temelinde örgütlenmiş, avcı-toplayıcılara göre daha kalabalık ve evcilleştirilmiş hayvanlarla geçimini sağlayan toplumlardır. Dördüncü olarak köylü toplumlar ise akraba temelli ve geniş ölçekli üretimin yoğun olduğu toplumlardır. Son olarak da günümüz sanayi toplumlarından söz edilir. Bunlar ise üretimini makinelere dayalı gerçekleştiren ve dolayısıyla seri ve yoğun bir üretici olan toplumlardır (Özbudun ve Uysal, 2012: 93-96).

Özbudun ve Uysal'a göre avcı toplayıcı toplumlarda işbölümü yaşa ve cinsiyete dayanmaktaydı. Kadın toplayıcılık, erkek de avcılık yapmaktaydı. Temel geçim kaynağı bitkiler olduğu için kadınların faaliyeti daha büyük önem göstermekteydi. Ancak toplumda erkeğin önemi yine de daha fazlaydı ve bu toplumlar eşitlikçi bir yapıya sahipti (Özbudun ve Uysal 2012: 98,99).

Toplumlar bin, iki bin yıl gibi bir zamanda ise bitki ve hayvanları evcilleştirmeyi öğrenmişlerdir. Bu ilk ve ilkel tarım faaliyetleri bahçecilik olarak adlandırılmıştır ve bu küçük çaplı tarım faaliyetleri avcılık ve toplayıcılık eşliğinde sürdürülmüştür. Bu toplumlarda da örgütlenme akraba temelli, işbölümleri de yaşa ve cinsiyete dayalı olmuştur. Ekip dikme ve besinlerin işlenmesi kadınların görevi iken erkekler de avcılıkla uğraşmış ve alanları ekime hazır hale getirmeye çalışmışlardır (Özbudun ve Uysal 2012: 101,102).

Koyun, keçi, deve gibi belli bazı hayvanları yetiştirip bunlardan faydalanan çoban toplumları ise sürülerini gezdirerek hareket halinde bir yaşam sürdürmüşlerdir. Bunun yanında avcılık, toplayıcılık ve küçük ölçekli tarım da yapmışlardır. Bu toplumlarda da iş bölümü yaşa ve cinsiyete dayanmıştır. Kadınların görevi

dokumacılık, süt ürünlerinin işlenmesi gibi sınırlı bir alanda gerçekleşirken; erkekler çobanlık ve tarım ile ilgilenmilerdir (zbudun ve Uysal 2012: 104,105).

Tüm bu toplumlarda kadın ve erkeğin rollerinin farklılaştığını gözlemekteyiz. Bu farklılaşmanın biyolojik temelli mi yoksa kültürel temelli mi olduğu sorusunu sorduğumuzda, yapılan araştırmalar kültürel kaynaklı olduğu cevabını vermemizi sağlıyor. Çünkü toplumlara baktığımızda kadın ve erkeğe yüklenen görevler ve verilen saygınlıklar değişmektedir. Bu nedenle topluma göre değişen ve dolayısıyla öğrenilerek kazanılan cinsiyet rollerinin biyolojik temelli değil, toplumsal temelli olduğunu söylemek daha doğrudur (zbudun ve Uysal 2012: 159,160).

Her toplumun bir cinsiyet kültürü vardır. Cinsiyet kültürünü belirleyen de toplumların kadınlık ve erkeklik tanımları, kadın ve erkeklerin cinsiyetlerini kazanma süreçleri, toplum içindeki rol ve statüleri, birbirleriyle olan ilişkilerinin düzenlenme biçimlidir (Trkne, 1995: 2). Geçmişten günümüze aktarılan maddi ve manevi kültür unsurları<sup>3</sup> antropoloji tarafından araştırılıp yorumlandığı zaman, ilkel toplumların cinsiyet temelli örgütlenmesi ile ilgili olarak özellikle iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Anaerkillik ve ataerkillik olarak ifade edeceğimiz bu görüşlerin yanın da cinsler arası eşitlik düşüncesini savunan araştırmacılar da söz edilebilir.

## **2.1. ATAERKİL VE ANAERKİL KURAMLARA GÖRE CİNSİYET ROLLERİ**

Ataerkil kuram toplumların en baından itibaren erkeği merkeze alır. Erkeği kadın ve çocukları koruyan, geçimlerini sağlayan olarak kabul eder (Briffault, 1990: 127). Avcı ve toplayıcılık yapan ilkel toplumlarda da, avcı erkeği merkeze alarak kadının her zaman erkeğin egemenliği altında olduğunu iddia eder (Trkne, 1995: 34). Örneğin ataerkil kuramı savunan Edgar Morin erkeklerin güçlü, zeki, cesur

---

<sup>3</sup>İnsanlık tarihinin ekonomik, siyasal, kültürel binlerce yıllık değişimine paralel olarak toplumdaki kadın ve erkeğin konumlanıı da farklılamıtır. İkel toplumların rgtlenii, geçim kaynakları, cinsiyetler arası ilişkileri hakkındaki bilgilere arkeolojik bulgularla yani bu toplumlardan günümüze kadar ulaşan barınak yerleri, mağara çizimleri, araç gereçler gibi kaynakların yorumlanması ile ulaşılmaktadır. Aynı zamanda bu toplumların sözlü kültürü içerisinde yer alan anlatıları, mitleri bulunmaktadır ki; günümüze kadar aktarılmış olan biçimiyle bu anlatılar da toplumlarının maddi ve manevi kültürü hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır.

olmalarına karşılık, kadınların ergin olmadıklarını savunur. Ona göre kadınların birlikte hareket etmek için herhangi bir nedeni yoktur; oysa erkekler avcılığı gerçekleştirebilmek için işbirliği içine girmişlerdir. Avcılık sayesinde dikkat, cesaret gibi kendilerini güçlü kılacak birçok özellik kazanmışlardır (Badinter, 1992: 42,43). Klasik sosyolojinin tanımlamasına göre ataerkil aile, toplumların yerleşik yaşama geçmesinden sanayi devrimine kadar görülen ve aile içinde babanın egemen olduğu bir yapıdır. Ataerkil aile biçimine verilebilecek en tipik örnek Roma imparatorluğu dönemidir. Roma hukukunda babanın eşi, çocukları, köleleri ve sahip olduğu malları üzerinde mutlak egemenliği vardır. Soy ve miras babadan oğula geçerken kadın hiçbir hakka sahip değildir (Sayın, 1985: 159). Ziya Gökalp de *Türk Uygarlığı Tarihi* adlı eserinde bu durumu “... eski Romalılar’da aile reisi, eşini ve çocuklarını satmak ve öldürmek haklarına sahiptir.” ifadesiyle dile getirmiştir (Gökalp, 1991: 291).

Anaerkil kuramın önemli savunucularından olan E. Badinter de ataerkilliği şu şekilde açıklamaktadır: Ataerkillikte babanın aile içindeki egemenliği ve akrabalığın erkekten geçmesi söz konusudur. Ancak ataerkillik bu durumu da içerecek biçimde çok daha geniş kapsamlı bir kavramdır. Buna göre kaynağında babanın iktidarı olan her toplumsal yapı için ataerkillik kavramı kullanılmaktadır. Böyle bir örgütlenmede yöneticilerin halk üzerindeki iktidarı, babanın aile içindeki iktidarı gibidir. Bu sebeple ki yöneticilerden halkın babası olarak söz edilir (Badinter, 1992: 86). Weber’e göre de bir kabile şefi, senyör, derebeyi, imparator ya da kral toplumlarında iktidar sahibi olan kişilerdir. Bu egemenlerin otorite bakımından toplumları ile olan ilişkileri, babanın ailesi ile olan ilişkisine benzemektedir (Weber, 1986: 81).

Anaerkil kurama göre ise ilk toplumlarda kadının egemenliği söz konusudur. Bu konuda özellikle iki düşünce ortaya atılmıştır. Bu düşüncelerden birisi anaerkil toplumlardaki kadın egemenliğini annenin soy zincirindeki belirleyiciliğine dayandırır. İkinci düşünce ise kadın egemenliğini, ekonomik faaliyet bakımından kadının rolünün erkekten daha etkin olmasına bağlar (Sayın, 1985: 159).

J. Jakob Bachofen, Robert Briffault, Lewis Morgan, Friedrich Engels anaerkil kuramın ilk savunucuları olarak kabul edilir (Güvenç, 1996: 236).

## 2.2.ANAERKİL TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME ÜZERİNE FARKLI GÖRÜŞLER

Anaerkillik tezi Bachofen'in *Analık Hukuku* 1861, H. Maine'nin *Kadim Hukuk* (1870), L.H. Mogan'ın *Eski toplum* (1877) adlı eserlerindeki çalışmalarından türemiştir. Bu tez Elizabetch C. Stanton'un 1891 de yazdığı *Anaerkillik* adlı eserinde de ayrıntılı olarak ele alınırken F. Engels'in feminist broşüründe de kullanılmıştır (Donovan, 2001: 82).

Ataerkil toplum yapısından önce toplumlarda anaerkilliğin görüldüğü tezi ilk olarak 19.yy da Bachofen ve Morgan'ın eserlerinde farklı kanıtlamalarla ortaya atılmıştır. Bachofen bu tezini özellikle arkeolojik çalışmalarla ortaya çıkan kadın heykelciklerine ve klasik mitolojiye dayandırmıştır (Berktay: 2016: 38). Bachofen *Analık Hukuku* adlı eserinde de anaerkillik kavramı yerine analık hukuku ve jineokrasi kavramlarını kullanmıştır. Bu kavramlar ile toplumda kadının erkeğe göre daha üstün bir konumda olduğu, akrabalıkta annenin belirleyici olduğu, sadece kız çocuklarının mirastan pay aldığı, soyun anadan geçtiği toplumsal ve hukuksal konuları ifade etmiştir. Eserde insanlık tarihinde ataerkil aşamadan önce anaerkilliğin var olduğu anlatılmıştır (Duby ve Perrot 2005: 446,450). Bachofen anaerkil toplumlarda özel mülkiyetin olmadığını, cinselliğin özgürce yaşandığını, ahlaksal yaşamlarının kaynağında annenin sevgi ve şefkatinin bulunduğunu ve dolayısıyla bu toplumlarda en büyük günahın başkalarına zarar vermek olduğunu aktarmıştır. Ona göre anaerkil toplumlar kadının doğasına uygun bir biçimde doğa ile özdeşleşmiş, doğaya pasif bir biçimde teslim olmuş, doğal ve biyolojik değerleri ön plana çıkarmıştır. Oysa süreç içerisinde doğaya sonradan ve dışarıdan yapay bir biçimde eklenen mülkiyet, din gibi kültürel değerlerle erkeğin egemenliği görülmeye başlanmıştır. Bu yaklaşımın kalıcı hale getirilmesi de tarih ile mümkün olmuştur. Tarih aracılığı ile geçmiş yeniden kurgulanmıştır (Serinken, 2016: 1074,1075). Engels de bu eserin kendi düşünceleri açısından bir devrim niteliğinde olduğunu söylemiştir.

Morgan da toplumlarda ilk olarak anaerkilliğin görüldüğü tezini Kuzey Amerika yerlileri arasında yaptığı araştırmalara dayandırmıştır. Morgan, Irokua yerlilerini araştırmış ve bu yerlilerde kadınların ekonomiye egemen olduklarını, dini

ve siyasi faaliyetlerde önemli rollere sahip olduklarını, soyun belirleyicisinin kadın olduğunu ve dolayısıyla toplumda kadının çok yüksek bir statüye sahip olduğunu aktarmıştır. Morgan'a göre ilkel toplumlarda görülen anaerkillik, ana soyluluk ve kadının yüksek statüsü, yerleşik yaşama geçiş ve mülkiyet bölünmesinin yaygınlaşması ile erkekler tarafından değiştirilmiştir (Berktaş, 2016: 38).

*“Mülkiyet gitgide daha çok sayıda insanın ilgilendiği, sahip olduğu bir yenilik durumuna gelip gitgide daha büyük boyutlara ulaştıkça, soygeliminde kadın soyçizgisinin temel alınmasına son verilmesi de kesinleşmiş oluyordu. Böyle bir değişiklik, soygeliminde erkeğin soy çizgisi esas alınca, miras gene soy topluluğu içinde veraset konusu olacak, fakat erkeğin çocukları soy içinde yer alabilecek ve ölenin (babanın –çev.) kan yakınlarına göre verasette öncelik alacaklardı.”* (Morgan, 1998: 85).

Engels de 1884 de yazdığı *Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserinde Morgan'ın bu tezini desteklemiştir. Ona göre de başlangıçta ortak mülkiyet vardı ve bu mülkiyet kadınlar tarafından denetleniyordu. Daha sonraları toplumların tarıma geçişiyle birlikte tarım araçları erkeklerce kullanılmaya başlandı ve bu araçlara erkekler sahip oldular (Berktaş, 2016: 38,39). Engels bu eserinde cinsiyetin toplum içindeki konumlanışının toplumun maddi koşulları, ekonomik süreçleri tarafından etkilenecek oluştuğunu açıklamaya çalışmıştır. Bu nedenle Engels'e göre, kadının toplum içindeki konumlanışı zamana ve topluma göre değişmektedir (Özbudun, 2007: 347,350).

*“Bu kitap, deyim yerindeyse, bir vasiyetin yerine getirilmesidir. Hiç kimse Karl Marx kadar, kendi –bir dereceye kadar bizim de diyebilirim- materyalist tarih irdelemesi sonuçlarıyla ilişki kurarak, Morgan'ın araştırmalarından çıkan vargıları açıklamak ve bunların büyük önemini ortaya koymak istemezdi. Gerçekten, Morgan, Marx'ın kırk yıl önce keşfetmiş bulunduğu materyalist tarih görüşünü, Amerika'da, kendi alanında yeniden keşfetmiş ve bu durum, onu, barbarlık ile uygarlık arasındaki karşılaştırma konusunda, belli başlı noktalar üzerinde Marx'la aynı sonuçlara varmaya götürmüştü...”*

*Materyalist anlayışa göre, tarihte, egemen etken, sonunda, maddi yaşamın üretimi ve yeniden - üretimidir. Ama bu üretim ikili bir özlüğe sahiptir bir yandan yaşam araçlarının, beslenmeye, giyinmeye, barınmaya yarayan nesnelere ve bunların gerektirdiği aletlerin üretimi; öbür yandan bizzat insanların üretimi, türün üremesi. Belirli bir tarihsel dönem ve belirli bir ülkedeki insanların içinde yaşadıkları toplumsal kurumlar, bu iki türlü üretim tarafından, bir yandan emeğin, öbür yandan da ailenin erişmiş bulunduğu gelişme aşaması tarafından belirlenir.”* (Engels, 2005: 11,12)

Briffault *Analar* adlı eserinde anaerkilliği ana soylu olmaya değil, ana yerli olmaya bağlamıştır. Erkeğin kayınvalidesinin evinde yaşadığı çok sayıda toplum

örnekleri vermiştir. Erkeğin karısının ailesine katıldığını ve daha çok kayınvalidesinin egemenliği altında olduğunu belirtmiştir. (Briffault, 1990: 130,171).

Erich Fromm da *Anaerkil Toplum ve Kadın Hakları* adlı eserinde anaerkil yapıda olan toplumların varlığını kesin olarak kabul etmemiz gerektiğini söyler. Anne merkezli toplumların araştırılmasını sosyal bilimler açısından önemli bulur. Böylece bugünkü toplumsal yapıları ve bu yapıların değişimlerini anlayabileceğimizi belirtir (Fromm, 1998: 46-48).

Foucault ise cinsiyet kavramını anatomik öğeler, biyolojik işlevler, duyular, hazlar gibi yapay, hayali birlikteliklerin bir sonucu olarak konumlandırmıştır. O cinsiyetin evrenselliğini reddetmiştir. Ona göre bedenlerin cinsiyeti yoktur ve cinsiyet değil, cinsiyetlendirilmiş olmak söz konusudur. Cinsiyet de toplumsal cinsiyet gibi kültürel olarak inşa edilmiştir. Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında bir ayırım yoktur (Özbudun, 2007: 356).

1960-70'li yıllarda feminist antropolojinin temelleri ortaya atılmıştır. Toplumlardaki kadınlık rolleri feminist antropologlar tarafından ele alınmıştır. Eril merkezci bakış açısı eleştirilerek değiştirilmeye çalışılmıştır. Feminist antropologlar, eril merkezli bakış açısını; avcılığı erkek, kadını toplayıcı olarak belirlerken avcılığın rolünü abarttıklarını, erkeğin uygarlık, kadının da doğa ile özdeşleştirilerek cinsiyetler arasında zıtlık yarattıklarını ve cinsiyetler arası farklılığı biyolojik temelli gibi kurguladıklarını iddia ederek eleştirmişlerdir (Özbudun ve Uysal, 2012: 160-162).

Antropolog Margaret Mead kadın ve erkeğin cinsiyet rollerinin biyolojik temelli değil, kültürel temelli olduğunu belirtmiştir. Kadın ve erkek arasındaki ayırımın toplumsal kaynaklı olduğu için doğal olmadığını savunmuştur (Özbudun, 2007: 326). Margaret Mead cinsiyet rolleriyle ilgili olarak Yeni Gine toplumlarında araştırma yapmıştır. Araştırması kadınların yönetici ve egemen, erkeklerin ise bağımlı ve itaatkâr oldukları ve Yeni Gine toplumunun bu farklılığın kökenini biyolojik ve doğal olarak nitelendirdikleri biçiminde sonuçlanmıştır (Türköne, 1995: 12).

*Tanrılar Kadıncı* adlı eserin yazarı Merlin Stone'da anaerkil teoriyi kabul eder. Bu dönemin M.Ö. 7000 ya da M.Ö. 25000'lerde başladığını söyler:

*“İnsan gelişiminin tarihöncesi ve ilk tarihsel dönemlerinde, insanların yüce yaratıcılarını kadın biçiminde tasarlayıp saygı gösterdiği dinler vardı. Büyük Tanrıça'ya -Tanrısal Ana-ataya- İ.Ö. 7000 yıllarında ikinci cilalıtaş devrinden başlayıp, İ.S. 500 dolaylarında son Tanrıça tapınaklarının kapanışına kadar tapınılmıştı. Konunun uzmanı bazı kişiler Tanrıça'ya tapınmayı İ.Ö. 25.000 yıllarına dek yani yukarı yontmataş devrine kadar uzatmaktadır.” (Stone, 2000: 16).*

Antropolog C. Philip Kottak ise toplumlardaki kadın ve erkeklik rolleri arasındaki ilişkinin toplumun geçim örüntüleriyle bağlantılı olduğunu kabul eder. Bu nedenle ona göre, bir toplumda kadın ve erkeğin toplumun geçimine eşit oranda katkı sağlaması cinsler arası ayırımı da en aza indirmektedir. Ona göre geçimi sağlamada avcılığın temel olduğu toplumlarda erkeğin statüsü yüksek iken toplayıcılığın temel olduğu toplumlarda da roller birbiriyle örtüşmektedir (Özbudun ve Uysal, 2012: 163,164).

Filozof Elisabeth Badinter ise eserlerinde anaerkil toplum yapısının varlığına tez olarak bu toplumların yaradılış mitlerini, neolitik dönemde rastlanan ana tanrıçaları kullanmıştır. Ona göre bir toplumun mit ve efsaneleri toplumun yaşamından bağımsız olamaz. Bu nedenle toplumda tanrıçanın kutsallığı, tanrıçayı insanda cisimleştiren kadının büyük saygınlığını da beraberinde getirmiştir. Badinter mit ve efsanelerin yanında arkeolojik bulguları da kadının saygınlığını açıklama yönünde yorumlamıştır. Çünkü tarih öncesi Paleolitik ve neolitik dönemden kalan eserlere yani mağara resimlerine, tapınak ve mezardaki şekillere ve bulunan heykelciklere bakıldığı zaman erkek heykelciklerinin sözünü etmeye bile değmeyecek kadar az olduğunu görürüz. Ama buna karşılık Venüs adı verilen kadın-ana heykel ve figürlerinin çok fazladır. Badinter'e göre bu kadın-ana heykelcikleri ve figürlerinde kadın vücudunun göğüs, karın ve kalça kısımları abartılı olarak işlenmiştir. Bunun nedeni de toplum tarafından kadının doğurganlığı ve verimliliği simgelediğinin düşünülmesidir. Paleolitik dönemdeki koca memeli, karınlı ve kalçalı kadınlar doğurganlığın sembolü olarak sembolize edilirken bu dönemde herhangi bir şekilde kadın ve erkeğin cinsel birlikteliğine dair bir figürün bulunmaması da doğumda sadece kadının rolü olduğu bilgisine sahip olduklarını göstermektedir (Badinter, 1992: 47,49,54-65).

Bachofen ve Morgan ilkel anaerki kuramcılar olarak kabul edilmiştir. Çünkü başta Bachofen olmak üzere bu araştırmacılar anaerki kavramını ataerki kavramının karşıtı olarak tanımlamıştır. Anaerki dönemi kadının politik güç sahibi olduğunu ve erkeğin üzerinde egemenlik sağladığını belirtmişlerdir. Bugün içerdiği bu anlam nedeniyle anaerki terimi büyük oranda terk edilmiştir. Örneğin Briffault anaerki terimi yerine ana hukuku, anayanlı terimlerini, Malinowski ana hukuku, ana soyu terimlerini, Hassan da anahanlık terimlerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu kavramlarla ise daha çok ataerkinin olmadığı ve kadının saygın konumda olduğu dönemi ifade etmişlerdir. Badinter ise cinslerin tamamlayıcılığı modelini savunmaktadır. Ona göre tarih öncesi dönemde ataerkillik görülmemiştir. Bu dönemde cinsler arası eşitlik vardır. Her cinsiyete dengeli bir güç dağılımı gerçekleştirilmiştir (Türköne, 1995: 44, 45).

A. Şenel'e göre de toplumsal evrimin başında insanların örgütlenişinde kadın ve erkek arasında cinsiyet farklılığı bulunmaktadır. Bu nedenle erkekler avcılıkla ve kadınlar toplayıcılıkla ilgilenmiştir. Daha sonradan kadınlar bitki yetiştiriciliğine geçmiş ve toplumun asalak olmaktan üretici olmaya geçmesini sağlamıştır. Buna paralel olarak da erkekler av silahları geliştirmiş, hayvanları evcilleştirmiş ve çoban toplumların görülmesini sağlamışlardır. Dolayısıyla ilk toplumların toplumsal, ekonomik, siyasal farklılaşmalarının temelinde insanlar arasındaki kadın ve erkek olarak cinsel farklılaşması bulunmaktadır (Şenel, 1982: 39). Şenel'e göre avcılık ve toplayıcılık döneminde avcılık yapan ve av silahlarına sahip olan erkekler, kadına göre daha güçlü konumda oldukları için statü bakımından da az da olsa kadından üstün konuma geçmişlerdir. Yine de bu farklılaşma topluluktaki cinsiyetler arası eşitlikçi niteliği değiştirecek nitelikte olmamıştır (Şenel: 1982: 60,93).

### **2.3.ORTA ASYA VE ESKİ TÜRK TOPLUMLARINDA CİNSİYET ROLLERİ VE KADININ KONUMU**

Orta Asya ve Eski Türk toplumlarında kadın ve erkeğin konumlanması, kadının toplumsal rolü konusunda birçok çalışma gerçekleştirilmiştir. Araştırmacılar konu ile ilgili farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu açıklamaların temelinde Türk toplumunun geçim örüntüleri, evlilik ve akrabalık ilişkileri, soy çizgisi gibi etmenler

yerleştirilmiştir. Bu konuda sosyolog, antropolog, tarihçi ve Türkolog olan birçok araştırmacının görüşleri şu şekildedir:

Sosyolog Ziya Gökalp eski Türk toplumundaki cinsiyet ilişkilerini ve dolayısıyla kadın algısını, Türk toplumunun aile yapısı içerisinde değerlendirmiştir. Eski Türklerde milli aile olarak adlandırdığı yapı içerisinde kadının değerli bir konumda olduğunu belirtmiştir. Ona göre erkeğin birden fazla kadınla evlenme hakkı, görücü usulü ile kadının evlendirilmesi eski Türk ailesinde görülmez. Toplumda kadın, erkek ile eşit değerdedir. Eski Türklerde hiçbir zaman ataerkil (pederşahi<sup>4</sup>) aile görülmemiştir (Gökalp, 1991: 101). Gökalp'e göre eski Türk ailesi sırasıyla boy, sop, soy, baba yanlı aile ve evlilik ailesi olarak beş dönemden geçmiştir ve boyun olduğu dönemde ana yanlılık (maderilik<sup>5</sup>) görülmüştür. Baba-yanlılığa ise daha sonraki zamanlarda geçilmiştir:

*“Tarihin yetişemediği en eski zamanlarda, boy ana-yanlı (maderi) idi. Yani çocuk anasının boyuna bağlı olurdu. Sonradan boy baba-yanlı (pederi) niteliğe girdi... Boyun eskiden ana-yanlı olduğuna en büyük kanıt Şamanizm'in ana-yanlı olmasıdır. Yakutlar'da şamanların totemleri ve koruyucu ruhları ana-yanlı olduğu gibi bu ilde laiklerin dışı koruyucuları da ana-yanlıdır.”* (Gökalp, 1991: 220)

Ancak Gökalp'e göre, Türklerde sonradan görülen baba-yanlı ailesi tarihteki ataerkil aileye benzemez. Çünkü ataerkil ailede babanın çocukları ve karısı üzerinde mutlak hâkimiyeti vardır. Oysa baba-yanlı ailesi eşitlikçi ve demokratik bir yapıya sahiptir (Gökalp, 1991: 22,155,156,220).

Gökalp eski Türkleri demokrat ve feminist olarak tanımlar. Ona göre feminizm Türklerin demokratik toplum yapısının zorunlu sonucu olduğu gibi, eski Türk inancı olan Şamanizm'in de sebep olduğu bir durumdur. Şamanizm kadının gücüne dayanmaktadır. Erkek şamanlar da güçlerini ortaya koyabilmek için kadına benzemek zorunda kalmışlardır. Erkek şamanlar kadın gibi seslerini inceltir, saçlarını uzatır, giyinir ve hatta simgesel olarak gebe kalıp doğururlarmış. Yine eski Türklerin

<sup>4</sup>“Pederi aile, pederşahi aileden çok farklıdır. Pederi ailede, babanın zevcesi ve çocukları üzerinde yalnız demokratik bir velayeti vardır ki buna (pederâne velayet) ve (zevci velayet) adları verilir. Pederşahi ailede ise aile reisinin gerek evlâdları, gerek zevcesi üzerinde (sulta) sı, yani (sultanlık hakkı) vardır. Evlâdlarıyla beraber zevcesi ve aileye dâhil sair fertler aile reisinin âdi malları ve mülkleri mahiyetinde idi. Bunları isterse satar, isterse öldürürdü; isterse hibe ederdi,” (Gökalp,1976:155,156)

<sup>5</sup>“Soy (neseb), anayanlıdır. Bu ailenin içinde yalnız "zevi'l-erham" yani ana yönünden olan akrabalar vardır. Çocuk anasının totemine vâris olur. Çocuğun babasıyla hiç bir toplumsal akrabalığı yoktur. Çocuğun velisi dayı'sıdır. Anasının velisi de odur. Yani büyük kardeşidir. Dayının mirası kendi oğluna kalmaz, yeğenine kalır. Bu biçimdeki aile doğrudan doğruya ana-yanlı soptan doğar.” (Gökalp,1991:227)

dini olan Toyonizm ise erkeğin gücünde belirmiş ve görünmüştür. Ancak yine de Türklerde her türlü işlerde kadın ve erkeğin birlikteliği söz konusu olmuştur. Kamusal işler hakan ve hatunun birlikte kararı ile gerçekleştiği için bir buyruk yazıldığında bu buyruğun yerine getirilmesi için “ *Hakan ve hatun buyuruyor ki...*” sözleriyle başlaması gerekmiştir. Elçilerin kabulünde, şöenlerde, kurultaylarda, savaş ve barış toplantılarında vb. hakan ile hatun birlikte bulunmuştur (Gökalp, 1976: 158).

Türk ilahiyatçı ve İslam tarihçisi Yusuf Ziya Yörükhan da ataerkil aile yapısının Türklerde görüldüğünü kabul etmez. Buna ispat olarak da dayı, teyze gibi anne tarafından gelen akrabalık isimlerinin Türkçe karşılıklarının bulunduğunu; oysa amca, hala gibi baba tarafından gelen akrabalık isimlerinin Türkçe olmadığını ve bu kelimelerin daha sonraki devirlere ait olduğunu ileri sürer. Aynı zamanda ataerkil ailede kadının, erkeğin sahip olduğu haklara sahip olmadığını ve erkekle aynı işleri yerine getiremediğini, farklı yaşantıda olduklarını söyler. Ona göre ataerkil ailelerin aksine Türk ailesinde kadının yeri ve değeri büyüktür. Kadınlar erkekler ile birlikte ava gider, ziyafetlere, kurultaya, iktisadi işlere katılırlar (Yörükhan, 2014: 48,49). Türk tarihçi ve etnolog Abdülkadir İnan ise Türklerin inanış ve geleneklerinden, mit ve destanlarından hareket ederek Türklerde tarih öncesi dönemde anaerkil dönemin varlığını kabul eder. Ancak Türklerin tarih sahnesine ataerkil aile biçimiyle çıktığı açıklamasını da yapar (Türköne, 1995: 79).

Türk tarih profesörü Bahattin Ögel ise Türklerde tarih öncesi bir dönemde görüldüğü iddia edilen anaerkil dönemi reddeder. Ona göre Türklerde baba ailesi görülmüştür. Bu aile biçiminde soy erkekten geçmekle birlikte kadın da değerlidir. Türklerde egzogami yani akraba dışı evlilik görülmüş ve aynı zamanda monogami, yani tek eşli evlilik tipi yaygın olmuştur. Ögel Türklerde ana-ata anlayışına rastlanmadığını söylemiştir. Türk Mitolojisi’nde babanın insan, annenin ise kurt olmasına vurgu yapmış ve bu durumu Türklerde anaerkil bir yapılanma olmadığı biçiminde yorumlamıştır. Yine Göktürk efsanelerinde ilk ataların her zaman erkek olduğunu belirtmiştir. Ancak Göktürklerle Uygurlar arasında yaptığı karşılaştırmada Doğu Türklerinde ve Uygurlarda ana ailesinin izlerine rastladığını da belirtmiştir. (Ögel, 1971: 22-24).

Tarihçi J.P. Roux da *Orta Asya Tarih ve Uygarlık* adlı eserinde Türklerde kamusal alanda kadın ve erkeğin eşit olduğundan, toplumsal rollerinin, yaşam biçiminin benzerliğinden söz etmiştir:

*“Kadın örtünmez, haremde kalmaz, erkeklerden ayrı yaşamaz. Hatta aşırı serbest olduğu da söylenebilir... Erkeklerle bayramlara, şölenlere ve içki âlemlerine katılır; onlarla kımız ve şarap içerek sarhoş olurlar. Yalnızca katılmakla kalmaz, şölenlerini, içki âlemlerini bizzat düzenler ve davetler verir... Kocasını evde olmadığına, hatta özellikle kocasını evde olmadığı zamanlarda misafirini tüm ev sahibi görevlerini yerine getirerek ağırlar. Ata erkekler gibi biner, bu Avrupalıları çok şaşırtır. Ok atar, öküz arabalarını kullanır... kocaları dama oynarken onlar futbol oynarlar. Kendi işleri ile uğraşır, pazara gider ve kocasını paketlerini taşır... ava ve savaşa katıldıkları da olur... Genç kızlar erkeklerle rekabet ederler, onlarla dövüşüp güreşmekten hiç çekinmezler... XI. Yüzyıl Müslüman yazarları, kadınların eşlerini seçmede özgür olduklarından söz ederler, gelenek ve göreneklerindeki serbestliğin altını çizer.”* (Roux, 2001b: 272-274)

Eski Türk toplumu üzerine 1985 yılında çalışma yapan Hassan da bu çalışmalarını daha çok İnan'ın makalelerine dayandırır. Ona göre de şaman kalıntılarında mitolojik anlatılarda anaerkillik izleri vardır. Türk toplumlarının başlangıcında özel mülkiyet, yönetim, hiyerarşi bulunmamakta saf örgütsellikler görülmektedir. Bu dönemde anahanklik vardır. Ancak süreç içinde yönetim ve hiyerarşinin görülmesi ve erkeğin egemenliğinde olmasıyla babahanklik sürecine de geçiş yaşanmıştır (Hassan, 1985 : 92-97,321).

İlber Ortaylı da *Osmanlı Toplumunda Aile* adlı eserinde Türklerde kadının önemini aktarması bakımından 14. yüzyılda Türkiye'den gecen Alman papaz S. Schweigiger'in sözlerini şu şekilde aktarmıştır:

*“Türkler dünyaya, karıları da onlara hükmeder. Türk kadını kadar gezen, eğleneni yoktur. Çok karılılık yoktur. Herhalde bu işi denemiş, dert ve masrafa neden olduğunu anlayıp vazgeçmişler. Boşanma pek görülüyor. Çünkü boşanırken erkek para ve eşya veriyor ve kız çocuk anaya kalıyor.”* (Ortaylı, 2000: 67).

Türklerin tarihsel ve toplumsal psikolojilerini ele alan çalışmalarıyla dikkat çeken psikiyatrist Erol Göka'ya göre, itirazlar olmakla birlikte genel kabul Eski Türklerin tarihlerinin ilk zamanlarında anaerkil bir dönem yaşadıkları ve ekzogamik bir toplum yapısında olduklarıdır. Ona göre her ne kadar Türkler çok eski zamanlarda erkin kadında olduğu ve dolayısıyla da ilk şamanların da kadın olduğu bir anaerkil dönem geçirmiş olsalar da, bu dönem tarihsel bakımdan uzun bir zaman dilimine yayılmamıştır. Tarihsel toplumsal değişim Türk toplumunun anaerkilliğe

geçişine yol açmıştır. Bu nedenle Türkler tarihin bilinen zamanlarından beri ataerkil bir yapı içerisinde. Ancak bu ataerkillik tamamen kendilerine özgüdür. “... onların ataerkilliği de ‘ana egemenliğine ait bazı unsurları içinde taşıyan baba egemenliği’ olarak tanımlanabilirdi.” (Göka, 2006: 158-160).

Tarih Profesörü İbrahim Tellioğluna göre, Türklerde kız ve erkek çocuklar eşit olarak konumlandırılmıştır. Çünkü cinsiyet ayrımcılığının önemli belirtilerinden birisi, doğdukları andan itibaren kız ve erkek çocuklar arasında gerçekleştirilen ayrımdır. Türklerin yaşadıkları dönemde buna örnek olarak; Çinlilerde doğan erkek çocuğa isim verilirken kız çocuğa isim verilmeyip ona sayı ile seslenilmesini; Hintlilerde günaha meyilli, zayıf karakterli olduğuna inanılan kız çocuğun evleninceye kadar babasının veya erkek kardeşinin egemenliği altında bulunması ve evlendikten sonra da kocasının himayesine geçmesini; Araplarda ise utanç kaynağı kabul edilen kızların doğduklarında diri diri toprağa gömülmesini örnek olarak verebiliriz. Oysa aynı dönemlerde Türklerde kız ve erkek çocukları arasında herhangi bir ayırım gözetilmemiştir (Tellioğlu, 2016: 212).

Eski Türklerde kadın hakları da çağdaşlarına göre çok ileri konumdadır. Erkek çocuğu gibi kız çocuğunun da mirasta hakkı vardır. Kızlar da erkekler gibi taşınır ve taşınmaz malların mülkiyetine sahip olabilir. Kadın evleneceği eşini kendisi seçer. Kadının hem kocası, çocukları ile birlikte yaşadığı evi ve serveti hem de çocuklarının velayeti üzerinde kocasının hakkı kadar hakkı vardır. Kadın aynı zamanda boşanma hakkına da sahiptir. Kadının aile içindeki önemini bir yansıması da devlet işlerindeki önemidir. Eski Türklerde kadınlar devletin her kademesinde görev alabilmiş ve siyasette yüksek mevkilere kadar yükselmişlerdir. Göktürklerde kadının devlet başkanlığına vekâlet etmesi, Uygurlarda hâkimlik yapabilmesi gibi Türklerde kadının siyasi önemini gösteren birçok örnek gösterilebilir (Tellioğlu, 2016: 220- 222).

Göktürk devletine ait Türk tarihinin bilinen ilk yazılı eseri olan Orhun Abidelerinde de kadının siyasi kimliği ortaya konmuştur. Eski Türk inancında kağan, Tanrı tarafından görevlendirilen, onun yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilir. Bu yazıtta ise tanrının temsilcisi olmanın sadece kağana değil, aynı zamanda hatuna da ait bir özellik olduğu sıkça tekrar edilir. Kadın Orhun Abidelerinde dini-mitolojik ve siyasi bir kimlikle karşımıza çıkmış ve adı daima kağan ile birlikte

geçmiştir. Yazıtta tek bir hatunun varlığı kesin bir şekilde dile getirilmiştir. Hem kağan için hem hatun için düzenlenen ölüm ve yas törenlerinden söz edilmiştir. Bu da hatunun devlet hayatı içindeki önemini gösteren bir durumdur. Kül Tigin Abidesinde hatun, adı Gök Tanrı ve kutsal yer- su ile birlikte geçen Umay'a benzetilmiştir. Böylece hatuna da Umay gibi üretkenlik, koruyuculuk, kutsallık vasıfları verilmiştir ( Köksel, 2011: 231-341).

Sonuç olarak bir toplumda kadının toplumsal statüsünü belirlemek istediğimizde onun kamusal alanda ne kadar yer aldığına ve erkeğe göre bir farkı olup olmadığına bakmamız gerekir. Yukarıda da anlatıldığı üzere Eski Türklerde kadının idari, askeri ve diğer sosyal alanlar ile iktisadi alandaki faaliyetlerin erkeklerden aşağı değildir. Kadın kamusal alanda erkek ile birlikte yer almaktadır. Dolayısıyla Türk toplumlarında kadına büyük bir önem verilmiştir ve kadının toplumsal konumu yüksektir.

### **2.3.1.Orta Asya Türk Şaman Toplumlarında Kadın**

#### **2.3.1.1. Türklerin Yayıldıkları Coğrafya**

Türklerin anavatanı konusunda farklı fikirler ortaya atılmıştır. Ancak Çin kaynaklarını temel alan tarihçiler Altay dağlarını ve etrafını Türklerin ana yurdu olarak kabul ederler. Sanat tarihçileri Asya'nın kuzeybatı bölgesini, kültür tarihçileri Baykal Gölünün güneybatısını ya da Altay-Kırgız bozkır bölgesini Türklerin ana yurdu olarak kabul etmişlerdir. Bu ve başka farklı görüşlere karşın ortak düşünce Türk kültürünün merkezinin Orta Asya olduğudur. Ancak süreç içerisinde Türkler kuzeyden güneye ve doğudan batıya doğru göç etmişlerdir (Ceylan, 2015: 10,12).

Arkeoloji çalışmaları Paleolitik çağdan itibaren Orta Asya'da yaşamın olduğunu göstermiştir. Bu dönemin insanların mağaralarda, kaya altı sığınaklarda yaşadıkları bulgulanmıştır. Daha sonraları M.Ö. 5000'ler olarak başlatılan Mezolitik çağda ise insanlar ormanlık alanlarda yaşamış, avcılık yapmış, bazı küçükbaş hayvanları evcilleştirmişlerdir. Bu dönemdeki önemli kültürlerden birisi Anav kültürüdür. M.Ö. 4000 ile M.Ö. 1000 yılları arasında kabul edilen bu kültürün insanları çiftçilik ve hayvancılık ile geçimini sağlamış, at, koyun ve sığırı

evcilleştirmiştir. Süregeldiği 3000 yıl boyunca Hazar Denizinden Hindistan'a ve Mezopotamya'ya kadar yayılan Anav kültürüne ait topluluğun hangi millettten olduğu tam olarak bilinmese de bazı bilim adamları bu toplumu Erken Türk Kültürü olarak kabul etmiştir (Ceylan, 2015: 13).

Sovyet arkeolog Kiselev ve Çernikov'un Orta Asya ile ilgili araştırmaları sonucunda ise Afanasyevo (M.Ö. 2500-1700) ve Andronova (M.Ö. 1700-1200) kültürleri Türk soyunun prototipi olarak kabul edilmiştir. Bu kültürlere ait bilgilerin bulunması sayesinde Türklerle ilgili M.Ö. 2000'li yılların öncesini aydınlatan bilgiler elde edilmiştir (Öztürk, 2018: 4).

Afanasyevo, M.Ö. 2000'li yıllarda varlığını sürdüren ve Ural Altaylarda ortaya çıkan önemli bir kültürdür. Bozkır yaşantısının önemli özelliklerini gösteren bu kültürün insanı, madeni işlemiş, bakırdan bıçak, küpe gibi çeşitli aletler yapmış, geçimlerini de tarım ve hayvancılıkla sağlamıştır (Ceylan, 2015: 13).

Andronova kültürü ise Afanasyevo kültürünün bir devamı olarak kabul edilmiştir. M.Ö. 1700-1200 tarihleri arasında varlığını sürdüren bu Andronova toplumu, göçebe ve savaşçı olup madeni işlemekte de ileri bir düzey göstermiştir. M.Ö. 1700'lü yıllardan sonra Orta Asya'ya egemen olan bu toplum Altay Dağları'nın güneyinden Yenisey'e, Tanrı Dağları'ndan Ural Nehri'ne kadar geniş bir alana yayılmıştır (Ceylan, 2015: 14).

### **2.3.1.2. Şamanizm'in Orta Asya Kökenleri ve Kadın**

Orta Asya Türklerinin yaşam biçimlerini incelediğimizde M.Ö. 2000'li yılların sonunda geçimlerini çobanlık ve avcılık ile karşıladıklarını görmekteyiz. Ancak daha önceki tarihlere gidildiğinde küçük çapta ekincilik, yani ilkel bahçe tarımıyla uğraşan ve ana etrafında örgütlenmiş toplumlar olduğunu görmekteyiz (Esin,1985:1; Esin,1978:3).

Türk Mitolojisi'nin de kökenlerini oluşturan bu toplayıcılık avcılık dönemi ile birlikte insanlar ilkel bir sürü olmaktan çıkarak toplumsal bir topluluğa dönüşmüşlerdir. Kutsallaştırılmış bir evren içinde yaşayan bu dönem insanları, orman içinde birlikte yaşamış ve etrafında toplandıkları, barındıkları ağaç da onlar için ilk tapınak, kutsalı yaşama mekânı olmuştur (Çobanoğlu, 2016: 15).

Bu dönemde klanın kimliği anaerkil bir yapıdadır. Çünkü tüm varlıkları kendisi gibi, yani canlı olarak tasarlayan ve bazı varlıklara diğerlerinden daha fazla güç atfeden ve güçlü olanı etkilemek için de büyü anlayışını getiren ilksel insan, anayı en önemli koruyucu olarak ve büyüsel gücü en fazla elinde tutan olarak kabul etmiştir (Çobanoğlu, 2016: 15). Doğum yapma ve adet görme özellikleri ile klan tarafından anaya büyüsel, olağan üstü bir nitelik katılmıştır. Bunun yanında kadınların bitkileri toplama ve yetiştirmede de rol alması ve dolayısıyla ekonomik olarak gücü de elinde bulundurmaları kadınları daha üstün duruma getirmiştir. Bu dönemde kadın hem klanının nüfusunun çoğalması hem de üretimin sağlanması gibi çok önemli iki yaşamsal görevi yerine getiren konumundadır. Kadının toplumdaki bu iki büyük rolü, yani demografik ve ekonomik gücü onun toplumsal saygınlığını artırmış ve anaerkil yapının oluşmasına yol açmıştır (Çobanoğlu, 2016: 15-17).

Eski Türklerde ağaç-ana miti etrafında ağaçların kutsanması, barınılan ve tapılan bir alana dönüştürülmesi ateşin kullanılmaya başlamasından öncedir. Ateşin kullanılmaya başlanmasıyla birlikte ise mağaralar, içinde yaşayan hayvanlardan ve özellikle de ayılardan arındırılmış ve insanların yerleşim alanı haline gelmiştir. Mağaralara yerleşme ile birlikte göçebe toplayıcılık ve avcılık ikinci plana atılmış ve toprağa bağlanma gerçekleşmiştir. Yani bitki toplayıcılığından mağara etrafındaki bahçelerde ilkel tarıma, bitki yetiştiriciliğine geçilmiştir (Çobanoğlu, 2016: 17).

Türklerde ateşin ilk zamanlardaki kullanımını da kadınlarca gerçekleştirilmiştir. Bu durum insanı doğa karşısında göreceli olarak daha güçlü kılarken, toplumdaki anaerkil yapıyı da güçlendirmiştir. Ana soylu klanlar biçiminde örgütlenen, mağaralarda barınan ve yerleşik yaşama geçen bu kandaş toplulukların ruhani lideri de ilk kadın şamanlar olmuştur (Çobanoğlu, 2016: 17). Bu dönemde taş, ateş ve demir insanı doğa karşısında güçlü kılan aletler olmuş ve kutsanmıştır (Çobanoğlu, 2016: 21).

Toplum toplayıcılık - avcılık, ilkel bahçecilik sürecinden hayvanların evcilleştirilmesine ve avcı çobanlığa geçmiştir. Toplumun geçim örüntüsünün bu şekilde farklılaşması aynı zamanda toplumsal yapının da anaerkilden ataerkile doğru evrilmesini sağlamıştır (Çobanoğlu, 2016: 21).

Tarihsel gelişim içerisinde nasıl kadın bitki toplayıcılığından onların yetiştiriciliğine geçmiş ise erkek de kadını taklit eder nitelikte hayvan avcılığından

onları evcilleştirmeye yönelmiştir. Aynı şekilde kadınların ateşi kontrol altına alıp bu sayede mağaraları birer yaşam alanına, ana ocağına çevirmelerine karşılık; erkekler de ateşte demir ve bakırı işleyerek silahlar elde etmiş ve hayvanlar karşısındaki gücünü daha da artırmıştır. Erkeğin bu başarısı demircinin şahsında kutsanmış ve erkeklerde şaman olabilme hakkını elde etmiştir (Çobanoğlu, 2016: 26,27).

Türk toplumunda demirciler ve demirciliğin önemi anaerkil yapı ve bu yapının varlığının, sürekliliğinin sağlayıcısı kadın şamanların karşısında erkeklerin önce eşitlik ve daha sonra da üstünlük elde edecekleri sürecin başlangıcını ortaya koymasındadır. Bir ölçüde erkek şamanların ortaya çıkışı da kutsal demircilik mesleği ile ilişkilidir. Metalürjik keşifler ile insanlar hem doğanın karşısında kendilerini daha güçlü kılacak silahlara sahip olmuş hem de anaerkil dönemin sembolü olan mağaralara bağımlılıktan kurtulmuştur. Kuş, köpek, küçükbaş hayvanlar ve sonunda atın da evcilleştirilmesiyle ormandan bozkıra geçilmiştir. Tüm bu üretim araçlarındaki değişim erkeğin egemenliğini ortaya koyma sürecini başlatmıştır. (Çobanoğlu, 2016: 27,28).

Bu dönemde yer kökenli, bitki merkezli, ağaçları kutsayan, toprak ana anlayışına sahip anaerkil yapının yanında gök kökenli, hayvan merkezli, kuş, ayı, geyik başta olmak üzere hayvan ata kültleri ortaya çıkmış ve güçlenmeye başlamıştır. Anaerkil dönemde ayılar ormanlardaki mağara ve ilkel bahçelere verdiği zarardan ötürü kutsanmış ve bir kült haline gelmişken, bu yeni dönemde toplayıcı avcıdan, avcı çoban kültürüne ve dolayısıyla da ormandan bozkıra yönelik gerçekleşmiş ve bozkırın bozkurdu kutsanmıştır (Çobanoğlu, 2016: 29; Çobanoğlu, 2013: 50,51).

Anaerkillikten ataerkilliğe geçiş zamana yayıldığı için ana ocağı bir anda ata ocağına dönüşmemiştir. Bu süreçte ana soyunun sıradan bir kadına bağlanma düşüncesi terk edilmiş; bunun yerine yeni bir totem olan bozkurda bağlanılmıştır. Böylece bozkurt ana, asena, doğuran, kurtarıcı mitleri oluşmuştur (Çobanoğlu, 2016: 29; Çobanoğlu, 2013: 50,51). Bu mitlerde soyun devamını sağlayan iki anlayış vardır. Bunlardan birisi kaçırılan erkekle evlenen bozkurt ya da benzeri hayvan anlayışı diğeri ise kaçırılan kadınla evlenen hayvan anlayışı ve böylece soyun sürekliliğinin sağlanmasıdır (Çobanoğlu, 2016: 30; Çobanoğlu, 2013: 51). Bu dönemde soyun devamında dışının varlığının gizlenmesi ya da kozmik bir bozkurt ile örtülmesi ataerkil yapıya geçişin bir göstergesidir (Çobanoğlu, 2016: 31).

Ataerkil yapının oluşumu ile birlikte daha önceki dönemde görülen kutsal ağaç, ateş, yer-su, mağara, ayı ve bitki kültlerine karşılık; dağ, kuş, köpek, at, demir ve bozkurt gibi yeni kültler ortaya çıkmış ve anaerkil dönemdeki kültürlerin yorumlanması da değişmiştir (Çobanoğlu, 2013: 54).

### 2.3.2. Türk Destanlarında Kadın

Bir topluma ait efsane ve destanlar o toplumun en eskilere kadar giden toplumsal hafızasını aktarmaktadır. Bu nedenle de Eski Türklerde kadının konumunu anlayabilmek için bu anlatılara da bakmamız gerekir. Türk destanlarında kadın ile ilgili olumsuz belirlemeler yoktur (Tellioglu, 2016: 213). Aksine destanlarda kahramanların annelerinin, eşlerinin ilahi ve ışıktan varlıklar olarak tasvir edildiğini, onlardan onur verici bir biçimde söz edildiğini görürüz. Örneğin Hun toplumuna ait Oğuz Kaan Destanı'nda Oğuz Han'ın eşinin gökten bir ışık olara indiği, güneşten ve aydan daha parlak olduğu, alnında kutup yıldızına benzeyen bir ben bulunduğu, çok güzel olduğu ve güldüğü zaman onunla birlikte Gök Tanrı'nın da güldüğü, ağladığında da Gök Tanrı'nın da ağladığı anlatılmaktadır (Gaspıralı, <http://www.eskisehirturkocagi.org/oguz-kaan-destani/>).

Türklerde göçebeliğin olduğu dönemde kadın her alanda aktif iken yerleşik yaşama geçildikten sonra daha pasif bir rol almıştır. Ancak yine de Eski Türk inançlarında kadına her zaman yüksek bir değer verilmiştir. Kadınlar her zaman ve yaşamın her alanında erkeklerin yanında yer almıştır. Türk destanlarında da kadın her zaman erkeğin yanında ve onunla eşit olmuştur (Şimşek, 2016: 17,18).

Yakut-Altay Türklerine ait olan ve ilk Türk destanı olarak bilinen Yaradılış Destanı'nda Tanrı Kayra Han'a yaratma ilhamını ve emrini veren Ak Ana adında bir kadındır. Saka Türklerine ait önemli bir destan da Alp Er Tunga Destanı'dır. Alp Er Tunga hayatı savaşlarla geçmiş, çok sevilen bir Saka hükümdarıdır. Torunu Tomris Hatun ise ilk Türk kadın hükümdardır ve ordusunda da kadınlar çoğunluktadır (Şimşek, 2016: 17,18).

Destanlarda ağırlıklı olarak karşımıza çıkan kadın tipleri eş, anne, sevgili ve kız kardeş olmuştur. Bu kadın tipleri genellikle kahramana bağlı olarak destanda yer almış ve tamamlayıcı bir unsur olmuştur. Kırk Kız, Harmandeli gibi bazı destanlarda

ise temel kahraman kadın olmuştur. Bu kadın kahramanlar erkekler gibi olağan üstü güçle donatılmış ve büyük bir savaşıma yeteneğine sahip anlatılmışlardır (Şahin, 2012: 128,129).

Türk Destanlarında aile büyük bir öneme sahiptir. Eşinin yoldaşı, çocuklarının da anası olan kadın ise ailenin temelinde bulunur. Kadın bir eş ve ana olmanın yanında gerektiği zaman ata biner, silah kullanır ve savaşlarda yer alır. Eş, sevgili, kardeş, düşman olarak destanlarda karşımıza çıkan kadınlar her anlatıda aynı biçimde yer almaz. Ancak genel olarak kadınlar destanlarda önemli yerlere gelmiş, saygın kimselerdir. Onlar vefalı eş, güzel, cesur, çevik kadın olarak, yaşamın içinde, olayların merkezinde tasvir edilmişlerdir. Erkeğin yanında ve onun tamamlayıcısı olarak var olmuşlardır. (Bars, 2014a: 125,128,132).

Genel olarak Türk kahramanlık destanlarında yer alan kadın tiplerini beş biçimde sınıflayabiliriz. Bunlar alp –kahraman- kadın, bilge –sembol- kadın, eş – sevgili- ve anne kadın, yardımcı –haberci- kadın ve düşman kadın tipleridir. Alp kadın tipinde kadın, kahramanlık özelliklerini taşır. Savaşçı, cesur, korkusuz ve vatanseverdir. Alp kadını, göçebe yaşam biçimine uygun olarak ortaya çıkan ve kendi kaderini belirleyen savaşçı kadındır. Destanlarda yer alan bilge kadın bilgeliğin, erdemın sembolüdür. Akıllı, anlayışlı, sabırlı, yol göstericidir. Kahramana yol gösteren, akıl veren, öngörülerini ile onu tehlikelerden koruyandır. Bilge kadın kocasının danışmanı, arkadaşı, ailesinin koruyucusudur. Halkının çıkarını kendi çıkarından üstün tutan, bazen de sihir yapma gücüne sahip olan, olayları önceden görüp kahramanları tehlikelerden koruyan kişidir. Eş ve anne kadın, toplumdaki ideal eş ve ideal annedir. Güzellik, sadakat, beceriklilik, uyumluluk önemli özellikleridir. Bu kadın alp kadınına göre daha pasif, güçsüz, korunmaya muhtaç olmakla birlikte gerektiğinde kocası ile birlikte savaşır, savaşta oğullarını korur. Kahramana yol gösterir, onun kararlarını etkiler ve dolayısıyla ülke yönetiminde etkili olur. Yardımcı kadın destanlarda kahramanın kendilerinden bilgi aldığı; böylece düşmanını tanıyıp alt etmesini sağlayan yaşlı, büyücü bazen de düşman kadınlardır. Bu grupta yer alan kadınlar genellikle yaşlı, fakir, dul kadınlardır. Son olarak destanlarda yer alan düşman kadınlar ise daha çok masalların etkisi ile çıkmıştır. Bunlar düşmanlara hizmet eden, kahramanlara büyü ile zarar vermeye çalışan tehlikeli kadınlardır (Bars, 2014a: 136-138).

Destanlardaki kadınların farklı niteliklerde karşımıza çıkması Türk kültürünün farklı evrelerden geçmesi ile bağlantılıdır. Buna göre göçebe toplumun yapısında ata binen, ava çıkan, toplumda aktif konumda olan kadın destan kahramanları yer almaktadır. Yerleşik yaşama geçmiş toplum yapısında ise kahramanlık özelliklerini tamamen kaybetmemekle birlikte daha pasif kadın tipleri ortaya çıkmıştır (Çobanoğlu, 2007: 109).



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TÜRK KÜLTÜR VE MITOLOJİSİNDE CİNSİYET ALGISI

#### 3.1.MİT VE MITOLOJİ

Mit kelimesinin kökeni hikâye, söylene anlamına gelen Yunanca mythos'a dayanmaktadır. Ancak günümüz sosyal bilimcilerinin de iddia ettiği gibi mitleri gerçeklikten yoksun birer hikâyeden, masaldan ibaret kabul etmek doğru bir yaklaşım değildir. Mitler ait olduğu toplumlar için çok eskiden gerçekleşmiş olayların kutsal anlatımlarıdır ve bu anlatımlar aracılığı ile de topluma model olmaktadır (Çoruhlu, 2013: 3). Eliade ise bu açıklamayla örtüşecek biçimde mitleri şu şekilde tanımlamıştır:

*“Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, ‘başlangıçtaki’ masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, Doğaüstü Varlıklar’ın başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini anlatır.”* (Eliade, 2001: 15 ).

Eliade'ya göre mit, daima yaradılış ile ilgilidir. Bir varlığın, bir eylemin, herhangi bir şeyin nasıl ortaya çıktığını, var olduğunu anlatır. Bu nedenle de mitler insanlara özgü eylemlerin ilk modellerini oluşturur. Mit aracılığı ile insan nesnelere kökenini bilir ve bu sayede onlara egemen olabilir. İnsanın sahip olduğu bu bilgi, dışarıdan gelen soyut bir bilgi değildir. Aksine ritüeller aracılığı ile kazanılan, yaşanılan bir bilgidir (Eliade, 2001: 28).

İnsanların birlikteliğini belirleyen temel niteliklerden birisi onların içinde yaşadıkları evreni, toplumu algılama biçimleridir. Birlikte yaşayan insanlar göreceli olarak ortak bir toplum haritasına sahip oldukları için anlaşılabilir, ortak yaşamlarını sürdürebilirler. İşte mitoloji bir toplumun en eski toplum haritaları; doğaya, insana dair asırlar boyunca işlenmiş kültürel kodlardır. *“...mitleri çalışmak veya mitoloji, tıpkı bir arkeolog gibi insan hafızasının derinliklerini ve ulusal kimliklerin kültürel kökenlerini araştırmaktır denilebilir.”*(Çobanoğlu, 2016: 12,14).

### 3.2. TÜRK KÜLTÜRÜNDE DİŞİL VE ERİL UNSURLAR

Eski Türkler doğanın, koruyucu güçler anlamına gelen ve iye adını verdikleri gizil güçlerle dolu olduğuna inanmışlardır. Dağlar, ağaçlar, nehirler, kayalar kısacası doğadaki tüm bu varlıkların görebilen, işitebilen, iyilik ya da kötülük yapabilen gizil güçlere sahip olduklarını kabul etmişlerdir. Bu nedenle de doğaya, doğal varlıklara karşı korku ile karışık minnettarlık ve saygı duygusu beslemişlerdir (Türkyılmaz, 2013: 171).

Türk Mitolojisinin temelleri Türklerin toplayıcılık, avcılık, ilkel bahçe tarımının egemen olduğu dönemde atılmıştır. Soyun anadan geçtiği anaerkil bir dönemin görüldüğü bu ilk dönemde kadın ve doğa özdeş tutulmuştur. Üretkenlik, doğurganlık, koruyuculuk kadına ve doğaya ait benzer nitelikler olarak görülmüştür. Ancak zamanla Türklerde doğanın kutsallığına olan inancın azalması ile anaerkillikten ataerkiye doğru bir geçiş de gözlenmeye başlanmıştır. Bu süreçte eril nitelikteki ata unsurlar, savaşçı ruhlar olarak tasavvur edilmiştir (Kayabaşı, 2016: 2,3; Küçük, 2013: 105).

Türk Mitolojisi'nde belirgin bir kadın erkek ayırımı yoktur. Ancak yinede doğadaki unsurlar eril ve dişil nitelikler taşımaktadır. Örneğin ağaç, ateş, mağara gibi dişil unsurlar doğanın bir uzantısı, ya da Mitolojik Ana'nın bir türevi olarak yorumlanmalıdır (Kayabaşı, 2016: 2,3; Küçük, 2013: 105).

Mitolojik Ana kavramı ile Türk dini ve mitolojik sistemi içerisindeki Yer-Su, Ak Ene, Umay, Ayısıt gibi dişil varlıkları içine alan doğa kültü ifade edilmektedir. Doğuran, yutan yani yaşamın ve ölümün simgesi olan mitolojik ana, mükemmelliğin, kutsal dişiliğin ifadesidir. Yaşamın simgesi olan Umay'ın, ölümün ve kötülüğün simgesi olan Erlik'in, mutlak iyiliğin simgesi olan Gök Tanrı'nın ve yaratıcı Ülgen'in kaynağında Mitolojik Ana bulunmaktadır. Mitolojik Ana, Türk Mitolojisinin en eski katmanlarında başlangıç olma özelliğine sahiptir. Zamanla ihtiyar ve güçlü bir kadın olarak tasarlanan Yer Ana biçiminde somutlanmıştır. Başlangıçta tüm canlı varlığın, yani doğanın yaratıcısı ve koruyucusu olarak kabul edilen Mitolojik Ana'dan dağ, nehir, orman gibi birçok koruyucu ruh somutlaşmıştır. Farklı görev ve nitelikte olan çok sayıdaki bu koruyucu ruhlar aslında bir bütün olarak Mitolojik Ana'yı oluşturmaktadır. Mitolojik Ana kompleksine giren tüm bu

koruyucu ruhlar başlangıçta kadın olarak tasarlanmıştır. Ancak Gök Tanrı dininin etkisi ile bu ruhların bazıları erilleşmiştir. Mitolojik ananın ve ondan somutlaşan dişi ruhların başlangıçta yaratmak, zamanı ve doğayı kontrol etmek olan çok sayıda işlevleri olmuştur. Ancak bu dişi ruhların bazılarının erilleşmesi ile dişi ruhlara soyu çoğaltmak, üremek, çocuk ve kadınları, evliliği ve aileyi korumak gibi sınırlı işlevler kalmıştır (Bayat, 2016: 11-15, 31).

Türklerde siyasi olarak güçlenme, yani kabile birliklerinin kurulması, devletin kurulması, cihan hâkimiyeti anlayışı Mitolojik Ana anlayışını Gök Tanrı dinine aktarmıştır. Gök Tanrı tapınılan en yüce varlık olarak devletin, milletin, vatanın koruyucusu olmuş; zaman ve mekânın ötesinde algılanmıştır. Türklerde ana merkezli aileden ata merkezli aileye geçiş ile Mitolojik Ana başlangıçta sahip olduğu yaratıcılık rolünü, gök ile yeri birleştirme işlevini Gök Tanrı'ya vermiştir (Bayat, 2016: 21).

### **3.2.1. Kültler**

Kelime anlamı ibadet, tapınma olan kült kavramı, doğaüstü güçlere sahip varlıklara saygı göstermeyi, tapınmayı ifade eder. Bayat, kültü "*Türk Mitolojisi'nde doğaüstü varlıklar şeklinde tasarlanan yüce ve kutsal varlıklara gösterilen saygı, ihtiram ve bazen de tapınmadır.*" biçiminde tanımlamıştır (Bayat, 2016: 80).

#### **3.2.1.1. Yer-Su Kültü**

Göller, ırmaklar, dağlar, ormanlar gibi yeryüzünde bulunan ve kutsallık atfedilen tüm varlıklara yer-sular denilir. Altaylılar insanları yaratan ve koruyanların bu varlıklar olduğuna inanır. Bu varlıklar canlı olarak düşünülmüş, genellikle insana benzetilmiş ve yer ile beraber yaratıldıklarına inanılmıştır. Türklerin yaradılış mitine göre su, başlangıçtan beri var olandır. Yer ise yer-sular ile birlikte sudaki topraktan yaratılmıştır. Su kutsal olan ve yaşamın kayağı iken; toprak besleyen, koruyan, barındıran olmuştur (Çiftçi, 2013: 24). Gök ise daha sonraları yerden ayrılarak oluşmuştur. Ateş, gök yerden ayrıldığı zaman yaratılmıştır. Dağ ruhları da yer-su ruhları grubu içerisinde. Ancak tarihsel süreç içerisinde dağ ruhları, toplum

tarafından ataların ruhlarının yaşadığı yerler olarak kabul edilmiş ve dolayısıyla özel bir öneme sahip olmuştur (Türköne, 1995: 120-127).

Su kültürü, Türk destanlarında da önemli bir yere sahiptir. Yaradılış ve Türeyiş Destanları “Yer yer değilken, su su idi” biçiminde başlamıştır. Bu nedenle de her iki destanda da yer-gök hiçbir şey yokken dünyanın sudan ibaret olduğu, suyun yaşamın kaynağı, her şeyin başlangıcı olduğu anlatılmak istenmiştir (Çiftçi, 2013: 24).

Yer-suların Türklerin devlet, vatan anlayışlarında da önemli bir yeri olmuştur. Tonyukuk yazıtında vatanın korunmasında yer-suların öneminden söz edilmiştir. Göktürk vatanına saldıran düşmanların Tanrı Umay ve yer-suların yardımı ile hazırlıksız olarak yakalandıkları anlatılmıştır (Türkyılmaz, 2013: 172).

### 3.2.1.2. Ağaç-Orman Kültü

Ağaç, hava, su, toprak gibi yaşamın merkezinde olan bir unsurdur ve o her şeyden önce varoluşu, canlılığı ve bereketi temsil eder. Türk ve dünya kültürlerine bakıldığında ağacın birçok önemli işlevlere sahip olduğu görülür. Bunlardan bazıları tanrı ile bağ kurmayı, kötü ruhları kovmayı, doğa olaylarını kontrol etmeyi, bereketi artırmayı, hastaları iyileştirmeyi sağlaması ve defin gibi törenlerde kullanılmasıdır (Gürsoy, 2012: 44).

Ağaçlara verilen önemli işlevlerden birisi de hayat ağacı -dünya ağacı, kozmik ağaç- inancıdır. Türk ve dünya kültürlerinin en yaygın inançlarından birisi olan hayat ağacı, ağaç kültürü ile ilgili tüm inançların da kökeninde bulunmaktadır. O tüm canlıların kökeni ve sembolüdür. Yaşam, canlılık, değişim, yenilenme, doğum, gençlik, ölümsüzlük içerir.

Kökleri ile yerin derinliklerine, dalları ile göklere uzanarak, yeri ve göğü birbirine bağlayan ve aynı zamanda yaşamı doğumu, sürekliliği, bereketi temsil eden bu kozmik bir varlık olarak ağaç; yine tüm ilkel toplumlarda bereketi, doğurganlığı, yaşamı simgeleyen kadın<sup>6</sup> simgesi ile örtüşmektedir. Yakutlar, ağacı her şeyin anası olarak kabul etmiştir. Doğum ve yaşam tanrıçası olarak kabul ettikleri Humayana'nın

<sup>6</sup> Türk kültüründe hayat ağacı genellikle bir kayın ağacıdır. “*Kayın eski kaynaklarda ‘kadın’ olarak geçer. Divanü Lügati Türk’te ‘kadın’ şekliyle yer almaktadır. Daha sonraki diyalektlerde ‘kayın’, biçiminde kullanılmaktadır. Kayın kelimesi Saha (Yakut) Türkçesinde ‘xatın’, Çavuş Türkçesinde ‘huran’ şeklindedir. Hasan Eren bunlara dayanarak ‘kayın’ kelimesinin ‘kadın’dan geldiğini, Ana Türkçede ‘kadın’ biçiminin kullanıldığını yazar.*” (Ergun, 2004: 197)

kutsal kayın ağacı altında oturduğuna inanmışlardır. Çocuk sahibi olmak isteyen Yakut kadınları da bu ağaca tapınarak ona kurbanlar adamıştır (Arslan, 2014: 65). Sibiryalı Türklerinin inancına göre de ağaç yaşamın simgesidir ve çocukları büyüten besleyendir. (Bars, 2014b: 383)

Türk toplumları hayat ağacını varlığın kaynağı olarak kabul etmiştir. Bu nedenle Türklerde türeme ile ilgili birçok mit ve efsane ağaç ile ilintili olarak oluşturulmuştur. Oğuz destanındaki Kıpçak Bey'in ağaç kovuğundan doğması ve Kıpçak kavminin de bu çocuğun soyundan gelmesi; Oğuz Kağanın ise ağaç kovuğunda gördüğü bir kızla evlenerek soyunu meydana getirmesi (Ögel, 2010: 87,88) bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

Yakutlar da ilk insanın kozmik ağacın içinde belden yukarısı çıplak bir kadın tarafından beslendiğine inanmaktadır. Aynı zamanda ölen kişiyi de bir ağacın altına gömmektedir (Roux, 2000a: 27). Yine Yakut Türklerinin ünlü Er Sogotoh efsanesinde çok büyük ve her şeyin anası, tüm varlığın kendisine bağlı olduğu, yeri ve göğü birbirine bağlayan Ağaç Hakan'dan söz edilir (Ögel, 2010: 97).

“ ...  
Ağaç Hakan büyüktü, her şeyin anasıydı,  
Varlık ona bağlıydı, gökle yer binasıydı.  
Kökleri kaplar idi, Yeraltı dünyasını,  
Zirvesi deler idi, göğün dokuz katını,  
Tam yedi ayak idi, ağacın yaprakları,  
Ondan daha büyüktü, sarkan kozalakları,  
Ağacın kökünde, görülürdü bir kaynak,  
Hayat suyu bu idi, akar giderdi ap ak.  
Ak ve kara inekler, ihtiyar olmuşlardı,  
Bu sudan içenlerse, yeni can bulmuşlardı.  
... ” (Ögel, 2010: 98)

Ağaçtan yaratılış mitleri arasında en yaygın olanı Uygur Yaratılış Destanı'dır. Buna göre Tola ve Selenga adlı iki nehrin birleştiği yerde bir ada vardır. Bu adanın tepesinde ise bir kayın ağacı yetişir. Bir süre sonra bu kayın ağacı ışıklarla dolar. On ay on gece ışıkla dolu kaldıktan sonra ağacın içinden sesler gelir. Bir gün kayın ağacı yarılr ve içinden beş oğlan çocuğu çıkar. Uygur Han'ı da bu kardeşlerin en büyüğü olan Boğu-Han'dan oluşur (Ögel, 2010: 81,82; Tanyu, 1973: 28,29).

Eski Türklerde Şamanlar açısından da hayat ağacı önemli bir yere sahiptir. Eliade'nin aktardığı biçimde bir Yakut söylencesine göre;

*“...şamanlar Kuzeyde doğarmış. Orada, dallarında yuvalar taşıyan ulu bir akçam yükselirmiş. Büyük şamanlar en üst dallarda, orta sınıftakiler orta dallarda, en küçükler ise en alt dallarda yuvalanmış”.* (Eliade, 1999: 59,60).

Hayat ağacı aynı zamanda üç kozmik âlem arasındaki bağı sembolize eder. Buna göre evren yeraltı, yeryüzü ve gökyüzünden oluşmaktadır. Yeraltı ölümler, yeryüzü insanlar ve gökyüzü de tanrılar âlemdir. Bu üç âlem arasındaki iletişim evrenin merkezinde bulunan ve Axis Mundi adı verilen kozmik bir direk ile sağlanır. İşte bu direk kültürlerimize göre bir dağ, bir merdiven, bir gökkuşağı, bir sarmaşık olabileceği gibi, daha çok kökleri ile en uzak derinliklere uzanan ve dalları ile de göklere uzanan bir ağaç olarak kabul edilmiştir (Eliade, 1991: 17,18; Eliade, 1992: 23,24).

Kozmik ağaç kökleri ile yeraltı dünyasına, gövdesi ile orta dünyaya dalları ile de üst dünyaya ulaşır. Bu ağaç, şamanın esrime deneyimlerinde de ona dünyalar arasında yolculuk yapması için yardımcı olur (Roux, 2000a: 27,28). Şamanın şamanlık yaparken ağaç ile olan bu yakın ilişkisi ölümünden sonrada devam etmiştir. Şaman öldüğü zaman toprağa gömülmemiş; bedeni oyulan ağacın gövdesine yerleştirilmiş ve eşyaları da ağacın dallarına asılmıştır (Çobanoğlu, 2016: 16; Çobanoğlu, 2013: 38).

### **3.2.1.3.Ateş-Ocak Kültü**

Orta Asya Türk toplumlarında iki türlü ateşin varlığından söz edilir. Bunlardan birisi ısıtan, pişiren, gündelik işleri yerine getiren ‘küçük ateş’ diğeri ise kutsal olan ile bağ kurmayı sağlayan ‘ulu ateş’tir. Ulu ateş ölü törenleri, kurban ve bayram törenleri gibi birçok önemli törenlerde şaman tarafından yakılmış ve kehanet aracı olarak da kullanılmıştır. Kendine özgü bir ruhu olduğuna inanılan ateş, arındırıcı ve iyileştirici olarak algılanmanın yanında cezalandırıcı, yok edici özellikte de kabul edilmiştir (Gülyüz, 2019: 204).

Türklerde ateşin yaşadığı yer olan ocak kelimesi aile, soy, nesil anlamına gelmiş, ocak ve ateş yaşam, zenginlik ve çoğalma kaynağı olarak düşünülmüştür. Bu kültürün başlıca görevi de aileleri kötülüklerden, hastalıklardan korumak, evin bereketini artırmak olmuştur (Bayat, 2016: 117). Ev ocağının ruhu kabul edilen ateş

daima ocak ile birlikte düşünölmüş ve soyun devamını, döllenmeyi ve bereketi temsil etmiştir (Düzgün, 2016: 147-160)

İnan'a göre, "Atamızın yaktığı ocak" ifadesinden de anlaşılacağı üzere atalar költü ile ocak költü arasında önemli bir ilişki vardır. Atalar, ailenin yanan ateşinde ve ocağında bulunurken evdeki ateş ve ocak aracılığı ile yaşayanlarla bağlantıya geçmektedir. Bu nedenle de devamlı olarak yanması, ona karşı bir sayısızlıkta bulunulmaması gerekmektedir (Duymaz ve Şahin, 2008: 123). Türklerde ateş canlı olarak düşünöldüğü için geceleri söndürölmemiştir. Küle gömölerek uyutulmuş ve sabahları ise uyandırılarak beslenmiştir. Aile ocağındaki ateş daima kutsal kabul edilmiş ve sönmesinin uğursuzluk getireceğine inanılmıştır (Gölyüz, 2019: 209).

Farklı Türk boy ve oymaklarının ateşe dair dua ve ilahilerine bakıldığında ateşin cinsiyeti konusunda farklı düşöncelere sahip oldukları anlaşılmalıdır. Ateş ruhu, bazı dualarda 'ateş anam', 'kayın anam', 'melikem' diye geçerken bazılarında da 'büyük babamız ateş' olarak geçmiştir (İnan, 1986: 68-71). Bu durum ateşin tek bir cinsiyet ile belirlenmediği; rengi, şekli, yoğunluğu gibi özelliklerine bağlı olarak cinsiyet değıştirdiği biçiminde de yorumlanmaktadır (Gölyüz, 2019: 206).

İnan'ın aktardığı bir şaman duasında "Ey Kraliçem, ... ey annem ateş" dizelerine yer verilmektedir ki bu da ateşin dişi olarak algılandığını göstermektedir. Altay Türk dualarında da "Atamızın yaktığı alevli ateş", "Anamızın gömdüğü, taş ocak" ifadeleri yer almaktadır. Buradan da ateşin eril, ocağın ise dişi olarak algılandığı sonucu çıkmaktadır. Yine Altay Türkllerinden derlenen başka bir duada da;

"Otuz başlı ateş ana,

Kırk başlı kız ana,

Çiğ olanı pişiren,

Donmuş olanı eriten,

İn, çevir ve babam ol" biçiminde geçen ifadeler ateşin hem dişil hem de eril olarak düşünöldüğünü göstermektedir (Düzgün, 2016: 147-160).

Ailedeki yaşamın sürekliliğinin simgesi olan ateş ve ocak, Sibirya'da ki Şamanist topluluklarının çoğunda, alevlerinde oturan yaşlı bir kadın biçiminde düşünölmüştür (Çoruhlu, 2013: 55). Altaylarda ateş ruhu dişi olarak algılanmış ve ot/od ene ismini almıştır (Hassan 1986:119). Yakut Türkleri ocağın efendisi olarak

nitelendirdikleri ateşi, beyaz saçlı, yaşlı bir kadın; Buryat Moğolları ise kırmızılar giymiş yaşlı bir kadın olarak düşünmüştür (Ögel, 1995: 517).

Eski Türkler için güneş dişi, ay erkektir. Yakutlar güneşe Güneş Ana, aya Ay Ata demiş ve bunları kardeş kabul etmişlerdir. Altaylar'a göre de Ay Ata göğün altıncı katında, Güneş Ana ise göğün yedinci katında bulunmaktadır. Kutsal kabul edilen gün ışığının kaynağında da Güneş Ana vardır. Güneş Ana'nın yeryüzündeki temsilcisi ve kaynağı ağaç, özellikle de kayın ağacı olan ateştir. Neslin devam etmesi, evin bereketli olması için ateşin, ocağın hiç sönmemesi gerekir. Ocak, Altaylarda Umay, Yakutlarda ise Ayısıt olarak karşımıza çıkar. Aile ocağı ile ateş kültürü birbiri ile bağlantılıdır. Ateş ve aile ocağının atalar kültürü ile özdeş olarak düşünülmesi ise sonradan gerçekleşen bir durumdur. Zaman içerisinde demirciliğin başlaması, babanın kutsallaşması ile ocak ve ateş, ata ve baba olarak tasavvur edilmiştir. Böylece tarihsel süreç içerisinde ateş-ocak ana, ateş-ocak ataya dönüşmüştür ve ayrıca ateşin kaynağı olarak kabul edilmiş olan ağaç da ata olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Atalar kültürü ile birlikte neslin devamını sağlayan erkek olduğu inancı oluşmuş ve ocak, ateş, ağaç kültürleri anadan ataya doğru değişim geçirmiştir. Önceden ateşe ana<sup>7</sup> diye seslenilirken artık ona "Ey aksakallı ateş baba" diye seslenilmeye başlanmıştır (Türküne,1995:115-120,162).

Bayat'a göre de Türklerde ateş, başlangıçta Mitolojik Ana kompleksinden çıkmıştır. Ancak toplumdaki ekonomik düzeyin değişmesiyle birlikte erilleşmiştir. Böylece ateş, kadın başlangıçtan erkek başlangıca doğru bir değişim geçirmiştir. İlk zamanlar ateşin koruyucusu kadınlar olmuş, ateş Umay Ana ve kayın ağacı ile birlikte düşünülmüştür. Ancak daha sonraları Mitolojik Ana kompleksinden Gök Tanrı sistemine geçiş ile birlikte Ateş Ana inancı Ateş Ata inancına doğru evrilmiştir. Ateş ata ruhlarının barındığı yer olarak düşünülmüştür (Bayat, 2016: 117-123).

---

<sup>7</sup> *Bir şaman duasında Otuz dişli ateş anam, kırk dişli kayın anam, gündüzleri bizim için çalışıp çabalıyorsun, karanlık gecelerde bizi koruyorsun.... Sen karanlık gecelerde genç kızlar gibi saçlarını dalgalandırarak oynuyorsun, kırmızı ipekli kumaşlar sallayarak genç al kısırak üzerinde geziniyorsun, masum çocuk suretine giriyorsun! Ulusun koruyucusu, sürülerin bekçisisin. (İnan 1986:68).*

*Başka bir dua ise şöyledir:*

*Ey melikem, ey anam ateş! Sen... karaağaçtan yaratılmışım! Gök yerden ayrıldığı zaman doğmuşsun; Ötüken anamızın tabanından peyda olmuşsun!. ... Senin nurun göklere ulaşır, yerin altına nüfuz eder. Gökte yaşayanın çakmağıyla çakılmışım, anamız Uluken hatunun eliyle yakılmışsın! Neşeli ve sağlam oğlun, güzel kız-gelinin var! ... güveye ve geline ve bütün ulusumuza sağlık ve güven ver! Biz sana secde ediyoruz," (İnan 1986: 70)*

Yakut mitolojisine göre ilk şaman tanrı tarafından gökyüzünde yaratılmıştır. Arkıl adındaki bu büyük şaman, ateşten sağ çıkabilmekte ve ölüleri diriltebilmektedir (Beydili, 2004: 261-262). Kutsal olan ile iletişime girebilen şaman, ateşe hükmeden ve ateşin ilk sahibi olarak kabul edilir. Şamanlar közleri yutabilir, kızgın demire dokunabilir ve ateş üstünde yürüyebilir (Roux, 1994: 64). Şamanların gerçekleştirdiği törenlerde mutlaka ateş yakılmaktaydı. Eğer ruhlara kurban verilecekse de bu kurban edilen hayvanın bir parçası ilk olarak ateşe atılmakta ve böylece ateş ruhuna sunulmaktaydı. (İnan, 1986: 71)

Şaman inancına göre ateş, kötü ruhları kovan, her şeyi temizleyip arındıran bir güce sahiptir. Şamanlar, ateşin yardımı ile ölülerin ruhlarını kurtarmaya ve yükseltmeye çalışır. Çeşitli hastalıkları da ateşin yardımı ile tedavi ederken; bazı hastalıkların kaynağında da ateşi kabul ederler (Gülyüz, 2016: 210). Örneğin yeni doğum yapan kadınlara ve bebeklere zarar verdiği inanan Al Karısı/Albastı'nın ateş kökenli olduğuna inanılır (Ögel, 1995: 514,515). Yakutlar da ateşe saygısızlık yapan kişinin bir takım deri hastalıklarına yakalanacağına ve bu hastalığında ancak kartaldan türeyen şamanın çakmak taşıyla yakacağı ateş ile iyileşebileceğine inanır (İnan, 1986:119).

Türk inanışlarında şamanlardan başka demircilerde ateşe hükmedebilmektedir. Türkler demiri kutsal bir nesne olarak kabul etmiş ve demircilerin dağdaki taşı eritip demir yaptığına, ona şekil verdiği inancı vardır (Gülyüz, 2019: 211). Ergenekon destanında Türk halkı için demircilerin büyük öneminden söz edilmiştir. Efsaneye göre Türk ulusu Ergenekon'da sıkışıp kalmıştır. Demirciler ise dağın içindeki demiri eriterek burada sıkışıp kalan halkın kurtulmasını sağlamıştır (Ögel, 2010: 62,63).

Birçok Türk toplumunda şaman ve demirci iç içe geçmiş kavramlardır. Yakut inancına göre de şaman ve demirciler aynı yuvadan gelmektedirler. Eliade demirciliğin önem bakımından şamanlık mesleğinden hemen sonra geldiğini söyler. Ona göre, şamanlar gibi demirciler de hastalıkları iyileştirebilir ve geleceği görebilirler.

*“Ateşe söz geçirebilmesi ve özellikle madenler üzerindeki sihirli güçleri yüzünden, demirciler her yerde korkulan ve çekinilen büyücüler olarak tanınmışlardır.”* (Eliade, 1999: 511,514).

### 3.2.1.4.Mağara Kültü

Mağara eski zamanlardan günümüze kadar insanlar için bir sığınma, korunma, barınma yeri olmuştur. Mağarayı bu şekilde kullanan ilk insanlar, zamanla ona, fiziksel işlevinin yanında farklı anlamlar da yüklemiş, onu ibadet yeri olarak da görmüş ve kutsallaştırmıştır. Böylece mağara yeni bir yaşama kapı açan, bireyin dönüşüm geçirmesini, kendi ben'ini bulmasını sağlayan kutsal bir mekân olarak sembolleştirilmiştir (Çetindağ, 2007:444).

Eliade'ye göre, tüm kutsallaştırılmış mekânlar gibi mağara da bir merkezdir. Mağaralarda kutsalın tezahürleri gerçekleştiği gibi, dünyadan dünya dışı mekânlara yolculuk ta yapılabilmektedir. Bu nedenle mağaralar aynı zamanda farklı dünyalar arasındaki geçişi sağlayan kapılardır. Şamanlar alt dünyaya yolculuk yapacakları zaman kendilerine kapı görevini alacak mağara, kuyu, ağaç kütüğü gibi bir mekân seçmişler ve bu delikten yeraltına inmişlerdir (Bars, 2017: 76,82).

Dişil bir simge olarak kabul edilen mağara, anne karnı; mağaraya girme ve orada gelişme ise anne karnındaki büyüme ile eşleştirilmiştir (Çetindağ, 2007: 449). Dolayısıyla Türk halk anlatılarında ve destanlarında kutsal bir mekân olarak karşımıza çıkan mağara, kahramanların büyüdüğü ve olgunlaştığı yerler olarak betimlenmiştir. Mağara ana rahmi, anne karnı gibi düşünülmüş, koruyucu ve doğurgan olarak tasarlanmıştır. Destanlarda mağaradan doğma, mağarada büyüme ve olgunlaşma anlatılarına yer verilmiştir (Bars, 2017: 77,81).

Bayat'a göre eski Türk düşüncesinde ana rahmi olara algılanmış olan mağaranın Mitolojik Ana kompleksi içinde özel bir önemi vardır. Eski düşüncede Yer Ana'nın rahmi olarak kabul edilen mağara, doğurganlık işlevini tek başına yerine getirirken daha sonraları bu görevini çocukların ve kadınların koruyucusu Umay Ana'ya devretmiştir. Bu nedenle de mağara önceleri Mitolojik Ana kültü ile daha sonraları ise Umay Ana kültü ile bağlantılı olmuştur. Ancak önceleri Mitolojik Ana'nın temel simgelerinden olan, onun rahmi olarak algılanan ve dolayısıyla en eski dişilik sembolü olan mağara, zamanla Gök Tanrı inancına dâhil olmuş ve ata kültü ile ilişkili kabul edilerek işlevlerinde değişimler geçirmiştir. Buna göre mağara, ecdatların ve ilk insanın doğduğu yer olarak kutsallık kazanmış, atalar barınağı işlevini yüklenmiş, atalar kültü ayinlerinin yapıldığı kutsal mekânlara dönüşmüştür.

Kozmik düzenin oluşumunda mağaralar dağ ile birlikte önemli bir yere sahip olmuştur. Çünkü mağara dağda bulunmaktadır. Mağara kutsal türeyiş anlayışına sahip olurken dağ da kutsal merkez anlayışına sahip olmuştur (Bayat, 2016: 32-37).

### 3.2.1.5.Dağ Kültü

Dağlar, tanrıya en yakın yerler olarak kabul edilmeleri ve tanrının yüceliğini, aşkınlığını temsil etmesi bakımından dinlerde özel bir öneme sahiptir. Özellikle arkaik toplumlarda dağlar ilahların ortaya çıktıkları ve yaşadıkları mekânlar olarak da kabul edilmiş ve kutsallaştırılmıştır (Harman, 1993: 400).

Roux'a göre dağlar, Türklerin inanışlarında her zaman önemli bir yere sahip olmuştur. Dağların bu önemi onların bazen dünyanın ekseni, bazen imparatorluğun merkezi, bazen gizemli ve ulaşılmaz oluşu, bazen de göğe yakın yer oluşu gibi çeşitli nedenlere bağlanmıştır (Roux, 2001a:62). Dağlar Tanrı'nın kudretini sembolize etmiştir. Türklerde dağlar kutsal varlıkların ortaya çıktığı veya onlarla iletişime geçildiği yerler olarak kabul edilmiş ve bu nedenle de saygı duyulan mekânlar olmuştur (Harman, 1993: 400).

Bonnofoy'da Mitolojiler Sözlüğü adlı eserinde Türk Mitolojisi'nde dağlara verilen önemi

*“Türklerde dağlar, Gök Tanrı'ya yakın olması ve bazen de ona ev sahipliği yapmasıyla kutsal mekânlar olarak kabul edilmiştir. Bu dağlar, evrenin merkezinde buldukları gibi kozmik bir işleve de sahiptirler. Ayrıca Türk Mitolojisi'nde dağlar, etrafında yaşayan insanların koruyucusudur, onların vatan anlayışını şekillendiren en önemli tabiat varlıklarındandır.”* biçiminde ifade etmiştir (Bonnofoy, 2000: 147).

Bayat'a göre orman, ağaç, ateş gibi dağ da Mitolojik Ana kompleksi içine girmektedir. Türkler için doğadaki diğer varlıklar gibi dağ kültürünün de ruhu/iyesi vardır. Dağlar canlı varlık olarak düşünülmüş ve hem dağ ruhunun hem de diğer varlıkların ruhlarının buldukları yerler olarak kutsal mekânlar olarak kabul edilmiştir. Türk Mitolojisi'nde dağlar büyür, bir yerden başka bir yere gidebilir, birbirleri ile savaşır ve evlenebilirler. Dağlar, Tanrıya en yakın mekânlar olarak ve soy bakımından da akraba olarak görülmüşlerdir. Hakasların Altın Arık Destanı'nda ilk insanı bir dağ/taş doğurmuştur. Altay – Sayan Türklerinde de dağlar bazı soyların anası/atası, koruyucusu ve vatanıdır (Bayat, 2016: 223,229-231).

Beydili'ye göre Türklerin birçok efsane ve anlatılarında dağ ruhu kadın gibi aktarılmıştır. Mitolojik metinlerde uzun büyük göğüsleri ile tanımlanmıştır.

Kumandinler mitolojik anlatılarında dağ ruhunu sarı saçlı kız olarak aktarmışlardır. Onun güzel müzik yapan veya hikâyeler anlatan erkeklere âşık olduğunu anlatmışlardır. Şor folklor metinlerinde de dağ ruhunun kendisine koca yapmak istediği erkeğin yanına gece gelerek onu kucakladığından söz edilir. Eğer adam kendisine sarılan bu kadının dağ ruhu olduğunu anlarsa hemen onu, iri göğüslerinden tutarak başının üstünden atmakta ve böylece ondan kurtulmaktadır. Bu şekilde davranmayan adam karşısında ise dağ ruhu onun canını almakta ve onun aklını yitirip şamanlık yamasına sebep olmaktadır. Dağ ruhunu dişi olarak aktaran bu tip efsaneler zamanla unutulmuş ve dağ ruhu erkek olarak anlatılmaya başlanmıştır (Beydili, 2004: 148).

Çobanoğlu'na göre Türk Mitolojisi'nde dağ kültü, bir erkek kültü olarak ortaya çıkmıştır. Dağın kutsallaşmasının en önemli nedenlerinden birisi göğe ve Gök Tanrı'ya yakın olmasıdır. Dağları kutsama, ataerkilliğin ilk olarak oluşturduğu bir oluşum iken zamanla dağda yapılan törenlere kadınların katılması bile yasaklanmıştır. Hatta kutsal kabul edilen dağlara, kadınların ayak basmasının bu dağların kutsallığını yitirmesine sebep olacağı inancı bile gelişmiştir (Çobanoğlu, 2013: 70). Ataerkil bir yapının sonucu olarak dağ kültü ve dağların köken olarak kabul edilmesi inancı ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak Türk kültüründe kadınlar kocalarının ataları olarak kabul edilen belli bir dağdan söz etmek istediklerinde onun adını söylemeyip bunun yerine ondan kayın babamız diye söz etmiştir. Dağ uzaktan görüldüğü zaman da başlarını örterek ona saygı göstermişlerdir (Çobanoğlu, 2016: 25; Hassan, 1986: 121). Sagay Türklerinin her üç yılda bir dağın tepesinde yaptıkları dağ kurbanı töreni zaman içinde kadın egemenliğine karşı erkek egemenliğinin aldığı biçimi örneklendirir. Buna göre bu törene sadece erkekler katılabilirken törene katılan erkeklerin dişi ata binerek törene gelmeleri bile yasaktır (İnan, 1986: 53,54).

### **3.2.1.6. Atalar Kültü**

İzleri Paleolitik döneme dayanan atalar kültü, yaşarken saygı duyulan aile büyüklerine karşı, ölümlerinden sonra da saygı duyulmaya devam edilmesidir. Ölen atalarının ruhlarının yaşayanlara zarar verebileceği inancı da insanların onlardan

korkulmasına sebep olmuştur. Atalar kültüründe insanlar, ölmüş atalarının kendileri ile bağlantılarının devam ettiklerine ve dolayısıyla kendilerine iyilik ya da kötülük yapabileceklerine inanırlar (Tümer, 1991: 42,43).

Ölmüş atalarının kendileri ile ilişkilerini kesmediğine inanan Türkler atalarına olan bağlılıklarını ifade etmek için atalarının figürlerini tös,<sup>8</sup> maske, mağara resimleri gibi sembollerle ifade etmiş ve bunlar aracılığı ile atalarını yaşatmışlardır. Yaşayanların, ölmüş ataları ile olan ilişkisinin kaynağı korku temelli bir saygı olmuştur. Bu nedenle onlar için atalara olan bağlılık boyun eğme niteliği taşımıştır. Benzer biçimde şamanların da şifa verme, hastalıkları tedavi etme çabası, şamanları atalarına saygı duymaya zorunlu kılmıştır. Ata ruhları ile iyi ilişki kuran şamanların tedavilerinde başarılı olduklarına inanılmıştır (Yeşildal, 2018: 54,57).

Türklerde ataerkil sürece geçiş ile birlikte ölen ataların ruhları da özel bir öneme sahip olmaya başlamış ve böylece atalar kültürü oluşmuştur. Buna göre bilgili, başarılı, güçlü ataların ruhları kutsanmış ve yüceltilmiştir. Bu atalar için kurbanlar kesilmiş ve onlardan aile için yardım beklenmiştir (Çobanoğlu, 2013: 72).

Şamanizm'in tamamen ataerkilleştiği yerlerde eski kutsallıklar varlığını sürdürmüştür. Ancak dışı kutsallıklar erilleşmiştir, yani ata ruhlarına dönüşerek değişim geçirmişlerdir. Örneğin atalar kültüründe eski yer-sulardan kabul edilen ve dışı özellik taşıdığına inanılan dağ ruhları ve ateş - ocak kültürü zamanla atalar kültürüne bağlanmış, eril niteliğe bürünmüştür. Dağ ruhları, göğe yakın olmalarından dolayı da çok önem kazanarak ata ruhu olarak kabul edilmişlerdir. Ateş - ocak kültürü de ata ocağına dönüşmüştür (Türköne, 1995: 158,160-162).

---

<sup>8</sup> "Orta Asya Türkleri arasında görülen ve bazıları keçeden, paçavradan, kayın ağacı kabuğundan, bazıları da hayvan derilerinden yapılan sembollere Altaylılar "töz" Yakutlar "tangara" diyorlardı. Bunlar duvarlara asılır veya torbalarda saklanır, önemli bir yolculuğa veya ava çıkılırken üzerlerine saçı saçılır, ağızlarına yağ sürülürdü. Moğolların "ongon" adını verdikleri tös veya töz kelimesi anlam itibarıyla "asıl, menşe, kök" demek olup, Uygur ve Hakaniye lehçelerinde de kelime aynı anlamı ifade etmektedir. Bu sembollere tös veya töz denmesi ise, onların ataların ruhunun hatırası olarak yapıldığını göstermektedir." (Güngör, 2002, C.3: 264)

### 3.2.2. İlahlar

Kelime anlamı tapınmak olan ilah kavramı “*tapınılan yüceliği karşısında hayrete düşülen, gönülden bağlanılıp sığınılan, duyularla idrak edilemeyen varlık*” demektir (Yavuz, 2000:64).

#### 3.2.2.1.Umay Ana/ Umay

Tanrıça ya da dişi ruh olarak ifade edebileceğimiz Umay Ana, iyiliği simgeleyen bir varlıktır. Um, om kökünden türemiştir ve ummak, dilemek, korkutmak kökünden gelir. Koruyucu, şefkatli anlamındadır. Moğolcada rahim, Eski Türkçede yakmak, Tunguzca ve Yakutçada ocak anlamını taşır. Çocukların koruyucusu olarak kabul edilmekle birlikte gebe kadınları ve hayvan yavrularını da korur. Türk Mitolojisi’nde üç boynuzlu, yerlere kadar uzun gümüş saçlara sahip, beyaz elbiseli ve orta yaşlı görünümünde dişi bir ilah olarak resmedilmiştir. Kuş kılığına girebilir, gökyüzünde yaşar ama bazen de yeryüzüne iner, yaşam ağacının sahibi, yeryüzündeki bereketin dağıtıcısı olduğu gibi insanlara kızdığında onlara korku da salabilir (Karakurt, Deniz. 2011. s:220).

Roux *Eski Türk Mitolojisi* adlı eserine bebekleri koruyan, doğurganlığı sembolize eden Umay Ana’nın çok bilinen bir tanrıça olduğunu ve Kaşgarlı Mahmud’un da çok yerinde bir biçimde onu plasenta olarak tercüme ettiğini belirtir (Roux, 2001a:134).

İnan da Umay Ana’nın metinlerde ilk olarak Orhun/Göktürk Yazıtlarında, Kültiğin Kitabesinde karşımıza çıktığını; çocuk ve hamilelerin koruyucu ruhu olduğunu aktarır (İnan, 1976: 24). Umay kelimesinin Divan-ı Lügati’t Türk’te, plasenta anlamında, ‘son kadın doğduktan sonra karnında çıkan sonu’ olarak geçtiğini ve Gök Tanrı inancında Gök Tanrı’dan sonra gelen en önemli ilah olduğunu belirtir (İnan, 1998: 97).

Altayların çocukları ve hayvan yavrularını koruyan, iyi bir dişi tanrıça olarak kabul ettikleri Umay Ana’ya, Yakutlar Ayısıt adını vermişlerdir. Yaratıcı anlamına gelen Ayısıt; yaratıcı, bereket ve refah sağlayıcı dişi ruhlar grubudur. Bu ruhlardan bazıları çocukları, bazıları kadınları, bazıları da hayvan yavrularını ve dişi hayvanları

korur. Ayısıtlar anne karnındaki çocuğa nefesiyle can veren, hamileleri koruyan ve gebe kalamayan kadınların yardım istedikleri ruhlardır (İnan, 1986: 34,37).

Potapov'a göre insanın yaradılış, yaşam ve ölüm döngüsünde Umay Ana'nın yeri büyüktür. Ona göre insanın Umay Ana ile olan ilişkisi anne karnındayken başlar. İnsanlarla iletişim kuramayan bebekler Umay Ana ile rahatlıkla iletişim kurarlar. Tanrıça onu eğlendirdiğinde gülerken, tanrıça yanından uzaklaştığında da ağlarlar. Bebeğin Umay Ana'dan ayrılışı ise onun insanlarla iletişim kurmaya başladığı zaman olur (Potapov, 2012: 54).

Seyidov ise Umay Ana'yı tüm insanların koruyucusu olarak kabul eder. Onu dişil bir unsur olan yer ve güneş ile ilişkilendirir. Seyidov'a göre Türklerde Umay Ana'ya Sarı Kız da denmektedir. Bunun nedeni de güneşin sarı rengidir. Ayrıca güneşin ısı verme özelliğinden dolayı da Umay Ana, ateş ve ocak kültürleriyle de ilişkilendirilmiştir (Çoruhlu, 2013: 44).

Türk Mitolojisi'nde çocukların, annelerin, aile ocağının koruyucusu olan, iyi bir ruh olarak düşünülen Umay Ana, tarihsel süreç içerisinde bu iyi özelliklerinin yanında kadınlara, çocuklara zarar veren kötülük kaynağı bir yapıya da dönüşmüştür. Zamanla ortaya çıkan üremenin ve çoğalmanın düşmanı olan Umay Ana'nın bu kötü yanına Hara Umay, Kara Umay, Al Kızı, Almış gibi isimler verilmiştir. Süreç içerisinde Türk kültür ve mitolojisinde Umay Ana gibi iyi ruhların kötü varlıklara dönüşmesini, doğanın kutsallığını kaybetmesi ve toplumun anaerkilden ataerkile doğru evrilmesi ile açıklayabiliriz (Kayabaşı, 2016: 224,225).

Çobanoğluna göre de anaerkil dönemde Umay Ana yaratıcı, doğurucu ve yaşatıcı niteliklere sahip büyük dişil tanrıçadır. Ancak toplum yapısının avcı çobanlığa dönüşmesi, soy esasına bağlılığın daha da genişleyerek boy birliklerinin ortaya çıkması ve Gök Tanrı anlayışının oluşması ile Umay Ana ikincil plana itilmiş ve zamanla daha da önemini, işlevini yitirmiştir (Çobanoğlu, 2016: 22). Erkek egemenliğine geçiş ile birlikte orman kütülü de önemini yitirmiş ve zamanla orman tanrıları kötü ruhlara dönüşmüştür. Avcılığın gittikçe önemini kaybetmesi, geçimin bozkırda çobanlıkla ve zamanla da tarımla sağlanması orman kültürünün yok olmasına sebep olmuştur (Hassan, 1996:110). Bu dönüşümlere paralel olarak anaerkil dönemde birincil önemde olan Umay Ana, Gök Tanrı karşısında ikincil öneme düşmüş ve anaerkil dönem için büyük önem taşıyan ateş ise kendisinden türetildiği

demir ve benzeri madenlerin karşısında önemini yitirmiştir. Toplumun erkek egemenliğini pekiştirecek biçimde demir ve demirci kültürleri oluşmuştur. Demircilere atfedilen olağan üstü güçler, kadınların tekelinde olan şamanlığın, erkekler tarafından da yapılmasına yol açmıştır (Çobanoğlu, 2016: 23).

### 3.2.2.2.Ak Ene ve Ana Maygıl

Ak Ene, Altay Türkleri arasında Ülgen'e yaratma ilhamını veren, bugünkü hayatta yer almamasına karşın yaradılış mitinde geçen, sudan çıkan ve suda yaşayan dişi tanrıçadır (İnan, 1976: 27; Bayat, 2017b:23,24). 19. yüzyılda Verbitski tarafından tespit edilen bu mit şu şekildedir:

*“Gök ve yer yoktu. Uçsuz bucaksız deniz vardı, tanrı Ülgen (yahut Aakay, Kurbustan) bu deniz üzerinde uçuyor, konacak katı yer arıyordu. Fakat bulamıyordu. O zaman gönlüne bir ilham oldu: “önündeki nesneyi yakala!” . Ülgen bu sözleri tekrarlayarak ellerini öne uzattı; birden bire su yüzüne çıkıveren bir taşı yakaladı ve bunun üzerine oturdu. Böylece oturacak yer bulduktan sonra dünyayı yaratmak istedi. Fakat “ne yaratayım, nasıl yaratayım” diye düşündü. Birden bire su içinde Ak ana (Ak ene) karşısına çıkıverdi ve “bir nesne yaratmak istersen “yaptım, oldu” de, “yaptım, olmadı” deme! “Ak ana bunları söyledikten sonra kayboldu. Bundan sonra kimseye görünmedi.*

*Ak ananın buyruğu üzerinedir ki Ülgen insanlara şu emri verdi:*

*— “Varı yok demeyiniz. Varı yok diyenler yok olur.”*

*Ülgen “yer yaradılın!” dedi, yer yaratıldı; gökler yaradılsm” dedi, gökler yaradıldı. Böylece bütün dünyayı yarattı...” (İnan, 1986: 19).*

Çobanoğluna göre, 19. yüzyılda ataerkil bir toplumun anlatılarında yaratma ilhamının bir tanrıçadan geldiğine inanılması ilginçtir. Bu nedenle de Ak Ene'nin anaerkil dönemde inanılan dişi yaratıcı güç olan Umay Ana'nın bir kalıntısı olarak var olduğu düşünülür. Çünkü tarihsel süreçte anaerkilden ataerkile geçiş yaşanırken; inanç boyutunda da eril nitelikli olan Gök Tanrı anlayışı gelişmiş ve yaratıcılık Gök Tanrıya atfedilmiştir (Çobanoğlu, 2013: 27).

Ak Ene'den farklı olarak Ana Maygıl da Altaylıların önemli bir dişi tanrısıdır. Altaylılar ona ulus anası adını vermişlerdir, çünkü inanışlarına göre Ana Maygıl ulusun koruyucusudur (İnan, 1986: 19).

### 3.2.2.3. Al Karısı (Albıs/Al Ruhı)

Eski Türklerde ateşin kutsanması ile bağlantılı olarak Al Ruhı ortaya çıkmıştır. Moğol Buryatlarda Al Ruhı, kırmızı elbiseli bir kadın, Yakut Türklerinde de ak saçlı bir kadın olarak tasavvur edilmiştir. Süreç içerisinde al renginin olumsuz anlam içermesi de Albastı (Türkiye ve Balkan Türkleri), Albız (Osmanlı Türkleri), Albarstı, Alvasti, Albosti (Orta Asya Türkleri) gibi adlandırılan kötücül bir ruha inanılmasına yol açmıştır. Türk boylarında Al Karısı, Albasması da adı verilen bu kötü ruhun hamilelere, lohusalılara ve çocuklarına musallat olduğuna, onların ciğerlerini yemeğe çalışıklarına ve kanlarını emerek onları öldürmeye çalışıklarına inanmışlardır. Türk inanç sisteminde başlangıçta koruyucu ruh olarak olumlu bir anlama sahip olan al ruhu, özellikle İslamiyet'in kabulünden sonra kötü bir varlığa dönüşmüştür. Oysa al renginin adı olan 'al' kelimesi güneş, ateş, ısı, ışık ile bağlantılıdır ve nesnelere değiştirme dönüştürme kapasitesine sahiptir (Ekici, 2016: 105-107).

Çobanoğlu al kelimesinin Türkçede kan, ateş, kızılık anlamına gelirken Moğol ve Tunguz dillerinde ise kadın cinsel organı anlamına da geldiğini belirtmiştir. Ancak ona göre al kelimesi esas olarak anlamını Türkçedeki almak fiilinden almış olmalıdır ve alan, alıcı olan ve dolayısıyla ateş, güneş, kan tanrısıdır (Çobanoğlu, 2012: 983).

İnan, kötü ruhlar arasında kabul edilen Al Ruhı'nun aslında tarih öncesi devirlerden kalan 'düşmüş bir tanrı/güçlü koruyucu bir ruh/ateş-ocak ana' olabileceğini savunmuştur (İnayet, 2010: 45, İnan, 1986: 173). Ona göre al renginin ateş kültü ile bağlantılı olması ve şamanların Albıslardan hastaları iyileştirmek için yardım istemeleri bu durumu kanıtlar niteliktedir. Ayrıca Albastı'nın yetmiş memeli ve sarkık memeli olarak da tasavvur edilmesi onun bereketi sembolize ettiğini ifade edebilmektedir (İnayet, 2010: 45).

Çoruhlu'ya göre de kötü ruhlar sınıfına giren Al Karısı al rengi, ateş rengi ile bağlantılıdır. O bir ateş ruhu olan Umay Ana'nın sonradan gelişen ve olumsuz anlam kazanmış, farklılaşmış, kötülüğü temsil eden biçimidir. Seyidov da Al Karısı'nın (Albıs) güneşin, ateşin simgesi olduğunu ve Umay Ana'dan ayrı düşünülemeyeceğini ileri sürmüştür (Çoruhlu, 2013: 44,59,223).

Türköne, Türk toplumunun ataerkilleşme sürecinde başlangıçta kadına atfedilen metafizik güçlerin olumsuz bir anlam kazandığını ve önceleri koruyucu olan dişi ruhların süreç içerisinde Al Karısı'na dönüştüğünü (Türköne, 1995: 86) savunurken; Çobanoğlu'na göre Türk toplumunda Umay Ana'nın önemi toplumun erkek egemen bir yapıya geçişi ile yitirmeye başlamıştır. Albastı veya Al Karısı dediğimiz mitolojik varlık ise erkek egemen topluma geçişle birlikte kadının ilahiliği düşüncesinin bozulmasına bağlı olarak ortaya çıkan bir oluşumdur (Çobanoğlu, 2016: 23).

Bayat'a göre de Al ruhu ile ilişki içerisinde olan Albastı tarih öncesi dönemlerin ateş kültüyle bağlantılıdır. Kadının kutsallaştırıldığı çağda aile ocak koruyucusu iken, erkek egemen topluma geçişle birlikte yani Gök Tanrı inanç sisteminin Mitolojik Ana kompleksine olan baskısı sonucunda ailenin ve hamile kadınların düşmanına çevrilmiştir. Lohusa kadınlara, bebeklere, hamilelere, gelinlere ve hatta erkeklere, yolculara, atlara musallat olduğuna inanılmıştır. Böylece başlangıçta ocağın, ateşin koruyucusu, kadının yardımcısı olan Al ruhu kutsal dişi konumunda iken; erkek egemenliğinin gelişmesi ile birlikte ocak ve ateşin hamisi erkek olarak tasavvur edilmiş ve Albastı da bir kadın düşmanına dönüşmüştür (Bayat,2016:321-324,328; Bayat, 2017b: 54).

#### **3.2.2.4.Ülgen**

Radloff Sibirya'dan adlı eserinde Altaylılarda 'Tengre Kayra Kan'ın tanrıların en yücesi, tüm varlıkların yaratıcısı, insanlığın atası ve anası olduğunu söyler. Göğün tepesinde oturan Tengre Kayra Kan'nın evreni yönettiğini ve Bay Ülgen'in de ondan sudur eden üç yüksek tanrıdan ilki olduğunu anlatır (Radloff, 1994:3,4,6). Göğün on altıncı katında oturduğu söylenir ama bu kat Şamanist toplumların inancına göre değişebilir. Ülgen iyiliğin sembolü ve insanların

koruyucusudur, amacı insanlara yardımcı olmaktır. Göğün hâkimi ve dolayısıyla göksel olayların sorumlusudur. Kendisine her zaman hizmet eden yardımcılara sahiptir. Bu yardımcılardan başında da Yayık, Suyla, Karlık, Utkıcı<sup>9</sup> bulunmaktadır (Çoban, 2013: 194-196). İnan'a göre Ülgen, süreç içerisinde erkekleşmiş ve gökte ki yerini almıştır. Oysa eski Şamanizm de Ülgen, Gök Tanrısı değil yer tanrısıdır. Bunun kanıtı da Buryatlar'da Ülgen'in anamız yağız yer anlamında kullanılmasıdır (İnan, 1986: 31,32). Gök Tanrı yerine kullanılan Ülgen'in Gök Tanrı olup olmaması ile ilgili belirsizlikten Eliade'de söz etmiştir. Eliade, Ülgen'in çok sayıda eş ve çocuğa sahip olduğu; sürülerin çoğalmasını, ürünlerin bolluk içinde olmasını sağladığı için onun Gök Tanrı'dan ziyade bir atmosfer ve doğurganlık tanrısına daha yakın olduğunu söyler (Eliade, 1999: 231).

Altay Türkleri için Ülgen, en büyük yaratıcı tanrıdır. Ülgen'in kelime anlamı ulu, yüce, büyüktür. Güneş ve Ay'ın arkasında, yıldızların üstünde yaşamaktadır, ezeli ve ebedidir. İyilik yapmayı seven bir tanrıdır ve insanlara benzediği düşünülür, yedi oğlu, dokuz kızı vardır. Bazı araştırmacılar Ülgen'in Gök Tanrı inancının bozulmuş biçimi olduğunu iddia ederken bazı araştırmacılar da asıl ve eski olanın Gök Tanrı değil, Ülgen olduğunu, Türklerin bozkıra çıkmasıyla Ülgen inancının daha soyut nitelikte olan Gök Tanrı inancına dönüştüğünü iddia ederler (Çobanoğlu, 2013: 64). Türköne, insanların büyük atası ve yöneticisi kabul edilen Ülgen'in dölleyici özelliğe sahip, erkek bir tanrı olduğunu ve evlat verdiğini açıklar. Ona göre başlangıçta doğurma özelliğinden dolayı üremek kadına, dişiye ve yere verilen bir rol iken toplumun ataerkil yapıya doğru ilerlemesine paralel olarak erkeğin dölleyicilik rolü kutsanmış ve erkeğe ve göğe geçmiştir (Türköne, 1995: 114).

Bayat'a göre Ülgen kavramı etimolojik bakımdan da irdelendiğinde Mitolojik Yer Ana kompleksine bağlı ve dolayısıyla kadın olarak yorumlanmaktadır. Örneğinin Buryatçada Ülgen 'yağız yer' anlamına gelmektedir ve Ülgen yine daida kelime grubu da 'ulu geniş yer' anlamını içermektedir. Tüm mitolojik sistemlerde Yer

---

<sup>9</sup> Yayık, Ülgen ile insanlar arasındaki aracı ve dolayısıyla yardımcı ruhtur. İnsanları kötülükten koruması, onlara hayat vermesi için Ülgen tarafından yeryüzüne gönderilmiş göksel bir ruhtur. İnan'a göre şamanın göklere çıkması, Yayık'ın rehberliği sayesinde gerçekleşmektedir. Suyla insanları koruyan ve onlarla birlikte yaşayan göksel bir ruhtur. İnsanları yaşamlarında gerçekleşecek değişimlerden haberdar eder, diğer bir adı da at gözlü kartaldır. Yayık ile birlikte şamana, kurbanın canını Ülgen'e ulaştırması için yardımcı olur. Karlık, Suyla ile birlikte olan ve görevi de Suyla'ya benzeyen göksel varlıktır. Utkuçu, Ülgen'in en yakın elçisidir ve gökte yaşar, Kutupyıldızı'na (Demir kazık) kadar gelebilmiş olan şamanın kurbanını, Ülgen'e teslim etmek üzere şamandan alan ve şamana üzerine binip geriye dönebilmesi için kaz veren göksel ruhtur. (Çoruhlu, 2013: 32-34)

Ana, kadın başlangıç olarak kabul edilmistir. Bulagat ve Ehirit Buryatlarında yerin sahibi Ülgen ana, Ülgen nine olarak adlandırılmıştır. Kudın Buryatlarının şaman dualarında Ülgen, Yer Ana olarak tanımlanır. Teleütlerin şaman dualarında da Bay Ülgen, Yaratan Ülgen Ana olarak bilinir. Mitolojik sistemde toprak ve yer insanlığın anası, yaratıcısı olarak kabul edildiğinden, üreme ve bolluğu içerdiğinden dolayı kadın başlangıç ile bir tutulmuştur. Bu örneklerden de anlaşıldığı gibi Ülgen, kadın olarak kabul edilmiştir. (Bayat, 2010a: 78; Beydili, 2004: 591) Ancak zamanla Ülgen, Altaylarda, Şorlarda, Hakaslarda, Kumandilerde, Soyotlarda erkek olan Gök Tanrı'ya dönüşmüştür (Bayat, 2010a: 78).

### 3.2.2.5.Erlik

Türk Mitolojisi'nde Ülgen iynin, yaratımın ve düzenin sembolü iken dualist bir anlayış içerisinde Erlik'te kötünün, hastalığın, ölümün, kargaşanın, korkunun sembolü olmuştur (Sarpkaya S. <https://frpnet.net/makaleler/turk-mitolojisinde-erlik>).

Radloff'un Altay Türklerinden derlediği Yaratılış Destanı'nda, kötü varlıkların ilki kabul edilen Erlik, Al Karısı gibi kötü ruhların da yaratıcısı kabul edilmiştir. Evrendeki tüm kötü ruhların başında yer alan Erlik, insanlara ve hayvanlara en ağır hastalıkları, felaketleri getirmektedir (Sarpkaya S. <https://frpnet.net/makaleler/turk-mitolojisinde-kotu-ruhlar>).

Bazı araştırmacılar Erlik kelimesinin kudretli anlamına gelen erlig kelimesinden türediğini iddia etmiştir. Altaylılara göre de bu kelime güçlü, kuvvetli anlamına gelmektedir. Erlik cehennemin üzerinde bir yerde oturur ve onu da yaratan tanrı Ülgen'dir. İnsanlara hastalıklar gönderir, onlardan kurbanlar ister. İsteddiği kurbanları alamadığı zaman insanları öldürüp yeraltı dünyasına götürür ve kendisine köle yapar (Çoruhlu, 2013: 56,57). Altay Türklerinin inanışına göre Erlik, sürekli olarak insanlara acı ve ölüm getirir. Onun yedi ya da dokuz tane oğlu vardır (Çobanoğlu, 2013: 73,74). Oğulların görevi Erlik için elçilik yapmaktır, bu oğullar yeraltı ve yeryüzündeki tüm kötü ruhları idare eder. Erlik ile şaman arasında aracılık yapar ve yeraltına inen şamana yardımcı olurlar. Yine Erlik'in sekiz ya da dokuz tane kızı vardır. Zamanlarını oyun ve eğlenceyle geçiren bu kızlar, şaman ayinlerinde,

şamanı kandırmaya ve onun sunacağı kurbanı kendilerine almaya çalışırlar (Buluç, 1970: 329).

İnan 19.yüzyılda Verbitski ve Radloff tarafından tespit edilen Altaylı ve Yeniseyli Türk boylarına ait yaradılış mitlerinden söz etmiştir. Verbitski'nin tespit ettiği mitte Ülgen'e yaratma ilhamını veren dişi bir ruh yani Ak Ene'dir. Radloff'un tespit ettiği mitte ise yaradılış, Ülgen ile Erlik arasındaki çatışma ile açıklanmış ve Ak Ene unsuru tamamen ortadan kaldırılmıştır. Bu ikili çatışmayı içeren yaradılış mitine göre; başlangıçta sadece su, Ülgen ve kişi vardı. Kişinin kendisini tanrıdan büyük sanması ve ondan gizli bir yer yaratmak istemesi nedeniyle kişi, Ülgen tarafından cezalandırıldı. Ülgen ona Erlik adını verdi ve Ülgen kendisine itaat edecek olan halkı iyi varlıklar olarak belirlerken, Erlik'i ve ona itaat edecek halkı da kötü varlıklar olarak belirledi (İnan, 1986: 13,14,).

Türköne'ye göre, başlangıçta evren kutsal bütünlük anlayışına göre algılanırken ekonomik, siyasi, toplumsal değişimlerle birlikte ataerkilleşme sürecine girilmesi bu bütünlük anlayışını da bozmuştur. Kutsal bütünlük anlayışının parçalanması varlıklar arasındaki uyum ve dengenin de bozulmasına yol açmıştır. Böylece ilkel kutsal bütünlükten, ataerkil kutsala geçilmiş ve giderek ortaya ikili bir yapı belirmiştir (Türköne, 1995: 84-86). Ataerkil kutsallık anlayışında gökyüzü birincil öneme sahip olmuş, katmanlara ayrılmış. Tanrı da bu katmanların en tepesine yerleştirilmiştir (Eliade, 1991: 21). Gökyüzünün yüce bir varlığa dönüşmesi ve Gök Tanrı'nın buraya yerleştirilmesinden sonra gök, tüm iyi ruhların yeri olarak aydınlık bir âlem olmuştur. Buna paralel olarak da yer altı, tüm kötü ruhların yeri, karanlık bir âlem olarak kabul edilmiştir. Bu âlemin başına da Erlik adında bir tanrı yerleştirilmiştir. Böylece tarihsel süreçte kutsal bütünlük anlayışından gök ve yeraltı, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü ayırımlarına geçilmiştir (Türköne, 1995: 146) .

Bayat'a göre ise yeraltı dünyasının hâkimi olan Erlik'in de Ülgen gibi başlangıçta Mitolojik Ana kompleksi ile bağlantılı olarak ve dolayısıyla kadın olarak düşünülmesi ağır basmaktadır. Altay Sayan halklarının şaman dualarında Erlik iri göğüslü bir kadın olarak anlatılmıştır. Zamanla Erlik de kadınsı özelliklerini terk etmiş ve erkeğe dönüşmüştür. Ayrıca Ülgen ve Erlik'in hem kadın hem de erkek olarak düşünülmesi, şamanlıkta cinsiyet değiştirme konusunu da geliştirmiştir (Bayat, 2010a:79,80).

### 3.2.2.6.Gök Tanrı

Eski Türkçede Tengri, göğü ve Gök Tanrı'yı ifade eden bir kelimedir (Tanyu, 1986: 9). Gök Tanrı evreni yaratan ve göklerde oturan, varlığını gök gürültüsü, fırtına, şimşek gibi göksel olaylarla açığa vuran tanrıdır. Türk Mitolojisi'nde yıldırım, gök gürlmesi, şimşek Gök Tanrı'nın en somut göstergeleridir. Bu nedenle Türkler, şimşek çakması, yıldırım düşmesi gibi olayları sevinçle karşılar. Bunları gerçekleşecek güzel bir olayın işareti olarak yorumlarlar. Saka Türkleri de en güçlü kudretli şamanların yıldırım çarpmış şamanlar olduğuna inanırlar (Çobanoğlu, 2013: 63,76).

Göktürk yazıtlarına göre de hakanları tahta çıkaran, Türklere zafer kazandıran, onları kötülüklerden koruyan Türk tanrısı Gök Tanrı'dır (İnan, 1986: 26). Gök Tanrı hem evrenin hem de toplumsal siyasal düzenin koruyucusu ve takipçisidir (Çobanoğlu, 2013: 62,63).

İnan'da Gök Tanrı inancına Türklerde büyük hakanlıklar kurulmadan önce rastlanmadığı belirtmektedir (İnan,1986: 26). Buluç'a göre de Gök Tanrı'nın başlangıçtan beri en kutsal varlık olması ve insanın, toprak, ateş gibi doğal varlıkların yaratıcısı olması mümkün değildir. Çünkü mitolojik anlatılarda gök başlangıçtan beri var olan değildir. Başlangıçta sadece su vardır, sudaki topraktan ise yer, yerden de gök oluşmuştur (Türköne, 1995: 143).

Çobanoğlu'na göre de Türklerde Gök Tanrı inancının göğün zaman içerisinde değişim geçirerek soyut bir yaratıcı güce dönüşmesi sonucunda oluştuğu düşünülebilir (Çobanoğlu, 2013: 63). Türklerde büyük imparatorlukların kurulduğu dönemde tanrıların en yücesi olarak Gök Tanrı kabul edilmiş ve bu inanç genel bir kültür olarak kabul edilmiştir (Çoruhlu, 2013: 21).

Benzer bir düşünce olarak Türköne'ye göre ise Türklerde Gök Tanrı inancı kutsal bütünlük anlayışının olduğu ve buna uygun olarak da cinsler arası eşitliğin görüldüğü avcılık toplayıcılık döneminden yönetim, sürü sahipliği, kahramanlık olgularının başladığı ve dolayısıyla cinsler arası eşitliğin bozulup eril unsurların ön plana geçtiği dönemde varlık göstermiştir (Türköne, 1995: 140,141). Gök, Türk toplumunun başlangıcında ki evrenin kutsal bütünlüğü anlayışı içerisinde bu bütünlüğün sadece bir parçası olarak algılanmıştır. Ancak toplumların

ataerkilleşmesine paralel olarak toplumsal siyasal düzen içerisinde hiyerarşi oluşmuş, çok sayıda kabile tek bir hakan ve onun soyuna bağlanmaya çalışılmıştır. Toplumsal düzen içerisinde belli bir hakanın merkezileşmesine ve hiyerarşi de en üst noktaya geçmesine paralel olarak da evrenin parçalarından birisi olan ve erkek olarak düşünülen “gök”, yer, su, güneş, ay gibi evrenin diğer parçalarından farklılaşmış ve en üstün kutsal varlığa dönüşmüştür (Türköne,1995: 142,143).

### 3.3. KADIN ŞAMANLAR

Sibiryali bir halk olan Çukçiler kadını doğası gereği şaman olarak kabul eden atasözüne sahiptirler. Moğollar, Buryatlar, Evenkler, Kamçatklılar, Tunguzlar ve başka halklar da Çukçiler gibi ilk şamanları kadın olarak kabul edilmektedir. Yalnızca doğumu gerçekleştirme özelliği bile kadının kutsamasını sağlamıştır. Arkeolojik kazılar, sözlü gelenekler en eski şifacıların, kâhinlerin kadınlar olduğunu, kadınların sağaltımı en iyi şekilde bildiklerini ve uyguladıklarını ortaya çıkarmıştır. Türk şaman anlatılarında da en güçlü ve korkunç şamanlar olarak kadın şamanlar gösterilmektedir. Bazı şaman kadınların şamanlara özel kıyafet gitmeden ve herhangi bir müzik aleti kullanmadan şamanlık yapabilmeleri de onların gücünün ispatı olarak algılanmıştır (Bayat, 2010a: 22).

Yakutlar erkek şamana oyun, Moğollar bö, böge adını vermişlerdir. Ancak erkek şamana farklı isim veren Yakut ve Moğollarda da kadın şaman aynı biçimde adlandırılmış ve ona udagan denilmiştir (Gömeç, 1998: 40; İnan, 1986: 74). Bayat, Türklerde erkek şamanlara kam, oyun, baskı gibi farklı adlar verilirken; gerek Altay - Sayan Türkleri gerek Yakutlarda kadın şamanlara od/ut'tan türeyen udagan gibi ortak bir ad verildiğini belirtir. Ona göre Tunguz dilinde udagan yerine utakan kullanılır ve büyücü, yamyam anlamına gelir. Tatar dilinde de utygan, ayı anlamına gelmektedir. Utagan, udagan, ubakan, utygan gibi kadın şamana verilen bu isimler etimolojik olarak ateş - ocak kültürüyle ilişkilidir. Udagan ya da Odhan terimi Türklerden Moğol Buryat halklarına da geçmiş, ateş tanrısı ve kadın şaman anlamlarında kullanılmıştır. Bu nedenlerle kadın şaman kelimesi etimolojik olarak değerlendirildiğinde, onun ocak kültürü ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Bu kelimelerin kökeninden de ilk şamanın ateşi koruyan kadın olduğu anlaşılmaktadır.

Çünkü Utkan, udagan ateşi koruyan anlamına gelmekte ve bu kelime güçlü kadın şamanlara ad olarak verilmektedir (Bayat, 2010a: 52-54; Bayat,2006:127-129).

Kadında dişil yaratıcı enerjisi vardır. Zihninde bedeninde bu enerji ile bütünleşmek isteyen şaman, bunu simgesel olarak kadın giysilerine benzer giysiler giyerek gerçekleştirmeye çalışır. Örneğin Sibiryaya ve Moğolistan'daki şamanların giysilerinde ire biçiminde aynalar, memeleri temsil eden metal halkalar, kadın cinsel organını temsil eden geyik kılından örme süsler bulunmaktadır. (Tedlock, 26: 72)

### **3.3.1.Ekonomik İşbölümü ve Kadın Şamanlık Kurumu**

Şamanlık inancına göre, insanları koruyan, farklı varlıklarla dua aracılığı ile iletişim kuran ve insanlara bu varlıkların mesajlarını ileten, ruhlarla çevrelenmiş şamanlar ilk olarak kadın şamanlar biçiminde ortaya çıkmıştır. Fakat daha sonraları şaman kadınlar eski önemlerini kaybetmiştir. Bu durum zaman içinde kadın şamanların işlevlerinin çok azalmasına ve sayı bakımından da erkek şamanlara göre az olmalarına sebep olmuştur. Başlangıçta şamanlığın kadın eksenli olduğu birçok araştırmacı tarafından kabul edilirken Sibiryaya halklarının mitolojik anlatılarında da ilk ritüelleri kadınların yapması, kadınların ruhları yönlendirmeleri bu durumu kanıtlar niteliktedir (Bayat, 2010a:11-13).

En güçlü şamanların kadın şamanlar olduğunu ve eski tarihlerde şamanlığın kadınlara has bir sanat olduğunu, şamanlık olgusunun oluşum ve gelişiminde kadınların rolünün bulunduğunu savunan araştırmacılar vardır. İnan'da bu konuyu destekleyen bazı ipuçları olduğunu belirtmiştir. Örneğin halen şamanlık inancını sürdüren Yakutlarda erkek şamanlar, özel cübbeleri bulunmadığı zaman, kadın entarisi ile ayin yaparlar. Ayrıca bu şamanların özel cübbesinin göğsünde de kadın memelerini temsil eden yuvarlak madeni şeyler bulunmaktadır. Genellikle şamanlar uzun saçlıdır. Manas Destanında konu edinen iki şamandan birisi kadındır ve erkek şamanın yönettiği törenler sınırlı iken kadın şaman tüm olaylara hâkimdir. Rüya aracılığı ile de gelecek hakkında bilgi edinenlerin çoğu kadınlardır (İnan, 1986: 89,90).

Erkeklerle kıyaslandığında kadınların daha heyecanlı, duygusal olduğu görülmektedir. Bazı araştırmacılar şamanın görevini yerine getirmesi için zorunlu

olan esime halinin ortaya çıkmasını bir hastalığa dayandırır ki şaman hastalığı diyebileceğimiz bu hastalığa yakalanmaya kadınlar daha yatkınlardır. Sibirya toplumlarında şaman hastalığına çok benzeyen menerik hastalığı görülmektedir ve bu hastalığa da daha çok kadınlar yakalanmaktadır. Yine de Bayat'a göre kadının şamanlığa erkeğe göre, daha yatkın olması onun doğal yapısından ziyade insanın tarihsel gelişimi ve ekonomik işbölümü ile ilgilidir. Ancak yine tarihsel gelişim erkek şamanları, kadın şamanların önüne geçirmiştir (Bayat, 2010a: 39,40).

İlkel topluluklarda toplayıcılıktan avcılığa geçişle birlikte yaşa ve cinsiyete dayalı iş bölümü de ortaya çıkmıştır. Kadınlar, çocuklar ve yaşlılar toplayıcılıkla ilgilenirken erkekler ava gitmişlerdir. Aynı zamanda kadınlar çocukların ve yurdun bakımını da üzerine almışlardır. Yaşa ve cinsiyete dayalı bu iş bölümü tarihteki ilk doğal iş bölümüdür. Bu dönemde şamanlık etkin bir şekilde kadınlar tarafından gerçekleştirilmiş ve kadınlarca temsil edilmiştir. Zamanla göçebe tarımsal ekonomiye geçilmesi ile birlikte erkek şamanlar ortaya çıkmış ve güçlenmiştir. Ekonomik sistemlerinin bu şekilde gelişmesi ile birlikte şamanlık kadınların yanında erkekler tarafından da yapılmaya başlamış. Aynı zamanda kadın şamanlık kısmen sınırlanmaya, güçsüzleşmeye de başlamıştır. Troşçanskiy, Bogoras, Stadling, Argentov gibi birçok araştırmacı burada da ifade edildiği gibi başlangıçta kadın şamanların olduğu, fakat daha sonraları ataerkilliğin oluşmaya başlamasıyla erkek şamanların önem kazandığını kabul etmişlerdir (Bayat, 2010b: 45,46; Bayat, 2010a: 41-51).

### **3.3.2.Dini Sosyal Yapılanmada Kadın Şamanlık**

Şamanlığın başlangıcında kadın şamanlar dini ve sosyal yapılanmanın merkezinde yer almıştır. Ancak toplumsal değişime bağlı olarak kadın şamanların bu merkezi konumu giderek azalmış ve sonunda yerini erkek şamanlara bırakmıştır. Yine de kadın şamanlar çeşitli etkinliklerde çeşitli zamanlarda varlıklarını gösterebilmişlerdir. Örneğin Cengiz Han'ın defin töreninde at üstünde ve en önde kadın şamanların bulunması onların devlet yönetimindeki önemini ortaya koyacak niteliktedir (Bayat, 2010a: 56; Hassan, 1985: 251). Bir başka örnek de Türklerin komşuları olan Taciklerle ilgilidir. Taciklerde şaman hastalığına yakalanan kadın ya

da erkek şaman adayı, iyileşmesi ve yeni görevini yapabilmesi için yaşlı bir kadın şamana götürülmektedir. Ayrıca bu toplumda kadın şamanlar her iki cins şaman adayını eğitmektedir. Ancak erkek şamanların kadın şaman adayını eğittiğine rastlanmamıştır (Bayat, 2010a: 60). İnan da MS. II. yüzyılda ortaya çıkan Toba sülalesinden örnek verir. Toba'ların Hun kültürünü devam ettirdiğini ve ilk zamanlarında kadın şamanların dini törenlerde bulunduğunu söyler:

*“Toba devletinin ilk zamanlarında kadın şamanlar umumiyetle devletin dini törenlerinde faaliyette bulunuyorlardı; Mesela 339 yılında bir kurban töreninde, tıpkı Sibiryâ şamanları gibi, ellerinde dümbeleklerle (kadın şamanlar) görünmüşlerdir.”* (İnan, 1986:3)

Şamanizm’de görülen hayvan ana olgusu da dini sosyal yapılanmada kadın şamanların önemini ortaya koymaktadır. Hayvan ana, şamanlık gücünün ruhu biçiminde tasarlanmıştır. İye Kıl olarak adlandırılan hayvan ana olgusu, şamanın ikinci benliğidir. Şaman kadın ya da erkek olsun onların İye Kıl’ları daima diş bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bu da şamanlığın kökeninde, özellikle koruyucu ve yardımcı ruhlar bağlamında dişil bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir (Bayat, 2010a: 64,65).

Kadın şamanların önemini ortaya koyacak bir başka belirleme de Türklerde görülen yukarı ve aşağı dünya şamanları yani ak ve kara şamanlık ayırımıdır. Bu toplumlarda kara şamanlar daha yaygın olarak görülürken özellikle Yakutlarda kara şamanlar kadın şamanlardır (Bayat, 2006: 135,137). Altaylılar şamanları ak kam, kara kam diye, Yakutlar da ayı oyun -iyi şaman- ve abası oyun -şeytani şaman- diye ayırırlar. Ak şamanlar gündüzleri başta tanrı Ülgen olmak üzere aydınlık ruhların şerefine törenler düzenler, kansız kurbanlar verir (İnan,1986: 83,84). İnsanlara bolluk ve bereketi çekmek, onların çocuk sahibi olmalarını sağlamak için iyi ruhlarla etkileşime geçer ve üst dünya ile bağlantı içinde olurlar. Kara şamanlar ise kanlı kurbanlar verir, yer altındaki kötü ruhlara, karanlık tanrı Elik’e ayin düzenler. Kara şamanlar kötü ruhlarla etkileşime geçerek bu ruhların sebep oldukları hastalıkları insanlardan uzaklaştırmak, onlardan insanlara gelecek kötülöklere engel olmak için ayinler yapar, kurbanlar verir ve yeraltı dünyası ile bağlantı içinde olurlar (Bayat, 2006: 135,137). Ak şamanlar toplumca çok saygın bir konuma sahiptirler ancak kara şamanların işlevi ak şamanlardan daha fazladır. Bu nedenle insanlar daha çok kara şamanlardan yardım isterler. Çünkü insanlara kötölük, ak şamanların etkileşim içinde

oldukları aydınlık dünyadan değil, kötü ruhlar ve karanlık tanrılardan gelir. Bu varlıklarla etkileşime giren, böylece insanların problemlerini çözmeye çalışabilen kara şamanlardır (İnan, 1986: 83,84).

Tarihsel olarak kadın şamanlardan erkek şamanlara doğru bir geçiş olmuştur. Bu geçiş toplumlarda demircilik zanaatının ortaya çıkması ile paraleldir. Çünkü demircilik zanaatının oluşmasıyla birlikte demirciler gücünü demirden almış ve toplumca demire söz geçiren büyücü olarak algılanmışlardır. Erkeklerin uğraşısı olan demircilik erkeklerin toplum içinde statüsünü yükseltmiştir. Demirciler ile şamanlar aynı soydan geldikleri ve hatta demircilerin şamanın büyük erkek kardeşi olduğu kabul edilmiştir. Bu süreçte şamanlar ile demirciler bir olarak algılanırken şamanlık da erkeğe devredilmiştir. Demirci olamayan kadın ise gerek toplumsal konumu bakımından gerek şamanlık mesleği bakımından erkeğin gerisinde kalmıştır (Bayat, 2006: 129,130).

### **3.3.3.Şamanlıkta Cinsiyet Değiştirme**

Şamanlarda cinsiyet değiştirme mistik bir biçimde erkek şamanın kadın, kadın şamanın da erkek olmasıdır. Cinsiyet değiştirme erkek şamanların kadın giysisi, kadın şamanlarında erkek giysisi giymesi biçiminde de kendisini gösterir. (Bayat, 2006: 106). Transvestizm olarak da adlandırılan bu durumu davranışta ve giyimde karşı cinse özgü nitelikler sergileme olarak tanımlayabiliriz (Yolcu, 2012:180).

Şamanlık yaparken şamanın kadın elbisesi giymesi Orta Asya'nın neredeyse tüm bölgelerinde görülen bir durumdur. Örneğin Türkmenlerin Çovdur boyunun ünlü şamanı Oraznazar şamanlık yaparken başına kırmızı bir yağlık bağlamakta ve kırmızı bir kadın elbisesi giymektedir (Bayat, 2006: 108).

Etnolog W. Jochelson'da Koryak etnolojisi hakkında araştırmalar yapmıştır. Koryak halkının ekonomisi, dini yaşamı ile ilgili önemli saptamalarda bulunmuştur. Çalışmasında şamanlarda transvestizm hakkında da bilgiler vermiştir. Buna göre Koryakların dönüşen şamana kavau/keveu adını verdiklerini ve dönüşen şamanların halk tarafından çok güçlü ve saygın kabul edildiklerini açıklamıştır (Yolcu, 2012:184). Erkek şamanın kadına dönüşümü ister cinsiyet değiştirme ister sadece

kadın giysileri giyme biçiminde olsun ruhların emriyle gerçekleştirilmektedir. Jochelson, Koryak'ta bir şamanın ruhların emriyle iki yıl boyunca kadın giysileri ile gezdiğini ancak kadına dönüşümünün gerçekleşmediğini ve bu nedenle şamanın erkek kıyafetleri giymek için ruhlara yalvardığını, ruhlarında şamanın bu isteğini, samanlık yaparken kadın elbiseleri giymesi koşuluyla kabul ettiği anlatmıştır (Bayat, 2010a: 90).

Troşçanskiy, Bogoras, Stadling gibi bazı araştırmacılar da Sibirya halkları arasında önemli bir yer tutan, Yakutlarda, Buryatlarda, Çukçilerde, Koryaklarda, Kamçatkalılarda, Eskimolar da yoğun olarak görülen cinsiyet değişimini yani, erkek şamanların kadınlaşmalarının kökenini başlangıçta kadın şamanlığın etkin olması ile açıklamışlardır (Bayat, 2010a: 82).

Yakutlarla ilgili uzun süre araştırma yapan Seroşevskiy de kadın şamanların, erkek şamanlardan daha güçlü olduğunu belirtir. Yakutların Kalım şehrinde şaman giysisi olmayan erkek şamanın samanlık yaparken kadın giysisi giydiğini, şamanların kadınlar gibi saçlarını uzattığını, ördüğünü, başlarına kadın papağı koyduklarını, manyak adı verilen özel giysilerine kadın göğüslerini simgeleyen iki metal taktıklarını ve özel giysileri olmadığında kadın elbisesi giyerek şamanlık yaptıklarını anlatmıştır (Bayat, 2010a: 91).

İskoç antropolog James Frazer, kadın gibi giyinen erkek şamanların bu davranışının esas amacının kendilerini seçen kadın ruhları esinlendirmek olduğunu savunmuştur (Yolcu, 2012: 181). Transvestizmin kaynağına yönelik benzer bir düşünce ise Yörükhan'a aittir. Yörükhan Türklerde ilah olarak kabul edilen anaların daima koruyan, bağışlayan; ataların ise korkutan ve cezalandıran varlıklar olduğunu bu nedenle de şamanların hami ruhlarının kadın olduğunu bu nedenle şamanların kadın elbisesi giyerek ayinlerini yaptıklarını açıklamıştır (Yörükhan, 2014: 58).

Araştırmacı B. N. Basilov ise kadın şamanlığın ilk toplumlarda anaerkil toplumu yapısı içinde görüldüğünü ve tarihsel süreçte bu anaerkil yapının değişim geçirdiğini savunmuştur. Ona göre değişen toplumsal yapıya uygun olarak da kadın şamanlar, erkek şamanlardaki kadınsı kıyafetlerde varlığını sürdürmüşlerdir (Yolcu, 2012: 181).

Bir Sibirya halkı olan Çukçilerde kadınlaşan erkek şamanlar vardır ve bu şamanlara yumuşak adam adı verilmiştir. Bu şamanlar kadın gibi saçlarını örür, kadın

kıyafetleri giyer, kadın gibi davranır ve ruhların yardımıyla kadın işlerini kolayca öğrenir. Konuşmaları kadına benzer olduğu gibi vücutları da erkeksi görünümünü kaybetmiştir. Bazen de bu şaman kendisini kadın gibi hisseder ve sevgili arayışına girip bir erkekle evlenebilir. Yumuşak adamlar hakkındaki bu bilgileri bize veren araştırmacı Bogoras, kadın şamanların da erkekleşmelerinden söz eder. Ancak böyle bir olayla hiç karşılaşmadığını sadece bir kaç olay duyduğunu, bu durumun çok az görüldüğünü anlatır. Bogoras duyduğu olayda, erkekleşen kadın şamanın ruhların emirleri ile saçlarını kestğini, erkek gibi konuştuğunu ve giyindiğini belirtir. Ayrıca bu kadın şaman kısa sürede mızrak ve tüfek kullanmasını da öğrenmiş ve evlenmek için kendisine genç bir kız da bulmuştur (Bayat, 2010a: 84,85; Yolcu, 2012: 184).

Eliade *Şamanizm* adlı kitabında bu durumdan söz etmiş ve bir Asya topluluğu olan Çukçilerde de şamanların büyük kısmının cinsiyet değiştiren erkek şamanlar olduğunu ve bunlardan bazılarının ise bir kadınla evlendiklerini ifade etmiştir (Eliade, 1999: 154). Eliade bunlardan yumuşak ya da kadınsı erkekler olarak söz etmiş ve bunların ‘kadına dönüşmüş şamanlar’ adı altında özel bir sınıf oluşturduklarını belirtmiştir. Eliade, bazı Güney ve Kuzey Amerika kabilelerinde, Endonezya’da, Kamçadallarda, Asya Eskimolarında, Koryaklarda, Çukçilerde kısacası Moğolistan’dan Afrika’ya birçok toplumda erkek şamanın kadın giysisi giydiğini ve kadın gibi davrandıklarını, bir rituel olarak kılık ya da cinsiyet değiştirmeye karşılaştığını söylemiştir. Bu durumun anaerkillik düzeninden türediği düşüncesi ile açıklanabileceğini ancak, yine de u durumun kadının öncelikli olduğunu ortaya koyamayacağını da belirtmiştir (Eliade, 1999: 290).

Harry M. D. Benjamin ise *The Transsexual Phenomenon* adlı eserinde, Yakutlarda görülen ak ve kara şamanlardan söz eder. Bu iki kategorideki ak şamanların yaratıcı güçleri, kara şamanların ise yıkıcı güçleri temsil ettiğini ve kara şamanların kadın gibi davranma eğiliminde olduklarını belirtmiştir. Yine aynı eserde Kuzey Kutbu yakınında yaşayan Çukçilerin arasında özel Şamanizm dalı olduğundan ve buradaki kadın ve erkek şamanların bir kısmı ya da tamamının cinsiyet değiştirdiğinden söz etmiştir. Açıklamalarına göre bu bölgedeki cinsiyet değiştiren erkeklere yumuşak adam, kadın benzeri ya da transforme kadın denmiştir. Araştırmasına göre bu dönüşüm erken yaşta gerçekleşmektedir ve farklı derecelere sahiptir. Transforme olmuş şaman ilk aşamada ise şaman saçlarını kadın gibi

örmekte ve taramaktadır. İkinci aşamada ise kadın gibi giyinmektedir. Üçüncü aşama ise daha tamamlayıcı bir aşamadır. Burada şaman erkek davranış ve amaçlarını tamamen terk etmiş ve kadın davranış ve amaçlarını benimsemiştir. Telaffuzu kadın gibi olmuştur. Yine bir kadın gibi küçük çocukların bakımına düşkün olmuştur. Dış görünüşü bakımından da kadına dönüşmüştür. Bu kişi bir zaman sonra kendisine bir koca da edinmekte, evin içinde bir kadının üstleneceği görevleri yerine getirmektedir. Efsaneye göre bu şamanların bazıları kadın organlarına da sahip olmuştur. Benjamin, eserinde transforme olmuş böyle bir kadını da tanımlamıştır. Bu dönüşen kadın da erkek kıyafetleri giymiş ve erkeğin telaffuzunu benimsemiştir. Kendine ren geyiğinin bacağından gelen bir kas edinmiştir. Bu kası geniş deri bir kemere bağlayıp erkeksi özel bir parça gibi kullanmıştır (Benjamin, 1966: 101).

Transvestizm olayının kaynağı olarak ortaya atılan düşüncelerden birisi de semavi eş anlayışıdır. Buna göre şamanların semavi eş adı verilen ruh eşleri vardır. Bu eşler kadın şamanlarda erkek, erkek şamanlarda da kadındır. Semavi eşler şamanları kendilerine benzetmeye çalışmak isterken, şamanlar da semavi eşlerine benzeyerek kendilerini koruma altına almış olurlar (Bayat, 2010a: 87-89; Bayat, 2006: 107).

Erkek şamanın kadına dönüşümünün başka bir açıklaması da onun şamanlık sırasında gerçekleştirdiği yolculukları ile bağlantılıdır. Çünkü şaman, ruhlar aracılığı ile farklı dünyalarla bağlantı kuran kişidir. O şamanlık yaptığı sırada içinde bulunduğu orta dünyadan alt ya da üst dünyalara yani mekân ve zamanı, içerik ve biçimi farklı dünyalara geçiş yapmaktadır. Farklı bir dünyaya geçebilmek ve uyum sağlayabilmek için şamanın da değişim geçirmiş olması ve aynı zamanda bu sayede dişil olarak tasarlanan ruhları da harekete geçirmesi gerekmektedir. Ayrıca şamanlık sırasında ruhlarla olumsuz etkileşime de girebilen, örneğin ölmüş kişilerin ruhlarını evlerden kovmaya çalışan şaman, bu ruhlardan zarar görmek istemez ve bunu engellemek için cinsiyet değiştirmekte, kadın giysisi giymekte ve yüzünü boyamaktadır. Dolayısıyla bu görüşe göre şamanın cinsiyet değişimi bir bakıma gizlenme davranışına da hizmet etmektedir (Bayat, 2006: 106-108).

Şamanların kadın ya da erkek cinsiyetine sahip olmadığı üçüncü bir sınıflandırma oluşturduğu düşüncesi de vardır. Bu görüşün kaynağında bazı erkek şamanların kadına dönüşmesi, doğurması ve daha sonra tekrar erkeğe dönüşümünün

gerçekleşmesi inanişı yatmaktadır. Ayrıca şamanların giysilerinde her iki cinsiyete dair simgelerin olması durumu da bulunmaktadır (Bayat, 2006: 107).

Perin, *Şamanizm* adlı eserinde şamanların üçüncü bir sınıf oluşturduğu düşüncesini şamanların sınırları aşma yatkınlığı olarak ifade eder. Buna göre, şaman için tüm sınırlar iç içe geçmiştir. Onun için yaşadığımız dünya ile diğer dünyalar, yaşama ölüm gibi kadın ve erkek arasındaki sınırlar iç içe geçmiştir. Cinsler arası sınırları aşma, kadına ve erkeğe ait özellikleri tek bedende toplama ve böylece bütünlüğe ulaşma isteğinden kaynaklanabilmektedir. Kadın ve erkek arasındaki sınırların aşması transvestizm, yani karşı cins gibi giyinme, davranma ya da biseksüel olmak ile ifade bulmuştur. Bu durum Eskimo şamanlarında şamanın cinsel belirsizliği, cinsler dışı olması; Sibiryalı şamanlarında erkek şamanların giysilerinin kadınsı, kadın şamanlarınınkinin ise erkeksi olması; Şili'deki Araukan şamanlarının ise erkeklere karşı kadınsı, kadınlara karşı da erkeksi davranmaları biçiminde gözlenmiştir (Perrin, 2003: 62,63).

Antropolog Czaplicka da Sibiryalı toplumları üzerine araştırma yapmış, *Yerli Sibiryalı* adlı çalışmasında ve Sibiryalı Şamanizm'i ve şamanları hakkında bilgiler vermiştir. Ona göre Paleo-Sibiryalıların (Gilyaklar, Asyatik Eskimolar, Çukçiler, Yukagirler) kadınları, şamanlığa erkeklere göre daha yatkındırlar. Bu toplumdaki erkek şamanlar ise kıyafet, ses, davranış bakımından kadınlara benzemektedir. Ancak yine de Czaplicka'ya göre şamanlar, kadın ya da erkek olmanın dışında üçüncü bir sınıf/cins oluşturmaktadır. Bu sınıf hem erkekleri hem kadınları kapsamakta, kıyafetleriyle de her iki cinsiyeti de içerisine alan nitelikler taşımaktadır (Nahya, 2017: 90,91).

Bayat'a göre de şamanlıkta cinsiyet değiştirme olayı anaerkillik ya da ataerkillik ile bağlantılı olarak açıklanabilecek bir durum değildir. Şamanların üçüncü bir cinsiyet olması ve üçüncü boyut<sup>10</sup> statüsünde bulunmaları ile ilgilidir. Bayat'a göre şaman, ruhlar ile iletişim kuran, farklı âlemlere yolculuk yapabilen kişidir. Cinsiyet değiştirme yolu ile kendisi de başkalaşım geçirmekte ve bir anlamda da yeni bir statüye geçmekte, yeniden oluşmaktadır. Böylece şaman sıradan bir insan olmaktan çıkmaktadır. Başkalaşım şamanın farklı âlemlere gidebilmesi ve farklı

---

<sup>10</sup>"Androjen varlık, kadın ve erkek cinsiyetinin tek bir bedende bulunmasıdır. Androjen varlıklar kutsal dişi ile erkek arasında gidiş geliş yaşar." (Bayat, 2017: 321)

varlıklarla etkileşime geçebilmesi için gerekli olan bir durumdur. Bu nedenle şamanda transvestizm olarak adlandırdığımız durum görülmektedir. Yani şaman normal yaşantısı içinde cinsiyetini korumakta ancak şamanlık yaparken yani transa geçtiğinde kadın gibi davranmaktadır. Yakut şamanlarının şamanlık yaparken özel giysileri olmadıklarında kadın elbisesi giymeleri ya da birçok şamanın saçlarını uzatması da bu şekilde açıklanmalıdır. Aynı şekilde erkek ve kadın şamanların otuz yaşına geldiklerinde hamile kalması, doğum sancıları çekmesi ve doğurması da üçüncü cinsiyet anlayışıyla ilgilidir (Bayat, 2006: 110-112).

Şamanlarda cinsiyet değiştirmenin bir başka biçimi de şamanın birden fazla doğumu ile görülmektedir. Şaman efsanelerinde şamanların birkaç defa doğduğundan söz edilmiştir. Farklı zamanlarda yeniden doğan şaman cinsiyet değişimine de uğrayabilmiştir. Örneğin bir Tunguz şamanı olan Aadca Oyuna üçüncü kez doğduğunda cinsiyet değiştirmiş ve Kısıltay-Udagan adında bir kadın şamana dönüşmüştür (Bayat, 2010a: 92; Bayat, 2006: 112).

Son olarak transvestizm düşüncesi biseksüellik ile de açıklanabilmektedir. Bu düşünceye göre şamanlar biseksüel varlıklar olabilir. Araştırmacı Seroşevskiy ve G. Potanin, Buryatlarda biseksüel şamanların olduğunu araştırmalarında ortaya koymuşlardır. Bayat'a göre biseksüel varlık olmak şamanın cinsiyetsizliği bilgisini de içermektedir (Bayat, 2010a: 89).

### **3.3.4. Doğum Yapan Erkek Şamanlar**

Erkek şamanların kadınlar gibi doğum yapması, şamanlıkta cinsiyet değiştirmenin önemli bir göstergesidir. Yakut şaman geleneğinde en güçlü şamanların kadınlar gibi doğurduğuna inanılır. Ünlü Yakut şamanı Mıççilla'nın birinci seferde turnabalığı, ikincisinde martı, üçüncüsünde köpek doğurduğu rivayet edilir (Bayat, 2010a: 93).

Altay ve Yakut inancına göre kadın ya da erkek olsun tüm şamanlar otuz yaşında hamile kalırlar. Doğum sırasında kadınlar nasıl doğum sancısı çekiyorsa erkek şamanlar da aynı bir kadın gibi sancı çekmektedir. Şaman ilk yıl bir karga, ikinci yıl balık ve üçüncü yılda ayı veya balık doğurur. Tüm bu doğumlarında doğan hayvan doğar doğmaz şamanı terk eder. Şaman öldükten sonra ise şamanın

doğurduğu ilk hayvan olan karga hamile bir kadının bedenine girer ve şamanın tekrar doğumunun gerçekleşmesini sağlar. Bu ruh göçü olayı da üç kez gerçekleşir (Bayat, 2006: 112; Tedlock, 2006: 298).

Bayata göre, erkek ve kadın şamanların doğurması şamanın cinsiyet değiştirmesi veya cinsiyetler üstü olması ile bağlantılı bir durum olarak anlaşılabilir. Çünkü şamanların doğum yapmasını, onların her şeyi yapabilecek, doğum dahi yapabilecek insanüstü güçte varlıklar olmalarıyla da açıklayabiliriz (Bayat, 2010a: 94,95).

Tedlock'a göre şamanlarda görülen cinsiyet kaymalarının sebebi herhangi bir cinsiyeti yüceltmek ya da ortadan kaldırmak değildir. Onlar iki cinsiyeti de bedenlerine alarak kendilerinde bir bütünlük içinde eril ve dişil enerjileri bir araya getirirler. En güçlü şamanlar eril ve dişil enerjileriyle hareke edebilenlerdir. (Tedlock, 2006: 296,302)

## SONUÇ

Çalışmamızda İslam öncesi Türk toplumlarını, tarih öncesi kökenlerinden hareket ederek, toplumların cinsiyet kültürleri bağlamında ele almaya çalıştık. Türk toplumlarının cinsiyet algılarını değerlendirirken toplumların ekonomik ve kültürel değişimlerine bağlı olarak ortaya çıkan cinsiyet algılarını tespit etmeye çalıştık.

Orta Asya Türk toplumlarında kadınların toplum içindeki yaşantısına, kamusal ve özel alandaki eşitlikçi yanına değindik. Bunun yanısıra Şamanizm ve Türk Mitolojisi'nde kadının yerini irdeledik. Gerek Türk Mitolojisi'nin gerek din ve inanç sistemlerinin ilk oluşum zamanında doğa ile kadın yaratıcılıkta, üretimde, çoğalmada benzer nitelikler göstermesinden dolayı özdeş tutulmuştur. Eski Türklerde yaradılışın kaynağı olarak algılanan kadın aynı zamanda ilk ruhsal liderler olarak, yani kadın şamanlar olarak da tarih sahnesine çıkmıştır.

Türk kahramanlık destanlarında farklı niteliklerde kadın tiplmeleri ortaya konulmuştur. Bunlar kadın savaşçı, korkusuz, cesur vatansever olarak alp tipi kadın; akıllı, anlayışlı, sabırlı ve yol gösterici olarak bilge kadın; güzellik, sadakat ve becerikliliği ile dikkatleri çeken ideal kadın gibi niteliklerdir. Ortaya konan bu kadın tiplerinden de Türk anlatılarında da kadının erkeğin yanında ve onun tamamlayıcısı olduğu anlaşılmıştır.

Türk Mitolojisi'nin ilk ortaya çıkış sürecinde kadın kutsallaştırılmıştır. Türklerde çok önemli bir dişi ilah olan Umay Ana'ya yaradılış ve ölüm döngüsünde önemli bir yer verilmiştir. Umay Ana yaratıcı, yaşatıcı ve koruyucu bir ilah olarak kabul edilmiştir.

Türklerin ekonomik ve kültürel değişimi, kadının toplumsal yaşamdaki ve toplumun inançlar sistemindeki konumunu etkilemiştir. Başlangıçta kutsal bütünlük anlayışı içerisinde algılanan tüm unsurlar bütünün birer parçası olarak algılanmıştır. Kadın da bu bütünlük içerisindeki yerini cinler arası tamamlayıcılık ilkesine göre korumuş ve bazı zamanlarda üstünlüğünü ortaya koymuştur. Ancak süreç içerisinde toplumun, doğanın kutsallığına olan inancının azalması; toplumsal, ekonomik ve siyasal düzen içerisinde hiyerarşinin başlaması, kabilelerin tek bir hakanlık altında birleştirilmeleri; hakanların sivriliip merkezileşmesine paralel olarak erkek olarak tasavvur edilen ve göğün en tepesine yerleştirilen Gök Tanrı anlayışı oluşmuştur.

Tarihsel süreçte inanç Yer Ana'dan Gök Tanrı'ya doğru evrilirken toplum da eşitlikçi -bazı araştırmacılara göre de anaerkil- yapıdan ataerkil niteliğe doğru değişim geçirmiştir.

Türk toplumunun bu şekilde süreç içerisinde erilleşmesi, Gökalp'in de açıkça ifade ettiği biçimde, Çin ya da Roma uygarlıklarında gördüğümüz üzere erkeğin mutlak hâkimiyeti ve kadının varlığının kabul görmemesi gibi olmamıştır. Türklerde kadın daima erkeğin yanında, toplumsal hayatın içinde ve yüksek bir saygınlıkta varlık göstermiştir.



## KAYNAKÇA

Anohin, A.V. (1941). Altay Samanlığına Ait Maddeler. *Eski Türk Dini*. (ss.113-120). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Arslan, S. (2014). Türklerde Ağaç Kültü Ve “Hayat Ağacı”. *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*. 1(1): 59-71.

Badinter, E. (1992). *Biri Ötekidir*. (Çev. Şirin Tekeli) İstanbul: Afa Yayınları.

Bars, M.E. (2014a). Türk Kahramanlık Destanlarında Kadın Tipleri. *International Journal of Languages' Education and Teaching*. 3: 122-140.

Bars, M.E. (2014b). Türk Kültüründe Ağaç Kültü Ve Şor Kahramanlık Destanlarına Yansımaları. *International Journal of Social Science Doi*. 27: 379-398.

Bars, M.E. (2017). Türk Destanlarında Mağara Kültü Üzerine Bir Değerlendirme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 10(52):75-82.

Bayat, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Bayat, F. (2009). Geçiş Ritüeli Bağlamında Arınma. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 2(9): 74-78.

Bayat, F.(2010a). *Türk Kültüründe Kadın Şamanlar*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Bayat, F. (2010b). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın Şamanlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 3(13): 44-51.

Bayat, F.(2016). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Bayat, F.(2017a). *Türk Mitolojik Sistemi 1*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

- Bayat, F. (2017b). *Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri*. İstanbul: Ötüken.
- Benjamin, H.M.D. 1996. The Transsexual Phenomenon. *The Julien Press*, New York: 97-103.
- Berktaş, F. (2016). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Beydili, C. (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Çev. Eren Ercan. Ankara: Yurt Kitap.
- Bingöl, O. (2014). Toplumsal Cinsiyet Olgusu ve Türkiye’de Kadınlık. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16(1): 108-114.
- Bonnefoy, Y. (2000) *Mitolojiler Sözlüğü I*. Haz. Levent Yılmaz. Ankara: Dost Kitabevi.
- Briffault, R. (1990). *Analar*. Çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: Payel Yayınları.
- Buluç S. (1970). Şaman, *İslam Ansiklopedisi C. 11*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi: 310- 320.
- Buluç, S. *Şamanizm* <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/21.php>, ( 24/6/2019).
- Campbell, J. (1995). *İlkel Mitoloji*. Çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ceylan, A. (2015) Taştaki Türkleri Okumak. *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset Kültür Dünyası*. 34: 9-53.
- Çetindağ, G. (2007). Türk Kültüründe Mağara Motifi. 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi I* (ss.443-445), Düzenleyen Tarih ve Medeniyetler Tarihi. Ankara. 10-15 Eylül 2007.

Çiftçi, C. (2013). Geçmişten Günümüze Türklerde Su Kültü. *Geleneksel Türk Edebiyatımızda Su* (ss.23-31). Ankara: Aski Genel Müdürlüğü Yayınları.

Çoban, R.V. (2013). Türk Mitolojisi'nde İyilik Tanrısı Ülgen'in İnaniştaki Yeri, Tasviri ve Kökeni. *Bilim ve Kültür - Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*. 1(1): 192 – 198.

Çobanoğlu, Ö. (2007). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kayabaşı, O.A. (2016). Türk Mitolojisinin Kutsal Dişisi: Umay. *International Journal Of Eurasia Social Sciences*. 7(22): 220-228.

Çobanoğlu Ö. (2012). Türk Mitolojisi'nde Al Dini ve Okra İlişkisi. 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi II* (ss.981-986), Düzenleyen Tarih ve Medeniyetler Tarihi. Ankara. 2012.

Çobanoğlu, Ö. (2013). *Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.

Çobanoğlu, Ö. (2016). Toplumsal ve İktisadi Yönleri İle Türk Mitolojisi. *Bilim ve Ütopya*. 270: 11-35.

Çoruhlu, Y. (2013). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Demir, A. Faik ve Çomak, N.A. (2015) *Şaman ve Türk Dünyası*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Donovan, J. (2001). *Feminist Teori*. Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan). İstanbul: İletişim Yayınları.

Duby, G. ve Perrot, M. (2005). *Kadınların Tarihi C.1.* Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Duymaz, A. ve Şahin, H.İ. (2008). Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamaları. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.* 19: 116-126.

Düzgün, Ü.K. (2016). Türk Mitolojisi'nde Ateş Kültü. *Türk Mitolojisine Giriş.* (ss.147-160). Ankara: Gazi Kitabevi.

Ekici, M. (2016). Türk kültüründe 'Al' Renk. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi.* 16(2): 103-107.

Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Din Dışı.* Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları.

Eliade, M. (1992). *İmgeler ve Simgeler.* Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları.

Eliade, M. (1999). *Şamanizm.* Çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi.

Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri.* Çev. Sema Rıfat. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Engels, F. (2005). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni.* Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları.

Ergun, P. (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Esin, E. (1978). *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş.* İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Esin, E. (1985) *Türk Kültür Tarihi İç Asya'daki Erken Safhaları*. Ankara: AKM Yayınları.

Fromm, E. (1998). *Anaerkil Toplum ve Kadın Hakları*. Çev. Acar Doğanün. İstanbul: Arıtan Yayınevi .

Gaspıralı, I. Eskişehir Türk Ocağı. <http://www.eskisehirturkocagi.org/oguz-kaan-destani/>, ( 24/6/2019).

Göka, E. (2006). *Türk Grup Davranışı* Ankara: Turmaks Yayıncılık.

Gökalp, Z. (1976). *Türkülüğün Esasları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Gökalp, Z. (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Gülyüz, B.G. (2019). İslam Öncesi Türk Kültüründe Ateş ve Ateşe Hükmedenler. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 9(17): 201-223.

Gömeç, S. (1998). Şamanizm ve Eski Türk Dini. *PAÜ. Eğitim Fakültesi Dergisi*. 4: 38-52.

Güngör, H. (2002). Eski Türklerde Din ve Düşünce. *Türkler Ansiklopedisi*. C.3 Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Gürsoy, Ü. (2012). Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 61:43-54.

Güvenç, B. (1996). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Harman, Ö.F. (1993). Dağ. *İslam Ansiklopedisi* C.8 (ss.400-441). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Hassan, Ü. (1985). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*. Ankara: Kaynak Yayınları.

İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: TTK yayınları.

İnan, A. (2012). Umay İlahesi Hakkında. Çev. Muhammet Kemaloğlu, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 6: 97-101.

İnayet, A. (2010). *Türk Dünyası Efsane ve Masallarında Bir Dev Tipi Yalınvuz Celmoğuz*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Karakurt, D. (2011). *Türk Söylence Sözlüğü*. E-kitap: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/00/TurkSoylenceSozlugu.pdf>

Kayabaşı, O.A. (2016). Türk Mitolojisinin Kutsal Dişisi Umay. *International Journal Of Eurasia Social Sciences*. 7( 22):220-228.

Kılıç, S. (2010). Türk Şaman Giysilerine Semantik Yaklaşım. *Zeitschrift für die Welt der Türken*. 2(1): 313-334.

Köksel, B. (2011). Orhon Yazıtları'nda Kadın. *e-Journal of New World Sciences Academy*. 6(2): 331-341.

Küçük, M.A. (2013). Geleneksel Türk Dinindeki 'Ana/Dişil Ruhlar'a Mitolojik Açıdan Bakış. *Iğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. I: 105-134.

Morgan, L.H. (1998). *Eski Toplum II*. Çev. Ünsal Oskay. İstanbul: Payel Yayınları.

Nahya, Z.N. (2017). Bir Kadın Antropoloğun Hayatı Ve Antropolojisi: Maria A. Czaplicka'nın Sibiryası Ve Türkler. *AÜDTCF, Antropoloji Dergisi*. 34: 83-106

Stone, M. (2000). *Tanrılar Kadınken*. Çev. Nilgün Şarman. İstanbul: Payel Yayınları.

Ortaylı, İ. (2000). *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Pan Yayınları,

Ögel, B. (1971). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları II*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi. C.2* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi. C.1* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Özbudun, Ş.A. (2007). *Antropoloji*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Özbudun, S. ve Uysal, G. (2012). *50 Soruda Antropoloji*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

Öztürk, C. (2018). *Türk Tarihi ve Kültürü*. Ankara: Pegem Akademi.

Perrin, M. (2003). *Şamanizm*. Çev. Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları.

Potapov, L.P. (2012). *Altay Şamanizm'i*. Çev. Metin Ergun. Konya: Kökmen Yayınları.

Radloff, W. (2008). *Türklük ve Şamanlık*. İstanbul: Örgün Yayınevi

Roux, J.P. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil İstanbul: İşaret Yayınları.

Roux, J.P. (2000a). Ağaç: Türklerde ve Moğollarda Hayat Ağacı ve Kozmik Eksen. *Mitolojiler Sözlüğü I* (ss.27,28). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Roux, 2001a: Jean-Paul.. *Eski Türk Mitolojisi* Akara. Özkan Matbacılık).

Roux, J.P. (2001b). *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*. Çev. Lale Aslan. İstanbul: Kabalcı yayımları.

Sarpkaya S. Fantastik Yaşam Portalı. <https://frpnet.net/makaleler/turk-mitolojisinde-erlik>, ( 24/6/2019).

Sarpkaya S. Fantastik Yaşam Portalı. <https://frpnet.net/makaleler/turk-mitolojisinde-kotu-ruhlar> , ( 24/6/2019).

Sayın, Ö. (1985). *Sosyolojiye Giriş*. İzmir: Erdem Kitabevi.

Serinken, DN. (2016). Anaerkil Toplumun Sonu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9(42): 1070-,1076.

Şahin, H.İ. (2012). Türk Destanlarındaki Aile Algısı Üzerine Bir Değerlendirme. *Karadeniz Araştırmaları*. 33: 117-138.

Şenel, A. (1982). *İlkel Topluluktan Uygar Topluma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Fakültesi Yayınları.

Şener, C. (1996). *Şamanizm*. İstanbul: BDS Yayınları.

Şimşek, H.A. (2016). Türk Destanlarında Kadın İmgesi. *Türk Dünyasında Kadın Algısı* (ss.15-23). Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yayınları.

Tanyu, H. (1973). *Dinler Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Tanyu, H. (1980). *İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*. Ankara: Üniversitesi Basımevi.

Tedlock B. (2006). Şamanın Bedenindeki Kadın. Çev. Pınar Şavaş. İstanbul: MİA Yayınları.

Tellioğlu, İ. (2016). İslam öncesi Türk Toplumunda Kadının Konumu Üzerine. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 55:209-224

Tümer, G. (1991). Atalar Kültü. *İslam Ansiklopedisi C.4* (ss.42-43). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Türköne, M. (1995). *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*. Ankara: Ark Yayınevi.

Türkyılmaz, A. (2013). Anadolu Öncesi Türklerde Su Kültü ve Günümüzdeki Yansımaları. *Geleneksel Türk Edebiyatımızda Su* (ss.169-184). Ankara: Aski Genel Müdürlüğü Yayınları.

Weber, M. (1986). *Sosyoloji Yazıları*. Çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Yavuz, Y.S. (2000). İlah. *İslam Ansiklopedisi C.22* (ss.64). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Yeşildal, Y. (2018). Atalar Kültüne Dair İnanmaların Türklerin Ad Verme İnanç ve Gelenekleri Üzerindeki Tesiri. *Milli Folklor, Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*. 119: 48-59.

Yolcu, M.A. (2012). Koryak ve Çukçi Şamanlığında Transvestizm. *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*. 2(1): 174-189 <http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423866389.pdf>

Yörükhan, Y.Z. (2014). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.