

MİTOLOJİ ARAŞTIRMALARI

IV

DOÇ. DR. İBRAHİM GÜMÜŞ
Editör

Paradigma Akademi



Mitoloji Araştırmaları IV

I. Baskı

Editör

Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ

ISBN: 978-625-6957-33-6

Paradigma Akademi Yayınları

Sertifika No: 69606

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım

Fetvane Sokak No: 29/A

ÇANAKKALE

e-mail: fahrigoker@gmail.com

Yayın Sorumlusu

Nevin SUR

Kapak

Himmet AKSOY

Matbaa

Bulut Dijital Matbaa LTD. ŞTİ.

Sertifika No: 48120

Kitaptaki bilgilerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığında alınan bandrol ve
ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.

Aralık 2022

Paradigma Akademi



İLK SÖZ

Mitoloji Araştırmaları kitabımızın birinci cildi 2019 (Su), ikinci cildi 2020 (Ateş), üçüncüsü ise 2021 (Toprak) yılında yayımlandı. Mitoloji alanında önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlayan bu çalışmaların son cildini (Hava) de sizlerin teveccühünüzle hazırladık. Böylelikle yaşam için gerekli olan dört unsuru tamamlamış olduk.

Mitoloji Araştırmaları IV adını taşıyan bu eser, diğer üç çalışmada olduğu gibi *su, hava, toprak ve ateş* adlı dört bölümden oluşmaktadır. Mitoloji araştırmaları serisine ve içerikteki bölümlere isimlerini veren dört unsur, kozmosta varlık gösterebilmek için gerekli olan maddelerdir. Bu nedenle çalışmamızda yer alan dört bölümü anlamak ve anlamlandırmak için mitik ve simgesel bir adlandırma yeğlenmiştir.

Su: Disiplinlerarası Mitoloji adlı birinci bölümde iki özgün çalışma yer almaktadır. Eserin ilk çalışması Dr. Öğr. Üyesi Emine Çakır, *Ağaç Kültü Etrafında Mitik Anlatı: Fakelore ve Folklorizm Bağlamında Nuh Tepesi (2019)*'dir. Çakır, çalışmasında sinema, fakelore, folklorizm ve mitoloji ilişkisi bağlamında sinema filmini nitel yöntemle inceliyor. Doç. Dr. Anıl Çelik, *Mitolojik "Al Dili"* ve *"Geriye Doğru Perdeleme"* adlı çalışmasında mitoloji ve dilbilimi ilişkisini sözcükler üzerinden ele alıyor.

Hava: Türk Mitoloji Çalışmaları adını taşıyan ikinci bölümde Dr. Hasan Kızıldağ, *Sibirya Sahası Türk Destanlarında Yaratılışın Mitolojik Tezahürleri* adlı çalışmasında destan metinlerinde mitlerin izlerini sürüyor. Öğr. Gör. Samet Aydoğan, *Türk Mitolojisi Bağlamında Bilge Kadından Korkulan Kadına Dönüşüm*'de mitolojiden hareketle kadının dönüşümünü sorgulayıp mitik kökenlerini ortaya çıkarıyor.

Toprak: Uygulamalı Halk Bilimi ve Mitoloji adlı üçüncü bölümde Dr. Ferya Çalış Minkan, *Türk Mitolojisinde Tuz Metaforuna Psikanalitik Bir Yaklaşım: "Ulu Tanrı Suyu Temizleyici, Tuzu Oldurucu Kıldı"* adlı çalışmasında tuzun toplumsal bellekteki simgelerini psikanalitik yöntemle çözümlüyor. Doç. Dr. İbrahim Gümüş, *Mitolojiden Kültür Endüstrisine: Çin'de Ay Keki'nde yaratıcı endüstrilerin mitik imgeleri kullanma ve dönüştürme biçimlerini* metin merkezli kuramlar ışığında inceliyor. Dr. Öğr. Üyesi Şule Gümüş, *Gelenekten Geleceğe Günümüzde Bebekle İlgili Mitik Kökenli İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Araştırma* isimli çalışmasında doğum sonrasındaki pratiklerin mitik kökenlerine ışık tutuyor. Dr. Fevziye Alsaç, *Mitolojik Bir Sağaltma Bağlamında Dış Buğdayı/Hediği Töreni*'nde doğum sonrasında yapılan dış hediği uygulamasını sağaltma işlevi ekseninde çözümlüyor. Seval Kocaer, *Mitolojinin Yeniden Aktarılması Sürecinde Günümüzdeki Dövme Sanatının Kullanımı*'nda günümüzde kullanılan dövmelerin mitik kökenlerini araştırıyor.

Ateş: Modern Mitoloji isimli son bölümde ise Dr. Öğr. Üyesi Erkan Aslan, *Dinamik Bir Olgu Olarak Geçmişten Günümüze Eskatoloji Mitleri: Tufan, Ufolar / Uzaylılar ve Virüs* adlı çalışmasında geçmişten günümüze eskatolojik mitlerin dönüşümünü analiz ediyor. Dr. Şahin Bütüner, *Yatırlar Etrafında Gelişen Mitolojik Unsurlar: Ahmet Turan Gazi*'de eski Türk inançlarının günümüzdeki yansımalarını Sivas örneğinde inceliyor. Altan Artun, *Eril Tahakkümün Tokmağı: Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığının Mitolojik Kökenlerine Dair Bazı Mülahazalar* isimli çalışmasında kadın-erkek ayrımcılığının mitik kökenlerini ele alıyor.

Mitoloji konusunu çok yönlü bir biçimde ele alan bu esrin kendinden sonraki çalışmalar için bir esin kaynağı olmasını temenni ediyoruz. Keyifle okumanız dileğiyle.

Doç. Dr. İbrahim Gümüş
Çin, 2022

İÇİNDEKİLER

İLK SÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v

SU:

DİSİPLİNLERARASI MİTOLOJİ

AĞAÇ KÜLTÜ ETRAFINDA MİTİK ANLATI: <i>FAKELORE</i> VE <i>FOLKLORİZM</i> BAĞLAMINDA <i>NUH TEPEŞİ</i> (2019)	3
Emine ÇAKIR	

MİTOLOJİK “AL DİLİ” VE “GERİYE DOĞRU PERDELEME”	23
Anıl ÇELİK	

HAVA:

TÜRK MİTOLOJİSİ ÇALIŞMALARI

SİBİRYA SAHASI TÜRK DESTANLARINDA YARATILIŞIN MİTOLOJİK TEZAHÜRLERİ	41
Hasan KIZILDAĞ	

TÜRK MİTOLOJİSİ BAĞLAMINDA BİLGE KADINDAN KORKULAN KADINA DÖNÜŞÜM	57
Samet AYDOĞAN	

TOPRAK:

UYGULAMALI HALK BİLİMİ VE MİTOLOJİ

TÜRK MİTOLOJİSİNDE TUZ METAFORUNA PSİKANALATİK BİR YAKLAŞIM: “ULU TANRI SUYU TEMİZLEYİCİ, TUZU OLDURUCU KILDI”	83
Ferya ÇALIŞ MİNKAN	

MİTOLOJİDEN KÜLTÜR ENDÜSTRİSİNE: ÇİN’DE AY KEKİ	103
İbrahim GÜMÜŞ	

GELENEKTEN GELECEĞE GÜNÜMÜZDE BEBEKLE İLGİLİ MİTİK KÖKENLİ
İNANIŞ VE UYGULAMALAR ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA117
Şule GÜMÜŞ

MİTOLOJİK BİR SAĞALTMA BAĞLAMINDA DIŞ BUĞDAYI/HEDİĞİ TÖRENİ137
Fevziye ALSAÇ

MİTOLOJİNİN YENİDEN AKTARILMASI SÜRECİNDE GÜNÜMÜZDEKİ DÖVME
SANATININ KULLANIMI153
Seval KOCAER

**ATEŞ:
MODERN MİTOLOJİ**

DİNAMİK BİR OLGU OLARAK GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE ESKATOLOJİ MİTLERİ:
TUFAN, UFOLAR / UZAYLILAR VE VİRÜS175
Erkan ASLAN

YATIRLAR ETRAFINDA GELİŞEN MİTOLOJİK UNSURLAR:
AHMET TURAN GAZİ191
Şahin BÜTÜNER

ERİL TAHAKKÜMÜN TOKMAĞI: TOPLUMSAL CİNSİYET AYRIMCILIĞININ
MİTOLOJİK KÖKENLERİNE DAİR BAZI MÜLAHAZALAR203
Altan ARTUN

SU:
DİSİPLİNLERARASI MİTOLOJİ

AĞAÇ KÜLTÜ ETRAFINDA MİTİK ANLATI: *FAKELORE* VE *FOLKLORİZM* BAĞLAMINDA *NUH TEPEŞİ* (2019)

Emine ÇAKIR*

Giriş

Bursa'nın Keles ilçesi Harmanalanı köyünde çekilen, senaristliğini ve yönetmenliğini Cenk Ertürk'ün¹ yaptığı, başrollerini Haluk Bilginer, Ali Atay, Hande Doğandemir, Mehmet Özgür ve Arın Kuşaksızoğlu'nun paylaştığı 2019 yapımı dram türündeki Nuh Tepesi filmi; bu çalışmada halk bilimi kapsamında *fakelore* ve *folklorizm* kavramları çerçevesinde incelenmiştir. Çalışmada ağaç kültü etrafında yerel belleğin inşa ettiği ve Nuh Peygamberle ilişkilendirdiği mitik sözlü anlatı ve ritüellerin işlevi sorgulanmıştır. Yerelin kültür turizmi ve ekonomisi için başvurduğu sahte folklor/fakelore'a karşı olan kahramanların mücadelesi üzerinde durulmuştur.

Filmde kentte yaşayan İbrahim, ölümcül hastalığını öğrenince köklerinin, soyunun bulunduğu ve neredeyse yarım asırdır gitmediği memleketine dönmek ister. İbrahim'in tek istediği çocukken babasıyla birlikte diktiği ağacın altına gömülmeğdir. Bunun için yıllardır görüşmediği oğlu Ömer'den kendisini köyüne götürmesi ve öldükten sonra defnetmesi için yardım ister. Esasında bu film, baba-oğul hesaplaşmasıdır. İbrahim, köyüne döndüğünde kendi ailesine ait olan arazide diktiği ağacın büyüdüğünü ve köylülerce Nuh Ağacı olarak nitelenerek etrafında bazı inanç ve pratiklerin icat edildiğini ve kutsandığını, ağacın köye turist çekerek ekonomik kazanç elde etmek için kullanıldığını fark eder. Ağaç hem İbrahim hem Ömer hem de köylüler için sıradan bir ağaç değildir. Ağacın kutsallığı İbrahim için kendi aidiyeti, atalarının kökleriyle bir başka ifadeyle atalar kültü mitiyle ilişkiliyken köylü için bu kutsallık, ekonomik ve simgesel olduğu kadar Nuh peygamber mitiyle ilgilidir. Ömer için ise adaletin yerini bulması ve evlatlık görevinin gerekliliğidir. Yaşı daha büyük olan köylüler, ağacın Nuh Ağacı olmadığını bilmekte, fakat işlerine geldiği için gerçeği elbirliğiyle gizlemeyi tercih ederken genç olan köylüler ise ağaç etrafında büyüklerin kendilerine anlattığı mitik öyküye ve ritüellere körü körüne inanmakta ve Nuh Ağacı'nı korumak için daha sert tepki göstermektedirler. Yaşlı köylüler için Nuh Tepesi ile ilgili icat edilen mitik anlatı fakelore iken

* Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Toplumsal Uygulamalar Anabilim Dalı, eminecakir.thb@gmail.com, Orcid-0000-0003-2196-5592

¹ Çalışmayı, yayım aşamasında gözden geçiren ve yapıcı değerlendirmelerde bulunan Cenk Ertürk beye nezaketi ve katkısı için çok teşekkür ederim.

gençler için bu anlatının fakelore'dan folklorla evrildiği söylenebilir. Nuh Ağacı'nın köylülerce "kutsal ve gerçek" bir hikâye olarak kabul edilmesinden dolayı Nuh Tepesi'nin zamanla kutsallaşarak mitleştiiği anlaşılmaktadır.

Ağaç etrafınca oluşturulan bu fakelore'a karşı çıkan ve İbrahim'in yanında olan tek köylü ise dinî otoritenin de temsilcisi olan imam Ahmet'tir. İbrahim'in bu ağacın altında gömülmek istemesine köylüler karşı çıkar ve İbrahim'e yanıldığını, o ağacın onun çocukken diktiğı ağaç olmadığını söyler, tehdit eder ve araziye satın almaya çalışırlar. Olan bitenleri gözlemleyen oğlu Ömer ise köylülerle mücadele ederek babasının yanında olur. Yerel bellek, Türk kültüründe mevcut ağaç kültürle ilgili çaput bağlama, çocuk sahibi olma gibi mit ve ritüelleri, sıradan bir ağaca uyumlayarak mekânın kutsallığını meşrulaştırmayı başarır. Şamanizm'deki ağaç miti etrafındaki inanışlarla İslamiyet ve kutsal kitaplardaki Nuh Peygamber miti birleştirilerek yeni bir anlatı icat edilmiş ve mekân kutsallaştırılmıştır. Köylülerin bu ağacı, mitik anlatılarla kutsallaştırarak bölgeye turist çekme çabası *folklorizm* olarak, köylülerin ağaca giden yolun kenarında çeşitli eşya ve yiyecek satmaları da kültür ekonomisiyle açıklanabilir. Köylü için ağacın kutsallığından ziyade köye turist çekmesi ve ekonomik kazanç sağlaması önemlidir. Mekâna Nuh Tepesi adının verilmesi de yine Nuh peygamberle ilişkilendirilmesi açısından *fakelore*'dur. Fakelore, her ne kadar tartışmalı bir kavram olsa da filmde de anlaşıldığı üzere kültür turizmi ve ekonomisi açısından bölgeye canlılık kazandırması yönüyle işlevseldir. Toplumsal gerçeklik odağında film ele alındığında Türkiye'de çeşitli mekânların kısmen bazı otoritelerce "fakelore" anlatılarıyla kültür turizmine ve ekonomisine kazandırıldığı ya da kazandırılabilceğı bilinmektedir. Ağaç etrafında oluşmuş farklı bakış açılarını ve tartışmaları gözler önüne seren Nuh Tepesi, mekânların tüketilmesi konusunda kültür turizmi kapsamında bir eleştiri ortaya koymaktadır.

Kahramanların karşılaştığı bir sorunla mücadele etmelerini konu edinen filmde, Ömer ve İbrahim'in köye gittiklerinde karşılaştıkları durum, toplumsal gerçekliktir ve tavırları bu mevcut duruma karşı bir direniştir. Özön'e göre dramda kahramanın belli bir toplumsal durumu ve bundan ileri gelen davranışları vardır ve dramatik yapı, duygulardan, tutkulardan çok, kahramanın içinde yaşadığı toplumsal koşulların etkisiyle kurulur ve yaşadığımız günlük gerçeğin ürünüdür (2008: 223). "Dramda kahraman olağanüstü bir durumla karşı karşıyadır. Toplumsal yapısının, bilincinin, kendini çevreleyen koşulların el verdiği ölçüde bu olağanüstü durumu yenmeye uğraşır" (Özön, 2008: 223). İbrahim, ilk başta sorunla mücadele etmeyi tercih eder fakat daha sonra köylülerin, oğlu Ömer'e zarar vermesinden korkar, geri çekilir ve hatta kendini öldürmeyi yeğler. Ömer ise sonuna kadar mücadele eder ve karşılaştığı bu "olağanüstü durum" karşısında babası görmese de galip gelir ve kahraman olmayı hak eder.

“Dramatik filmler genellikle sosyal sorunları açıkça ve gerçekçi ele alır. Bunu yaparken toplumsal kurumları ya da yapıları eleştirmekten kaçınmaz. Aksine mevcut kötülüğü ya da yozlaşmayı gerçekçi bir şekilde ortaya koyar” (Elmacı, 2015: 106). Nuh Tepesi filminde eleştirilen “mevcut kötülük ve yozlaşma” ise yerli halkın, ekonomik kazanç için gerçekte geleneksel ve kültürel miras olmayan bir mekânı “kutsalmış” gibi kültür turizmine açması bir başka ifadeyle kültürel dejenerasyonla ilgilidir. Ayrıca köylülerin ağaç sevgisi konusunda samimi olmadığı, bir ağacı kutsallaştırırken o ağaca giden yolun genişletilmesi için başka ağaçların kesilmesi karşısında sessiz kalmalarıyla gözler önüne serilir. Sadece köylüler değil, resmi makamlardaki devlet temsilcileri de benzer yaklaşım benimser. Bu kapsamda Ertürk’ün ekolojik ve kültürel yozlaşma konusunda hem halkı hem de devleti eleştirdiği söylenebilir.

Cenk Ertürk ile yaptığımız görüşmede “Kendisini dahi araçsallaştırmaktan geri durmayan insanın evine (doğasına) de aynısını yapmasını beklememek naiflik olabilir. Dünyanın bütün ağaçlarının, arılarının, ayçiçeklerinin başına gelen her şeyden her birimizin tek tek sorumlu olduğunu düşünüyorum.” diyerek ekoloji konusunda insanların sorumluluğuna dikkat çekmesi fikrimizi desteklemektedir.

Nuh Tepesi filminde değinilmesi gereken bir başka husus ise taşra meselesidir. İstanbul’dan taşraya bir yolculuk söz konusudur, bu yolculuk İbrahim’in yakında öleceğini öğrenmesi üzerine uzun süredir gitmediği ama çocukluğunun, anılarının, köklerinin olduğu köyünerdir. “Her yönetmen kendi bakış açısıyla kimi zaman taşrayı bir kaçış mekânı, kimi zaman bir nostalji atmosferi yaratan yer, kimi zaman ise henüz yıkılmamış ve bozulmamış bir gelenekselliğin güç verdiği bir iç yolculuk olarak tasvir etmişlerdir. Şehirden ve şehir hayatından taşraya dönmek; saflığa, bozulmamışa, kirlenmemişe ve değişmemişe dönmek olarak yorumlanabilir. Son dönemde taşranın bir ‘dönüş adresi’ olarak konumlandırılmasında da söz konusu değerlerin-henüz-taşrada kaybolmaması yatmaktadır” (Yılmazkol, 2011: 58-59). Nuh Tepesi’ndeki taşra ise bu bilginin aksine bizzat ‘bozulmuşluk’ ve ‘yozlaşmışlık’ mekânıdır ve kentten gelen saflığa, öze karşı taşra kirlenmiş ve değişmiştir. A. Suner (2020: 107) ise taşra konusunda N. Bilge Ceylan’ın filmlerinin, geçmişte var olduğu tasavvur edilen, masumiyet çağı ya da toplumsal çocukluk dönemi olarak idealleştiren, masalsı bir taşraya değil, doğrudan doğruya bugün yaşandığı hâliyle taşraya, taşradan ne kaldıysa ya da taşra neye dönüştüyse ona baktığını ifade eder. Bu açıdan Ertürk’ün taşrası da Ceylan’ın taşrasına benzer. Taşra nostaljik bir mekân değil, bugün nasılsa ya da neye dönüştüyse odur. Bu anlamda Nuh Tepesi’nde taşra, bırakıldığı gibi bulunulmayan, hayal kırıklığı mekânı, gerçeklerin ve geçmişin gizlendiği bir yerdir.

Cenk Ertürk kendisiyle yaptığımız görüşmede, Nuh Tepesi filmini “bir ‘taşra filmi’ olarak görmediğini; filmin olsa olsa ‘sözlük anlamıyla taşra’da geçen bir film olabileceğini” belirtir ve Nuh Tepesi’nin mevcut taşra filmlerinden farklı olduğunu ve daha önemlisi taşra konusundaki fikrini şu şekilde açıklar:

“Taşra’yı eğer merkez, inziva, kaçış, arınma, kendini bulma ya da sıkılma, sıkışma, bekleme, dışarıdalık gibi kelimelerle dışüneceksek Nuh Tepesi’nin bir ‘taşra filmi’ (ya da alışık olduğumuz taşra filmlerinden) olmadığını söylemek yanlış olmaz. Sinemayı insanın ve insanlığın merkezine yolculuk olarak da gören birisi olarak, o insansal merkezde mekânsal taşra-merkez ayrımının söz konusu olmadığını dışünüyorum” [Cenk Ertürk, 30 Kasım 2022]

Fakelore, Folklorizm, İcat Edilmiş Gelenek: “Nuh Tepesi”

“Kentler, sokaklar, meydanlar, mekânlar ve doğa öykülerini anlattığı sürece ilginç ve çekicidir. Efsaneler, destanlar, hikâyeler, romanlar, öyküler, şiirler ve diğer anlatılar bu açıdan oldukça önemlidir. Kültür turisti gerçeğin değil, büyülu yapının, kurgunun peşindedir. Kültür turizminin özünü kurgu/öykü/içerik oluşturur” (Özdemir, 2012: 232-233). Nuh Tepesi’ndeki mekânın da bu bağlamda Nuh peygamberle ilgili bir öykü/mit etrafında kurgulandığı için turistleri çekmeyi başardığı söylenebilir. “Coğrafyalara ve mekânlara özgünlük ve yaşam kazandıran kültür, bilhassa da sözlü kültürdür. Pek çok kültürel unsurla, motifle bezeli olan mit, destan, efsane, halk hikâyesi ve masal gibi halk anlatıları sayesinde dağlar, tepeler, ağaçlar, vadiler, ırmaklar, kaynaklar, kayalar sıradan coğrafya parçaları olmaktan çıkıp yapı, doku, anlam, farklılık ve özgünlük kazanırlar” (Özdemir, 2012: 260). “Modernleşmeyle beraber müzik, halk oyunları, masallar ve efsanelere varıncaya dek sözlü kültür ürünleri dâhil folklor pazarlanabilir bir eşyaya dönüşmektedir” (obanoğlu, 1999: 9). Turistlere ‘folklor’ olarak sunulan her ürün aslında gerçekten bir folklor ürünü olmayabilir. Uydurulmuş/İcat edilmiş gelenek olarak da adlandırılabilir bu unsurlar literatürde ‘fakelore’ ve ‘folklorizm’ kavramlarıyla yer bulmaktadır. Fakelore, farklı nedenlere bağlı olarak var olmayan geleneklerin icat edilmesi, doğru olmayan ürünlerin folklormuşçasına sunulması anlamına gelmektedir. Folklorizm ise ticari amaçlar doğrultusunda gelenek yaratılması, turizm ve kitle iletişim araçlarında yaratılan bu geleneğin kullanılmasını ifade eder (Türker, Kurt vd. 2016: 360).

“Fakelore², kültürün yanlış olarak folklor olarak sunulan ya da gerçekten folklormuşçasına kabul edilen öğeleri” (Fox, 2007: 37) olarak kabul edilir. Fakelore, gerçek

² Fakelore, ilk olarak Richard Mercer Dorson tarafından 1950 yılında *American Mercury* isimli dergide kullanılan, İngilizce fake ve lore kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuş ve fake; sahte, yapma, uydurma, taklit; lore ise bilim, bilgi anlamlarına gelen bir terimdir (Gürçayır, 2007: 7).

oldukları iddia edilen sahte ve uydurma eserlerin sunulmasıdır (Dorson, 2007: 71). Nuh Tepesi'ndeki ağaç etrafında oluşturulan "sahte" ve "uydurma" ritüeller ve Nuh peygamberle ilişkili mitik sözlü anlatı, folklormuşçasına sunulduğu için burada fakelore söz konusudur. Çünkü "sinema, insanın geçmiş veya gelecek dönemine ilişkin göndermeler yaparak onun korkularından, özgürlüğünden, kutsalından vd. faydalanılarak yeni mitler oluşturur" (Gümüş, 2019: 188) yani fakelore yaratır. Dorson, fakelore'un folklormuşçasına kullanılmasını folklorun yüksek beklentileri tatmin etmekten uzak olması bir yana, bu çalışma alanının değiştirildiğini, kötüye kullanıldığını ve istismar edildiğini ve halkın aldatıldığını (2007: 12) söyleyerek eleştirir ve mevcut durumu halkı kandırmak olarak görür. Nuh Tepesi'nde ise yerli halk, kendi çıkarları için fakelore'a başvurur. "Dorson için popülerleşme, fakelore olarak adlandırdığı şeyleri üretti. Talihsiz tüketici, hakiki folklor ürünü alıyorum şeklinde düşünerek kandırıldı" (Gimblett, 2007: 52). Dorson, görünürde 'otantik sözlü gelenek olduğu iddia edilen, ancak aslında kitleleri zihinsel ve ahlaki yönden geliştirmek için uydurulmuş olan yapay ürünleri' eleştirir ve 'yazarları, editörleri ve yayıncıları halkı yanıltmak ve aldatmaktan' sorumlu tutar (2007: 71-72). Nuh Tepesi'ndeki tüketici ise talihsiz olduğunun farkında değildir, pazarlanan inanç turizmiyle birlikte köylülerin yerel üretimleri olan yiyecek ve eşyalardır. Özdemir, geleneğin doğallığının bozulmaması ve kültürün doğasının yozlaştırılmaması gerektiğini; taklit, sahte ve turistik amaçla yeniden düzenlenmiş uygulamaların pek değerli olmadığını, turist için değiştirilmiş, yeniden üretilmiş veya icat edilmiş geleneğin kültür turizmi açısından herhangi bir çekiciliği ve değeri olmadığını ifade eder (2012: 230). Nuh Tepesi'nde İbrahim, Ömer ve İmam Ahmet, her ne kadar gerekçeleri farklı olsa da ağaç etrafında uydurulmuş ve halkı yanıltan kişilere karşı eleştirel olmaları yönüyle aynı taraftadırlar. Dundes ise fakelore'un kaçınılmazlığını "Halkbilimciler, insanların fakelore'un folklor olduğuna inanmalarını engelleyemezler." diyerek vurgular ve puristler ve akademik folklorcular için fakelore'un düşman olarak algılanması anlaşılabilir olmasına rağmen, fakelore'un gelişmeye devam ettiğini ve hatta gerçek folklorla yer değiştirmeye bile kalktığını (2007: 73, 79) söyler. Dundes, fakelore'un kültür turizmi ve ekonomisi ile ilişkini fakelore kazanç için üretilmiştir, satılacak bir fikirdir, eğer fakelore folklordan daha iyi satarsa turist ve ihracat pazarları için kitle üretimi yapacak olan fakelore'dur, diyerek vurgular (2007: 85). Nuh Tepesi'nde üretilen fakelore da bu bağlamda "kazanç için üretilmiş"tir ve köye turist çekmeyi ve ekonomik gelir sağlamayı amaçlamıştır. Bars ise günümüzde folklordan ticari veya ideolojik amaçlarla yararlanmanın folklorun hayatını devam ettirmesinin etkin bir yolu olduğunu ve "folklorizm, fakelore, icat edilmiş gelenek" adına ne denirse densin tüm bu kavramların halkın gereksinimleri sonucunda ortaya çıktığını (2021: 46) söyleyerek olumlu bir yaklaşım benimser ve süreci doğal karşılar.

“Modernleşmeyle başlayan ve folklor ürünlerini kendi doğal bağlamlarının dışında bir pazarlanabilirliğe iten turizm hareketine ‘folklorizm’ (folklorism) veya ‘folklorismus’ adı verilmektedir. İlk başlarda gelip geçici olarak düşünölen ve yeterince dikkate alınmayan bu husus zaman içinde kendi ‘otantığı’ni ortaya çıkardığı ve tabii bağlamı içindeki bünyeye uyum sağladığı görölmektedir” (Çobanoğlu, 1999: 11). Moser’e³ göre folklorizm ürünleri, insanların duygularını cezbetti, onlar halkı eğlendirdiler ve eğitsel olabilirlerdi. Folklorizm ürünleri, turistler için yapılan reklamlar, el sanatı dernekleri ve kültür politikaları tarafından desteklendi (Wolf-Knuts, 2007: 176). Özdemir (2012: 220) kültür turizminin kent ve bölge merkezli ürün ve hizmetlerin değeriendirilmesini/ katma değere dönüştürölmesini olanaklı hâle getirdiğini, böylelikle yerel kültürel ürün ve hizmetlerin ulusal ve kültürel ölçekteki meraklıları tarafından satın alınmasının bölgesel ekonomiyi geliştirdiğini ve bu kapsamda bilhassa el sanatları, giyim-kuşam, yöresel mutfak/gıda, hediyelik eşya gibi alanlarda artık üretimin değeriendirilmesi ve ihracata yönelik üretimin gerçekeştirilmesini sağladığını söyler. Nuh Tepesi’nde folklorizm unsuru olarak inanç turizmi karşımıza çıkmaktadır. Köylülerin turistler için hem kendi ürettikleri yiyecek, içecek, el sanatları gibi yerli üretimleri hem de dışarıdan toptan satın aldıkları endüstriyel ürünleri satmaları folklorizme örnektir.

Nuh Tepesi’nde ağaç etrafındaki toplumsal uygulamaların yapay ve uydurma olması yönüyle icat edilmiş bir gelenekten söz edilebilir. “İcat edilmiş gelenek terimi ise gerçeekten icat edilmiş, inşa edilmiş ve formel düzlemde kurumsallaşmış gelenekleri olduğu kadar, kolayca izi sürölemeyecek bir şekilde kısa ve belirlenebilir bir zaman diliminde-belki de birkaç yılda- ortaya çıkmış olan ve büyük bir hızla yerleşmiş ‘gelenekleri’ de kapsamaktadır” (Hobsbawn ve Ranger, 2006: 2). Belli bir tarihsel geçmişte referanslar bulunmakla birlikte ‘icat edilmiş’ geleneklerin özgüllüğü, bu sürekliliğin büyük ölçüde yapay ve uydurma olmasında yatar. Kısacası yeni durumlara uyarlanmış, eski durumları akla getiren formlara bürünmüş ya da yarı zoraki tekrarlarla kendi geçmişlerini oluşturarak bugün de karşılığını bulan geleneklerdir bunlar (Hobsbawn ve Ranger, 2006: 3).

Geleneğin ticari ortamlarda kullanılması ve geleneğe yapılan bazı müdahalelerle birlikte folklor araştırmalarında “geleneğin taklidi”, “icadı”, “pazarlanması” ve “geleneğe müdahaleler” gibi yeni terimler öne çıkmaya başlar. Bu bakımdan turizmde gelenekten faydalanmak isteyenlerin, mümkün olduğuunca folklor ürünlerinin doğal ortamını tahrip

³ 1962 yılında Hans Moser tarafından dile getirilen folklorizm üç türe ayrılır: Halk kültürünün orijinal yerel bağlamından uzak bir şekilde ortaya koyulması, popüler motiflerin başka bir sosyal sınıf tarafından gerçekeştirilen oyunbaz imitasyonu ve bilinen herhangi bir geleneğin dışında farklı amaçlar ile halk biliminin icadı ve yaratımı (Newall, 2014: 80).

etmemeleri gerekmektedir. Aksi takdirde ticari amaçlar, geleneksel değerlere beklenmedik zararlar da verecektir (Şahin, 2009: 50-58). Özdemir, kültürel unsurların turizm tarafından içinin boşaltıldığı veya ticari amaçlarla yozlaştırılarak kullanıldığı ya da turizmin sosyo-kültürel yaşam/doku/çevre (özellikle de geleneksel kültür ve tarihi miras) üzerinde yok edici etkiler yaptığı bugün de dile getirilen şikâyetlerden olduğunu dile getirir (2012: 222). Nuh Tepesi’nde burada ifade edildiği gibi icat edilen bir gelenekle birlikte aşırı ticarileşmeyle köyün hem kültürel hem de ekolojik doğasının bozulduğu görülmektedir. Filmde işlenen bu kurgunun gerçek hayatta sayısız örneği mevcuttur ki bunlardan biri de Şeytan Sofrası’dır. Ö. Çobanoğlu, “Halkbilimi Açısından Gelenek, Turizm ve İcat Edilmiş Gelenek Bağlamında Ayvalık Şeytan Sofrası” adlı çalışmasında gerçek adı Çanaktepe olan Balıkesir’in Ayvalık ilçesine bağlı bir mekânın Muvaffak Girginer tarafından “Şeytan Sofrası” olarak adlandırıldığını ve etrafında “şeytanın ayak izi” adıyla uydurulmuş bir efsane sayesinde bölgenin her yıl daha çok turist çekmeyi başardığını söyler. Çobanoğlu, “Zamanla Türk halk kültüründeki diğer adak adama usullerimizden olan ağaçlara çaput bağlama geleneğinin de Şeytan Sofrası’nın uçurumları üstünde bitmiş bulunan sakız ve çitlenbik ağaçlarına çapıt bağlanması suretiyle kendiliğinden oluştuğu görülür” (1999: 11) der ve fakelore etrafında kendiliğinden oluşan ritüellere dikkat çeker. Şeytan Sofrası’na benzer şekilde Nuh Tepesi’nde de hem yerli halk hem de turistler, ağaç etrafında çaput bağlayarak adakta bulunur ve dua ederler. Türkiye’de mekânın kutsallaştırılması konusunda en dikkat çeken örneklerden biri de birçok il ve ilçede makamı olduğu iddia edilen Yunus Emre’dir. “Yunus Emre’ye ait olduğuna inanılan bir mezar yerine sahip illerin Yunus Emre’yi anması ve bunu yılın belli zamanlarında tekrarlayarak bir ritüele dönüştürmeleri, yerelde var olan belleğin yeniden canlandırılması açısından folklorizm, daha önce olmayan bir geleneği üretmeleri açısından da icat edilmiş gelenek veya fakelore olarak değerlendirilebilir” (Erdoğan Aksu, 2022: 885). Anadolu’da bazı mekânların kendiliğinden bazılarının ise bilinçli bir şekilde fakelore ile ilişkilendirilerek canlandırıldığı ve turizme kazandırıldığı anlaşılmaktadır. Nuh Tepesi filmi de bu bağlamda toplumsal gerçekliğin bir yansıması olarak ele alınabilir.

Nuh Tepesi ⁴ Filmde Ağaç Kültü ve Nuh Peygamber Miti

Nuh Tepesi filminde mitle ilişkilendirilen Nuh Peygamber, çok eski zamanda yaşamış ve toplumsal bellekte “gerçek” ve “kutsal” kabul edilen bir mitin kahramanıdır. M. Eliade’ye

⁴ Başrollerini İbrahim rolündeki Haluk Bilginer ve Ömer rolündeki Ali Atay’ın paylaştığı Nuh Tepesi aynı zamanda baba-oğul çatışmasını ele alan bir filmidir. İbrahim, eşini ve oğlu Ömer’i küçükken terk edip Fransa’ya yerleşmiş, ölümcül hastalığını öğrenince çocukken babasıyla diktığı ağacın altına gömülmek için oğlu Ömer’den yardım ister. Baba ve oğul birbirini tanımamaktadır, Ömer içten içe babasına hem merhamet hem de nefret duymaktadır. Ömer ise hamile olan eşiyle boşanma aşamasındadır, fakat eşini sevdiği için bu evliliğin bitmesini istemez, doğacak çocuğuna kendi bakmak, iyi baba olmak ister.

göre mit, kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, ‘başlangıçtaki’ masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Mit, kutsal bir öykü olarak kabul edilir, öyleyse ‘gerçek bir öykü’dür; çünkü her zaman gerçekliğe başvurur (2017: 17-18). Filmde Cevdet’in yeğeni, İbrahim’e “Ne diyon sen ya o ağaç dört bin yaşında!” deyince İbrahim, o ağacın dört bin yaşında olmadığını kırk dokuz yaşında olduğunu ve isterlerse yaş halkalarını hesaplayabileceğini söyler. Yeğen ise “O ağacı Nuh Peygamber dikti, o ağaç yaşlanmıyor. Siz ne anlarsınız mucizeden!” diyerek sesini yükseltir. Cevdet’in genç yeğenin inandığı kendisine anlatılan Nuh peygamberle ilgili mittir. Mitin, kutsal ve gerçek hikâye olarak kabul edildiğı ve eski zamanda yaşanılan olaylara dayandığı tezinden hareketle Cevdet’in yeğenin kendisine anlatılan mite uygun refleksle bulunduğı söylenebilir.

“Mit ve din arasındaki en büyük benzerlik her ikisinin normal mantığa uymaması, her ikisinin temelinde inancın var olmasıdır. Mit çağında yaşayanlar için mitolojik olaylar tartışılmaz birer gerçekliktir. Din de ortaya çıktığı andan itibaren kayıtsız şartsız inanılan kural ve olaylarla donatılmıştır” (Bayat, 2007: 86). Bu bağlamda Nuh Ağacı etrafında icat edilmiş dinî ve mitik inanışlara halkın kayıtsız şartsız inandığı görölmektedir.

İslamiyet ve kutsal kitaplarda dünyanın sonuyla ilgili eskatolojik bir mit olan Nuh tufanı ile ilgili birçok anlatı mevcuttur. “Şamanist ve Türk boylarında söylenen Dünya Tufanı efsanesine ait rivayetler birçok folklorcu ve seyyah tarafından tespit edilmiştir. Bu efsanelerin temelini Müslüman ve Hristiyan kaynaklarından gelen ‘Nuh Tufanı’ hikâyesindeki unsurlar teşkil etmektedir” (İnan, 2000: 22). Türk kültüründe bir rivayete göre tufandan önce yeryüzünün hükümdarı Tengiz (Deniz) Han idi. O zaman Nama adlı meşhur bir adam vardı. Tanrı-Ülgen bu adama dünya tufanı olacağını, insanoğullarını ve hayvanları kurtarmak için sinanmış sandal ağacından gemi yapmasını buyurdu. Nama üç oğluna dağ tepesinde gemi yapmasını emreder...” (İnan, 2000: 22). Kur’an-ı Kerim’de ise Nuh peygamber; tanrının varlığını, birliğini halkına duyurarak ona ibadet etmelerini istemişti. Ancak bu dine daveti aşığılanmayla karşılık bulmuştu. Çaresiz kalan Nuh, Allah’tan yardım dilemişti. İnsanların yardım ve tutumlarından hoşnut olmayan Allah, onları tufanla yok etmeye karar verdi ve bunu Nuh’a iletti. Ondandır bir gemi yapmasını ve vakti gelince bu gemiye ailesini ve her canlıdan birer çift bindirmesini emretti. Nuh kendisinden isteneni yerine getirince, göklerin kapısı açıldı ve tufan başladı; yeryüzü tamamen sularla kaplanmıştı. Nuh ve gemidekiler uzun süre sular üzerinde sürüklendiler. Tüm canlılar yok olmuştu. Nuh’un gemisi Cudi Dağı üzerine geldiğinde Allah suların kapaklarını kapattı ve tufan bitti. Gemidekiler Allah’ın izniyle dışarı çıktılar ve yeniden çoğalmaya başlayarak dünyayı doldurdu (Gezgin, 2011: 164). Nuh Tepesi’nde imam Ahmet, Nuh peygamberle ilgili bu İslami mite dayanarak köylülere Nuh’un ve gemisinin köye

hiç uğramadığını anlatır, fakat başarısız olur: *Geçen yaz çocuklara Nuh'un Gemisi buraya hiç gelmedi dedim, yaz boyunca çocukları Kuran Kursuna yollamadılar. Ben imamım ağabey. Benim görevim doğruyu tebliğ etmek. İlk tayin olduğumda İhtiyar Heyetine de söyledim. Kur'an'ı kafana göre yorumlama dediler. Bak işine, dediler falan. Dinlemediler [Nuh Tepesi, 2019].* İmamla halk arasındaki çatışma, İman'ın Nuh Peygamberle ilgili inandığı mitik anlatıyla köylülerin anlattığı mitik anlatının örtüşmemesinden kaynaklanmaktadır. Köylülerin mevcut inanışını ve pratikleri, dine sonradan eklenen bidat ya da hurafe olarak görür. Dine zarar verdiği için ağaç etrafındaki “uydurulmuş” uygulamalara itiraz eder.

“Ağaç konusunda Ahmet'in bu tavrı, onun köylülerden farklı düşündüğünü göstermektedir. Ağaca verilen kutsallığın İslam ile bağdaştırılmasına rağmen imam kimliğiyle bu görüşün karşısında Ahmet yer almaktadır” (Akıllı Kuş, 2022: 92). Nuh Ağacı etrafındaki inanışların fakelore olduğunu İslamî bilgiye ve belleğe dayanarak köylülere ispatlamaya çalışan imam, bu konuda başarısız olur ve hatta üstü kapalı tehdit edilir.

Nuh peygamberle ilişkilendirilen bir başka mitik unsur, ağaç kültürüdür. Filmde, Şamanizm'deki ağaç kültürüyle İslamiyet'teki Nuh peygamber miti senkretik bir yapıda harmanlanarak kullanılmıştır. “Kutlu yerler; bir evliyanın yani gerçekte yaşamış veya yaşadığına inanılan bir ulu kişinin makamı olmadığı hâlde, hacetler için başvurulacak yerler vardır: kayalar, ağaçlar, pınarlar, ılcılar gibi” (Boratav, 2015: 142). “İçinde majik gücün ya da cinin bulunduğu inanılan taş, boynuz, pençe, post, deri, bez parçası, figür gibi objelerden yarar ummak amacıyla yapılan çeşitli pratiklere fetişizm, söz konusu objelere de fetiş denir” (Örnek, 2014: 48). Nuh Tepesinde ağaçlara çaput bağlanması da bu fetiş düşüncesinin bir sonucudur. “Anadolu coğrafyası başta olmak üzere hemen hemen bütün Türklük coğrafyasında kısırlığın ortadan kaldırılmasında ağacın önemli bir yeri vardır” (Ergun, 2017: 340). “Kutlu (kutluk) ağaçlara paçavra bağlama: Orta Asya Türklerinde çok yaygındır. Ancak ağacın kutlu sayılması gerekir” (Ögel, 2010: 472). “Çocuk veren ağaç ruhları: Bu, çok geniş ve yaygın bir gelenektir. Çocuğu olmayan Manas'ın babası karısına, ‘elma ağacı’nın dibine gidip yuvarlanmıyor’ diye çatıyordu. Anadolu’da ağaca bez bağlama yoluyla çocuk dileklerine rastlanır” (Ögel, 2010: 485). Kazakların ahvali adlı eserinde, kırlarda tek başına biten bir ağaç ya da bir pınar ya da büyük bir taş (kaya) bulunursa kısır kadınlar bunları ziyaret eder, kurban keserek orada geceyi geçirirler (Radloff’dan akt. İnan, 1998: 258). “Kısırlığı Ortadan Kaldırmada ve Çocuk Sahibi Olmada Ağaç” başlığı altında Ergun, çocuksuzluktan mustarip olan kadınların, mezarı ziyaret ederek mezarın başındaki ağaca beyaz bir bez bağlayarak Tanrı’dan çocuk dilendiğini ifade eder (Ergun, 2017: 341). Kutsal ağaç vasıtasıyla Tanrı kutunu elde etme düşüncesi ve han ya da beylerin kutsal ağaçların aracılığıyla Tanrı katından

yeryüzüne indirildiklerine dair inanç, Türkler arasındaki kısırlığı ortadan kaldırma inanç ve pratiklerinde de varlığını sürdürmüştür (Ergun, 2017: 338-339). Türk inanç ve düşünce sisteminde ağaç ile çocuk arasında çok sıkı bir bağ kurulmuştur. Ağaç, her türlü kut ve bereket kaynağıdır. Züriyetin devamlılığında ağaca önemli bir yer verilmesinde ağacın Tanrı kutunun kaynağı olması inancı ile çocuğun Tanrı kutu olarak nitelendirilmesi etkili olmuştur. Kısırlığı ortadan kaldırmak, oğlan veya kız çocuğu doğurmak, çocuğun doğumdan sonra sağlıklı yaşamasını sağlamak ile ilgili uygulamalarda ağaç kültü önem taşımaktadır (Ergun, 2015b: 121). “Gelin göçü boyunca kutsal ağaç, tepe, yatır, su, cami, gelin arabası gelin gibi kutsalların etrafında üç defa dönme, adakları başında üç defa çevirme gibi uygulamalar, göğün katlarına uzanan mitolojik yolculuğun basit tezahürleridir” (Ergun, 2015a: 147). Dağ ve ağaç kültürünün izleri Anadolu’nun muhtelif bölgelerinde de tespit edilmiştir. Kızılcahamam’ın içinde bir tepedeki ağaç da buna örnek gösterilebilir. Bu tepeye çıkanlar o ağaca nezir olarak paçavra ya da ip bağlarlar. Hatay Dörtöy civarında “Cennet Ana” denilen bir ağacın varlığından ve bu ağacın hasta çocukların tedavisinde kullanıldığından ve hasta çocukların ağaca paçavra bağlayıp öpmesinden bahsedilir (İnan, 1998: 258). Türk hayatında ağaç, orman ile bağlı inançlar, Anayurt’tan Anadolu’ya gelen atalarımız tarafından burada, her yerleşim alanına kadar yayılmış görünüyor. Mesela, Siirt’te, kayın ağaçlarının kutsal sayılıp çaput bağlandığı Kız Evliya Tepesinde, dilek sahipleri bu ağaçları bu ağaçları sık sık ziyaret eder. Diyarbakır’da Sin ve Sidaş adlı iki kardeşin türbesi çevresinde bulunan ağaçlara dokunulmaz. Dallarından kıranların ökü z gibi böğürerek öleceğine inanılır (Kalafat, 2006: 77). Anadolu’nun çeşitli tepelerinde örneklerine tesadüf edilen ağaç kültü etrafındaki bu inanış, Nuh Tepesi filminde fakelore olarak karşımıza çıkar. Gerek halkın gerekse turistlerin Nuh Ağacına teveccüh etmeleri Türk kültüründe ağaç kültü etrafında oluşmuş benzer ritüellerin Anadolu’da canlı bir şekilde hâlâ uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Nuh Tepesi’nde ağacı gözlemlemek isteyen Ömer, köyün öğretmeniyle konuşur. Öğretmen kendisinin ağaç sayesinde hamile kaldığını ve en önemlisi de insanların buna inandığını, ihtiyacı olduğunu söyler. Ağaç kültürünün burada mitik işlevi söz konusudur.

Filmde, İbrahim ve Ömer arabayla köye doğru yola çıkar. Köyün girişinde “Nuh Tepesi” yazılı bir levha hemen dikkatlerini çeker. Yol boyunca kalabalık insan toplulukları ve otobüsler levhanın olduğu yöne doğru gitmektedir. İbrahim ve Ömer bu duruma şaşırır. Ömer’in verdiği ilk tepki “Bu ne kalabalık ya!”dır ki bu durum, taşra için beklendik değildir. Korna çalar, yolda gitmekte zorlanır. Bu esnada babası “Dursana azıcık.” der ve arabadan iner. Ömer, “Biz nereye gedik?” der. İbrahim, “Ben anladım burası bizim araziye çıkıyor.” der ve yürümeye başlarlar. Tepeye çıkan yolun kenarındaki köylüler; yiyecek içecek, köy ekmegi,

kurbanlık koyun, el işi yazmalar, güllü Yasin, tespih, seccade, su gibi bazı ticari mallar satmaktadır. Şaşkınlıkla tepeye doğru yürümeye başlayan İbrahim ve Ömer, tepede yalnız ve büyük bir ağacın çitlerle çevrildiğini, etrafındaki çalılara çaputların bağlandığını, yanına mescit yapıldığını ve etrafında insanların dönerek dua ettiğini gözlemler. İbrahim etrafa bakar olup bitenlere anlam vermeye çalışır. Daha sonra evlerine dönerler. İbrahim'in köyünde bir başka ifadeyle taşrada karşılaştığı şey yozlaşmışlık ve bozulmuşluktur. Ağacın köylülerce kutsallaştırılması karşısında İbrahim'in duygusu şaşkınlık ve hayal kırıklığıdır. İbrahim ve Ömer'in ağaç etrafında gördüğü çaputlar ise Türk kültüründe Şamanizm inancının tezahürü olan ağaç kültü etrafındaki mevcut inanç ve pratiklerin bir yansımasıdır. Tıpkı Balıkesir Ayvalık'taki Şeytan Sofrası'nda olduğu gibi Nuh Tepesi de icat edilmiş bir gelenekle mekân yerli halk tarafından kutsallaştırılmıştır.

İbrahim ve Ömer ertesi gün, aynı zamanda muhtar da olan Cevdet'in bakkal dükkânına giderler. O esnada dükkânda Nuh Tepesi'nde satılan eşyaların hesabı tutulmaktadır. Burası sıradan bir köy bakkalı değildir, âdeta toptancı dükkânıdır. İbrahim ve Ömer, Cevdet ile selamlaşır. İbrahim kendini, Kara Musagiller Aziz'in oğlu olarak tanıtır ve Cevdet'e yakında öleceğini ve çocukken diktiği ağacın dibine gömülmek istediğini, bu yüzden de oğluyla köye geldiğini söyler. Cevdet bunun üzerine kendisine nasıl yardım edebileceğini sorar ve "Ağaçlar Allah'ın, hangisini istersen." der. İbrahim bunun üzerine, "Şu tepedeki ağaç, insanların ziyaret ettiği." deyince Cevdet, "Haa Nuh Ağacı!" der. İbrahim, "O ağaç, o ağacı ben diktim." deyince, Cevdet, "Tövbe estağfurullah!" der. Burada ağacın nitelenmesi konusunda kişiler arasında bir çatışma söz konusudur. Cevdet'in ağacı ısrarla Nuh Ağacı olarak nitelemesine karşı İbrahim bunu kabul etmez ve "insanların ziyaret ettiği, o ağaç, benim diktiğim ağaç" demeyi yeğler. İbrahim, insanların ağaç çevresine mescit yaptırdığını, çitlerle, kurdelelerle sardığını söyleyerek temizlenmesini ister ve arazinin kendisine ait olduğuna yönelik elindeki tapuyu gösterir. Ömer ise "Baba Nuh Ağacı Muh Ağacı ne yapmaya çalışıyorsun?", diyerek babasını bakkaldan çıkarmaya çalışır. Başlangıçta Ömer'in babasıyla arasında bir iletişimsizliğin olduğu, birbirlerini tanımadıkları ve babasına inanmadığı anlaşılmaktadır. Cevdet, "Yaptığın ayıptır, yazıktır, günahtr!" der. Bunun üzerine İbrahim, "Asıl sizin yaptığınız ayıptır!" der. Bu esnada Cevdet'in yeğeni söze dâhil olur ve Nuh Ağacı'nın dört bin yaşında olduğunu ve ağacı Nuh peygamberin diktiğini söyler. Cevdet'in yeğenin ileri sürdüğü bu mite karşıt mit olarak İbrahim, ağacın Nuh Ağacı olmadığını ve isterlerse yaş halkalarını sayabileceklerini söyler. Yeğen, "O ağacı Nuh Peygamber dikti, o ağaç yaşlanmıyor. Siz ne anlarsınız mucizeden." diyerek mitin kutsallık noktasında dokunulmazlığını tasdikler. Cevdet ise tapuya bakarak "Biz köylüyüz, ama aptal değiliz." der. Elli dört parselin tamamının bu tapuda olmadığını, İbrahim'in

çocukken diktiği ağacın başka yerde olduğunu söyleyince İbrahim, “Ben ağacı nereye ektiğimi çok iyi biliyorum.” der. Cevdet İbrahim’e, peygamberin adını yalanına bulaştırma ben senin derdini çok iyi biliyorum deyince, İbrahim çocukken diktiğim ağacın dibine gömülmek istiyorum başka derdim yok benim, der. Cevdet ona tapuyu karıştırdığını, ağacı farklı yere diktiğini söyler, dükkânda kavga çıkar ve Ömer babasını alıp oradan çıkar. Ömer şaşkınlık ve öfkeyle babasına, ne yapmaya çalıştığını, yaptığının ayıp olduğunu ve adamların kutsalına neden göz diktiğini, derdinin ne olduğunu sorar. Sonra kendi derdini dile getirip neler yaşadığını anlatır. Bu kısımda seyirci, Ömer ile babasının aslında birbirlerini tanımadıkları ve uzun süre görüşmedikleriyle yüzleşir.

Ömer, başlangıçta Nuh Tepesindeki ağacı babasının diktiğine inanmaz. Ertesi sabah köyün imamı ziyaretlerine gelir. İmam Ahmet, İbrahim’e “Ağaç hakkında söylediklerinizi duydum, cahil inadı geminin ne işi var burada, bana bile inanmıyorlar, neticede birisi dikti bu ağacı” der. İmam Ahmet ve İbrahim gerekçeleri farklı olsa da aynı fikirdedir.

Ağacın vurgulandığı bir başka sahne ise İbrahim ve Ömer’in arabada giderken yol çalışması yapan iş makinalarının onlarca ağacı kestiği sekanstır. Nuh Tepesine turist otobüsleri rahat gelebilsin diye köy yolu genişletilmektedir. Bir ağaç kutsallaştırılırken binlerce ağaç, sıradan olan bu ağaç uğruna yok edilmektedir. Ertürk’ün burada ekolojik odaklı toplumu eleştirdiği söylenebilir.

Ömer arada kalır, babasına arazinin gerçekten kendilerine ait olup olmadığını tekrar sorar. Babasından olumlu yanıt alınca polis karakoluna gider. Ömer, tapu konusunda şikâyet dilekçesi yazmak istediğini polis memuruna söyleyince görevli, “Köylülerin de kendilerine göre bir düzenleri var, çok karışmamak lazım.” der. Bunun üzerine Ömer, Tapu Kadastroya gitmeye karar verir ve “Hesap verecekler, ne yaptılarsa hesap verecekler.” der. Ömer’in ağaç konusundaki arayışı, adalet arayışına dönüşür. Ömer’in bu yönüyle âdeta İslamiyet’te adaletin de sembolü olan halife Ömer’i anımsattığı söylenebilir. Hem halkın hem de resmi kurumların el birliğiyle gerçeği gizlediğini sezen Ömer, ertesi sabah kadastroya gider. Memur’dan Nuh Ağacı ve etrafına yönelik arşivin su baskınında zarar gördüğünü öğrenir. Ömer bunun üzerine “Ben sizinle uğraşırım. Resmi evrakla oynamadan dolayı başınız belaya girer.” der. Burada Ömer’in sorunla mücadele etmede yasal yolları tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Ömer’in hak, adalet gibi konularda hassas olduğu, camiden evine su çekerken camiye para bırakmasından da çıkarılabilir.

Gece yine imam gelir sohbet ederler. Ömer, konuştukların değil yaptıkların önemli deyince İbrahim, “Haksızlık karşısında susan dilsiz şeytandır.” diyerek dinî terminolojiden alıntı yapar. Konu yine ağaca gelir ve imam, İbrahim’e “Abi sen neden o ağacın altına

gömölmek istiyorsun?” diye sorar. İbrahim de ona “Sen hayatında hiçbir şey istemedin mi?” der. İbrahim, tapu memuruna üç beş kuruş verip tapuyu isteyebilecekleri teklifinde bulunur. Ömer de tapumuzu alacağız kimseye rüşvet vermem ben, der. Ömer’in burada yine resmi yollarla adalet aradığı görölmektedir, fakat ilerleyen sahnelerde rüşvet teklif etmek durumunda kalır.

İbrahim ise gerçeği ispatlamak için belleğe başvurur ve geçmişi hatırlayanlara yanaşır, eski çocukluk arkadaşlarının yanına gider ve onlardan gerçeği söylemelerini ister fakat beklediği olmaz. Arkadaşı kendisini tanıdığını fakat o ağacın, o ağaç olmadığını çocukken başka yerde oynadıklarını söyleyerek İbrahim’in yanıldığını ifade eder. İbrahim, haklılığını kendine şahit arayarak ortaya çıkarmak ister fakat başarısız olur. Köyde, gerçeği söylemek kimsenin işine gelmez, herkes gizli anlaşma yapmışçasına İbrahim’e yanıldığını ima eder.

Ömer imama, “Onun ağaç mağaç dediğine bakma, köy mezarlığından bir yer ayarlayalım ve usulüne göre gömelim.” der. Ertesi gün, köye kaymakam gelir. Cevdet ve köylüler, kaymakamın etrafını sarar. İbrahim bir fırsatını bulup kaymakama, köylülerin Nuh Ağacı dedikleri ağacı, gerçekte çocukken kendisinin diktiğini, Muhtar Cevdet’in ailesi ile kendi ailesinin eskiden araziden dolayı kavgası ettiğini ve bu yüzden köyü terk etmek zorunda kaldıklarını, o ağacın bulunduğu yerin kendi tapularında olduğunu ve tapunun bulunması için yetkililere talimat verilmesini söyler. Kaymakam yanındakilere ilgilenmeleri için talimat verir. İbrahim, başına bir şey gelirse sorumlusunun da Cevdet olduğunu belirtir.

Ömer, gündüz tek başına ağacın etrafını gezer, insanları gözlemler, dinler. Akşam eve geldiğinde ise babasına gündüz bir kadının yanına geldiğini, kendisinin köyün öğretmeni olduğunu ve ağaç sayesinde hamile kaldığını söyler. İbrahim kadının hamile kalmasını “Denk gelmiştir.” diyerek geçiştirir. Öğretmenin kendisine insanların ümide ihtiyacı olduğunu, ağaçla uğraşmamaları gerektiğini söyler. “İnsanların daima ümide ihtiyacı olduğu” göz önünde tutulursa fakelore’un işlevselliği burada anlaşılabilir. İbrahim, Ömer’e “Sence ne yapalım?” der. Ömer babasına “Ağaç senin için neden bu kadar önemli” der ve “Baba, ağacı gerçekten sen mi diktin?” diye sorar. Babası ben sana niye yalan söyleyeyim ki der ve evet cevabını verir. Tek başına mıydın, yanında kimse var mıydı diye sorunca Ömer, “Babam vardı” cevabını verir. Burada aslında üç kuşağın birbiriyle dolaylı da olsa ilişkisinden söz edilebilir.

Ertesi gün Ömer ve imam, köy mezarlığından mezar araştırır ama Ömer babasının sözüne bu sefer inanır. Gece olunca bir çocuk sokaktan “Nuh Ağacı” diye bağırarak koşar. Herkes Nuh Ağacına doğru koşmaya başlar. Bunu duyan Ömer de koşmaya başlar. Ağacın yanına gittiklerinde İbrahim’i görürler. Çaputları, çitleri temizleyen İbrahim’in üzerine köylüler yürür. İbrahim, “Hiç kusura bakmayın temizlenecek burası, ben diktim bu ağacı!” der.

Köylüler, Ömer'e de saldırınca İbrahim, "Oğlumun saçının teline dokunursanız sizi mahvederim!" diyerek bağırır. İbrahim, ilk kez burada ağaç konusunda oğluna zarar gelmesinden korkar. Ağaç meselesi baba ile oğlu birbirine yaklaştırırken aynı zamanda kısa bir sürede de olsa birbirlerini tanımalarına ve duygusal bağ kurmalarına vesile olur. Ağaç her ikisinin de köklerini temsil eder. Muhtar, ağacı incitmemek için meyvesini bile toplamadıklarını söyler ve sökülen çitleri yerine takmaya çalışır. İbrahim, ben adalet için buradayım, der. Ömer babasını alır ve birlikte eve dönerler.

Ertesi gün Ömer arabayla giderken muhtar, plakası NUH olan arabasını yanında durdurur, arabadan iner ve Ömer ile konuşmak istediğini söyler. Plakanın NUH olması da ironiktir. Cevdet, Ömer'i ikna etmeye çalışır: *Gençleri tutamıyoruz. Bu ağacın olduğu arazi diyelim ki babanın ailesine ait. Tapuyu görmedik diyelim ki öyle olsun. Elli yıldır bu topraklara biz su veriyoruz. Elli yıldır bu topraklara biz bakıyoruz, biz eşeledik biz su verdik. Yani çocuğun babası biziz. Elli yıl sonra bir adam geliyor ve çocuğun babası benim diyor. Ya mübarek maden sen diktin neden elli yıldır hâl hatır sormadın, bir damla su vermedin bu ağaca* [Nuh Tepesi]. Su ve ağaç ilişkisine dair bu konuşmanın yağmur altında konuşulması da ironik olarak yorumlanabilir. Zira Allah'ın yağmuru/rahmeti nasıl ki diğerk ağaçları suladıysa Nuh Ağacı adını verdikleri ağacı da doğal olarak sulayacaktır yani özel bir ilgiye ve bakıma muhtaç değildir. Cevdet, Ömer'e "Yeter ki köyümüzle Nuh Ağacımızla daha fazla uğraşma!" der ve arazinin parasının yarısını kendisine vermeyi teklif eder.

Akşam eve gelince İbrahim, oğlu Ömer'e elindeki aletle ağacın yaşı için parça almaya niyet ettiğini fakat ağaca zarar vereceği için yapmaktan vaz geçtiğini söyler ve sonra ona "Sen ağacı benim diktığıme inanıyor musun?" diye sorar. İbrahim'in miti, âdeta oğlunun ve köylülerin kendisine inanmasına dönüşür. Ömer ise arazinin kendilerine ait olduğuna göre bunun normal olduğunu ifade eder. Ertesi sabah Ömer, yol kenarında kadaşrocuları bekler fakat köyün delikanlıları aracı geri gönderirler. Akşam olunca da köyün delikanlıları evlerini taşlarlar. Bunun üzerine sinirlenen Ömer, eline balta alıp ağacı kesmek için evden fırlar. İbrahim, oğlunun başına bir şey gelmesinden korkar ve ağacın, o ağaç olmadığını söyleyerek oğlunu ikna etmeye çalışır. İbrahim, "Dokunma ağaçlarına!" deyince Ömer, "O ağaç senin!" der. İbrahim, "Benim yüzümden başına bir iş gelecek yapma!" der ve fenalaşır. Baba ile oğlunun ilişkisinin başlangıçtaki sevgisiz ve samimiyezsiz durumunun, duygusal bir ilişkiye evrildiği görülür. Ömer, babasıyla ilgilendiği için ağacı kesmeye gidemez. İbrahim oğlunu ikna etmek için "Benim diktığım ağacın yanında kaya vardı, benim diktığım ağaç o değil, beni küçük mezarlığa gömün." der.

Ertesi gün imam gelir. Ömer, imamla konuşur. Babasının köylülerin kendisine zarar vermesinden korktuğu için ağaç konusundaki fikrinden vazgeçtiğini söyler. İmam, o ağacı sonuçta birisi dikti, der. Geçen yaz Kur'an kursunda Nuh'un gemisi buraya hiç gelmedi dediği için köylülerin yaz boyunca çocuklarını Kur'an kursuna yollamadıklarını söyler. Ben imamım, benim görevim doğruyu tebliğ etmek, der. "Gerçek" ile "sahte" kavramı film boyunca çatışmanın ana temasını oluşturur. Ömer, mücadele etmeye kararlı olduğunu ve tapuyu gözlerine sokacağını söyler. Ömer, arşive ulaşmak için bir adama rüşvet verir, arşive bir şey olmadığını öğrenir ve arşivin bilerek onlardan gizlendiğini anlar. İbrahim, Ömer ve İmam'ın Nuh Ağacı ile ilgili ispatlama çabaları, kendi gerçekliklerinde mekânın fakelore olduğunu bilmeleriyle ilgilidir.

Dükkânın önüne kocaman bir toptancı arabası gelir, arkasında kutu kutu seccade, tespih gibi köylülerin turistlere sattığı eşyalar vardır. Köylüler bu eşyaları alıp Nuh Tepesi yolunda satmaktadır. Küresel bir olgu olan kapitalizmin bir sonucu olarak mekân, din üzerinden tüketilmiştir.

Akşam olunca İbrahim, oğluna ertesi gün tedavi için doktora gideceğini söyler. Ömer, babasının hastalığına çözüm bulunmasına sevinir. İbrahim, "Sabah gideriz." der. Ertesi sabah olur, İbrahim ortalıkta yoktur, köpeği bağlayıp gitmiştir. Gece boyunca İbrahim'i, köylüler ve jandarmalar aramaya başlar, bulamazlar. Ömer uyurken gece rüyasında Nuh Ağacı'na benzin döküp yaktığını görür, tam arkasında babası belirmişken kapı çalar, rüyadan uyanır, arşivi bulması için rüşvet verdiği adam parayı iade etmek için gelmiştir. Ömer'in ağaçla ilgili rüyası da onun bu meseleyi ne kadar içselleştirdiğini gösterir. Ertesi sabah göl kenarında Ömer, babasını aramaya tek başına çıkar. Babasının köpeğinin sabit bir noktaya baktığını fark eder ve oraya bakınca babasının ölmüş bedenini görür. Babası ölmüştür fakat nasıl öldüğü bilinmemektedir. Aynı zamanda Ömer, babasının öldüğünü öğrendiği günün akşamı baba olduğunu da öğrenir. Bu da bir ironidir. Artık Ömer de kök salacak bir babadır. Ömer, gece olunca Nuh Ağacı'nın dibinde bir mezar yeri kazar ve onun son vasiyetini yerine getirmek için sırtında taşır ve film biter. İbrahim'in bedeni, oğlu Ömer sayesinde ait olduğu köklerine kavuşur. Film, baba ve oğulun yolculuk amaçlarına uygun sonlandığı ve de Ömer'in boşanma aşamasındaki eşinden çocuğu dünyaya geldiği için mutsuz ama umutlu bir sonla bittiği söylenebilir.

Sonuç

Senaristliğini ve yönetmenliğini Cenk Ertürk'ün yaptığı 2019 yapımı dram türündeki Nuh Tepesi filmi esasında baba oğul hesaplaşmasını ele almaktadır. Çalışmada ağaç kültü

etrafında yerel belleğin inşa ettiği ve Nuh Peygamberle ilişkilendirdiği sözlü anlatı ve ritüellerin *fakelore* ve *folklorizm* kavramlarıyla ele alınabileceği belirlenmiştir.

Nuh Tepesi’nde folklorizm unsuru olarak inanç turizmi karşımıza çıkmaktadır. Köylülerin turistler için hem kendi ürettikleri yiyecek, içecek, el sanatları gibi yerli üretimleri hem de dışarıdan toptan satın aldıkları endüstriyel ürünleri satmaları folklorizme örnektir.

Türk kültüründe şamanizm’e dayanan ve Anadolu’nun birçok yerinde de ağaç kültü etrafında tesadüf edilen toplumsal uygulama ve ritüeller, Nuh Tepesi’nde kültür turizmi ve ekonomisi odağında fakelore ve icat edilmiş gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Ağacın kutsallığı İbrahim için kendi aidiyeti, babasının/atalarının kökleriyle bir başka ifadeyle atalar kültüne dayanmaktayken köylü için bu kutsallık ekonomik ve simgesel olduğu kadar icat edilen Nuh peygamber mitiyle de ilişkilidir. İbrahim için atası kendi babasıyken köylü için bu ata, Nuh peygamberdir. Yaşlı köylüler için Nuh Tepesi ile ilgili icat edilen mitik anlatı fakelore iken -ki yaşlılar gerçeği bildikleri hâlde gizli bir anlaşma yapmışçasına elbirliğiyle susarlar-gençler için bu anlatının fakelore’dan folklorla evrildiği grlmektedir. Nuh Ağacı’nın köylülerce “kutsal ve gerçek” bir hikâye olarak kabul edilmesi Nuh Tepesi’nin zamanla mitleştiğini ortaya koymaktadır. Nuh Tepesi’ndeki fakelore, köye turist çekmek ve ekonomik kazanç için üretilmiştir ve bu konuda başarılı olmuştur. Ayrıca fakelore’un başarısı ve gerekliliği filmde “İnsanların mide ihtiyacı var.” şeklinde açıklanmıştır. Fakelore’un işlevselliği ve sürdürülebilirliği bu noktadan beslenmektedir.

Nuh Tepesi’nde ağaç etrafında icat edilen geleneğin köyün doğal ortamına zarar verdiği, aşırı ticarileşmeyle köyün hem kültürel hem de ekolojik doğasının bozulduğu tespit edilmiştir. Nuh Tepesi’ndeki taşra, ‘bozulmuşluk’ ve ‘yozlaşmışlık’ mekandır ve kentten gelen saflığa, ze karşı taşra ‘kirlenmiş’ ve ‘değişmiş’ tir. Bu yönüyle Ertürk’n taşrası nostaljik bir mekan değil, bugün nasılsa ya da neye dönüştüyse odur. Kısaca Nuh Tepesi’nde taşra, bırakıldığı gibi bulunulmayan, hayal kırıklığı mekandır. Geçmişin ve hakikatin üzerinin örtüldüğü yozlaşmış ve bozulmuş bir taşradır. Bu yönüyle Ertürk’n taşraya ekolojik anlamda eleştirel baktığı söylenebilir.

Nuh Tepesi filminde eleştirilen “mevcut ktlk ve yozlaşma” yerli halkın, ekonomik kazanç için gerçekte geleneksel ve kültürel miras olmayan bir mekanı “kutsalmış” gibi kültür turizmine açmasıyla ilgilidir. İbrahim ise ağaç sevgisi konusunda samimidir, haklılığını ispatlamak için dahi olsa ağaca zarar gelmesin diye yaş halkalarını hesaplamaktan vaz geçer. Köylülerin ise ağaç sevgisi konusunda samimiyetsizliği, bir ağacı kutsallaştırırken o ağaca giden yolun genişletilmesi için başka ağaçların kesilmesi karşısında sessiz kalmalarıyla gözler önüne serilir. Sadece köylüler değil, resmi makamlardaki devlet temsilcileri de benzer yaklaşım

benimser. Burada Ertürk, ekoloji konusunda toplumun samimiyetsizliğini eleştirir. Ayrıca Ertürk'ün ironik üslubu eleştirel anlamda yorumlanabilir.

Mitin kutsal ve gerçek hikâye olarak kabul edildiği ve eski zamanda yaşanan olaylara dayandığı tezinden hareketle Cevdet'in yeğeninin kendisine anlatılan mite uygun bir refleksle ağacı savunduğu görülmektedir. Onun inandığı mit, ağacın Nuh peygamber tarafından dikildiği, ağacın yaşlanmadığı ve doğal olarak ağacın kutsal olduğuna yönelik inanca dayanır. Yerel bellek, Türk kültüründe mevcut ağaç kültürüyle ilgili çaput bağlama, çocuk sahibi olma gibi mit ve ritüelleri, Nuh Ağacı'na uyumlayarak mekânın kutsallığını meşrulaştırmayı başarır. Şamanizm'deki ağaç miti etrafındaki inanışlarla İslamiyet ve kutsal kitaplardaki Nuh Peygamber miti senkretik yapıda kullanılmıştır ki bunun Anadolu'da birçok örneği mevcuttur. Bu yönüyle Nuh Tepesi, toplumsal gerçekçi bir filmidir.

Ağaç etrafınca oluşturulan fakelore'a karşı çıkan ve İbrahim'in yanında olan tek köylü imam Ahmet'tir. Köylüler, ağaç konusunda imamı da İbrahim gibi tehdit ederler. Ömer ise başlangıçta babasına ağaç konusunda inanmaz fakat sonrasında babası vazgeçse de o mücadele etmeyi bırakmaz, babası ölse de o, babasının son isteğini yerine getirmeyi başarır. Film âdetâ gerçek ve sahtenin mücadelesine dönüşür. Sahte bir mitin karşısında karşıt bir mit oluşur ve bu mit galip gelir. Film, mitlerin sadece geçmişte üretilen yaratımlar olmadığını, günümüz belleğinin de mit ürettiğini ortaya koyması açısından bir dikkat ortaya sunmaktadır. Ayrıca Nuh Tepesi, kültürel emperyalizm ve küreselleşme odağında kapitalist sistem eleştirisi olarak da ele alınabilir.

KAYNAKÇA

Akıllı Kuş, Başak (2022). “2010 Sonrası Türk Sinemasında Değişen Din Adamı Temsilleri”, *Türk Sinemasından Örnekleriyle Sinema Sosyolojisi*. Ed. Gizem Parlayandemir. İstanbul: Eğitim Yay.

Bars, Mehmet Emin (2021). “Folklorizm, Fakelore, İcat Edilmiş Gelenek ve Reklam”, *Bingöl Araştırmaları Dergisi*, Cilt 8, Sayı 1, 27 – 50.

Bayat, Fuzuli (2007). *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Yay.

Boratav, Pertev Naili (2015). *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara: BilgeSu Yay.

Çobanoğlu, Özkul (1999). “Halkbilimi Açısından Gelenek, Turizm ve İcad Edilmiş Gelenek Bağlamında Ayvalık Şeytan Sofrası”, *Millî Folklor*, Yıl 11, Sayı 43:7-12.

Dorson, Richard M. (2007). “Folklor ve Fakelore”, *Folklorun Sahtesi Fakelore*. Çev. Selcan Gürçayır, Yay. Hzl. Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yay.

Dundes, Alan (2007). “Fakelore Fabrikasyonu”, *Folklorun Sahtesi Fakelore*. Çev. Selcan Gürçayır-Aşlı Uçar. Yay. Hzl. Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yay.

- Eliade, Mircea (2017). *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Alfa Basım Yay.
- Elmacı, Tuğba (2015). “Sinemamızda Dram ve Melodram”, *Türlerle Türk Sineması*. Ed. Yelda Özkocak. İstanbul: Derin Yay.
- Erdoğan Aksu, Hilal (2022). “Ulusalda Yerel Belleğe Yunus Emre’yi Anma Günleri Üzerine Bir İnceleme”. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 8: 879-887.
- Ergun, Pervin (2015a). “Gelinin Mitolojik Göçü”, *Aile Yazıları/8*, Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.
- Ergun, Pervin (2015b). “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü”, *Türk Mitolojisine Giriş*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Ergun, Pervin (2017). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Fox, William S. (2007). “Folklor ve Faklore: Bazı Sosyolojik Düşünceler”, *Folklorun Sahtesi Faklore*. Çev. Tolga Tanyel. Yay. Hzl. Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yay.
- Gezgin, İsmail (2011). *Sanatın Mitolojisi*. İstanbul: Sel Yay.
- Gimblett, Barbara Kirshenblatt (2007). “Hatalı İkilikler”, *Folklorun Sahtesi Faklore*. Çev. Selcan Gürçayır, Yay. Hzl. Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yay.
- Gümüş, İbrahim (2019). “Kültür Endüstrisinin Yeniden Üretim Sürecinde Sinema ve Mitoloji: Sinemitoloji”, *Mitoloji Araştırmaları*, İstanbul: Hiper yayın.
- Gürçayır, Selcan (2007). *Folklorun Sahtesi Faklore*. Ankara: Geleneksel Yay.
- Hobsbawn, Eric ve Terence Ranger (2006). *Gelenğin İcadı*. Türkçesi: Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı
- İnan, Abdülkadir (1998). *Makaleler ve İncelemeler II*. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İnan, Abdülkadir (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kalafat, Yaşar (2006). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Ebabil Yay.
- Nuh Tepesi, <https://www.filmizletv.pro/nuh-tepesi-izle/>; erişim tarihi 22.08. 2022.
- Newall, Venetia J. (2014). “Halk Bilimi ve Gelenğin Uyumu”, (Folklorizm). *Uygulamalı Halk Bilimi*. Çev. Nejla Kayalı Orta. Yay. Hzl. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yay.
- Ögel, Bahaeddin (2010). *Türk Mitolojisi II*. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Örnek, Sedat Veyis (2014). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Ankara: BilgeSu Yay.
- Özdemir, Nebi (2008). *Medya Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Geleneksel Yay.
- Özdemir, Nebi (2012). “Kültür Turizmi ve Köroğlu”, *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*. Ankara: Hacettepe Yay.
- Özdemir, Nebi (2012). “Kültür Turizmi”, *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*. Ankara: Hacettepe Yay.
- Özön, Nijat (2008). *Sinema Sanatına Giriş*. İstanbul: Agora Kitaplığı
- Suner, Asuman (2020). *Hayalet Ev Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek*. İstanbul: Metis Yay.
- Şahin, Halil İbrahim (2009). “Dalyan ve Köyceğiz Çevresinde Gelenek, Turizm ve Folklorizm” *Milli Folklor*, 2009, Yıl 21, Sayı 82: 50-58.

Türker, Ali, Sinan Kurt, Gülay Özaltın Türker (2016). “Fakelore ve Folklorizmin Turizm ile İlişkisi Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, *Turan Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*, 8 (31): 360-372.

Wolf-Knuts, Ulrika (2007). “Folklorizm, Nostalji ve Kültürel Miras”, *Folklorun Sahtesi Fakelore*. Çev. Selcan Gürçayır. Yay. Hzl. Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yay.

Yılmazkol, Özgür (2011). “Son Dönem Türk Sineması’nda Taşranın Temsili”, *2000 Sonrası Türk Sineması’na Eleştirel Bakış*. Ed. Özgür Yılmazkol. İstanbul: Metamorfoz Yay.

Sözlü Kaynak

Cenk Ertürk, 1985 Sivas doğumlu, üniversite mezunu, senarist ve yönetmen (30 Kasım 2022 tarihinde E. akır ın görüşme kaydı)

MİTOLOJİK “AL DİLİ” VE “GERİYE DOĞRU PERDELEME”

Anıl ÇELİK*

Giriş

Türk mitolojisinde yer altı dünyası, bu dünyanın tam tersi olarak algılanır. Orada olan her şey, buradakilerin tam zıttıdır (Beydili, 2005). Kaynaklarda, yer altında “bizimkiyle birebir benzeşen tersine dönmüş bir dünya”nın var olduğundan ve yer altı dünyasına orada yaşayanların havalandırma için bıraktıkları deliklerden vb. geçilerek ulaşıldığından bahsedilir (Eliade, 1999: 237-238, Arslan, 2005:70’ten).

Türk mitolojisinde gök; güzeli ve doğruyu simgeler, onun ülküsel kanun ve nizamı “yeryüzü”nde kendini gösterir. Kötünün, yanlışın ve çirkinin simgelendiği alan ise yer altıdır (Arslan, 2005:71). Yer altının hâkimi Erlik Han, gökyüzündeki parlak güneşin zıttı olacak biçimde kara bir güneş yaratmış, onun karanlık ışığı gölgesinde yer altını yönetmektedir (Erdoğan, 2007: 55). Eğer yeryüzünde gece vaktiyse yer altı dünyasında vakit gündüzdür. Yer yüzünde uyurken gözler kapatılır ancak yer altı dünyasında gözler açık uyunur. (Türkan, 2016:200). Bu “tersine evren”de nehirler, ters istikamette, kaynağına doğru akar (Şenocak, 2016: 164).

“Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük”te Beydili (2005), “Değişkenlik” ve “Tersine Olma” gibi başlıklarda yukarıda bahsedilen zıtlıklara pek çok örnek verir. Beydili’nin (2003) belirttiğine göre, demonik ruhların birçoğu yeryüzü varlıklarının aksine eksik uzuvlu, biçimsiz ve yeryüzünde bir anlam ifade etmeyecek varlıklardır, yeryüzündekilerin aksine kirli ve pis şeylerle beslenirler. Özbekler, perileri; burun, kulak ve gözden yoksun varlıklar olarak tanımlarlar. Yakut inanışındaki “Abaası”lar, “Çiçek Ruhı”; Çuvaş inanışındaki “Çurcan” değişken tabiatlıdır. Demonolojideki şeytan, kör veya topaldır. Türk mitolojisindeki değişken tabiatlı varlıkların sayıları hayli çoğaltılabilir. Yer altı dünyasındaki her şey, yeryüzünün tam tersi olduğundan Türk hikâye ve destanlarında kahraman öbür dünyayı simgeleyen düşman sınırına geldiğinde yetişkin iken bir çocuğa dönüşür, kahramanın atı, kel bir yavruya dönüşür. Kimi zaman atın nalları çıkarılır ve tersine nallanır. Buradan da anlaşılmaktadır ki öbür dünyayı anlamak için bu dünyada yapılanların tersini yapmak elzemdir. Güney Anadolu’daki bazı inanışlara göre köpek havladığında baktığı evden ölü çıkar, bunu engellemek için o kapının önündeki ayakkabılar ters çevrilir. Defin törenlerinde ölüler mezarlara ters konulur. Pek çok Anadolu yöresinde Kuran ayetleri tersten okunarak büyü yapılabileceğine inanılır. Makedonya

* Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. ORCID ID:0000-0001-6035-5303

Türklerinde bekar kızlar bahtları açılış diye değirmen çatılarının kiremitlerini ters çevirir. Birçok Türk coğrafyasında demonik varlıkları şaşırtmak için ölü başında kıyafetler ters giyilir, ağıt yakılırken ters oturulur. Başkurt boylarında yağmur duasına çıkılırken giysileri ters giyme adeti görölmüştür. Öbür dünyayla ilişkilendirildiği için Türk halk inanışında rüyalar da tersine yorumlanır. Demonoloji, ölenlerin öbür dünyada bu dünyadakinden tam ters konumda olduğunu söylediğinden geleneksel görüşlerde öbür dünyadaki varlıkların birçoğunun ayakları da tersinedir. Türk mitolojisinde de Gulyabani, Al Karısı, Çor, Hırtık vb. yaratıklar ters ayaklıdır. Beydili'nin (2003) çalışmasında bunlarla beraber başka birçok örnek verilir.

Karakurt (2011) da “Türk Söylence Sözlüğü”nde benzer konulara değinir. İlgili çalışmanın “Karşıtlık” başlığı altında “tersine olma” konusu ele alınır, başka âleme ait varlıkların bir aynaymışçasına sağını ve solunu yer değıştirdiğinden bu sebeple değışik görüntü ve tavırlara sahip olduklarından söz edilir. Türk masallarında kazanların ters çevrilerek yemeklerin pişirildiği hususuna yer verilir. Öte dünyada hayvanların da tersine beslendiği, ot yiyen hayvanlara et; et yiyen hayvanlara ot verildiği belirtilir. “Urgun”, “Ecinni” vb. ters ayaklı yaratıklara dair bilgiler dikkatlere sunulur.

“Pispatik” de “tersine olma” konusuyla ilgili örnek teşkil eden bir yaratıktır, Diyarbakır efsanelerinde adı geçen kötücül bir ruh olan Pispatik, bir efsanede karşısına çıktığı kişiyi gideceği yerin tam ters yönüne götürür (Sarpkaya, 2014). Tatarların “Şüräle” adını verdikleri demonik varlıktan kurtulmanın tek yolu kişinin pantolonunu çıkarıp ters giymesi, sağ ayakkabısını sol, sol ayakkabısını sağ ayağına giymesi ya da geri geri yürümesidir (Zaripova Çetin, 2007:11; Acar, 2021:226). “Şeytana pabucunu ters giydirmek” deyiimi de bu durum ile ilintilenir (Turan, 2020: 181-182). Bir başka mitolojik yaratık Yarımtık'tan da yine ayakkabıları, giysileri ters giyerek kurtulmak gerekir (Zaripova Çetin, 2007:12). Bu tür yaratıklar değışken tabiatlarıyla beraber aptallıklarıyla da öne çıkarılır. Kötücül yaratıklar, gündüz değil, yeryüzü varlıklarının aksine geceleri faaldir (Acar, 2021:219). Su, düzenli dünya ile kötücül dünya arasındaki sınırdır ve görüntüleri ayna gibi tersine çevirir. Kötücül dünyada olan her şeyin bu dünyanın tersine olmasının sebebi bununla ilişkilidir (Beydili, 2005:504).

Türk kültüründe kara büyülerin yapılış şekillerinde de “tersine olma” niteliğine rastlanır. Anadolu Türk kültüründe giysiler çıkarıldığında ters bırakılmamaları gerekir. Zira ters bırakılırlarsa onları cinler giyer ya da giysinin sahibinin işleri ters gitmeye başlar (Esirgen, 2014:82). Konya'da kara büyü yapan üfürükçüye düğün günü damadı bağlaması için başvurulur. Üfürükçü, daha önceden bağlanmış bir ipi çözüp ters yönden tekrar bağlar ve ters düğüm atılan ipe üç kere üfleyerek damadı bağlamış olur.” (Erdal, 2019:16). Kara büyüünün ya da uğursuzluğun bozulmasında da “tersine olma”dan yararlanılır. Örneğin Anadolunun pek çok

yerinde nazar değdiği düşünölen kişilerin ayakkabıları ters şekilde giydirilir (Esirgen, 2014:88). Muska yapıldıktan sonra giysilerin ters çevrilip giyilmesi istenir (Ordu, 2020:93). Sivas'ta göröcüye gidileceğı zaman eğer olumsuz yanıt alma olasılığı mevcut ise göröcülerin çoraplarını ters giydiği bilinmektedir (Kalafat, 2020). Benzer bir inanış Artvin'de de mevcuttur (Karasüleymanoğlu, 2015: 153). Lanetten kurtulmak için iç çamaşırının ters giyilmesi, tuvalete ters oturulması Anadolu'da büyüyle ilgili yaygın olan inanışlardandır. (Özterlemez, 2001: 37, 38).

“Değişkenlik” ve “tersine olma” durumları dünya mitolojilerinde de çok yaygındır. Benzer “tersine evren” ya da yer altı dünyası anlayışları ile pek çok ulusun mitolojilerinde karşılaşılır. Dünya uluslarına ait pek çok mitte yer altı dünyası, bu dünyanın tam karşısı şeklinde konumlanmıştır. Eksik veya fazla uzuvlu, biçimsiz, ters ayaklı vb. insanların alıştığı görüntölere zıt görünüşlü kötücöl yaratıklar hemen her kültür bölgesi anlatılarında gözlenebilir. (Örneğın, Türk kültüründe lohusa kadınlara ve atlara musallat olan ters ayaklı bir “Al Karısı” figürü varken Dominik kültüründe erkekleri baştan çıkararak ormanın derinliklerinde onları öldüren ters ayaklı kadın görünümündeki bir yaratık olan “La Ciguapa” figürü ile karşılaşılır.) Bu tür mitolojik unsurlara popüler kültürde de sıkça başvurulur. (Örneğın, dünyaca ünlü “Stranger Things” dizisindeki kötücöl unsurlarla dolu “baş aşağı” / “upside down” olarak adlandırılan alternatif evren, “tersine dünya” mitolojilerine açık bir göndermedir.).

1. Türk ve Dünya Mitolojisi Varlıkları-Dil İlişkisi

Bilimsel araştırmalar ve tartışmalardan önce dünya halkları “dilin kökeni nedir?” sorusunun cevabını mitler ve efsaneler aracılığıyla yanıtlamaya çalışmıştır. Kerimoğlu (2014:5; 2016:49), Haldan ve Tuna (2019:454) gibi araştırmacıların da kendi çalışmalarında yer verdiği gibi Başkan'ın (2003: 20-22) konu hakkında belirttikleri bu tür yanıtlarla ilgili durumu ortaya koymaktadır:

“Çinlilerde: Bir su kaplumbağası, sırtındaki çizgili şekillerde yazının sırrını taşıyarak imparatorun önüne gelip yazıyı öğretmiştir. Babillerde: Yarı balık yarı insan bir deniz canavarı, sudan karaya çıkarak kendilerine yazıyı öğretmiştir. -Bu mitlerde, yazıyla dilin bir sayıldığı anlaşılmaktadır.- Hintlilerde: Baş-Tanrı Brahma, kendi görünüşlerinden birisi olan ve insan dilinin tanrısı sayılan Vâk aracılığı ile dünyayı ve içindeki varlıkları yaratmıştır. Mısırlılarda: Baş-Tanrı Ra, isteklerini, kendi dili ve habercisi saydığı Tôt aracılığı ile yerine getirmiştir. İbranilerde: Tanrı yarattığı canlılara isim vermesi için Adem'i görevlendirir. Adem'in bütün canlıları çağırış şekillerine göre her birisinin ayrı bir ismi olur. Babil Kulesi efsanesine göre ise: Tufandan sonra dünyada tek bir dil vardı. İnsanlar, Tanrı katına erişmek için Babil'de göğ-

doğru bir kule yapmaya başladılar. Tanrı o zaman insanların dilini karıştırıp hepsini dünyanın dört bucağına dağıttı.” (Başkan, 2003: 20-22).

Karabulut’un (2021: 158-194) “Dilin Efsanevi Kökenleri-Kurgudan Gerçekliğe Dilin Macerası” isimli kitabında da dünya ve Türk efsanelerinde dillerin kaynağı meselesi ayrıntıyla ele alınmıştır. Bu eserde, “Türk efsanelerinin aslında dilin doğuşu ve yayılışı ile ilgili olarak doğrudan veri sunmadığı, efsanelere yüzeysel bakıldığında dilin kökenine dair bir işaret görülemeyebileceğı ancak metin altı okumalar yapıldığında, metaforlar ve motiflere bakıldığında dilin kökeni ve çeşitlenmesine dair önemli ipuçlarına ulaşılabileceğı” dile getirilir. Bu doğrultuda Türk yaratılış efsaneleri ele alınır. Karabulut’un (2021:158-194) belirttiğine göre, yaratılıştan önce her şey sudan ibarettir, tanrı Karahan’ın (Ülgen) sudan gelen “Yarat!” sözcüğünü duyarak bunu algılaması, anlaması ve bu sözdeki emri yerine getirerek “Kişi”yi yaratması onun da bir dili olduğunu, yani dilin tanrıda bulunduğunu gösterir. Bu efsanelerde tanrı Karahan’ın “Kişi” ile konuşuyor oluşu, “Kişi”ye hem konuşma yeteneğı bahşetmiş olduğu hem de ona kendi dilinden öğretmiş olduğu şeklinde yorumlanır. “Kişi” yaratılıştan hemen sonra Tanrı ile konuşabilmiş olduğundan, bu inanca göre, dilin sonradan icat edilen bir araç değil, Tanrı’nın yaratması ile var olmuş bir araç olarak türediğı çıkarımı yapılır. Bu efsanelerde, Erlik’in cezalandırılmasından sonra insanın yaratılarak yeryüzüne dağıtılması, ırkların oluşması ve dillerin çeşitlenmesine sebebiyet vermesi açısından düşünülerek önemsenir. Erlik’in musallat olduğu insan ırkının, Tanrı’nın gazabından korunmak için başka coğrafyalara gitmek zorunda kalması Türk yaratılış efsanelerinde dilin ikinci kez çeşitlenmesi olarak değerlendirilir. Türk tufan efsaneleri de dilin ortaya çıkışıyla ilgili dolaylı bilgiler içerdığı belirtilir. Altay Tufan Efsanesi’ne göre tufan bitip sular çekilince Nama ve oğulları yere inip yeryüzüne dağılır. Bu dağılıma dillerin de yeryüzüne dağılmasına bir işaret olarak görülür. Anohin tarafından derlenen bir başka Altay Tufan Efsanesi’nde birbirinden kopup coğrafya değiştiren kavimlere dair bilgiler verilir. Bu da yeni dillerin ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilir. Oğuznâme, Türklerin Hz. Nuh’un üç oğlundan biri olan Yafes ve onun Türk adlı oğlundan türediğini söyler. Böylece Türk dilinin ortaya çıkışıyla ilgili olarak dolaylı şekilde bilgi vermiş olur. Oğuz Kağan Destanı’nda Oğuz Kağan’ın çocuklarının büyüdükten sonra ülkenin farklı yerlerine gönderilmesi ana dilden lehçelerin çıkması olarak yorumlanmıştır. Karabulut (2021: 184), Oğuz Kağan’ın doğar doğmaz konuşmasını, dilin yaratıcı tarafından öğretilmiş ilahi kaynaklı bir dil olmasına ve Türk düşünce sisteminde dilin doğuştan getirilebilmesine bağlar. Bozkurt, Ergenekon ve Göç Destanlarında da anlatılan göçler dolayısıyla dilin çeşitlenmesi hakkında dolaylı bilgiler verilmiş olduğunu söyler. Yukarıda Türk efsaneleri ve dillerin kökeniyle ilgili

olarak bahsedilenler hakkında ayrıntılı bilgiler ve yorumlamalar Karabulut'un (2021) adı geçen eserinde mevcuttur.

Dil, insanın düşünce dünyasının ifadesini sağlayan temel kavram olduğu için iyilik ve kötülüğü bildirmede de öncül araçlardan olmuştur. İyilik ve kötülüğün toplumların zihinlerinde kimi zaman çeşitli lisanlarla eşleştirilerek kodlandığı görülmektedir.

Türk geleneğine bakıldığında iyicil birçok mitolojik karakterin “kuşların dili”ni konuşabildiği görülür. “Avrupa mitolojisinde, semavi dinlerde, orta çağ edebiyatında ve okültizmde, kuşların dili mistik, mükemmel bir ilahi dil, melek dili veya kuşların inisiyellerle iletişim kurmak için kullandığı efsanevi veya büyülü bir dil olarak kabul edilir.” (“Language of the Birds”, 2022). Yalnızca yüksek inisiyasyona sahip olanların konuşabildiği bu dilin anlaşılması “melekî” veya “güneşsel aydınlanma”nın doğrudan tercümanı olarak görülmektedir.” Bu dilin konuşulması esnasında “varlığın yüksek mertebeleri ile iletişimin kurulduğu noktada bir bütünleşme gerçekleşmektedir.” (Guenon, Çev. Taşpınar-, 2002:77-82).

İskandinav mitolojisinde Tanrı Odin, İsveç'in efsanevi kralı Dag, Rígsþula nazmındaki Konr, Sigmund'un oğlu Sigurd; Yunan mitolojisinde Jason'ın gemisinin gemi başı figürü Argo, Thebaili Teiresias gibi karakterlerin kuşların dilini anlayabildikleri görülür. Yunan mitolojisinde kuşların dili büyülü yollarla da elde edilebilir; Demokritos, Anaksimandros, Tuvanalı Apollonius, Melampus, Ezop gibi isimlerin de kuşların dilini öğrendikleri söylenir (“Language of the Birds”, 2022).

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Süleyman ve Hz. Davud'a kuş dilinin öğretildiğinden bahsedilir. Hz. Süleyman başka hayvanlarla da konuşabilmektedir.

Türk mitolojisi, hikâye ve destanlarına ait karakterlerden Dede Korkut, Köroğlu ve Avcı Pirim gibi kimi figürlerin de kuşların dilini öğrendikleri dile getirilir (Beydili, 2005). Bu karakterlerden çoğu diğer hayvanlarla konuşma yeteneğine de sahiptir. Türk ve Balkar mitolojisinde Av Tanrısı Bayçomard da hayvanlarla konuşabilmektedir (Karakurt, 2011).

Türklerin kimi halk hikayelerinde yılan eti yiyen insanların sihir gücüne kavuştuğu ve doğanın dilini anlamaya başladığı anlatılır (Çağlar Abiha, 2012:3). Yukarıda adı geçen Avcı Pirim de “kuşların ve diğer hayvanların dilini, bir yılanan, yılanların padişahından (Şahmeran) öğrenmiştir. (Bayat, 2007; Karakaş, 2013). Bu anlatılarda kuş dilinin öğrenildiği kaynak farklılık gösterebilir. Örneğin bu dili yılan padişahından öğrenen Avcı Pirim'in aksine Köroğlu söz konusu dili Hızır Peygamber ve kırklardan öğrenmiştir.

Dünya ve Türk mitolojilerinin birtakım iyicil karakterleri, yukarıda da görülebileceği üzere kuşların dilini bilip kullanmaları üzerinden “yüksek inisiyasyon”la ilişkilendirilmiştir. Bununla beraber, Türk mitolojisinde dil üzerinden bunun zıttına yönelik işaretlendirmeler de

yapılmıştır. Bazı kötücül karakterlerin kullandıkları dil ile bu dünyadaki düzenin tersini temsil etmeleri sağlanmıştır. Bu noktada karşımıza Türk mitolojisindeki “Al Dili” / “Hal Dili” kavramı çıkar.

2. Türk Mitolojisinde “Al Dili”

Kadim inanışlarda, öte dünya varlıklarının görüntüleri, hayat görüşleri ve hareketlerinin bu dünyadakilerin tam karşıtı olduğundan yukarıda bahsedilmışti. Bu varlıkların dilleri de aynı karşıtlığı sergiler. Türk mitolojisinde, öte dünyaya ait kötücül varlıkların kullandığı ters lisana “al dili” ya da “hal dili” denir. Buna göre, şeytanî yaratıklarla tersine konuşmak gerekir. Bu tersine konuşmayla “kastedilenlerin tersini söyleme” ya da “sözcüğün / cümlelerin tersten okunması” olmak üzere temelde iki şekilde karşılaşılır (Beydili, 2003:231; Karakurt, 2011:364).

“Al dili”nin kökenini anlamak için “al dini / al inancı”nın temellerine bakmak gerekir. “Türk Mitolojisinde Al Dini ve Okra İlişkisi” isimli makalesinde Özkul obanoğlu (2012:981-986) anaerkil özellikler gösteren “al dini”ni şöyle açıklar:

Asya’daki iki buzul dönemi arası MÖ 30.000 ile 12.000 arasındaki dönemde Mağaralarda yaşamak durumunda kalan geleceğin Türk soylu toplulukları arasında kadın egemenliğinin önce esnek bir hale geldiği ve sosyo-kültürel evrim sürecinde son derece nadir görülen bir kadın-erkek eşitliği ana fikrini içeren ve bizim “Al Dini” olarak adlandırdığımız yeni bir inanç sistemi ortaya çıkmıştır. Kün ve ay tanrı ve tanrıçanın altında yer aldığı kan, ateş ve güneş kültleriyle özdeşleşen “Al tanrı” hem erkekliliği hem de dişililiği olan bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Al tanrı inancı bütün Altaylıların dinî konumuna yükselmiş ve bugün de Altaylı kavimlerin aralarındaki “kut, tör, törü, kam, ham, kami” gibi ortak dinî terminolojinin de olduğu dönemdir. (obanoğlu, 2012:981).

obanoğlu (2012, 981-986) “al” sözcüğü için “kan, ateş, kızılılık” anlamlarını verir ve Tunguz-Moğol dillerinde bu sözcüğün kadın cinsel organı anlamına geldiğini hatırlatır ancak ona göre bu inanışa adını veren “al” sözcüğü asıl anlamını “almak” eyleminden almış olmalıdır. “Alan, alıcı olan ve dolayısıyla zamanı yansıyan öd/od, ateş-güneş ve kan tanrısından başka birisi değildir.” der. “Altay” sözcüğünün etimolojisiyle ilgili “al ve ala” sözcüklerinin “yarım” anlamından söz eder. “Al dinini takip eden erkek egemen Kök Tanrı dini döneminde al dinine inanlar “alık” olarak aşağılanmıştır. Bu dine ait pek çok ruhani ve dinî figür anlam değiştirerek veya içleri boşaltılarak kötü anlam taşır hâle getirilmişlerdir. Buna albız, alkızı, alkarısı, al karası, al basması, aldamak örnekleri verilebilir.” diyerek “al inanışı”nın Türk kültüründe niçin kötücüllükle ilişkilendirildiği hususunda bilgiler vermiş olur (obanoğlu, 2012: 985).

Kötücüllükle ilişkilendirilmesinden itibaren “al inancı; ateşi, toprağı, kötülüğü, yalnızlığı, tek rakamları ortaya koyar. Kötü ruhlar hep bu külte bağlıdır.” (Karakurt, 2011:123). “Al dili” de bunun paralelinde ilerler. Türkçede “âl / al” sözcüğünün “hile” anlamı vardır. Kötücül yaratıklar sürekli hilelerle bu dünya insanını yoldan çıkarmaya, sapkınlığa itmeye çalışır. “Al dili” bu hilenin dilidir.

Sözcüklerin tersten okunmasıyla oluşan kötücül dil, tıpkı bunu kullanan varlıkların değişken görüntüleri gibi bu dünya insanı için yadırgatıcıdır, gizemlidir, korkutucudur. “Kastedilenlerin tersini söyleme” -örn. gel demek için git, git demek için gel demek- ise tıpkı kötücül varlıklar gibi hiledir.

Örneğin, “Hal-Al Ana”yla, Albisla konuşurken “al dili” kullanılması gerekir. Zira söylenenlerin tam tersini yapacaktır (Karakurt, 2011:124). Erdoy’la konuşulurken bereketle ilgili sözler aynı sebepler dolayısıyla tersine söylenmelidir (Beydili, 2005:196). Anadolu anlatılarında yer alan “Kepoz” da aynı şekilde söylenenlerin tam tersini yapar (Sarpkaya, 2014). Beydili (2005:557) konuyla ilgili şunları söyler:

“Azerbaycan hikâyelerinin birçoğunda kahramana bazı şeylerin tersini yapması öğüdü verilir. Örneğin ona “Simurg” kuşu et istediği zaman su, su istediği zaman da et vermesi söylenir. Veya başka bir hikâyede, mitolojik Ulu Ana bütüncülünden kalma olan sihirli kan, onu yalandan metheden kıza doğru, çirkinliğini açık açık söyleyen kıza ise yanlış yol gösterir. Buradan da anlaşıldığı gibi, şeytanî varlıklarla tersine dille konuşulduğu zaman, onlar kahramana düzgün olanı, normal dünyaya özgü anlayışla konuşulduğu zaman ise tersi olanı gösteriyorlar.” (Beydili, 2005:557).

Anadolu halk kültüründe en güçlü lanetler ve kara büyülerden bazıları Kur’an ayetlerinin ters okunmasıyla gerçekleştirilir. Kısmet bağlama büyülerinde bu yöntem sıkça kullanılır. Anadoluda bir kişinin cinsel gücü bağlanmak istendiğinde kilit inancı devreye girer. Kişinin adı söylenerek kilit kapatılır. Bu yapılırken ayetler tersten okunur ve böylece kişinin cinsel gücü bağlanır (Ordu, 2020:81). “İçel ve Antalya’da nikah yapılırken birisi İhlas Suresi’ni tersinden okur ise güvey bağlı kalır.” (Kalafat, 2001:592). Bağlanan kısmetlerin çözülmesinde ya da açılmasında “içinde tersten yazılmış dualar”ın olduğu muskalar kullanılır (Başçetinçelik, 2007).

Söz konusu inanış günümüzde de oldukça yaygındır, örneğin “Demirören Haber Ajansı”nın “Youtube” kanalında da yer alan 7 Aralık 2019 tarihli “Tersten Konuşan Berber Şaşırtıyor” başlıklı haberde, sözcükleri tersten okuyabilmesiyle öne çıkan berbere “tersten söyleyemediğiniz bir sözcük var mı?” diye sorulduğunda “ayetlerin tersten okunması günah olduğu için onları okuyamıyorum.” benzeri bir cevap verir (Demirören Haber Ajansı, 2019).

Bu kadim mitolojik görüşün yansımaları dünyada da karşılık bulmuştur. Ok ltizmle ve kara büyüyle ilişkilendirilen birtakım gruplar; davranışları tersten yapmanın, iki elle birden tersten yazmanın, ters yürümenin öğrenilmesi, ses ve film kayıtlarının tersten izlenip dinlenerek bunların bir bütün halinde anlaşılması için çaba sarf edilmesi gerektiğini söylerler (K yl o lu, 2018:115).

Bu noktada, “geriye doğru perdeleme” (backmasking / backward masking) teorisi ve bununla ilgili tartışmalar, spe ulasyonlar, mitler ve komplo teorileri devreye girer.

3. Geriye Doğru Perdeleme (Backmasking / Backward Masking) Teorisi ve Mitolojik Bağlantıları

Geriye doğru perdeleme (backmasking / backward masking), bir müzik parçasına, gizli mesajlar ileten sözler ve benzerlerinin, yalnızca kayıt aynı hızda geriye doğru dinlendi inde duyulabilecek ve anlaşılabilecek şeklinde kodlanması teorisi ve bunun uygulanması iddiasıdır. Kimilerine göre, “geriye doğru perdeleme” uygulanan bir müzik normal şekilde  alındı ında mesajlar bilinçli olarak algılanmaz, bunun yerine subliminal olarak zihne işlenir (Stollzn w, 2014:133).

“Geriye doğru perdeleme” fenomeninin popüler olup yaygınlaşmasında “Beatles” grubu etkili olmuştur. “Beatles” grubuna ait 1966 tarihli “Revolver” isimli albümde geriye doğru kayıt altına alınmış vokaller ve enstrüman kayıtları kullanılmıştır. Hem şarkıcı John Lennon hem de yapımcı George Martin bu yöntemi kendilerinin icat ettiğini iddia eder. John Lennon’a göre esrar etkisinde olduğu bir gün “Rain” isimli şarkının kayıtlarını kazara tersten dinlemiş ve işittikleri çok hoşuna gitmiştir. Ertesi gün “Beatles” grubunun diğer üyelerine durumdan söz etmiş ve yöntemi “Tomorrow Never Knows” ve daha sonra “Rain” isimli şarkılarında kullanmışlardır. Martin ise albüm için ters kayıt efektleri üzerine denemeler yaptığını ve Lennon’ın ortaya çıkan efektleri be enerek kullanmaya karar verdiğini belirtir (“Backmasking”, 2022; Sullivan, 1987; Aldridge, 1991; Giuliano ve Vrnda, 1999; Stevens, 2002; Mugan, 2006). Bu fenomen kim tarafından bulunmuş olursa olsun Stollzn w’un (2014:134) da belirttiği gibi hayranlar ve fanatikler devreye girip i lerinde bir şeyler arayana kadar yalnızca sanatsal amaçlarla kullanılıyordu ve bünyesinde gizli mesajlar barındırmıyordu.

Geriye doğru müzik kayıtlarının varlığını işiten ABD’li müzik hayranları müzikleri tersten dinlemek için buradan ilham aldı ve bunların içinde şifreli mesajlar duyduklarını iddia etmeye başladılar. Beatles’ın “A Day In The Life” şarkısı “geriye doğru perdeleme” iddialarına konu olan şarkılardan birisiydi. şarkının sonlarına doğru anlamsız sözlerin söylendiği bir bölüm vardı ve “müzik hayranları” bu kayıtları tersten dinlediklerinde pek çok gizli mesaj duyduklarını iddia ettiler. Oysa ortaya konan şey, yapımcı George Martin’in de açıkladığı

üzere, Londra Senfoni Orkestrası'nın piyano performansı ile müzikal doruğa ulaşan şarkının sonuna biraz eğlence katmak için arkaplana anlamsız şarkı sözleri gömmekten ibaretti. Aslında burada gizli mesaj içeren bir şaka da gizliydi. Ne var ki bu şaka insanlar için değildi, sadece köpeklerin duyabileceği 18 khz'lik bir frekans son kısma yerleştirilmişti. Ancak Martin'in belirttiğine göre bazı insanlar bu kısımda dahi gizli mesajlar işittiklerini iddia etmişti. (Stollznöw,2014:134). 1960'ların sonlarından 1970'lerin sonlarına kadar ABD'de çoğunlukla birtakım "rock" müzik hayranları, şarkıların arkaplanında geriye dönük şekilde kaydedilmiş gizli mesajlar aramaya devam etti. Mevcut olduğu iddia edilen "geriye doğru perdeleme"lerden en ünlülerinden birisi Beatles'ın "I'm So Tired" şarkısı ile ilgiliydi. Geriye doğru dinlenirken işitildiği iddia edilen "Paul is a dead man, miss him, miss him, miss him" şeklindeki ifade (Reeve, 2004) Paul McCartney'in aslında 1966 yılında ölmüş olduğu, mezarının gizli tutulduğu ve kendisine benzer biriyle gruptaki yerinin doldurulduğu iddialarına dayanan şehir efsanesi ve komplo teorisinin popülerlik kazanmasıyla beraber, şarkılardaki "geriye doğru perdeleme" avına hız kazandırmıştır ("Backmasking", 2022).

1970'lerin sonlarından itibaren aşırı tutucu Hristiyan gruplar, şarkılardaki "geriye doğru perdelemeler" in bilinçaltını etkileyebildiğini ve kişilerin normal şekilde duyduklarından farklı ifadeler içeren subliminal mesajları aktarmada kullandıklarını iddia ettiler. Bu noktada, şeytanın sözlerinin ve satanist inanç propagandalarının "geriye doğru perdelemeler" aracılığıyla birtakım "rock" müzik grupları tarafından dinleyicinin bilinçaltına aşılandığı düşüncesini yaymaya çalıştılar. Hatta bazıları bu mesajların şarkılara bizzat şeytan tarafından yerleştirildiğini iddia etti.

İddialara konu olan örnekler bakıldığında ise bunların "hayal" ve "gerçek" in bir karışımı oldukları görülmektedir. ("Geriye doğru perdeleme" yönteminin kasten uygulandığı bazı müzik parçaları da vardır.) (McIver, 1988:52). Satanizme ya da muhtelif kötücül düşüncelere dair "geriye doğru perdeleme" ile oluşturulmuş mesajlar içerdiği iddia edilen örneğin Queen'in "Another One Bites the Dust" şarkısının geriye doğru çalındığında "Decide to smoke marijuana, marijuana!" sözlerini; Jefferson Starship'in "A Child is Coming" isimli şarkısının "Son of Satan" sözlerini; Led Zeppelin'in "Stairway to Heaven" isimli şarkısının "Here's to my sweet Satan" sözlerini ve Pat Benatar'ın "Evil Genius" şarkısının "Oh-h, Satan, that's why I want you to hear my music. The voice that makes my money." sözlerini bünyesinde barındırdığı savunulur. Bu türden "geriye doğru perdelenmiş" şeytani ve kötücül mesajlar içerdiği iddia edilen çok sayıda şarkı vardır. Bunlarla beraber, "geriye doğru perdelenmiş" mesajların bazı örnekleri, açıkça kasıtlıdır. Bir ELO şarkısı şu geriye dönük mesajı içerir: "The music is reversible, but time is not. Turn back, turn back, turn back.". Bir Pink Floyd albümü

geriye doğru çalındığında şu sonucu verir: Congratulations! You've just discovered the secret message. Please send your answer to Old Pink care of the funny farm." (McIver, 1988: 52-53). Bazı şarkıcılar “geriye doğru perdeleme” fenomeniyle dalga geçmek, bazıları sansürü protesto etmek, bazılarıysa dikkat çekerek gündemde kalabilmek için “geriye doğru perdeleme”nin kasıtlı örneklerini ortaya koymuşlardır.

“Judas Priest” grubunun adı, bilinçaltı mesajlaşma ve “geriye doğru perdeleme” yöntemi ile ilgili tartışmalı bir davaya karışmıştır. Grubun albümünü dinledikten sonra intihar eden iki kişiyle ilgili olarak açılan davada, grup tarafından söylenen “Better By You, Better Than Me” şarkısı “geriye doğru perdeleme” ile dinlendiğinde, “Let’s be dead”, “Do it” gibi ktcl ve intihara sürükleyici cmlerler işitildiği, bunların şarkıya bilinçli olarak yerleştirildiği iddia edilmiştir (Brannon ve Brock, 1994; Yalch, 2009:2). Judas Priest, bu iddiaları reddetmiştir. “Davanın sonunda yargıç, albümde bilinçaltı mesajların olduğunu ancak bunların sadece yerleri tespit edildikten, sesler izole edildikten ve güçlendirildikten sonra fark edilebileceğini, normal dinleme koşullarında seslerin sıradan dinleyiciler tarafından bilinçli olarak fark edilemeyeceğini söylemiştir. Bu subliminal mesajların varlığını kabul etmesine rağmen bunların bir kişinin kendini öldürmesi için kullanılamayacağına karar verip her iki kişinin de zaten intihar riski olduğunu belirtmiştir.” (Vural, 2022). Grup, bu iki adamın ölümünden sorumlu tutulmamıştır.

Günümüzde, şeytani mesajların bazı şarkıların arkasına ters şekilde perdelenediğine, bunların bilinçaltını etkilediğine inanan kişiler, bu görüşlerini yaymak ve duyduklarına inandıkları şeyleri göstermek için sosyal medyayı bilhassa da “Youtube” platformunu yoğun şekilde kullanmaktadır. Bu kişiler, “Audacity” ve benzeri programlar kullanarak şarkıları kolayca tersine çevirip yayınlamakta ve videolara altyazılar ekleyerek duyduklarına inandıkları şeyleri göstermektedirler (“Backmasking”, 2022).

Bu akım, Türkiye’de karşılık bulmuş; “rock”, “metal rock” ve diğer müzik türlerindeki bazı Türkçe şarkılarda da “geriye doğru perdelemeler”le şeytani mesajların bilinçaltına işlendiğine dair çok sayıda video çekilerek yayınlanmıştır. Birçok Türk şarkıcısı ve müzik grubu bu tür iddialarla suçlanmıştır. “Youtube” vb. sosyal medya platformlarına ilgili anahtar sözcükler yazılarak aratıldığında Türkçe şarkılarınla ilgili bu tarz iddialar ve komplo teorileri sıralanmaktadır.

Yurtdışındaki “aşırı tutucu” ve pek çoğu komplo teorisi olan yayın ve iddialar da yine Türkiye’de bir etki yaratmış, konvaksiyonel medyanın bazı unsurlarında benzer tavır ve üslupla, konu hakkındaki ktcl tüm iddialar tartışmasız gereklermiş gibi sunulurarak aktarılmıştır (zk, 2009: 45).

Türkçe bilimsel çalışmaların bazılarında bakıldığında ise “geriye doğru perdeleme” (backmasking) yönteminin çok güçlü bir “subliminal mesaj” iletme yöntemi olduğuna dair tekrarlayan bilgilerle karşılaşılır (Aydemir, 2014:167; Solmaz, 2014:106). Oysa, bu tekniğin “çok güçlü bir subliminal mesaj iletme tekniği” olması şöyle dursun, “bilinçaltına mesaj verebildiğine” ya da “doğrudan anlaşılabilirliğine” dair önemli bilimsel bir veri yoktur. Aksini, yani böyle bir yöntem uygulanıyorsa dahi bilinçaltına herhangi bir etkisi olamayacağı ya da doğrudan anlaşılamayacağını ortaya koyan ise pek çok bilimsel çalışma mevcuttur.

Vokey ve Read (1985), bir dizi deneyde, tasarlanmış geriye doğru perdeleme mesajlarının bilinçli ya da bilinçsiz olarak dinleyicilerin davranışları üzerinde herhangi bir etkisi olup olmadığını sınımış ve bunların insan davranış ve kararları üzerinde hiçbir etkisi olmadığını ortaya koymuştur. Moore (1988), kendi araştırmasında yukarıdakiyle aynı sonuca ulaşmıştır. Swart ve Morgan (1992) yaptıkları deney sonucunda “geriye doğru perdelemeler”in insan tutumlarında kayda değer herhangi bir değişime neden olmadığını tespit etmiştir. Yalch (2009), diğer deneylerde müziğe gömülü şekilde sunulan “geriye doğru perdelemeler” yerine kendi deneyini katılımcılara müziksiz basit cümleleri tersten dinleterek gerçekleştirmiş, böylece müziğin ters mesajların anlaşılmasını engelleyip engellemediğini sınımıştır ancak sonuç yine aynı olmuştur. Bu deneye göre “geriye doğru perdelemeler” müziksiz de sunulsa herhangi bir bilgi iletememektedir. Bu verilerden de anlaşılacağı üzere bir kaydın üzerine geriye doğru iletiler kaydedilmişse bile bunlar anlaşılammakta, herhangi bir mesaj aktaramamaktadır.

Stanford Üniversitesi psikoloji profesörü Brian Wandell “geriye doğru perdeleme” teorilerini “tuhaf” ve “mantıksız” bulduğunu söylemiştir. Yine başka bir psikoloji profesörü Mark D. Allen “bilinçaltı mesajları geriye doğru perdeleme yoluyla iletmenin gülünç bir şekilde olanaksız olduğunu” ifade eder (“Backmasking”, 2022).

İnsan beyni, sosyal ortamdaki çok büyük miktardaki gürültüyü güçlü bir örüntü tanıma yetisi ile işleyecek şekilde gelişmiştir ancak bazen bu yeti, yanlış yargılara ulaşmaya sebebiyet verebilir (“Backmasking”, 2022). Yani, anlamsız ters dinlemeleri anlamlı bütünlermiş gibi işitme, beynin örüntü işleme yeteneği ve dinleme algısıyla ilintilidir. Beyin anlamsız örüntüleri yalnızca işitsel olarak değil görsel anlamda da bütünleyerek anlamlandırmaya meyillidir. İnsanlar çağlar boyu yıldız takımlarını, bulutları, kahve tortularını vb. çeşitli şekillere benzeterek anlamlandırmıştır. Anlamsız “tersten ifade”leri anlamlı iletilere benzetmenin de bundan bir farkı yoktur. Bu türden anlamlandırmalar aslında “Rorschach mürekkep testi”nin işitsel bir versiyonuna benzetilebilir. Çoğu durumda iddia edilen bilinçaltı mesajlar bir müziğin veya reklam komplosunun gizli amacını değil, işitenin -seks, ölüm, satanizm, medya-şirket kompoları vb. gibi- endişelerini ve takıntılarını gösterir (McIver, 1988:56).

Thorne ve Himelstein (1984) “belirsiz ve bilinmeyen uyarılar sunulduğunda test deneklerinin önerileri kabul etme olasılıklarının -özellikle de öneriler prestij ve otoriteye sahip biri tarafından sunulduğunda- yüksek olduğunu ortaya koymuştur (“Backmasking”, 2022). Bu sebeptendir ki genel ağ ortamında şeytani “geriye doğru perdeleme” videosu olarak sunulan örneklerin neredeyse hepsinde altyazı mevcuttur. Bu altyazılar dinleyicileri yönlendirmektedir. Bu aslında “kasıtlı monogreen”lere benzetilebilir (Çelik, 2022). “Youtube” vb. platformlarda İngilizce “misheard lyrics” başlıklı mizahi videolarda şarkılar, kasıtlı olarak eğlenceli şekilde yanlış işitilmekte ve altyazılarla sunularak dinleyiciye aktarılmaktadır. Dinleyici, şarkıları o altyazılara bakarak dinlediğinde benzer şeyleri duymaktadır. Aynı akımın, farklı bir dildeki şarkı sözlerine dinleyicinin ana dilinde fonetik olarak orijinal sözlerle benzeyen eğlenceli altyazılar ekleyerek oluşturulan bir biçimi de vardır. Bu akım Türkçeye de uyarlanmıştır. Youtube’da “batesmotelpro” kanalının yayımlanmış olduğu “Ne Me Quitte Pas” uyarlaması “Bana Kitap Al” (Batesmotelpro, 2006) bu uyarlamaların en ünlülerindendir. Bu videoda mizah amacıyla eklenen Türkçe altyazılar dinleyicileri yönlendirmekte ve Fransızca sözler, Türkçe anlamlı ifadeler gibi dinlenebilmektedir. Nasıl ki bu Fransızca sözler, Fransız şarkıcı tarafından kasıtlı şekilde Türkçeye benzetilerek söylenmediyse, çoğu durumda “geriye doğru perdeleme”lerde duyulduğu iddia edilen şeytani ifadelerin oluşumunda da bir kasıt yoktur.

İnsanlar, en eski çağlardan bu yana ortak hisleri paylaşmakta, ortak bir düşün mirasının varisleri olarak evreni algılamaya çalışmaktadır. Yukarıda bahsedilenlerden anlaşılabilmektedir ki mitolojik korkular çağlardan çağlara, kültürlerden kültürlere aktarılırken temel motiflerini korumuş ve zamana uyum sağlayarak birbirini devam ettirmiştir. Mitolojik miras, “dil” algısına da yansıtılmış ve insanoğlunun hislerinin yönlendirilmesi ve ifadesinde her zaman güçlü bir şekilde rol almıştır. Mitolojik “al dili” mitleri, aynı korkularla ve aynı sistematikte sürdürülerek yaşatılan günümüzdeki “geriye doğru perdeleme” mitlerinin arkaik biçimi görünümündedir.

Sonuç

Bu çalışmada ortaya konan bilgi ve verilerden yola çıkılarak “al dili” mitleriyle, “geriye doğru perdeleme” mitlerinin ortak özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

1- Türk mitolojisinde, öte dünyaya ait kötücül varlıkların kullandığı ters lisana “al dili” ya da “hal dili” denir. Buradaki “terslik” kavramı ile kastedilenlerden biri “cümlelerin tersten söylenmesi”dir. “Geriye doğru perdeleme” mitlerinde de şeytani iletiler, cümleler ancak “tersten dinlenerek” anlaşılır, yani “tersten söylenmiştir”. Hatta bazı “geriye doğru perdeleme” mitlerine göre bu iletiler, kayıtlara doğrudan şeytan tarafından yerleştirilir, onun dilinden dinlenilir.

2- Mitolojilerdeki kötücül varlıkların “değişkenlik” ve “tersine olma” nitelikleri taşıması inancı ve bununla bağlantılı genel mitolojik prensipler, her iki gruba ait mitlerin ortaya çıkışının da temelini oluşturmaktadır.

3- En eski çağlardan bu yana, insanları yönlendirmek ve kontrol altında tutmak amacıyla “korku ve endişe yayma” yöntemi kullanılmaktadır. Mitolojik korkular, bu türden baskılar için güçlü bir fırsat olarak görülür. Bugün, bu tür mitleri kullanarak korku ve endişe yaymaya çalışmak noktasında ortaklaşan başlıca grupların -okültistler ve aşırı tutucular gibi- dünya görüşü olarak birbirlerine tamamen zıt konumda olmaları bu bakımdan şaşırtıcı değildir. Bilimsel araştırmalar, “geriye doğru perdelemeler”in bilinçaltına mesaj aktarma konusunda bir etkisi olmadığını büyük oranda göstermiştir. Bununla birlikte, bu tür mitleri tartışmasız gerçeklermiş gibi sunup kötüye kullanarak korku ortamı yaratmaya çalışan grupların, söyleyeceklerini tersten söylemeye gerek duymaksızın, doğrudan ve yanıltıcı mesajlarla kişilerin bilinçlerini yönlendirmeye çalıştıkları da görülmektedir.

4- İnsanoğlunun evreni anlama çabasında “dil” yeri doldurulamaz bir aracı olmuştur. Bu önemli aracının, mitolojik incelemede güçlü bir konumu vardır. Dil, mitlerin oluşturulup aktarılmasını sağlamakla yetinmez, bir mefhum olarak da mitolojinin bir üyesi, onun bir parçası olur.

KAYNAKÇA

Acar, O. (2021). Göçebe Kültürünün Türk Demonolojisine Etkisi. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 6, 214-230.

Aldridge, A. (1991). *The Beatles Illustrated Lyrics*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

Arslan, M. (2005). Türk Destanlarında Evren Tasarımı. *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı* içinde (ss. 65-74). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Aydemir, M. (2014). Medyada Şiddetin Dönüşümüne Bilinçaltı Etki Yöntemleri ve “Mutlu Şiddet” İlişkisi. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16 (Özel Sayı I), 166-170.

Backmasking. (2022, 7 Haziran). *Wikipedia* içinde. Erişim Adresi: <https://en.wikipedia.org/wiki/Backmasking> [Erişim Tarihi: 28.06.2022].

Başçetinçelik, A. (2007). *Adana Halk Kültüründe Kısmet Açma*. Erişim Adresi: http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/makaleler/bascetincelik_kismet_acma_adana.pdf [Erişim Tarihi: 27.06.2022].

Başkan, Ö. (2003). *Dilde Yaratıcılık*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.

Batesmotelpro. (2006, 12 Eylül). *Bana Kitap Al* [Video]. YouTube. Erişim Adresi: <https://youtu.be/7XkX3BVGSt8> [Erişim Tarihi: 28.06.2022].

Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötügen Yayınları.

Beydili, C. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

- Brannon, L. ve Brock, T. (1994). The Subliminal Persuasion Controversy: Reality, Enduring Fable, and Polonius's Weasel. S. Shavitt, T. C. Brock (Ed.), *Persuasion: Psychological Insights and Perspectives* içinde (ss. 279- 293). Boston, MA: Allyn & Bacon.
- Çağlar Abiha, B. (2012). *Mitolojiden Tarsus'a Bir Sembol: Yılan ve Şahmaran*. 2. Tarsus Kent Sempozyumu Bildiriler Kitabı. Erişim Adresi: https://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/bir_sembol_ve_yilan.pdf [Erişim Tarihi: 28.06.2022].
- Çelik, A. (2022). Türkçe “Mondegreen”ler ve Bunların Ortaya Çıkma Nedenleri Üzerine. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (8), 1-26.
- Çobanoğlu, Ö. (2012). Türk Mitolojisinde Al Dini ve Okra İlişkisi. 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Tarih ve Medeniyetler Tarihi II. Cilt içinde (ss. 981-986). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Demirören Haber Ajansı. (2019, 7 Aralık). *Tersten Konuşan Berber Şaşırtıyor* [Video]. YouTube. Erişim Adresi: <https://youtu.be/jikUYjBXjE> [Erişim Tarihi: 27.06.2022].
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*, (çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.
- Erdal, C. (2019). *Türk Kültüründe Büyüler (Konya Örneği)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Erdoğan, B. (2007). *Sorulara Türk Mitolojisi*. İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Esirgen, B. (2014). *Anadolu Türk Halk Anlatılarında Büyünün İşlevi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Giuliano, G. ve Devi, V. (1999). *Glass Onion: The Beatles In Their Own Words*. Boston, MA: Da Capo Press.
- Guenon, R. (2002). Kuşların Dili, (çev. İsmail Taşpınar). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 77-82.
- Haldan, A. ve Tuna, S. (2019). Kültürdilbilim ve Çeviri Bağlamında Almanca Deyimlerin Çevirisine Bir Bakış. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(29), 453-463.
- Kalafat, Y. (2001). Alanya Yöresinde Kilit-Bağ-Kitlenmek-Bağlanmak. *Erdem*, 13(39), 589-598.
- Kalafat, Y. (2020, Ocak). Sivas Halk İnanmalarında Ters Motifinin Büyüsel Boyutu. *Ahlal Gazetesi*, 230, 13-14.
- Karabulut, F. (2021). *Dilin Efsanevi Kökenleri-Kurgudan Gerçekliğe Dilin Macerası*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Karadağ, H. E. ve Parıltı, N. (2021). Nöro Pazarlama, Bilinçaltı Algı ve Gösterge Bilimsel Çerçevesinden “Hz. Muhammed: Allahın Elçisi” Sinema Filminin Çözümlemesi ve Anlamlandırma. *Sakarya İletişim*, 1(1), 111-134.
- Karakaş, R. (2013). Siirt Efsane ve Halk İnanışlarında Yılan Miti. *Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Folklor/Edebiyat*, 19(73), 49-62.
- Karakurt, D. (2011). *Türk Söylence Sözlüğü*. Erişim Adresi: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/00/TurkSoylenceSozlugu.pdf> [Erişim Tarihi: 28.06.2022].
- Karasüleymanoğlu, Ş. (2015). *Artvin Halkbiliminden Çizgiler*. Ankara: Yusufeli Belediyesi Yayınları.
- Kerimoğlu, C. (2016). Dilin Kökeni Arayışları I: Dilin Kökeniyle İlgili Akademik Tartışmalar. *Dil Araştırmaları*, 10(18), 47-84.

- Köylüoğlu, A. S. (2018). *Nöropazarlama, Davranışsal Deneylerle Reklamın Tüketici Üzerindeki Etkisi*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Language of the Birds. (2022, 20 Mart). Wikipedia içinde. Erişim Adresi: https://en.wikipedia.org/wiki/Language_of_the_birds [Erişim Tarihi: 28.06.2022].
- McIver, T. (1988). Backward Masking, and Other Backward Thoughts About Music. *The Skeptical Inquirer*, 13(1), 50-63.
- Moore, T. E. (1988). The Case Against Subliminal Manipulation. *Psychology & Marketing*, 5(4), 297-316.
- Mugan, C. (2006, 13 Ekim). Subliminal Advertising: The Voice Within. *The Independent*. Erişim Adresi: <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/music/features/subliminal-advertising-the-voice-within-419747.html> [Erişim Tarihi: 28.06.2022].
- Ordu, B. (2020). *Kütahya'da Büyü ve Büyü ile İlgili Uygulamalar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Özterlemez, A. (2001). *Türk Toplumunda Din-Büyü İlişkisi (İstanbul Örneği)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özük, H. (2009). *Popüler Kültür ve Türk Basınında Rock Müzik*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Reeve, A. J. (2004). *Turn Me On, Dead Man: The Beatles and the Paul Is Dead Hoax*. Bloomington, IN: Author House.
- Sarpkaya, S. (2014). Türkiye Sahası Efsanelerinde Özel Adlı Kötü Ruhlar. *Korku Kitabı* (Ed. Emine Gürsoy Naskali) içinde (ss. 251-279). İstanbul: Kitabevi.
- Solmaz, I. (2014). *Nöropazarlama Faaliyetlerinde Bilinçaltı Reklamcılık ve Tüketici Algısı Üzerindeki Etkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gediz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Stevens, J. (2002). *The Songs of John Lennon: The Beatles Years*. Boston, MA: Berklee Press.
- Stollznow, K. (2014). Backmasking. *Language Myths, Mysteries and Magic* içinde (ss. 133-140). Londra: Palgrave Macmillan.
- Sullivan, M. (1987). 'More Popular Than Jesus': The Beatles and the Religious Far Right. *Popular Music*, 6(3), 313-326.
- Swart, L. C. ve Morgan, C. L. (1992). Effects of Subliminal Backward-Recorded Messages on Attitudes. *Perceptual & Motor Skills*, 75(3, Pt 2), 1107-1113.
- Şenocak, E. (2016). Bir Mit Yaratıcısı Olarak Nasreddin Hoca. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 4(8), 159-168.
- Thorne, S. B. ve Himelstein, P. (1984). The Role of Suggestion in the Perception of Satanic Messages in Rock-And-Roll Recordings. *The Journal of Psychology*, 116(2), 245-248.
- Turan, A. B. (2020). *Türk Canavarları Sözlüğü*. İstanbul: Gerekli Kitaplar.
- Türkan, K. (2016). Kıbrıs Türk Masallarında Şamanistik Evren Tasavvuru. *Folklor/Edebiyat*, 22(88), 193-203.
- Vokey, J. R. ve Read, J. D. (1985). Subliminal Messages: Between the Devil and the Media. *American Psychologist*, 40(11), 1231-1239.

Vural, S. (2022). *Judas Priest'in Yargılanması: Stained Class*. Erişim Adresi: <https://surgeturkiye.com/2022/03/24/judas-priest-in-yargilanmasi-stained-class/> [Erişim Tarihi: 28.06.2022].

Yalch, E. (2009). *Backmasking: Annihilating the Effects of Good and Evil*. [Poster Sunumu]. 37th Annual Western Pennsylvania Undergraduate Psychology Conference. Moon Township, PA, ABD.

Zaripova Çetin, Ç. (2007). Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar (İyeler ve Yaratıklar). *Bilig*, (43), 1-32.

HAVA:
TÜRK MİTOLOJİSİ ÇALIŞMALARI

SİBİRYA SAHASI TÜRK DESTANLARINDA YARATILIŞIN MİTOLOJİK TEZAHÜRLERİ*

Hasan KIZILDAĞ**

İnsan, sezgileri ile algıladığı dış dünyayı yorumlarken bir yalnızlık içindedir. Ancak, başta kendi varlığı olmak üzere, gördüğü gök cisimlerinin, doğa olaylarının, üzerinde yaşadığı dünyanın ve çevresindeki canlı/cansız varlıkların nereden ve nasıl geldiğini anlamakla hayattaki yönünü tayin edebilir. Belirsizlik hâli dış dünya tarafından sürekli tehdit edilen insanın hayatını daha da zorlaştıracığından mitler, bu belirsizliği aydınlatmaya, ortaya konulan varsayımlar üzerinden hayatı şekillendirmeye yarar. Bu açıdan mitler arkaik insanların hayatında tartışılmaz bir yere sahiptir (Kızıldağ, 2017: 1020-1021). Bronislaw Malinowski'ye göre, mitin ilkel kültürlerde vazgeçilmez bir işlevi vardır; o, inancın ifadesidir, onu derinleştirir; ahlakı korur ve ona güç verir; âyinin üretkenliğine kefil olur ve insan için örnek olacak pratik kurallar içerir. Böylece mit insan uygarlığının temel bir parçası olur. O, değersiz bir anlatı değil, zor elde edilen aktif bir güçtür; entelektüel bir açıklama ya da sanatsal bir canlandırma değil, ilkel inancın ve ahlakî bilgeliliğin bildirgesidir (1990: 88).

Arkaik dinlerin tamamının kökeninde, “ilk”e dair kutsal anlatıların, başlangıç ve yaratılış hikâyelerinin mitik tezahürleri yer almaktadır. Dinî düşüncenin temeli, ilke dair anlatılan mitik kökene dayandırılmaktadır. Her şeyin başlangıcını yansıtan mitik anlatı, kolektif bellekte oluşmuş, hayatı ve dolayısıyla dinî anlayışları şekillendirmiştir (Kızıldağ, 2022: 57). Mircea Eliade’a göre mit her zaman için bir “yaratılış”la ilgilidir. Bir şeyin ya da bir davranışın nasıl hayata geçtiğini, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır. Bu nedenle mitler, insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar. İnsan miti bilmekle, nesnelerin “köken”ini de bilir (2001: 28). Kolektif olarak üretilen mitolojik şuur, arkaik insanların hayatlarında kutsal bir vazife görmesi açısından etkilerini günümüze kadar ulaştırabilmesiyle yalnızca dış dünyayı yorumlayan bir sistem olmakla kalmaz aynı zamanda birtakım kurallar çerçevesinde insan hayatını düzenler (Kızıldağ, 2017: 1021). Mitin işlevi, kısaca söylenirse, ilk olayı/olayları daha yüksek, daha iyi, doğaüstü bir gerçeğe dayandırarak geleneği güçlendirmek ve onu büyük bir değer ve saygınlıkla donatmaktır. Mit bu yüzden bütün kültürlerin vazgeçilmez bir bileşenidir (Malinowski, 1990: 131). Kısacası, mitler Dünya’nın, insanın ve yaşamın doğaüstü bir kökeni ve öyküsü bulunduğunu, bu öykünün de anlamlı,

* Bu çalışma yazarın “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Şamanizm’in İzleri” başlıklı doktora tezinin küçük bir bölümünün gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

** Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ORCID: 0000-0001-7266-6678, drhasankizildag@yandex.com

değerli ve örnek gösterilecek nitelikte olduğunu ortaya koyar (Eliade, 2001: 29). Evrenin, dünyanın ve canlı/cansız varlıkların varoluş serüvenini bilmek, arkaik toplum düzeninde hayatın anlamını içselleştirmek bakımından oldukça önemlidir. Bu sebeple, bütün inanç sistemleri, ilk hikâyenin üzerine inşa edilmiştir. Kökene dair hikâyeler, var oluşu anlatmak dışında, var oluşun kaynağı olan olağanüstü varlıklar hakkında da bir izlenim oluşturur. Bu izlenim, kolektif bellekte sürekli olarak yaşar.

Destanlar, tarihin en arkaik dönemleri olan mitik devrin hemen sonrasında şekillenen ve bu yönüyle mitlerden önemli oranda beslenen anlatılardır. İhtiva ettiği unsurlara göre teşekkül bakımından en eski zamanlara tarihlenen arkaik destanlar, mitolojik bakış açılarından, mikro ve makro kozmosu anlama ve algılayış biçimlerinin, canlı ve cansız varlıkların menşesine dair kabullerin, inanç örüntülerinin tezahürüdür. Sibiry sahası Türk destanları da teşekkül tarihi bakımından arkaik yapısı dolayısıyla, mitik tasavvurların önemli ölçüde tezahür ettiği anlatılardır. Bu bakımdan, Sibiry sahası Türk destanlarındaki mitolojik malzemenin değerlendirilmesi, Türk mitolojisinin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Bu çalışmada, Sibiry Türklerinin destanlarında yaratılışa dair anlatılar ele alınmıştır. İncelenen destanlarda, mikro ve makro kozmosun yaratılışı ile bitkilerin, hayvanların ve insanların yaratılışını ihtiva eden “kozmogoni, etiyoloji ve antropogoni” mitlerinin tezahürü incelenmiş ve yaratılışa dair mitik anlatıların Sibiry sahası Türk destanlarındaki görünümü değerlendirilmiştir.

Sibiry sahası Türk destanları, kolektif bellekteki mitik birikimlerin epik ile harmanlandığı anlatılardır. Destanların en başında, hem kahramanların yaşadığı devrin hem de destanın arkaikliğine vurgu yapan mitik ifadeler yer almaktadır. Bu mitik motifler, evrenin, dünyanın, bitkilerin, hayvanların ve insanların yaratılış devirlerine atıf yapan yaratılış/başlangıç tasvirleridir. Destanların girişinde yer alan bazı ifadeler anlatılacak olanların çok eski bir devirde, başlangıçta yaşandığını dinleyiciye hissettirecek niteliktedir.

Evvelin evvelinde, Erkenin erkeninde...	Burungunuñ murnunda, Erteğiniñ erteğinde. (T/AÇ: 527)
Öncelerin öncesi devirlerin Kargaşalı zirvelerinde, Evvelki asırların Vuruşmalı senelerinde, Geçmiş yüzyılların Tantanalı zamanlarında...	Bılırgı bıralıybıt cıl Bılcahıktaax mındaatıgar, Urukku ularıybıt üye Oxsuhuulaax uorğatıgar, Ergeteeđi estibit üye Etihiileex eñeeriger... (S/EKAEB: 53)

Öncelerin öncesinde	Burungunun murnunda,
Tarihin öncesinde,	Ertenginin ertezinde,
Eski soğuk çağda	Eñge-doñga şagda,
İyi devrin omzunda	Eki şagnın ektinde,
Kötü devrin başında.	Bak şagnın bajında. (T/AB: 211)

Yaratılış/başlangıç tasvirleri birbirinin özelliklerini ihtiva etmek suretiyle üç ana bölümde ele alınabilecek niteliktedir. Bunlar, evrenin ve dünyanın yaratılışını anlatan kozmogonik nitelikte; bitkilerin ve hayvanların yaratılışını anlatan etiyolojik nitelikte; ve nihayet insanın yaratılışını anlatan antropogonik nitelikteki destan parçalarıdır. Destanlarda tespit edilen, anlatıcı tarafından aktarılan bu parçalarda, yaratılış mitlerindeki gibi detaylı tasvirler ve olaylara yer verilmese de hem anlatılan olayların hem de destandaki ana hikâyenin eskiliğini dinleyiciye aktarma işlevi üstlenmesi bakımından önemlidir. Yaratılışa dair bu anlatılar aynı zamanda Şamanistik inanç sisteminin kolektif bellekte kurgulanışını şekillendirmektedir.

1. Kozmogonik Tezahürler

Eğer dünya ve insan varsa bunun sebebi doğaüstü varlıkların “başlangıçta” yaratıcı bir etkinlik göstermiş olmasıdır (Eliade, 2001: 21). Mitolojilerin temel noktası olan kozmogoni bir doğuş/yaratılış/var oluş öyküsüdür ve evrensel dinlerde temel unsur olarak nitelendirilir. Evrenin hareketlilik içinde oluşumu, düzenin kozmogonisinin başlıca objesidir. İlk yaratma kutsal olduğu için sonrakilerin de başlangıcı rolündedir. Kozmos, bu bağlamda mutlak başlangıcın bilinmesini sağlayarak mitolojilerin özünü oluşturur (Bayat, 2015: 77). Bütün eski çağ mitoslarında yaratış, başlangıçtaki kargaşa (kaos) durumuna bir düzen verme eylemi olarak görülür (Yonar, 2015: 37). Başlangıçta kaos vardır. Bundan sonraki en önemli adım yerin yaratılmasıdır. Onunla birlikte yerin gökten ayrılması gerçekleşir. Daha sonra güneş, ay, yıldızlar; daha sonra da zaman, bitkiler ve diğer canlılar ortaya çıkar. Dünyanın yaratılması, zıtlıkların birbiri ardına yerleştirilmesinin sonucu olarak görülür (Beydili, 2004: 333).

Mitler içerisinde özellikle kozmogoni mitleri, diğer mitler arasında saygın bir yere sahiptir. Kozmogoni mitlerinin bu kadar önemli görülmesinin arkasındaki sebep, yaratılışın başlangıcı hakkında fikir sunması ve gerçek kabul edilmesidir. Yaratılış silsilesi ancak Kozmos’un ve Dünya’nın yaratılmasından sonra gerçekleşmiştir. O hâlde bütün köken mitlerinin temelde bağlı bulunduğu nokta kozmogoni mitleridir. Arkaik toplumlar yaşadıkları dünyayı ve çevresinde olan bitenleri mitolojinin aydınlatıcı vasıflarıyla algılar. Mitolojiler bu toplumlar için birer yol haritası ve dünyayı anlama kılavuzudur. Kozmogoni mitleri arkaik

toplumlar için özel bir saygınlığa sahiptir. İlk yaratılışları açıklaması ve bireyi başlangıçtaki kaynağı anlamaya sevk etmesi açısından kozmogoni mitleri, diğerk mitlerle beraber toplumsal bir şuurun parçalarıdır (Kızıldağ, 2017: 1021-1026). Bütün arkaik destanlar, kozmogoninin öyküsü ile başlar (Bayat, 2015: 80). Âlemin oluşuna dair mitolojik veya felsefi tasavvurlar (Schimmel, 1999: 305) olan kozmogoni, oluşla birlikte ve oluşun kendisidir, var oluşun devamıdır. Dolayısıyla değışim, gelişim, hareketlilik ve süreklilik anlamını da içerir (Taş, 2002: 11). Ziya Gökalp'e göre kozmogonilerle ustûelerin (mitlerin) iki rolü vardır. Birisi bazı hadiselerin izahı, diğeri tilavetinin (okunmasının) ayinî bir mahiyeti haiz olmasıdır (2015: 99).

Kadim Türklerin kozmogonik anlatılarında, genellikle, yaratıcı güç ile bir başka varlığın yaratma eylemini birlikte veya birbirleriyle mücadele ederek gerçekleştirdiğı anlatılmaktadır. Aakedil Toyşanlı'nın aktardığına göre Altay, Hakas ve şorlarda yeri Tanrı Ülgen ile kardeşi Erleg (Erlik) birlikte yaratmaktadır. Buryatlarda ise Ehayran Tanrı ile Angıt, Moğollarda Tanrı ile şeytan veya bazı varyantlarda Yaratıcı ile Angıt, Tatarlarda Tanrı ile Angıt gibi yaratıcı kahramanlar dünyayı kendi aralarında rekabet ederek yaratmaktadır (2020: 115). Saha Türklerinde ise Yaratıcı Ürüng-Ayığ-Toyon (Ürüng Aar Toyon) ile şeytanın kendi aralarındaki rekabetleri sonucunda Ürüng-Ayığ-Toyon'un dünyayı yarattığı (Sakaoğlu ve Duymaz, 2013: 167) anlatılmaktadır.

Kozmogonik Türk anlatılarında tanrı isimleri muhtelif şekillerde zikredilse de Sibiry sahası Türk destanlarının mitolojik giriş mahiyetindeki bölümlerinde tanrı isimlerine yer verilmemiştir. İlgili destanların farklı bölümlerinde ilahî varlıkların isimleri pek çok yerde zikredilmesine rağmen, başlangıçla ilgili anlatılarda herhangi bir isim verilmemesi dikkat çekicidir. Herhangi bir yaratıcı ismi verilmediğı gibi, yaratma eyleminin hangi şartlarda gerçekleştirildiğı de belirtilmemiştir. Sibiry sahası Türk destanlarında destanların genellikle en başında verilen kozmogoni tasvirleri, daha çok evrenin ve dünyanın yaratılışını ele alan genel ifadelerden oluşmaktadır. Kozmosun ve dünyanın yaratılışını genel geçer ifadelerle anlatan "destana giriş" niteliğindeki bu parçalar, mitlerde anlatılan ve tanrısal varlıkların dâhil olduğı; bu varlıkların eylemlerinin sonucunda vuku bulan yaratılış eylemini anlatmaktan ziyade, belirli-belirsiz bir yaratılış anlatısı niteliğindedir. Destanlarda tespit edilen bu anlatılarda tanrı/ilahî varlıklara değinilmeden, "-unca/-ınca, imiş/idi, -ken, -dığında/-diğinde" gibi edilgen bir dil kullanımı söz konusudur. Sibiry sahası Türk destanlarında yeryüzünün oluşma zamanında madenlerin taştığı ve tepeler ile dağların yükselmeye başladığı anlatılmaktadır. Suların da aynı zamanda yaratıldığı ve zirvelerden dökülen sularla göllerin meydana geldiğı belirtilmektedir. Dünyanın yaratılışını anlatan bu destan parçaları, hem dağlarla ilgili inanışların kolektif

bellekteki temelini hem de dağların Türk evren tasavvurunda “dünyanın/yerin direği” olarak kabulünün oluşum aşamalarını anlaşılır kılmaktadır.

Yeryüzü olmaya başlamıştı,	Çirî pastap püderde poldı,
Madenler taşmaya başlamıştı,	Çizî pastap tazardar poldı,
Yeryüzünün yükseği ak zirveler,	Çirniñ pözği ax tasxıllar
Yükselip duruyordu.	Özıp parıbasxan turıpçadadır;
Suyun geniş taşkın sular,	Suğniñ çalbağı ağıñ suğlar
Ak zirvelerden dökülüp akıyordu.	Ax tasxıllardañ tüzıp axxlapçadadır.
Ak zirveden akan sular,	Ax tasxıladañ axxan suğlar
Ak yazıyı bir uçtan diğerine geçiyordu,	Ax çazını tobıra axxlapçadadır;
Ak tepeler, gök tepeler yükseliyor,	Ax tigeyle, kök tigeyle ösklep parıbasxan,
Derin göller oluşuyordu.	Oyım-köller pütkelep parıbasxan. (H/AÇ: 37)

Yer ilk kez oluşmuştur,	Çirî pasti püdıp parğan,
Bakır ve demirler ilk kez katılmıştır,	Çis-timirler xaxtap parğan,
Dünyanın en yükseği ak tashıllar ⁵	Çirniñ pözği ax tasxılları
Büyümüş durmaktadır.	Ösklep parğan turğlapçalar.
Hızlı akan sular ak tashıllardan	Ağıñ suğlar ax tasxıllardañ
Şarıldayarak, uğuldayarak aşağıya doğru düşmekte,	İlazıp, soolazıp tüskelepçedirler,
Ak yazıları baştan sonuna dek	Ax çazıların tobıra,
Altmış, yetmiş kez dolanarak akmaktalar.	Alton-çiton tolğalıp axxlapçadırlar.
Vadiler, kırlar bitmiş durmata...	Oylar, xırlar ösklep parğan... (H/AÇA: 43)

Moğol yaradılış anlatılarında, bir varlığın demir bir çubuk ile “ilk deniz”i oluşturan sıvıyı uzun uzun karıştırdığı ve böylece bu ilk denizin üst yüzeyinin yoğunlaşıp, tabakalaştığı ve yeryüzünün oluştuğu anlatılır (Harva, 2014: 15). Sibirya sahası Türk destanlarında da buna benzer pek çok tasvir yer almaktadır. Bu tasvirlerde yer ile suyun birbiriyle savaştığı; yerin ve suyun kepçeyle bölündüğü ifade edilmektedir. Bu anlatılarda, suyun ilk yaratılan unsurlardan biri olduğu da anlaşılmaktadır. Yaratıcı gücün isminin veya niteliklerinin belirtilmediği bu anlatılarda, kaostan kozmosa geçişin ne şekilde gerçekleştiği tasvir edilmektedir.

⁵ Tashıl/tasxıl: Her zaman karlı olan dağ dorukları.

Yer yaratılанда,	Çer püderde,
Yer-su (birbiriyle) savaşanda,	Çer-suğ kabijarda polça,
Çuvaldan toprak bölüşüp,	Kalakpa çer pölüjip,
Kamışla su bölündüğünde,	Kamışpa suğ pölüjipçiğän tem poltur.
O zaman olmuş.	Kögeriş kel. (Ş/KKKK: 195)
Kepçeyle yer bölüp,	Kalak-pa çer pölüp,
Maşrapayla su bölündüğünde...	Kamış-pa sug pöler şende... (Ş/KAPKM: 326)
Çevirgeçle yer bölünende,	Kalak-pa çer pölerde
Kepçeyle su bölünende...	Kamış-pa sug pölerde... (Ş/AK: 153)
Halğah ⁶ ile yer bölünürken,	Xalğaxpımañ çir pölerde,
Kepçe ile su alınırken	Xamışpımañ suğ alarda,
Kara yerin oluştuğı zamanda...	Xara çir pütken tusta... (H/KSH: 147/33)
Yerle suyun ilk ayrıldığında	Çersil naa kabışçığanda,
Yer yaratılанда olmuş.	Çer çayalcığän şende poltur.
Çomakla yer bölünende,	Kalakpa çer pölüşçuğän şende,
Kamışla su bölünende...	Kamışpa suğ pölüşçuğän şende... (Ş/AS: 229)

Destanlardaki kozmogonik tasvirlerde yaratıcının varlığı ancak edilgen bir tavırla hissettirilirken, dünyanın halğah/kamış ve kepçe ile şekillendirildiği anlatılmaktadır. Özellikle yer ve suyun birbiriyle savaşmasına dair ifadeler oldukça dikkat çekicidir. Bu ifadeler, “anasır-ı erbaa”dan ikisinin birbiriyle savaştığını aktarması ve daha sonra oluşacak olan “yer-su” inanışlarına kaynaklık etmesi bakımından önemlidir. “Kara yer üstü”nün sarsılıp sallanması da kaostan kozmosa geçişin sarsıntılı sürecine atıfta bulunmaktadır. Sibiry sahası Türk destanlarında tespit edilen kozmogonik unsurlar, Verbitskiy’nin derlediği Altay yaratılış miti (Çoruhlu, 2002: 97) veya Şeroşevski’nin aktardığı Saha yaratılış mitinden (Sakaoğlu ve Duymaz, 2013: 168) farklıdır. Uno Harva, Sibiry ve Orta Asya Türklerinde dünyanın yaratılışını anlatan neredeyse bütün anlatılarda, suyun başat rol oynadığını ve yaratma eyleminin sudan çıkarılan toprakla gerçekleştirildiğini aktarmaktadır (2014: 69-76). İncelenen örneklerde, hem yaratılışın faili olarak görülecek varlıklar kadrosu hem de bu mitlerdeki gibi

⁶ Sıvı hamuru karıştırmada kullanılan, tahtadan yapılan özel sopa.

dünyanın yaratılışından önce yalnızca suyun var olması gibi unsurlar söz konusu değildir. Ancak suyun, yer ile birlikte anılması dikkat çekicidir.

Eski bir Altay yaratılış efsanesinde anlatıldığına göre Ülgen, dünyayı yaratırken üzerinden güneş ve ayın hiç eksik olmadığı bir “altın dağın (altın tu)” üzerinde oturmaktadır. Daha sonra bu dağ (yâni gökyüzü) yavaş yavaş aşağıya doğru iner ve dünyaya gölge yapar (Harva, 2014: 45). Kozmogonik görüşlere göre, Bay Ülgen, göğün on altıncı katındaki altın dağda yaşamaktadır (Bayat, 2017: 16). Sibiryâ sahası Türk destanlarında karşılaşılan “altın dağ” bu bakımdan dikkat çekicidir. Evren ve dünya gibi gök ülkesi/tanrı katı da başlangıçta ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, çok net ifadeler olmasa da destanlarda yer alan kozmogonik anlatılarda daha çok dağ/zirve/ak zirve/ak dağ gibi ifadeler kullanılırken aşağıdaki örneklerde yer alan “altın dağ” akla Ülgen’in mekânını getirmektedir. Ayrıca “altın dağ gibi altın otağ” ifadesinde, tanrı mekânıyla insan mekânının birbirine paralel olduğuna dair bir sembolizm de söz konusudur. Tanrı mekânı olan “altın dağ” da kozmosun yaratılışı sırasında var edilmiştir.

Şimdikinın öncesinde, öncekinin
sonunda, ak denizin kıyısında altın dağ gibi
altın otağ dururmuş.

Amdığının âlında, purunğunun şonda,
ak talaydın kâjında, ak taskıl-çe altın örgey
turğan polğan. (Ş/AÖMKÖ: 214)

Kepçe ile dağın bölündüğü
Kamış ile suyun bölündüğü zamanda olmuş.
Çıkıp ak ırmak akmış,
Yığılıp altın dağ büyümüş.

Kalak-pıla tag pölgen
Kamış-pıla sug pölgen temde polğan,
Ārılıp ak talay akkan
Örülüp kelip altın tag öksen. (Ş/KK: 385)

Yer yaratıldığı zamanda,
Altın dağ buluttan geçip büyürken...

Çer çayalğan tujunda,
Altın tag puluttañ şığara özerde... (Ş/ÖT: 475)

Kozmogonik destan parçalarında güneşin gümüş, ayın altın, dünyanın ise bakırdan yaratıldığına dair ifadeler oldukça dikkat çekicidir. Bu tasvirlerde “sarsılmaz katı kara yer” olarak tasvir edilen yeryüzünün “katılaştığı” vurgulanmaktadır. Yapılan tasvirlerde, güneş, ay ve dünyanın yaratılış esnasında ergimiş halde bulunduğu; ay ve dünyanın daha sonra katılaştığı görülmektedir.

Gümüş içinden güneş çıkınca,
Altın yerin içinden ay çıkınca,
Bakır içinden yer oluşunca,
Kök salıp ot bitince...

Kümüs aralı kün pütkende,
Altın aralı ay pütkende,
Çis aralı çir pütkende,
Çilegelenip, ot öskende... (H/KK:
21)

Bakır ile karışıp yer yaratıldığında,
Dağlar yuvarlanarak yaratıldığında...

Çis aralı çir püderde,
Toptay kilip tağlar püderde... (H/HO: 27)

Kocaman oluşan,
Sarsılmaz katı kara yerim;
Katıyıp oluşmuş imiş.

Baarağay tahaalanan
Turuu çoğoy xara buorum
Tuollan turuguran ispit ebit. (S/ES: 551)

Yaratılış, dıştan içe, uzaktan yakına, geçmişten şimdiye şeklinde bir sıralama takip eder (Bayat, 2015: 95). Abdülkadir İnan’a göre, Göktürk yazıtlarındaki “yukarıda mavi gök, aşağıda yağız yer kılındığı zaman ikisinin arasında kişiioğlu yaratılmış” ifadeleriyle Manas destanındaki “yer yer olduğu zaman, su su olduğu zaman” mısraları eski Türk kozmogonisinden kalmış izler ve hatıralardır (2000: 13). İncelenen destanlarda da benzer bir durum grlmektedir.

Yer ilk kez damarlar saldığında,
Köklerini salıp ağaçlar büyüdüğünde,
Demir ilk kez işlendiğinde,
Bütün yer üstü güzel yaratıldığında,
Dağların ak karlı dorukları oluştuğunda,
Ak denizler aktığında,
Ak dumanlar yayılıp,
Ayın gözünü kapadığında,
Ayın, güneşin gözü,
Yer üstünü aydınlattığında. (H/HA: 1)

Sibirya sahası Türk destanlarında kozmogonik tasvirler yapılırken bazı unsurların hem kozmogonik hem de etiyolojik özellikler taşıdığı görülür. Kaostan kozmosa geçiş sürecinde ay ve güneşin yaratılmasının yanı sıra dünyanın nasıl yaratıldığı anlatılırken dağ, su ve ağaçların yaratılışına dair tasvirler de yer verilmektedir. Bazı örneklerde kronolojik yaratım sıralaması değişse de bütün unsurların yerin yaratılmasını müteakip yaratıldığı aktarılmaktadır.

2. Etiyolojik Tezahürler

Mitler, arkaik/yazısız toplumların, tarihin en eski zamanlarında, kinatı ve yaşanılan dünyayı anlamak, insanların ve diğer canlıların nasıl var olduğuna cevaplar bulmak, dış dünyaya karşı olan büyük merakı gidermek için ortaya konulmuş bir değerler dizini, hayal gücüyle yoğrulmuş felsefi bir akıl yürütmenin ürünüdür (Kızıldağ, 2017: 1020). İnsanlığın ilk felsefi girişimleri sayılan mitler içerisinde etiyolojik mitler oldukça önemlidir. Samuel Hooke’a

göre etiyolojik mitoslar (nedenbilimsel mitos) bazı bilginlerin onu en eski mitos türü saymalarına neden olacak kadar eski bir türdür. İşlevi, bir göreneğin, bir adın hatta bir nesnenin nasıl doğduğunun imgesel bir açıklamasını sunmaktır (1993: 11). Etiyolojik mitlerin bir grubu bitkilerin ortaya çıkışını, diğer bir grubu hayvanların ortaya çıkışını ele alır (Toyşanulı, 2020: 32-49).

Destanlarda yer alan yaratılış/başlangıç parçaları bir bütün olarak dünyanın var oluşunu anlatsa da bazı örnekler daha bitki ve hayvanların yaratılışını anlatmaktadır. Etiyolojik tasvirlerde ilk olarak bitkilerin var oluş sürecine rastlanılmaktadır. Aşağıdaki destan parçalarında otların ve ağaçların, yeryüzünün hemen ardından yaratıldığı anlatılmaktadır.

Bakırların içinden yerin oluştuğu,	Çis aralı çir püt parğan,
Kök salıp otun yetiştigi,	Çilegelenip, ot ös parğan,
Sert ağacın sık tayga olup	Xatıg ağas, xalın tayga polıp,
Yeryüzünü süslediği zamandı.	Çir üstün xoostap turğan tus polğan. (H/AT: 63)

Yer ilk defa yaratıldıktan sonra	Çir pastap pütken soonda
Kızıl bakırlar bulunur zaman imiş,	Çis-pağırılar tabıl turğan tus polğan,
Azgın akan suları,	Azırlap ahhan suğları,
Atılıp gelip akmaktadır.	Atıgıp kilip, ahhlapçadadır.
Ak kavağın dalları,	Ah tirektiñ salaaları
Uzayıp büyüdükleri çağ imiş.	Uzunnaan öslep parğan sin polğan. (H/AH: 181)

İncelenen destanlarda, bitkilerin yaratılmasını ihtiva eden bölümler, Türk yaratılış mitlerindeki anlatımlardan görünüm olarak farklıdır. Mesela Radloff'un tespit ettiği Altay yaratılış anlatısında (İnan, 2000: 15), Tanrı Ülgen “dalsız, budaksız” bir ağacın bittiğini görür ve dalları olmayan ağaca bakmanın hoş olmadığını söyleyerek “dokuz tane dal”ın bitmesini emreder ve ağaçta dokuz dal biter. İncelenen destanlarda tespit edilen bitkilerin yaratılması hadisesi ise yalnızca belirsizce bahsedilen, detay verilmeyen bir yaratma şeklindedir. Bununla beraber yaratıcıya dair herhangi bir bilgi de yer almamaktadır. Sibiryâ sahası Türk destanlarındaki etiyolojik tasvirler, birbiri ardınca yaratılan unsurları edilgen bir dille ifade etmektedir.

Çomakla yer bölünende,	Kalakpa çer pölüşçuğan şendei
Kamışla su bölünende,	Kamıspa suğ pölüşçuğan şende.
Kayınlarda yeni sürüp,	Kazıñ ağaştarga koybalış kelip,
Yapraklar çıkanda olmuş.	Pür şıkçığan şende poltur.

Dünya halk yaratılанда,	Kalık-çon naa çayalçığan şende
Kavak ağacında tomurcuklanıp	Terek ağaşka terbey kelip,
İlk yapraklar çıkanda olmuş.	Pür naa şıkçağan şende poltur.
Tüm halklar ilk yaratılанда,	Teksi çon naa çayalçığan şende,
Gök otlar ilk çıkanda,	Kök öleñ naa öşçuğan şende,
Gök bülbül ilk ötende...	Kök torçuk naa kögleşçığan şende. (Ş/AS: 229)

Dünyanın, dağların ve suların yaratılmasından sonra ilk olarak bitkilerin yaratıldığına dair etiyolojik tasvirlerde özellikle kavak ve kayın ağaçlarının isimleri zikredilmektedir. Kavak ve kayın ağaçlarının isimlerinin zikredilmesi, Türklerdeki hayat ağacı anlatılarıyla doğrudan bağlantılıdır. Bunun yanı sıra, Sibiryı sahası Türk destanlarının pek çoğunda kavak ve kayın ağaçları Şamanizm'deki evren tasavvuru ve ağaç kültleriyle uyumlu bir şekilde anlatılmaktadır.

Yer oluşup,	Çer püdüşüp,
Nem yeri yaranda,	Çersil kabaşar şende
Yeri yarıp ağaç çıkanda,	Çer çırtıla, ağaş öşçatkan şende,
Ağaç yırtılıp yaprak çıkanda,	Ağaş çırtéla, pür öşçatkan şende.
Kayın ağaçta yaprak çıkanda	Kazın ağaşka pür özerde
(...)	(...)
Kavak ağacında yaprak çıkanda...	Terek ağaşka pür özerde... (Ş/KAPKM: 326)

Ak ırmak kıyısından taşıp yayılанда,	Ak talay kajına çetre çayılarda.
Altın guguk öttükten sonra,	Altın kök köglegen sönda,
Hayvan-kuş yaratıldıktan sonra,	Añ- kuş çayalğan sönda,
Çevirgeçle yer bölünürken,	Kalak-pıla çer pölerde,
Kamış ile su bölünürken	Kamış-pıla sug pölerde.
Kağan suyun kıyısı varmış,	Kān sugduñ kaji polçattırzıñ
Kağan dağın eteği varmış.	Kan tagdıñ tözü polçattırzıñ. (Ş/ÖT: 475)

Yaratılış silsilesinde bitkilerden sonra hayvanların yaratılışına dair tasvirlerle de yer verilmiştir. Hayvanlarla ilgili anlatılan bölümlerde bülbül, boğa, guguk, dağ keçisi, koç, öküz ve ineğin isimleri zikredilmiştir. Destanlarda hayvanlarla ilgili tespit edilen etiyolojik unsurlar, bitki ve hayvanların nasıl yaratıldığını tam olarak izah etmese de yaratılış hiyerarşisi içerisinde bu varlıkların da en eski zamanlarda yaratıldığını göstermektedir. Bahsi geçen unsurlar destanların başında bulunan yaratılışla ilgili kısımlarda yer aldığından, her ne kadar kozmosun veya dağların, suların ve bitkilerin var oluşuna dair ifadelerle benzetmese de yaratılışa dair

unsurlardandır. Şamanistik anlatılarda, yaratılış silsilesinde önce evren ve dünya, sonra, dağlar, sular, bitkiler, hayvanlar ve insanlar yaratılmıştır.

Kavak ağacı yaprak çıkanda,
Ak mal yaratılmış.

Terek ağaşka pür özerde
Ak-mal çayāla tüştür. (Ş/KAPKM: 326)

Dinleyin hey,
Öncelerin öncesinde,
Geçmişin geçmişinde,
Boğanın boynuzu kırılıp düşüp,
Dağ keçisinin boynuzu göğe takılıp,
Aydınlık çağın içinde
Karanlık çağın başında,
Tepeciğin başında
Dört renkli çiçek çıkıp,
Kabak ineğin başında
Boynuz çıktığı devirde imiş.

Şıyaan-am
Ertenginiñ ertezinde,
Burungunuñ murnunda,
Buganiñ mıyızı bustup düjüp,
Teniñ mıyızı deerine şaştıgıp,
Eki şagnıñ ektinde
Bak şagnıñ bajından
Döñgelçiktiñ bajından
Dört öñ çeçek ünüp,
Döñgür inektiñ bajından
Mıyıs ünüp turar şagda çüveñ irgin.
(T/BKBŞ: 289)

Erken çağın omzunda
Eski çağın başında
Süt-Höl gölet iken,
Sümber-Uula tepe iken,
Koçun, tekenin boynuzu eriyip
düşüp,
Öküzün, boğanın boynuzu yarılıp
düşüp,
Durduğu zaman imiş.
Arzaytının güneyi yaylak,
Arzaytının kuzeyi kışlak imiş.

Erte şagnıñ ektinde,
Burun şagnıñ murnunda,
Süt-Höl şalbaa turar şagda,
Sümber-Uula tey turar şagda,
İrt-sergeniñ mıyızı irip düjüp,
Şarı-buganiñ mıyızı çarlıp çaştap
Turar şagda çüveñ irgin.
Arzaytınıñ övür talazı çaylaglıg,
Arzaytınıñ arı talazı kıştaglıg.
(T/TAH: 287)

Sibirya sahası Türk destanlarında etiyolojik anlatılar incelendiğinde, bitkilerin; kozmosun ve dünyanın hemen ardından yaratıldığı, hayvanların ise bitkilerden sonra yaratıldığı anlaşılmaktadır. Bu kısımlarda doğrudan hayvanların yaratılışı ifade edilmese de Sibirya sahası Türk destanlarında tespit edilen diğer mitik unsurlar gibi “öncelerin öncesinde, geçmişin geçmişinde” geçen ve hayvanların boynuzlarının “çıktığı” ilksel döneme yapılan atıflar, bu ifadelerin de sembolik düzeyde ilk yaratılma zamanına işaret ettiğini göstermektedir. Hayvanlarla ilgili kısımlarda özellikle boynuzluların boynuzunun çıktığına veya düştüğüne dair ifadeler, metaforik olarak bu hayvanların da var olduğu ilk zamanları tasvir etmektedir.

3. Antropogonik Tezahürler

Mitolojik sistemlerin büyük bir kısmında evrenin küçük modeli olan ilk insanın yaratılması Tanrı'ya veya tanrısal bir güce bağlanır. Evrenin oluşumu, insanın yaratılmasıyla tamamlanır. Bu bağlamda insanın tarihi, aslında kozmosun tarihiyle örtüşür. Kronolojik olarak bu böyle olmasa da arkaik toplumlar için türeyiş (antropogoni) miti kozmogonik mitin bir devamıdır (Bayat, 2015: 107). Antropogoni mitleri, toplumsal bir varlık olarak insanın ortaya çıkması ve gelişmesini izah eder (Frolov, 1991: 23).

Sibirya sahası Türk destanlarında yer alan yaratılış hiyerarşisine göre insanların yaratılışı; evrenin, dünyanın, bitki ve hayvanların yaratılışının sonrasında gerçekleşmektedir. İnsanların yaratılışıyla ilgili en açık örnek, Saha Türklerinin Culuruyar Nurgun Bootur destanında yer almaktadır. Bu anlatıda Sahaların ataları, “canlı mahlûkatın başlangıcı” olmaları için yaratılırlar. Saha Türklerine ait bu anlatı, akıllara semavi dinlerdeki ilk insanları getirmektedir. Soyun kendisinden türemesi istenen ilk erkek ve kadın, incelenen destanlarda Saħa Saarin Toyon ve Sabiya Baay Ȳotun’dur.

Saħaların atası	Saħa tördö
Saħa Saarin Toyon ve	Saħa Saarin toyon dien,
Sabiya Baay Ȳotun adlı	Saħa Baay Ȳotun dien,
Ȳhtiyar karı koca biziz...	OğonórdooȲ emeeħsin bihigi buolabıt...
Bu yukarıda görünen apaydınlık semanın	Bu üühe köstör küöħ mağan ħallaan
Yukarı tarafından yaratılıp indirilmiştik.	Ȳrüt öttütten ayıllan tüspüppüt.
Bizi Cılğa Toyon’un talimatıyla	Cılğa toyon iyaagınan
“Canlı mahlûkatın başlangıcı olun.” diye	“Kihi süöħü tördö buoluñ” –dien
Orta dünyaya	Orto aan iye doyduga
Yerleştirdiler.	Oloħtoobuttara bihigini. (S/CNB: 233)

Diğerk örneklerde ise genellikle “halk/kara halk” olarak nitelendirilen insanların yaratılışı herhangi bir tasvire yer verilmeden anlatılmaktadır. Ancak anlatılarda ilk insanın nasıl ve neyden yaratıldığına dair bilgi yer almamaktadır.

Çomakla yer bölünende,	Kalakpa çer pölüşçuğan şende,
Kamışla su bölünende,	Kamıspa suğ pölüşçuğan şende...
(...)	(...)
Dünya halk yaratılанда...	Kalık -çon naa çayalçığan şende
(...)	(...)
Tüm halklar ilk yaratılанда.	Teksi çon naa çayalçığan şende. (Ş/AS: 229)

Yer oluşup,	Çer püdüşüp,
Nem yeri yaranda,	Çersil kabaşar şende
Yeri yarıp ağaç çıkanda,	Çer çırtıla, ağaş õşcatkan şende,
Ağaç yırtılıp yaprak çıkanda,	Ağaş çırtéla, pür õşcatkan şende.
Halk-tebaa yaratılmış.	Kalık-çon çadıp tüştür. (Ş/KAPKM: 326)

Kara yerin üstünde	Xara çirnîn üstünde
Sular gürüldeyerek aktığında,	Çayxal kilip suğlar ağarda,
Geniş yapraklı otlar,	Çalbax pürliğ ottar,
Kök salarak büyüdüğünde.	Tamır tartıp, özerde.
Kara başlı halk,	Zara pastığ xalıx çon,
Nefes alıp, yürüdüğünde,	Purnınañ tınıp, puttap pazarda,
Sopasına el atıp kazanını karıştırdığında,	Xalğax tudınıp, xazan pulğırda,
Kamış çıkıp, göller yaratıldığında.	Xamıs tartınıp, köller püderde,
Buz altındaki sular aktığında,	Pus altınca suğlar ağarda,
Şimdiki neslin öncesinde,	Amdığı tölniñ alında,
Öncekinin ardındaymış.	Purungınıñ soonda poltır. (H/HO: 27)

Örneklere yer alan “kara yer” tabiri, akıllara Orhun Abidelerinin doğu yüzünde yer alan “Üze kök tengri asra yagız yir kılındukda ikin ara kişi oğlu kılınmış. (Üstte mavi gök, altta yagız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış) (Thomsen, 2011: 126-127; Ergin, 2011: 8-9)” ifadesini getirmektedir. Kozmogoniden antropogoniye uzanan yaratma süreci, nihayet yer ile gök arasında insanın yaratılmasıyla neticelenmiştir.

İyi çağın omzunda	Eki şagnıñ ektinde,
Kötü çağın başında.	Bagay şagnıñ bajında. (T/KM: 473)
Dinleyin hey,	Şıyaan-am,
Tarihin ötesinde	Erteñginin ertezinde,
Öncelerin öncesinde	Burungunuñ murnunda,
Bu kavmin oluştuğu çağda...	Bo töre бүдөр şagda... (T/AK: 548)

İlk yaratılan insanlarla ilgili bölümlerde, “nesillerin öncesinde, öncelerin öncesinde, dünya halk ilk yaratılанда, tüm halklar yaratılанда, halk-tebaa yaratılmış, kara başlı halk nefes alıp yürüdüğünde, bir kavmin oluştuğu çağda” gibi ifadeler, yaratılma sürecinin insanla tamamlandığını göstermektedir. Artık makro ve mikro kozmos yaratılmış, dağlar, tepeler, sular, bitkiler ve hayvanlar var edilmiş; böylelikle insanın yaratılmasıyla yaratma eylemi nihayete ermiştir.

Sonuç

Sibirya sahası Türk destanları, bünyesinde barındırdığı mitik ve Şamanistik unsurların yoğunluğuyla oldukça arkaik bir yapı sergilemesi bakımından diğer Türk destanlarının çoğundan farklı bir konuma sahiptir. Bu destanların teşekkül bakımından oldukça eski oluşu, anlatı katmanlarında yer alan mitik ifadelerden açık bir şekilde anlaşılabilir. Anlatıların bu arkaik yapısı, mitik devrin hemen ardından başlayan destanî devre tesir eden kolektif belleğin bir yansımasıdır. Bu bakımdan, Sibirya sahası Türk destanları, mitlerden ciddi manada beslenen ve adeta bu mitlerin izah ettiği yaratılış sürecine dayandırılan anlatılar görünümündedir.

Sibirya sahası Türk destanlarında, anlatı kurgusunun önemli ölçüde mitolojik bir girişle başlatılması, hem destanların hem de kahramanların arkaikliğine bir göndermedir. Sibirya sahası Türk destanlarında yer alan mitik tezahürler genellikle anlatının başında yer alan kozmogonik, etiyolojik ve antropogonik tasvirlerle yapılmaktadır. İncelenen destanlarda, makro ve mikro kozmosun yaratılışına dair pek çok tasvir yer almaktadır. Bazı örneklerde ayın, güneşin ve dünyanın, bazı örneklerde ise tepelerin, dağların, ovaların, suların ve göllerin yaratılışı izah edilmektedir. Kozmogonik nitelikteki bu örnekler, etiyolojik nitelikteki tasvirlerle devam etmektedir. Bu tasvirlerde ise bitkilerin ve hayvanların yaratılışı anlatılmaktadır. Yaratılışın son halkası olarak insanın yaratılışına dair antropogonik ifadelerle tamamlanan yaratılma süreci böylece tekâmül etmektedir. Destanlarda tespit edilen kozmogonik, etiyolojik ve antropogonik parçalar, yaratıcı isimleri verilmeden edilgen bir süreci tasvir etmektedir. Destanların başlangıcında yer alan bu bölümlerle, destan anlatısı adeta yaratılışın hemen sonrasında başlatılmaktadır. İncelenen destanlarda yaratılış tamamlandıktan sonra kahramanlar ve yaşadıkları bölgelerden bahsedilmekte, olayların akışı başlatılmaktadır. Çalışmada yer verilen örnekler, mitolojik tasavvurların kolektif bellekte şekillenerek destanî anlatıyı beslediğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Kısaltmalar

H/AÇ	: Hakas/Altın Çüs
H/AÇA	: Hakas/Ah Çibek Arığ
H/AH	: Hakas/Ay Huucın
H/AT	: Hakas/Altın Tayçı
H/HA	: Hakas/Huban Arığ
H/HO	: Hakas/Han Orba
H/KK	: Hakas/Kara Kuzgun
H/KSH	: Hakas/Kün Sarığ Han
S/CNB	: Saha/Culuruyar Nurgun Bootur
S/EKAEB	: Saha/Ehe Khara Atlı Eles Bootur
S/ES	: Saha/Er Sogotoh
Ş/AK	: Şor/Ak Kan
Ş/AÖMKÖ	: Şor/Ak Ölen-Me Kır Ölen
Ş/AS	: Şor/Altın Sırık
Ş/KAPKM	: Şor/Kan Arğo Peçelig Kan Mergen
Ş/KK	: Şor/Kan Kes
Ş/KKKK	: Şor/Künnü Körçen Kün-Köök
Ş/ÖT	: Şor/Ölen Tayçı
T/AB	: Tuva/Alday-Buuçu
T/AÇ	: Tuva/Aldın-Çaagay
T/AK	: Tuva/Aldın-Kurgulday
T/BKBŞ	: Tuva/Boktu-Kiriş, Bora Şeeley
T/KM	: Tuva/Kangıvay-Mergen
T/TAH	: Tuva/Ton-Aralçın Haan

KAYNAKÇA

- Aktaş, E. (2011). *Hakas destanları III: Han Orba*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arikoğlu, E. (2007). *Hakas destanları I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arikoğlu, E. ve Borbaanay, B. (2007). *Tuva destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bayat, F. (2015a). *Türk mitolojik sistemi I*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2017). *Kadim Türklerin mitolojik hikayeleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Beydili, C. (2004). *Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük*. Eren Ercan (Akt.). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk mitolojisinin anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Davletov, T. B. (2006). *Huban Arığ Hakas Türklerinin kahramanlık destanı*. Ankara: Türksoy Yayınları.
- Davletov, T. B. (2015). *Ah Çibek Arığ Hakas Türklerinin kız alp yiğitlik destanı*. Ankara: Türksoy Yayınları.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin yapısı*. Sema Rifat (çev.). İstanbul: Om Kuram.
- Ergin, M. (2011). *Orgun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergun, M. (2013). *Yakut destan geleneği ve Er Sogotoh*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ergun, M. ve Aça, M. (2004). *Tıva kahramanlık destanları I*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Ergun, M., Zarharov, T. ve Gavriliyev, Ç. (2017). *Sakha kahramanlık destanı Ehe Khara Atlı Eles Bootur*. Konya: Kömen Yayınları.
- Ergun, P. (2010). *Hakas destancılık geleneği ve Ay Huucin*. Konya: Kömen Yayınları.
- Ersöz, M. (2010). *Culurıyar Nurgun Bootur: Saha Türklerinin kahramanlık destanı*. Ankara: Türksoy Yayınları.
- Frolov, İ. (1991). *Felsefe sözlüğü*. Aziz Çalışlar (çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Harva, U. (2014). *Altay panteonu*. Ömer Suveren (çev.). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Hooke, S. (1993). *Ortadoğu mitolojisi*. Alâeddin Şenel (çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- İlgın, A. (2008). *Hakas destanları II: Kara kuzgun*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İnan, A. (2000). *Geçmişten günümüze Şamanizm materyaller ve araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kızıldağ, H. (2017). Onondaga Kızılderililerinin kozmogoni miti: Kaplumbağanın sırtındaki dünya. *Teke International Journal of Turkish Literature Culture Education*, 6 (2), 1019-1027.
- Kızıldağ, H. (2022). *Sibiry sahası Türk destanlarından Şamanizm'in izleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Killi Yılmaz, G. (2013). *Hakas destanları IV: Altın Taycı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Malinowski, B. (1990). *Büyük bilim ve din*. Saadet Özkal (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Okutan Davletov, N. ve Davletov, T. B. (2021). *Kün Sarığ Han: Bir Hakas kadınının destanı*. Ankara: TKAE Yayınları.
- Sakaoğlu, S. ve Duymaz, A. (2013). *İslamiyet öncesi Türk destanları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Schimmel, A. (1999). *Dinler tarihine giriş* (Ed.: Recep Kibar). Konya: Kırkambar Yayınları.
- Şor Ergun, M. (2006). *Şor kahramanlık destanları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Taş, İ. (2002). *İslam öncesi Türk düşüncesinde kozmogoni kozmoloji*. Konya: Kömen Yayınları.
- Thomsen, V. (2011). *Orhon yazıtları araştırmaları* (Çev.: Vedat Köken). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Toyşanulı, A. (2020). *Türk-Moğol mitolojisi* (Çev.: Bülent Bayram). Ankara: Bengü Yayınları.
- Yonar, G. (2015). *Yaratılış mitolojileri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ziya Gökalp. (2015). *Türk töresi*. Halil İbrahim Şahin (hızl). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

TÜRK MİTOLOJİSİ BAĞLAMINDA BİLGE KADINDAN KORKULAN KADINA DÖNÜŞÜM

Samet AYDOĞAN*

Umayka tapınsa ogul bolur /

Umay'a hizmet edenin/tapanın oğlu olur **

Giriş

Sözlü anlatılar, toplumların bilinç yapılarının ortaya çıkmasını sağlayan en önemli sözlü hafıza ürünleridir. Bu noktada, insanlık tarihinin en arkaik, en kadim ve en güvenilir sözlü kaynağı olarak mit ve mitolojiyi göstermek yerinde olacaktır. Türk kültürünün mitolojik hafızasını oluşturan sözlü anlatıların en önemli öznelerinden birisi de kadınlardır. Türk kültüründe kadın konusunda birçok araştırma mevcuttur.⁷ Bu çalışmalarda kadınlar, çeşitli açılardan ele alınmıştır. Türklerin mitik, dinî, müzikal ve tarihî anlatıları içinde kadınların önemli bir yer tuttuğu bu çalışmalarla ortaya konulmuştur. Türk kültür tarihi incelendiğinde, inanç sisteminden yaşama biçimine kadar topluma yön veren, çeşitli özellikleriyle milli değerlerin sembolü haline gelen sayısız kadın kahramanın yer aldığı görülecektir. Dolayısıyla Türk toplum tarihinde kadını araştırırken önemli bilgi hazinesi olan mitolojiden başlamak gerekir. Bu bilgilerden hareketle, mit ve mitoloji hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra “Türk Mitolojisini” ele almak gerektiğini düşünüyoruz.

Erken dönem tarihçilerinin kabulleriyle mitlerin ölmüş hikâyelerden meydana geldiğine ve mitlerin gerçek dışı, uydurma ve hayal ürünü hikâyelerden oluştuğuna inanılıyordu. Herodot gibi bir tarihçi mythos’ a tarih değeri olmayan güvenilirmez söylenti der, Platon gibi bir filozof da mythos’ u gerçeklerle ilişkisiz, uydurma, boş ve gülünç bir masal diye tanımlar.⁸ Bu mit inancı, eski mit tanımı olarak adlandırılmaktadır. Gönül Yonar’ a göre (2022: 41) mit, insanlığın cennet de dâhil olmak üzere çıktığı varlık serüveninde kendisine, çevresine, doğaüstü güçlere, kutsala, tanrı ve tanrılara dair bugüne gelene kadar anlattığı, hayatı anlama ve kavrama

* Millî Savunma Üniversitesi, Rektörlük, İstanbul. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Ana Bilim Dalı, doktora öğrencisi, Ankara. e-mail: aydogansamet92@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5460-1878

** Kaşgarlı Mahmut, Divan-ı Lügat-it Tercümesi, C.I, Neşreden Besim Atalay, Ankara, s. 123.

⁷ Mustafa Kozan, Geçmişten Günümüze Türk Kadını, Pagoda Yayınları, 2021., Fuzuli Bayat, Türk Kültüründe Kadın Şaman, Ötüken Neşriyat, 2015., Alparslan Demir vd., Türklerde Kadın, Kömen Yayınları, 2020., Feyzan Göher Vural, Sayısal Veriler Işığında Türkülerde Kadın, Eğitim Kitabevi, 2017., Abdulkadir Yuvalı ve Hikmet Demirci, Türk Dünyası’nın Ortak Kültür Tarihinde Aile ve Kadın, 2021. Bu çalışmalar akla ilk gelenlerdir bu konuda yapılan araştırmaların sayısı burada yer verilemeyecek kadar fazladır.

⁸ Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, 2019.

biçimini içeren anlatılardır. Bu yönü ile ilk insandan da önceye tarihlenen bir merak duygusuyla insanoğlu evrenin yaratılışını, evren üzerinde görebildiği ya da tasavvur edebildiği her şeyin varoluşunu, kendi yaratılışını, bilinmeyen âlemleri, bilinmeyen yaratıkları ve bütün bir varoluşu merak etmiş, bunlar üzerine ve fakat bunlarda gözlemlediği işaretler üzerinden anlatılar oluşturmuştur. Oluşan bu anlatıların uydurma, hayal mahsulü ya da kutsal bir hikâye olup olmadığı yüzyıllardır tartışılrsa da insanoğlunun kutsala, çevresine ve kendisine dair oluşturduğu bu büyük birikim bugün çok daha sağduyulu bir şekilde tahlil edilebilmektedir. On dokuzuncu yüzyılın ezberci pozitivist mantığının miti, uydurma hikâyeler olarak görme devri artık geçmiş, antropolojinin, arkeolojinin, etnolojinin, dinler tarihinin, dilbilimin, folklorun, arketipal çalışmaların, psikanalizin ve daha birçok alanın çalışmalarıyla desteklenen bu hikâyelerin uydurma olmadığı, mutlak surette kendisinde bir hakikat parçası olduğu, tümüyle ya da bir kısmıyla kutsal imlediği ortaya çıkmıştır. Bugün ister uydurma ister kutsal diyelim: önümüzde, insanlık düşüncesinin evrimlerini de ele veren devasa bir mitolojik birikim vardır. Bazı bilim adamlarının miti tanımlarını burada belirterek mitlerin kolektif hafıza ve kadınla ilişkisine bakabiliriz.

Giambattista Vico' ya göre, bir milleti anlayabilmek için öncelikle onun mitlerine bakmak, mitik dünyasını ortaya çıkarmak gerekir. Kültür ve mitoloji felsefesinin kurucusu olarak bilinen Vico' ya göre ilk bilim mitolojidir. Kültürün ilk ortaya çıktığı insan yaratımları mitolojilerdir. Mitoloji ilk insanların somut düşüncesinin örneklerini verir. Ona göre mit, kültürün bir olgusudur. Dünyayı doğru algılayabilmek için, mitoloji, destan ve efsaneleri iyi bilmek gereklidir.⁹

Gültepe'ye (2020: 91) göre 'Mit', eski Yunanca bir kelime olup lügatlerde söz, rivayet, masal vs. anlamlarına gelmektedir. Türkçede bazen 'mitos' kelimesi kullanılmaktadır ki mit teriminin aynısıdır. Mit, dünyanın ve hayatın kökeni, tabiat olayları, Tanrılar efsanevi kahramanlar ve ruhlar hakkında insanların en eski tasavvur ve düşüncelerinden ibarettir. Bu bilim uzmanlarına göre mitler, dört temel işlev görür:

- 1- Doğaüstü (Olağanüstü) varlıkların öyküsünü oluşturur,
- 2- Bu öykü kesinlikle gerçek olarak kabul görür.
- 3- Mit her zaman yaratılışla ilgilidir, kurumların, yönetimlerin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır.
- 4- İnsan miti bilmekle nesnelerin kökenini de bilir, bu nedenle de nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı başarabilir.

⁹ Giambattista Vico, Yeni Bilim, Doğu Batı, 2007.

Dolayısıyla mit ve mitoloji insanlığın kökenine dair bilmemiz gerekenleri bizlere öğretmek kadim geçmiş hakkında bilgi sahibi olmamızı ve geleceği akılcı yorumlamamızı sağlayan gerçekçi hikayelerdir. Prehistorya yani tarih öncesi dönemde kadın ve erkeğin konumlarına, birbirlerine karşı üstünlüklerine bakmak için faydalanacak, başvurulacak kaynakların başında da mitler gelmektedir. Mit ve mitoloji üzerine çalışmak, insan hafızasının derinliklerinde yatan değişim ve dönüşümleri incelemek ulusların milli kimliklerini ve kökenlerini ortaya koymaktır. Bu bağlamda Türk mitolojisi eski Türklerin kökenlerini ortaya koyacak olan, en önemli sözel hafıza kaynakları olarak değerlendirilmelidir.

Çobanoğlu'na (2001:5, 2013:3) göre mit kelimesinin içeriği çok geniş bir alanı kapsayabilen niteliktedir. Mit terimi, “basit”, “hayali” hatta “uydurma” ve “yalan” anlamına gelen bir içerikten “son derece doğru” ve “kutsal bir öykü” ye kadar çok geniş bir alanı içermektedir. Mit sıradan ve gündelik hayatta yer alan herhangi bir şeyden çok daha ağır ve ciddi olgu ve konulara kadar pek çok şeyi kapsamaktadır. “Mit” (myht) kelimesinin kökeni, Yunancada “anlatı” veya “hikâye” anlamına gelen “mythos” tur. İnsan davranışları ve inanışları için model teşkil eden, hayata anlam ve önem kazandıran, dolayısıyla insanın kendi hayatını ve etkinliklerini anlamlandırmasını sağlayan ve çoğu zaman bir yaratılışın öyküsünü anlatan geleneksel olarak yaşadıkları toplumlarca “kutsal” ve “gerçek” kabul edilen anlatılara “mit” (myht) adı verilir. Mit kutsal bir öyküyü, başlangıçtaki yeryüzünün hatta kâinatın başlangıcını ve kökenini anlatır. Bu “tarih” olarak adlandırdığımız zamanın da ötesinde “her şeyin yaratıldığı” bir ilk başlangıç zamanıdır. Mitler ya bütün kâinatın veya onun yalnızca küçük bir parçasının, diyelim ki bir kuş veya ağaç cinsinin, bir insan davranışının, bir sosyal kurumun nasıl oluştuğunu ve kökeninin ne olduğunu anlatır. Bir başka ifadeyle, mitler çoğu zaman bir yaratılışın öyküsüdür. Bir şeyin nasıl yaratıldığını veya nasıl var olmaya başladığını anlatırlar. Mitler ilkelerin evren ve dünya içindeki yerlerini, davranış biçimlerini belirleme çabalarına yardımcı olurlar.

Eliade’ den aktaran Çobanoğlu (2001: 7), Malinowski’ ye göre mit, “İnsan uygarlığının temel bir öğesidir, boş bir olaylar dizisi değildir, tersine sürekli başvurulacak olan yaşanan bir gerçekliktir; soyut bir kuram ya da imgeler göstergesi değil, ama ilkel dinin ve pratik bilginin gerçek bir düzenlemesidir.” “Mit, kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, 'başlangıçtaki masallara' özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, doğaüstü varlıkların başarıları sayesinde ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik, yani kozmos olsun isterse onun yalnızca bir parçası olsun bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Mit, her zaman bir yaratılış öyküsüdür. Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını

anlatır. Mit ancak gerçekten olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder” (Eliade, 2001: 16). Bu bağlamda mitler, ilkel bilimsel bilginin ve dini pratik bilginin ilk uygulandığı ve ritüellere dönüşerek devam ettirilen olaylar dizisidir.

Malinowski’ den aktaran obanoğlu (2001: 17), *“Yaşanan yanyla göz önüne alındığında mit, bilimsel merakı gidermeye yönelik bir açıklama değil, ama bir ilk gerçeği yeniden yaşatan bir anlatıdır ve derin inanç gereksinimi, tinsel özlemleri, toplumsal türden baskı ve buyrukları, hatta birtakım pratik istekleri karşılar. İlkel uygarlıklarda mitin vazgeçilmez bir işlevi vardır. İnanışları dile getirir, belirgin kılar ve düzene koyar; ahlak ilkelerinin savunur ve onları zorla kabul ettirir; rite ilişkin törenlerin etkinliğinin güvence altına alır ve insanın uyması için yarar sağlayıcı kurallar sunar. Demek ki mit, insan uygarlığının temel bir öğesidir; boş bir olaylar dizisi değildir, tersine sürekli başvurulacak olan yaşanan bir gerçektir; soyut bir kuram ya da imgeler gösterisi değil, ama ilkel dinin ve pratik bilginin gerçek bir düzenlemesidir.”*

Mitoloji, mit değerler paradigmasında dünyayı algılama, şekillendirme, sembolleştirme yani kısacası hayatın ve olayların genelleştirilmiş modelidir. Gerçekleri aklın alamayacağı bir biçimde yansıtan dil ve düşüncenin bütün imkânlarını bir araya getirmekle varlığın oluşumunun, ilkel toplumların bu varoluş sürecinde yerinin ve kaosu kozmosa dönüştüren mutlak gücün öyküsüdür. İlkel ve arkaik ilmi düşüncelerin ilk denemelerini sözlü kültür dâhilinde olsa bile kuşaktan kuşağa aktardığı için ilk bilim olarak kabul edilmektedir (Bayat, 2005: 3- 4). oruhlu’ ya göre, efsaneler mittir ve doğaüstü varlıkları konu edinmektedir. Ancak bir zamanlar yaşanıldığına inanılan olayların kutsal anlatımlarıyla meydana gelmektedirler (Çoruhlu, 2000: 12- 13). Türk Mitolojisinin tanımlı yapılırken mitin, hayatın bütün şekillerini birbirine bağladığı, Türk kültür ve sosyal yapısının en önemli belirleyicisi dinin yanında törenlerin de mitten ayrılamayacağının altı çizilerek Türk Mitolojisinin temelinin Tanrıcılığa dayandığı ifade edilmektedir (Beydili, 2015: 390- 397). Türk mitolojisinin başka bir tanımında “Tek tanrılı din olan İşlam’a katılan ve bu nedenle pagan dönemi gelenekleri ile resmi bağlarını koparan bir halkın mitolojisi” (Boratav, 2012: 9) ifadesiyle “Türk Mitolojisini” değerlendirmişlerdir.

Bu tanımlardan hareketle, İşlamiyet’i kabulümüzden bin yıldan fazla süre geçmesine rağmen Türk mitolojisinin izleri hale bilinçaltımızda ve davranışlarımızda ilk günkü tazeliğiyle yerini korumaktadır. Bu bağlamda Türk kadınının anaerkil dönemden ataerkil döneme geçiş serüvenine Türk mitolojisinin erken dönemi vasıtasıyla değerlendirmeye çalışacağız. Dolayısıyla mitleri çalışmak veya mitolojiyi analiz etmek, tıpkı bir arkeolog gibi insan

hafızasının derinliklerini ve bilinçaltını bu yolla da ulusal kimliklerin kültürel kökenlerini araştırmaktır.

Tarihin ilk dönemlerinde kadının toplumsal saygınlığının artışına ilişkin bir kozmik model söz konusudur. Bu kozmik modele göre doğumun-ölümün toprakla ilişkilendirilmesi ve kadının hayatın kaynağı sayılan toprakla temas halinde olması, onu toprağın dünyadaki temsilcisi konumuna yükseltmekte, erkeğin döllenme süreçlerindeki işlevinin bilinmemesi bu mitolojik algıyı güçlendirmektedir. Paleolitik ve neolitik dönemlere ilişkin arkeolojik bulgular arasında çok az sayıdaki erkek imgelerine karşın, doğurganlık simgelerini içeren mağara resimleri, mezar figürleri, üretimin ve bereketin sembolü kadın heykelticiklerin çokluğu kadınların saygınlığının olağanüstü artışını göstermektedir (Öztürk, 2008). Mitolojik dönem her ne kadar henüz zamanın bile yaratılmadığı kaosun hâkim olduğu çok uzak bir dönem olarak tanımlansa da mitolojik dönemim içeriğini oluşturan anlamlandırma çabaları, günümüze değin devam etmiş, bazı olgular, durumlar anlamlandırılabilmiş bazı iyelerin, olguların bu süreci henüz tamamlanamamış dolayısıyla günümüzde anlamlandırma çabaları devam etmektedir. Yaşadığımız coğrafyada karşılaştığımız diğer kültürel unsurlarla inancımız ve kültürel varlığımız etkileşim içerisine girmiş, eski inancımız ve kültürel unsurlarımız kendi özünü koruyarak bazen şekil bazen içerik değiştirerek varlığını aktarmıştır. Bugün Anadolu'da değişik adlarla ve fonksiyonlarla karşımıza çıkan Al karısı iyesi, Erzurum'da Alkarısı, Malatya'da Hıbilik, Bingöl ve Elazığ'da Kapoz, Hafik, Gaziantep' de Tepegöz adıyla bilinmektedir. Animizm merkezli/temelli birçok inançta iyi ruhun karşısında yer alan özellikle kadınlara ve çocuklara zarar veren bir kötü ruh olduğu düşünülen bu kötü ruhun ilk dönemlerdeki fonksiyonunun çok farklı olduğu kadınların, çocukların hatta hayvan yavrularının koruyucu iyesi olduğu tanrısal özellikler taşıdığı, bir Ulu Ana metaforuyla anlamlandırıldığını görmekteyiz. Bu kategorideki iyelerin en çok bilineni ve Kaşgarlı'nın ifadesiyle; tapılanı Umay idi. (Erdi, vd. 2005: 621). Bu bilgilerden hareketle, erken dönem Türk mitolojisinde yaratıcı, bilge ve üstün kadından; kötü, korkulan kadına dönüşüm irdelenmiştir. Değişim ve dönüşümleri ele alırken tarihin elde çok az delil bulunan kaybolmuş dönemlerini kavrayabilmek için halkbilimi ve halk yaşamı malzemelerinden yararlanmayı düşünmek (Çobanoğlu, 2019: 159) faydalı olacaktır. Bu bağlamda halkbilimi kuramlarından tarihi yeniden kurma kuramından¹⁰ faydalanılmıştır.

¹⁰ "Tarihin elde çok az delil bulunan kaybolmuş dönemlerini kavrayabilmek için halkbilimi ve halk yaşamı malzemelerinden yararlanmayı düşünmüştür" (Çobanoğlu 2019: 159). Bir başka ifadeyle, "Uzak geçmiş ve tarih içinde, tarih yazımı sırasında, yazılı ortam kaynaklarının yetersiz kaldığı zamanların ve durumların

Yukarıdaki bilgiler ışığında, günümüzden geçmişe doğru bakıldığında, insanın kendini ve doğayı anlamlandırma çabası içinde başvuracağı kaynaklar arasında mitler ilk sırada yer almaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda Türk mitolojisi bağlamında Türk kadınının varoluşundan itibaren bilge kadından, korkulan kadın profiline dönüşümü incelenmiştir. Türk mitolojisinde bilge kadın ve korkulan kadın profillerinin tasnifi yazılı kaynaklar ekseninde yapılmıştır. Bilge kadından, korkulan kadına dönüşüm, tasnif ve tanımlarından hareketle anaerkillikten ataerkil yaşama ve düşünceye geçişin nasıl şekillendiği verilen mitolojik kadın örnekleri üzerinden ele alınmıştır.

1.Erken Dönem Türk Mitolojisinde Anaerkillikten Ataerkilliğe Dönüşüm

Anaerkillik; kadın egemenliğinin hâkim olduğu, erkin kadının elinde bulunduğu sosyal yapının genel adıdır. Ataerkil ailenin tam karşısı görüştür. Dolayısıyla Latince anlamı ve günümüz batı dünyasındaki anlamı “Matriarka” olarak ifade edilmiş ve dilimize “Anaerkil” olarak Fransızcadan geçmiş olan terimin kabataslak anlamını ifade edecek olursak kadının aktif ve yönetici olduğu bir gruplaşma (toplumsallaşma) düzenidir diyebiliriz. Egemenliğin ve hegemonyanın kadınlara ait olduğu, soyun kadınlar tarafından belirlendiği, kadınların erkeklere nazaran elit ve saygın ya da erkeklerden daha mertebeli oldukları, kısacası zemini kadının üstünlüğü fikrine dayanan bir sistemdir (Demirdağ, 2017: 12). Ülken’ in (1959: 18) deyişle neslin ana tarafına göre düzenlendiği aile, klan, sob (sıb) veya nesep teşkilatıdır. Dolayısıyla kadının erkekten üstün ve hâkim olduğu bir dönemdir. Bu bağlamda anaerkil; batı dünyasında “Matriarka” olarak adlandırılan bu terim kadının etkin olduğu bir toplumsallaşma/örgütlenme modeline verilen addır. Anaerkil düzende egemenlik kadındadır. Soyu kadın belirler ve toplum içinde kadının daha çok saygı gördüğü bir toplum modelidir.

“İnsanların ilk kurdukları topluluk, kadınların egemen oldukları matriyarkal bir toplumdur. Başlangıçta, Anadolu’da matriyarkal bir toplum hüküm sürüyordu. Bu hal yalnız Anadolu’ya ait bir özellik değildi. Çin’de de Hindistan’da da ilk toplumlar matriyarkal idiler. Bunun nedeni kesin olarak bilinmemektedir. Belki de çocuk doğumunda, erkeğin etkisi doğumdan dokuz ay önce olduğu için, doğumda erkeğin rolü pek uzağa düşüyor, bu nedenle ilk bakışta belli olmuyordu. Herhalde, herkesin gördüğü bir gerçek varsa, o da insanların dışıler tarafından doğruldukları idi. Bu ilk toplumlarda Tanrıların ya sevgilisi ya da oğulları idiler ve bu Tanrılar, muhakkak, ikinci derecede sayılırdı” (Halikarnas Balıkçısı, 1995: 111-112).

açıklanmasında ve ifade edilmesinde elimizde sadece sözlü ortam kaynakları olabilir" (Yıldırım 1998: 91). Tanımlardan hareketle makalemiz bu kuram çerçevesinde ele alınmıştır.

Kadının doğurganlığı anaerikil bir yapılanmanın ortaya çıkmasının ve erkeklerin kadın hakimiyetini kabul etmesinin ilk nedeni olduğu düşüncesi genel kabuldür.

Anaerikil dönemde kadın yaratıcı, bereket kaynağı, doğurgan, koruyucu ya da çoğaltarak artırıcı özelliklerinin nasıl olduysa tarihin bir evresinde kötücül ruhlarla dönüştüğünü görüyoruz. Bu dönüşümle ilgili araştırmaların çoğunluğu anaerikil düzenin, üretim biçimlerinin değişimiyle dönüştüğü ve ataerikil düzene doğru evrildiği yönünde yoğunlaşmaktadır (Yonar, 2022: 175).

Mevcut verilerden hareketle Türk mitolojisini ortaya çıkaran sosyo-kültürel toplumsal yapıları; Toplayıcı-Avcı, Avcı-Çoban ve Çoban-Tarımcı dönemlerinden geçmiştir. Bir başka ifadeyle, Taş Devri'nin anaerikil karakterli bahçe tarımı ve yerleşikli yaşantısının ortaya çıkmasından sonra Tunç Devri'nde ataerikillğe boy ve klan düzenine yönelik olmuş ve bunu demir çağıyla birlikte “*kağanlık*” ve ataerikil askerî bir demokrasi ile göçereli hayat tarzının oluşumu izlemiştir (Çobanoğlu, 2013: 36). Öncelikle, bitki toplayıcılığının ağır bastığı ve zamanla sebze ve diğer bitkileri toplamak kadar onları yetiştirmenin de mümkün olduğunun keşfi kadınları daha da üstün duruma getirir. Artık yalnız çocukları yapan veya doğuran değil yiyeceği üreten de onlardır. Bu durum ekonomik ve toplumsal güç ve prestijin kadınlarda toplanarak anaerikil yapının oluşmasını sağlamıştır. Türk kültüründe ateşin kullanılışının da kadınlar eliyle gerçekleşmesinin ve buna dayalı olarak oluşumu hızlanan ve pekişen anaerikil yapının pek çok izi, Türk mitolojisinin pek çok verisinde yaşamaktadır. Türk kültür tarihinde, söz konusu toprağa ilk bağlanmanın ateşle birlikte yaşanabilir ve korunabilir kılınan mağaralara yerleşme ve buna bağlı olarak gezici veya yarı göçebe toplayıcılık ön plandadır. Bunlar ağırlıklı olarak kadın etkinlikleri olarak karşımıza çıkmakta ve onun hakimiyetini pekiştirmektedir. Dahası bu etkinlikler erkeklerin kadın kamların gözetimi olmaksızın yapabildiği tek etkinlik olan avcılığı ikinci plana iten özelliklere sahiptir (Çobanoğlu, 2013: 40). Görüleceği üzere kadınlar insanlık tarihinin başlarında bitki yetiştiriciliği konusunda yani ilkel çapa tarımı yapımları nedeniyle erkeklerden üstün konumda yer almaktadır. Bunu takiben, ateşin bulunması ve kullanılması da kadın eliyle olmasından ötürü yemek yapmak ve pişirmekte kadın tarafından gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ateşle birlikte anaerikillik oldukça pekişmiştir. Çünkü bitki yetiştiriciliğinin yanında yemek yapan ve onu paylaştıran, hâkimiyet kuran yine kadın olmuştur.

Dilek'e (2014: 140) göre ot, ateşin iyeli olduğuna inanılır. Bu iye genellikle dişi olarak düşünülür. Gültepe (2020: 439) Altaylar, Teleutlar ve Kırgızlar son dönemlere kadar Ateş Hamisi' ni “Ot Ana” olarak adlandırıyorlardı. Altay şamanları dua ederken “ateşe” “Alır Od”

ve “Al Yalğın” diye hitap ederlerdi. Türk kùltürünün bu erken döneminde kadının veya ananın çocuklarıyla birlikte, “*ocak ateşi*” nin kutsallığının yanı sıra sosyal ve kùltürel bir kurumu, “*aile ocağını*” oluşturduğu ve erkeğin ikincil bir konumda olduğu görùlür. Bu durumun mahiyetini ele verir mitolojik bir inanışın izleri günümüz Altay ve Hakas Türkleri arasında yaşamakta olan ocak ateşinin kadınlar eliyle sürdürùlmesi ritüelinde açıkça görùlebilir. Altay Türklerinde ateş ruhunun dişi olması ve bu ruhun “*ot (od=ateş) ene*” ismini taşıması hem ateşin kökeni hem de ruhunun niteliğini ortaya koyar. Aynı şekilde, Kırgızlarda ve Uygur Türklerinde, evin ocağında yaşadığına inanılan periye verilen isim “*Od ana*” dır (Çobanoğlu, 2001: 37, 2013: 40). Ateşin kadın tarafından iyeli olduğuna inanılması ve aile ocağının kadın tarafından kurulup yakılması hane içerisinde kadını hem erkeğe hem de çocuklarına karşı üsttün konuma getiren ana unsurların başında gelmektedir.

Kadınlar, ilk kâhin olduklarından, ateşin koruyucusu ve ona kurban sunmakla yükümlü kişilerdi. Utkan (udagan, utagan, ubakan, utüğun, iduan, dauna), yani ateşi koruyan kadın şaman, Yer Ana kompleksine girmekle en eski çağların hatıralarını yaşatmaktadır. Çünkü, “ilk ata, alevli ateşi çakmağıyla çakmış; ana ise ocağı gömmüştü”. Udagan veya Odhan terimi, Türklerden Moğol-Buryat halklarına geçmiş hem ateş tanrısı hem de kadın şaman anlamlarına gelmektedir. Yakut Türkleri ateşi, ak saçlı bir kadın olarak görürken, kuzeydeki Buryat Moğollarında ateş ruhu, “kırmızılar giymiş yaşlı bir kadın” olarak görùlmekteydi. Moğollar da ateşe “gal”, ateş tanrısına da “galhan veya galayhan” demektedirler. Bunun yanı sıra Türkçe bir kelime olan Odhan da kullanılmaktadır. Altayların, ateş hamisini ateş-ana diye adlandırmaları da ateşin kadınla işikisine bir başka örnektir. Eski karakterdeki Kuzey masallarında od-ene (ateş-ana), “çiğleri pişir ve donları erit” denilir ve dişleri dişarıya sarkmış korkunç bir tanrıça olarak betimlenirdi (Ögel, 2002:498- 499). Anaerkil toplumdaki ataerkil toplum hayatına geçiş süreci bir anda olmamış hayat koşullarının göçerevli toplumdaki yerleşik hayata geçiş sürecindeki toplumsal yapılanmalarında etkisiyle ara bir dönem yaşanmıştır. Bu bağlamda mağaralarda hayat süren Türk topluluklarında kadın egemenliğinden kadın-erkek eşitliğini getiren sistem “Al Dini” dir. Gök Tanrı dinine geçiş özelliğini taşıyan Al Dini erkek egemen yapının bir göstergesi olan Gök Tanrı inancının temelini oluşturmaktadır (Çobanoğlu, 2012: 982). Türk inanç sisteminde maddi varlıktan ulu varlığa doğru bir gelişme olduğu varsayımı ihtiyatla karşılanacak bir görüş” olması erkek inanç boyutunda eril tanrısal gücün varlığını ortaya koymuştur (Kalafat, 2004: 11).

Demirin işlenip kullanılması ile de yerleşik hayatın ve zirai yaşam tarzının benimsenmesi erkek egemen yapı ile vùcut bulmuş olması demircilik ile anaerkil toplum

anlayışında değişim yaşanarak erkek egemenliği dönemi başlatmıştır. Demircilerin kutsal sayılan ateş ile demire şekil verebilmeleri demirciye kutsiyet kazandırarak toplumsal statüsünü güçlendirmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi Al Dini inancının sonrasında gelen Gök Tanrı inancının etkisiyle dini öğelerde değişiklik meydana gelmiştir. Bu değişiklik ataerkil yapının oluşturduğu bir inanış biçimine dönüşerek “albız, alkızı, alkarısı, al karası, al basması, aldamak” gibi kötü ruhlar ortaya atılmıştır (Çobanoğlu, 2012: 985). Böylece dişil ruhların kötülük getireceğine dair sembolizm ile ataerkil yapı inanç boyutunda da statü kazanmış olarak görülmektedir. Erkek, toprak anayı gücünü kullanarak dize getirmiş, eşitlikçi toplumsal düzeni bozmuş, toprak yerine tohumu kutsayan aklı ile yeni düzenin efendisi olmuştur.

Hassan’ dan aktaran Çobanoğlu (2003: 29- 31, 2013: 46) Kadın egemenliğinden erkek egemenliğine geçiş sürecinde meydana gelen değişimlere, genel olarak orman kültürü, zamanla eski önemini kaybetmiş; "orman tanrıları" "kötü ruh" lara dönüşmüştür. Zamanla, avcılık ve toplayıcılığın önemini kaybetmesi, avcılığın çobanlığa ek bir geçim yoluna ve giderek sadece idmanspor' a dönüşmesi; geçimin geniş bozkırların çobanlığıyla ve savaş-ışile sonraları da tarımla sağlanır olması, orman kültürünün erimesine yol açmış olması şeklinde belirlenebilir. Bu değişim ve dönüşüm sürecinde daha önce de işaret ettiğimiz gibi anaerkil toplumda birincil konumda "yaratıcı tanrıça" olarak bulunan "Umay", "Gök Tanrı" karşısında ikincil konuma düşerken, anaerkilliğin güç kaynaklarından olan "ateş" in işe koşulup türetildiği meturulilik demir ve benzeri madenlerin işlenmesiyle erkek egemenliğini pekiştiren "demir" ve "demirci" kültürlerini ortaya çıkarmıştır. Demircilere atfedilen sihirlilik veya olağanüstü güce sahip olma da o güne kadar kadınların tekelinde olan, "kam" lığın erkekler tarafından da yapılabilir hale gelmesini sağlamış olmalıdır. Albastı bu bağlamda, avcı-çoban toplum yapılanmasına direnen orman içi bölgelerin anaerkil kandaş soy topluluklarının kadın kamlarıyla özdeşleşen ve onları, ataerkil avcı-çoban kandaş boy topluluklarında yaşayan ve doğuran kadınların düşmanı olarak gösteren bir dönüşümün sonucu olmalıdır. Bir başka ifadeyle, kadının bu kötü kadın ruhlara karşı güçsüzlüğünün veya erkekten korkan bu kadın ruhlara karşı erkek üstünlüğünün meşiyet zeminin felsefi kökenlerinden birisinin belki dönemi itibarıyla en önemlisinin oluşturulmasından başka bir şey değildir. Bu bağlamda, dağ kültürü ise, toplayıcılık ve ilkel bahçe tarımı döneminde oluşan anaerkillik karşısında toplayıcı-avcılıkla geçinen erkeklerin, mağara da şekillenen "ana ocağı" ve "kadın kampı" na karşı, "ata ocağı" ve "erkekler kampı" nı tesis ettikleri alternatif mekân olarak çıkmış olmalıdır. Kadınların "bitki kültürüne" karşı burada bir yandan "hayvan kültürü" oluşurken diğer yandan da "dağ kültürü" etrafında şekillenen erkek derneğinin "atalar kültürünü" ve "alplık derneğinin" ilk teşekkül zeminini oluşturmuştur. Bir

başka ifadeyle, paleolitik ve neolitik dönemlerin kadın hakimiyetini devam ettiren ve hatta "ateş-ocak" kültüyle pekiştiren yalın "ateş" teknolojisine karşılık daha sonraki dönemlerde oluşan ve bir anlamda ateşin de katışık ve karışık olduğu "demire" bağlı kutsamanınsa erkek etkinliği olarak ağır basan avcılık kültürel gelişim çizgisinin ortaya çıkardığı ve onun da, hayvansal kaynakların kontrol altına alınması demek olan " obanlık" la, buna dayalı "g  erevlilik" yaşantısının bozkıra çıkış safhasının  n hazırlığı mahiyetinde olduğu rahatlıkla ve açıkça görülebilir. Dolayısıyla anaerkillikten ataerkil hakimiyete geçişte hem çalışma hayatındaki değişiklikler hem de mesleki yönde demircilik mesleğiyle birlikte yapılan yeni aletlerin yapılıp erkekler tarafından kullanılması erkeği üstün konuma getirmiştir.

Anaerkillikten, ataerkilliğe dönüşümü şamanlık açısından değerlendiren Bayat'a (2020: 34) göre, Kara şamanlar başlangıçta yalnızca kadınlardan oluyordu. Ancak zamanla demirciliğin  ne çıkması ve kadın şamanların davul, özel kostüm (manyak) kullanmaları, bu kost me takılan metal levhaların ve genelde demirden olan aksesuarların demirciler tarafından yapılması, kadınların yavaş yavaş kendi yerlerini erkeklere devretmelerine sebep olmuştur. Bu izah basit olsa da erkek şamanların demirciliğin hızlı gelişimiyle güçlü bir kurumsallaşma yaşadıklarını onaylamaya olanak tanır. şamanın büyük kardeşi denilen demirciler, fiziksel gücün  ne çıkmasıyla, erkeklerin kara şamanlık müessesesini tam olarak ele geçirmelerine yardım etmiş oldular. Doğal olarak avcılığın rolünün artması hem şamanlık hem demircilik kültünün oluşmasına yardım etti. Sosyo-ekonomik düzeyde erkeğin özel mekânda g   kaynaklarından olan ateş, demir ve benzeri madenlerin işletilmesiyle iş bölümünde fiziki güce dayalı bütün işleri üstlenmesi kadının eski konumundan düşmesiyle sonuçlandı. Toplumsal cinsiyet bağlamında, erkeğin kamusal alanlarda etkin konuma gelmesiyle beraber toplumun yapısı değişi ve ocağın sahibi, dolayısıyla ailenin başi durumunda olan kadın, özellikle demirciliğin gelişmesi ile dini icraat görevini de büyük ölçüde erkeğe bırakmış oldu. Demircilik kültü bir bakıma şamanlığın gelişmesini sağlamış oldu. Nitekim yeraltı dünyası ile bağlantılı olan demircilerin sihri gücü erkek şamanlarla paylaşılmış oldu ve kadın şamanlar yavaş yavaş güçlerini ve önemlerini kaybettiler.

Yukarıda bahsedilen bilgilerden hareketle, Türk mitolojisi alanındaki uzmanların önde gelen isimleri (Bayat,  obanoğlu,  oruflu, Hassan, Ögel) anaerkillikten ataerkilliğe dönüşümü tarım toplumuyla ilgili olarak üretim süreçlerinin değişmesiyle başlayan toplumsal düzene geçiş sürecinin bir sonucu olduğunu ifade ederler. Erkeğin toplumsal rolünün yükseldiği bu dönem, kadının tüm kimliklerinin değişime uğradığı dönemdir. Anasoyluluktan ataerkil döneme geçiş  zerin de duran araştırmacılar, mitlerin de bu değişimden nasibini aldığı üzerinde

dururlar. Bunun temel örneğini erkek şamanın ortaya çıkışında görmek mümkündür. Erkek şamanlar bu değişim sürecinin sonucunda sıklıkla görülme ye başlamış, erkek anlatıcılar, icracılar olarak toplumsal düzende yerlerini almışlardır. Anasoylu dönemde erkek kadın eş zamanlı icralar görülürken, düzenin değişimi ile kadın şamanlar daha olumsuz özelliklere bürünürken, sıklıkla erkek şamanlar görülmeye başlar. Elbette düzenin dönüşmesinde görülen tek şey, erkek şamanların varlığı değildir. Tanrıçalar döneminden ataerkil döneme geçilirken en büyük değişimi, kadınların sahip oldukları kimlikleri yaşamıştır. Umay Ana'nın yaratıcı, doğurucu, bereketlendirici özelliği yıkıcı, yok edici insanı kıt bırakıcı Albastı tipine dönüşürken diğer tüm mitik figürlerin karanlık bilinçaltı zıt yönleriyle birer tip olarak ortaya çıkmıştır.

2. Türk Mitolojisinde Bilge ve İyi Kadınlar

Türk gelenek göreneklerinde bilge kadın; görmüş geçirmiş, gelenek görenek konusunda geçmiş ile gelecek arasında kuvvetli ve sarsılmaz bağlar kurmuş kadınlardır. Bu kadınlar, yaşamlarını, geçmişin kadim bilgisiyle donatmakla birlikte geleceğin yeni nesillerine bu kadim bilgiyi taşırlar. Bilge kadın arketipinde, bilgelik yaşamışlığın çokluğunda değil, edinilen bilgide, deneyimde ve tecrübeye görülür. Buna göre bilge kadın, her zaman, etrafına insanları toplayıp onları, kendi bilgi ve hareketle yönlendiren kişidir (Yonar, 2022: 129-130). Bundan hareketle, bu bölümde Türk mitolojisinde bilge ve iyi kadın konumunda bulunan tanrıça, ruh ve kadınların genel özellikleri değerlendirilmiştir. Dolayısıyla kadınların koruyucu, yol gösterici ve bilge olmalarının nedeni; kadının anaerkil dönemde bilgi, birikim ve yaşayış tarzıyla erkekten üstün ve yaşamın hâkimi olmalarından kaynaklandığı ileri sürülebilir.

2. 1. Aan Alahçın Hatun: Saka-Yakutlarda yeryüzünün ve insanların yaşadığı yer katının görüntüsü sayılan ruhun adıdır. Aan Alahçın Hatun, hem Ulu Ana- Yer Ana motifinin bir görüntüsü hem de yer ilahesidir. Aynı zamanda Aan Darhan Hatun olarak da bilinir. Kahramanlık destanlarında, yer tanrıçası olan Aan Alahçın Hatun, hikâyenin baş kahramanının danışmanı, yol göstereni ve koruyucusu olarak ortaya çıkmaktadır. Doğayı koruyan ve böylelikle insanların da güvende olmasını sağlayan yer ilahesinin adıdır (Beydili, 2015: 13- 14). Bütün kâinatın hâkimi, yer iyesi. Orta dünyanın ruhu olarak kabul edilir ve en büyük ruhtur. Bazen güzel vücutlu bir kadın olarak tasvir edilir. Yeryüzünde yaşayan ve çocuk doğumu müstesna olmak üzere her şeyi himaye eden iyi ruhtur (Dilek, 2014: 11). Kısaca, İnsanları koruduğuna ve çocuk doğumunda yardımcı olduğuna inanılan iyi kadın ruhtur.

2.2. Aan Arkıl Oyun: Yakut şaman inanışına göre, ilk şamanın adıdır. Bazen Arkıl (İrkıl) da denir. Yakutlarda hem koruyucu ilahe hem de gelecekte haber veren bir ruhtur. “İlk çağlarda gökte yaşadıklarına inanılan ilk şamanlar ise Ulu Ananın topluluğunu sembolize

ediyordu. Böylelikle Aan Arkıl Oyun da Ulu Anayı sembolize etmektedir” (Beydili, 2015: 14). Yakutlara göre ilk şamanın adıdır (Dilek, 2014: 11). Mitolojik bağlamda hakimiyetin ilk olarak kadın da olmasından dolayı ilk şamanın da kadın olarak düşünülmesi çok doğaldır.

2.3. Aan Caahın Hotun: Yeraltının hâkimi Arsan Doulay’ ın karısının adıdır (Dilek, 2014: 12).

2.4. Aan Darhan Toyon: Yakutlara göre ev ve ateş ruhu, ocak sahibesidir. Aileyi kötü ruhlerden korumakla görevlidir. Kazandan çıkan ilk lokma ona verilmektedir. Ak saçlı olarak tasvir edilmiş ihtiyaç bir kadındır ve ağaçlar içinde yaşamaktadır (Beydili, 2015: 15, Dilek, 2014: 12). Kadınların ak saçlı ve ihtiyaç olması iyi ve bilge olmalarına işaret niteliğindedir.

2.5. Ag Ana- Ak Ana -Ak Ene: İsmine en çok yaratılış efsanesinde rastlanmakta ve ulu varlık, koruyucu ruh ve melek olarak karşımıza çıkmaktadır. Yer gök yaratılmadan önce de hayali gökte dolaştığına inanılan “Ag Ana” hayatın başlangıcında var olan her şeye ruh vererek yaşamın döngüsünü omuzlarında taşımıştır. Altay Türklerindeki inanışa göre, ışıktan bir hayali kadın (varlığı ışıktan yoğrulan) Ag Ana, Tanrı lgen’e yaratma gücünü ve ilhamı vermiştir. Sakaların inançlarına göre de iyiliksever ruh sayılan Umay Ana’ya, “Uluk Ag Ana” adı verilmiştir. Bu durum Yaratılış Efsanesine göre Tanrı’ya yaratma ilhamı veren Ag Ana ile Umay Ana’nın aynı şekilde tasvir edildiğini göstermektedir (Beydili, 2015: 24). Suyun içinden çıkararak lgen’e suyu ve göğü yaratmasını ilham eden mitik kutsal kadındır. Adı Ene Cayaı olarak da geçer (Dilek, 2014: 16). Türk mitolojisine göre Ak Ana boynuzlu olarak betimlenir. Eski ağlarda ana tanrıça heykelcikleri de boynuzlu olarak simgelenir (Bilgili, 2019a: 40). Umay Ana ile Ak Ana’nın benzer özelliklere sahip olduğu grlmektedir.

2.6. Ala Bars: Teletlerde lgen’in kızlarından birinin adıdır. Kamların dua metinlerinde de adı lgen’in kızı olarak belirtilmektedir. Potapov’ un Tubalar arasında derlediği bir metinde Ala bars, karlı dağlı ülkemizin lgen’in kızı, halkımızın koruyucusu şeklinde geçmektedir (Dilek, 2014: 17). Ülgen gökte yaşayan iyilik Tanrısı olduğu için kızı veya kızlarının da iyi olduğu düşünülmüştür.

2.7. Aleybanı: Uzun boylu, beyaz tenli ve çıplak olarak tasvir edilen kadın mitolojik varlıktır. “Hal Anası” motifinin versiyonlarından (Beydili, 2015: 42- 43).

2.8. Alıp Segeyen: Dişil bayanlardan biridir. Barılaah Tardar adı verilen törende kendisine dua edilip niyazda bulunulur. Dipsiz ateş denizi iyesinin adlarından biridir (Dilek, 2014: 18).

2.9. Ana Maygıl: Altay ve Yakut Türklerindeki koruyucu tanrıçalardandır. Ulsu korumakla görevlidir. “Ulus Anası” olarak da bilinmektedir (İnan, 2006: 39, 2017: 36).

2.10. Andarkan: Yakutlarda bitkileri koruyan bir tanrıçadır. Yine bu isimle ateş tanrıçası da vardır (Uraz, 2000: 74).

2.11. Apa- Ama: Eski Türklerde “Api” olarak kullanılan bu sözcük hem ata tarafından “Nene” hem de kutsal kadın motifini bildiriyor. V. Sergeyev’ e göre eski Çuvaş ilahesi olan “Ama” Türk halkları arasında oldukça yaygın olup çocukların koruyucusu olarak bilinen “Umay” ilahesiyle genetik bağılılığı vardır (Beydili, 2015: 64- 65).

2.12. Ayısıt- Aynıt – Ayuuh Hatun (Ayzıt Hatun): Yakutlarda çocukların koruyucu ruhu olarak bilinen, çocuğa can veren ve yeni doğmuş kadının yardımına gelen mitolojik bir varlıktır. Bir görüşe göre, adının anlamı, yaratan yaratıcı kadın demek olan “Ayısıt”, “Umay” a verilen adlardan biridir (Beydili, 2015: 77- 78). Yakutlardaki çocukların koruyucu ruhu olarak bilinmekte olup çocuğa can veren yeni doğmuş kadınların yardımına gelen mitolojik bir varlıktır. Tarla, yeşillik ve çiçek perileri ile birlikte lohusanın yanına giderler ve 3 gün 3 gece başında beklerler. Ayzıt süt gölünden bir damla süt alarak doğan çocuğun ruhunu meydana getirir. Bazılarına göre de Ayzıt, Yunan tanrıçası Afrodite gibi bir güzellik tanrıçasıdır ve namusu temsil eder (Gültepe, 2020: 1112). Ayzıt isminin anlamı bazı inanışlara göre, “yaratan, yaratıcı kadın” anlamlarına gelir ve Umay ilahesine verilen isimlerden biri olarak görülür. Yakutlardaki ödül tanrılarından. Süt gölünden getirdiği bir damla süt, mefkure-ülkü damlasıdır. Ayzıt, namussuz olan kadınların yardımına kesinlikle gelmez. Yakutlardaki Ak şaman, Ayzıt’a ait olan yaz ayinini şu şekilde gerçekleştirir. “Bütün halk, en güzel giysileri, yemekleri, en süslü sofralarıyla sevinçli neşeli halde toplanırlar. Ak şaman beyaz giysileri içinde, hiçbir günah işlememiş olan dokuz genç kızla dokuz delikanlı seçer. Kızlar solda, erkekler sağda el ele yürüyerek, Ayzıt’a namus kervanını ulaştırırlar” (Gökalt, 2013: 67- 68). Ayzıt’ın bu durumu toplumsal vicdanı meydana getirmektedir. Ayzıt, soyu sürdürme tanrıçasıdır, iyiliğin ve insanlığın varoluşunun kolaylayıcısıdır (Hassan, 2000:67- 68). Şaman metinlerinde Ayzıt, “Başında kürkten bir kalpak, çıplak omuzlarında beyaz kürkten bir pösteği, ayaklarında baldırlarına kadar siyah çizmeler. Bu hal bir kayaya yaslanarak uyduğunu yahut dolaştığını görenlerin nasıl aklı başından gitmez?” şeklinde tasvir edilmiştir (Kıvılcımlı, 1980: 33). Ayzıt, eski Türk efsaneleri içinde Gök Tanrı’nın eşi olan “Kubai Hatun” ile aynı kişi olarak da bahsedilmiştir (Harva, 2014: 134). Aslında Ayısıt Altaylılarda çocuğa can veren ve kadının yardımına gelen Umay’ın Yakutlardaki karşılığı olarak görülmektedir.

2.13. Karı: Mitolojik zeminde oluşmuş bir destan kahramanı. İçerik olarak bağlandığı Ulu Ana bütüncüllüğünün birçok izini taşır. Türk etnik-kültürel geleneğinde mitolojik Ulu Ana’nın en eski örneklerinden biridir. “Karı” motifi, mitolojik temeline göre, üreme, verimlilik ve bereketi sembolize eden mitolojik bir bütüncüllükten gelmektedir (Beydili, 2015: 301).

2.14. Kudu- Godu- Gode- Göde: Havanın kurak gittiği zamanlarda yağmur yağması dileğinde bulunan ilahedir. Çocuk ruhunu temsil etmektedir. Bazı durumlarda yağmur yağması, bazı durumlarda da güneşi davet etmekle görevlidir. Anadolu’da “Çöme Gelin, ıllu Kadın” gibi adları da vardır. “Kudu” anlam bakımından güneş ve aya karşılık gelmektedir. Altay Türklerinde güneşe and içildiği, Gün Ana, Güneş Ana gibi seslenildiği bilinmektedir. Azerbaycan’da Güneş, Anadolu’da ise Yağmur’u davet için kullanılmıştır. şaman inancına göre Kudu asla kaybedilemezdi. Kaybı durumunda şamana başvurularak bulunması sağlanırdı. Ölen kız çocuklarının ruhunun ölmediği, yeni doğan bir bebeğin bedeninde hayat sürdüğü inancı hakimdir. Yeni doğan kız bebeklerin yüz çizgilerinde kudu ruhu tasvir edilmeye çalışılırdı. Yakutlarda Kıs-Tangara adı verilen bir bebek giydirilip, kürklere sarılır, boynuna tesbih asılarak çadırın hürmetli yerine asılırdı (Caferoğlu, 1956: 68- 70).

2.15. Ötüken- Ötügen: Eski ağlarda Türklerin devlet seviyesinde taptıkları kültün adıdır. Mitolojik Yer Ana bütüncülüğün parçalarından birisidir. Çin kaynaklarında Ötüken, kurt başlı bir varlık olarak bahsedilir. Umay ile bir tasvir edilmesinden dolayı, onu da kadın ana biçiminde betimlemişlerdir. Bazı araştırmacılara göre de Moğalca’da da “Yer İlahesi” anlamında kullanılmıştır. Bu sava göre Moğolların Gizli Tarihi’nde Cengiz’in “Gökyüzünün ve yerin yardımıyla, gücüm arttı. Güçlü Tanrının takdiriyle ad aldım. Anamız Ötügen bize yol gösterdi ve bizler buraya geldik” sözü örnek olarak verilmiştir. Ulu Ana bütüncülüğün taşıyıcısı olan varlıklardan birisi gibi görünen şamanlar da daha sonralar “Ötüken” adıyla anılmışlar. Yakutlarda kadın şamana verilen “Udagan” adı da şamanın Ulu Yer Ana’yı sembolize ettiğini gösterir. Birçok araştırmacı, bu adı Moğolca’da “kadın şaman” demek olan “udagan” sözüyle aynı düşünmüşler. Yine Moğollar Ötüken’den bahsederken, “Ötügen Tengri” adıyla anılmışlardır. Yer tanrısı- ilahesi Ötügen sonraki dönemlerde ismini Ergenekon’a bırakmış olsa da pek çok Türk boyunda ve Moğollarda bir kült halinde Yer Tanrısı olarak sadık kalmıştır. Bazı araştırmacılara göre Ötügen; ataerkil dönemde ateşe tapmadan ortaya ıkımış ve ataerkil dönem içinde ocak ruhunun kadın görünümünde betimlenmesiyle Türk-Moğol halklarında kadın şamana Udagan adının verilmesi bu fikrin oluşmasında etkili olmuştur. Ötüken kavramı daha sonralarında dağ ruhu olarak düşünölmüş ve ismi “Adagan- Atakan’a” (Beydili, 2015: 462- 464) çevrilmiştir. Orman Ruhuna genel olarak baktığımızda da Ulu Ana motifini

barındırmaktadır ve Yakutlarda “Utugen Kaan” adını taşıması rastlantı olarak görülmemelidir. Yine Yakutlarda kadın şamana “Udugan” adının verilmesi, şamanın Ulu Yer Ana’yı sembolize etmesini göstermektedir. Yakutlarda Ketit Ütügen; geniş cehennem ya da cehennemin dibi anlamında kullanılmaktadır. Bunun nedeni, Yakutların atalarının gerçek düşmanları olan ilkçağ hakanlarının ve onların ülkeleri Ütügen’ de düşmanlarının ruhlarının yaşadığı Alt Dünya’yı bu terimle adlandırmalarıdır (Alexseyev, 2013: 63). Etügen; Yeryüzü tanrıçasıdır. Toprağa dayalı üretimi ve hasadı temsil etmektedir. Bitkileri ve hayvanları korumakla yükümlüdür (Uslu, 2016: 239). Eski Türklerde natürist inançlar Orhun Kitabelerinde “Yer sub” şeklinde ifade edilmiştir ve zamanla vatan kültürüne dönüşmüştür. “Iduk Ötüken” bunun en önemli örneğidir (Güngör, 2008: 466). Yine Orhun Yazıtlarında “Kök Tenride kut bolmış Ötüken ilinde” “Gökten kut almış Ötüken Toprağında”, “Kutsal Ötüken toprağında” “Türük kagan Ötügen yış olorsar elte bun yok” “Türk kağanı Ötüken ormanlarında oturursa ülkede sıkıntı olmaz” örneklerindeki ifadelerde de belirtildiği üzere kutsallığını ortaya koymaktadır (Aydın, 2012: 138- 147). P.Golden: “Türkler yurtlarını sürekli değiştirmelerine rağmen, her birisi yine de kendi arazisine sahiptir. Kağan (Yü) hep Tu-chin (Ötüken) dağında yaşar; onun otağı doğruya bakar, çünkü güneşin doğduğu yönden onur duyulur” ifadeleri ile Ötügen’ in kutsallığını doğuda bulunmasına bağlamıştır (Golden, 2006: 176). Çoruhlu’ ya göre Umay ilahesi ile Ötügen kültü arasında ilişki vardır. Ötügen devletin hakimiyetini koruyan bir ilahedir. Hakanlara idukluk, bolluk ve kut verir. Umay ilahesi de yalnızca çocukları değil, tüm Türk halklarını korumakta ve kut vermektedir. Kırgızlarda da Umay bolluğu ve bereketi veren tanrıça olarak görülmektedir. Böylelikle iki ilahenin de yer kültü (Doğa Ana) ile ilgili olduğu savını ileri sürmüştür (Çoruhlu, 2000: 41). F. Bayat’a göre, Türk mitolojisi içinde yer alan bütün dişil varlıklar “Mitolojik Ana”nın türevlerindendir. Bütün canlı varlıkların anası ve üreten güce sahip Kutsal Dişi- Mitolojik Ana paradigması içinde diğer dişil varlıklar yerini almış ve zamanla ayrı ayrı konum iyesi olarak karakterize edilmişlerdir. Mitolojik Ana varlığı zaman içerisinde Yer Ana, Yer Sub, Ötüken ve Umay olarak karakterize edilmiştir. Bütün dini görüşlerin ve mitolojik sistemlerin temelini tabiat kültürleri oluşturmaktadır. Buna göre Mitolojik Ana, bütün canlıların ve doğanın hem hamisi hem yaratıcısıdır. Yer Sub inançları şaman dünya görüşüne değişiklik kazandırarak, soyut olan Mitolojik Ana, somutlaşarak tabiatta yerini Ötügen-Etügen olarak almıştır (Bayat, 2016: 11- 13).

2.16. Sarı Eezi: Rüzgâr iyesi. Sarı Emeen adında saçları ve çok uzun bir kadın olarak tasavvur edilir (Dilek, 2014: 156).

2.17. Saya- Sayacı: Yüksek ruhlı, hayvan hamisi bir ilahedir. Sürülerin kırgınlardan, felaketlerden korunması ve uzak tutulması için görevli tanrıçadır. Kendisini ve hayvanlarını tabiatın kötölüklerinden koruyan bu tanrıçaya edilen bir dua “Sütüme parmağını sokan, sürüme arkan atan, hain düşmanın gözlerini oyan ve amudi fıkrasını parçalayan Sayacı Tanrı’dan saadet dilerim” (Caferoğlu, 1956: 74) şeklindedir.

2.18. Ulu Ana: Türk Mitolojik sisteminde zamanla değişik isimler almıştır. Bu isimlerden bazıları, Bozkurt, Hızır, Irkil Hoca, Uluğ Türük, Erlik, Kan Nine, Umay, Al Ruhı’dır. Mitolojin dünya görüşünde bolluk ve bereketin koruyucusu ve yaratıcısı olarak nitelendirilmiştir. Yer altı dünyasının sahibidir. Erlik’ in kadınsal özellik taşımasının en önemli nedeni de budur. Yeryüzündeki her şeye hayat veren ve canlılığın ilk konumunu belirleyen odur. Ulu Ana eskiçağlardan kalma kaya resimlerinde bolluk ve bereketin, üreme kavramlarının iradesi olarak iri göğüslü resmedilmiştir. Erkek şamanlarının kadın giysileri giyme nedeni yaratılışın gücünü kendi varlıklarında taşıyarak Ulu Ana motifini uygulamak istemelerindendir. Tuva halk inanışlarına göre de şamanların ulu atası bir kadın şamandır. Bu da Ulu Ana motifinin şaman mitolojisindeki yadigarıdır. Şaman halk kültüründe şaman ruhlarının manevi oğlu olarak kamlık gücü verilerek Ulu Ana izlerini taşıyan Albıs”dır. “Ulu Ana”nın belirgin bir diğer özelliği ise “Bilge” oluşudur (Beydili, 2015: 576- 580).

2.19. Umay: Altay Türklerine ait mitolojide “İnsanlar türediği zaman, Umay Ana’mızla birlikte, iki kayın ağacı da yere inmiştir.” denir. Türk mitolojisinde büyük önem taşıyan ve gökyüzünden indiği söylenen, kayın ağacı, hayat ağacı ile özdeşleştirilir. İki ağaç olarak vurgulanması Uygur türeyiş mitlerini çağırıştır. Uygurların atası sayılan beş çocuğun anası ve atası bu iki ağaçtır. Ağaçtan türeme, mitlerde çok geçen bir motiftir. Ağaç Ana Tanrıça arketipinin görünümlerindendir ve dişil bir semboldür (Bilgili, 2019a: 48). Umay için Kaşgarlı Mahmut; eserinde doğumdan sonra çıkan son yani plasenta olduğunu belirtmektedir. Kaşgari “Umayka Tapınsa Oğul Bolur” yani Umay’a tapınırsan oğlun olur” der. Ona göre Umay, kadın doğurduktan sonra çıkan sondur. Dolayısıyla Türk mitlerinde Umay Ana’nın bebeklere can verdiği söylencesi bulunmaktadır (Bilgili, 2019a: 63). Yakut Türklerindeki Ayızıt’ ın karşılığıdır. Aynı işlev ve özelliklere sahiptir.

“Umay Ana” motifi, hem beyaz saçlı ve beyaz giyimli olarak insan biçimci görüntü sergilemektedir hem kuş kılığında hem de bu iki varlığın bileşiminden oluşan kanatlı kadın melek görüntüsü vermektedir. Kırgızlarda onun nasıl görüldüğü bilinmediği halde, Sayan-Altay Türkleri onu göklerden inen güzel yüzlü kadın olarak düşünmüşlerdi. Hakaslar, Umay Ana’yı çocuğa kan ve et veren beyaz bir kuş olarak betimlemişlerdir. Teleutlar, Sayan ve

Altaylara göre ise gümüş saçlı genç ve güzel bir kadın olan Umay Ana, gökkuşağı boyunca yere iner ve elindeki yayla çocukları tehlikelere karşı korur. Kumandiler de Umay Ana'nın insanı ömür boyu koruduğuna inanıp, onun kanatlı bir ana olduğunu düşünürlerdi. Onların inanışına göre, anne karnından başlayarak çocuğun ömrünün sonuna kadar Umay Ana'nın gölgesi eksik olmaz (Beydili, 2015: 583- 584). Kadınların hamileliğinde ve sonrasında onlara yardım eder. Umay, anne rahminde bebek kutunu korur, annenin bedenine girip çocuğun ölmesine veya düşük yapmasına neden olacak kötü ruhları engeller, doğum anında doğumu engelleyen ve çocuğu kendine çeken kötü ruhlara karşı mücadele ederek doğumu kolaylaştırır ve bebeğin dünyaya gelmesine, göbek bağının iyi kesilmesine yardım eder. Çocukların konuşamadıkları dönemlerde genellikle uykudayken Umay'la iletişim kurduklarına ve büyüyene kadar Umay'ın koruması altında olduklarına inanılır (Dilek, 2014: 189). Umay Ana Türkler arasında genellikle çocukların ve kadınların koruyucusu olarak dikkat çekmektedir.

2.20. Yer Ana: Yeri yaratan, hayat veren ve koruyucu başlangıç gibi işlevleri tanımlanan “Ulu Ana” dır. Türk Mitolojisinin en eski karakterlerindendir. Altay kahramanlık destanlarının içinde bütün hayvan ve kuşların sahibi, yeryüzü bahadırlarının koruyucusu, iyesi olan ve bazen de onların anası olan Toprak (Cer Ene) Anadır (Lvova, 2013: 48- 49). Bütün dışı ruhların temelini oluşturan Mitolojik Ana: Ak Ene olarak anılmakta, gökte beyaz bulutlar içinde yaşamaktadır. Beyaz saçları olan Yer Ana, temizlik ve yaşam simgesi olan “Ak” renk ile ifade edilmektedir. Doğum ve üremeyi kontrol altına almış böylelikle hem yere hem göğe hâkim olmuştur (Bayat, 2016: 31- 33).

Toprağın bereketi, kadının çocuk dünyaya getirmesi büyütmesiyle eş değer görülmüştür. Çocukları ve doğayı koruyan merhametli kadın, tanrıça figürleri bundan dolayı meydana gelmiştir. Yaratmanın sırrına erişen kadınlar yalnızca ilahe olarak gökyüzünde ya da yeraltında bulunmamakta, kadın şamanlar olarak yeryüzünde varlığını sürdürmektedir. Türk Mitolojisinde önemli yere sahip olan Anahan ve Tanrıçalar, yaratıcılık, koruyuculuk ya da ölüm meleği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu motifleri incelediğimizde doğaya hayat veren ve koruyan dışı varlıklar dini inançlar ile de kutsallaştırılmıştır. İptidai dönem Türk toplumunun sosyal, dini ve ekonomik yapısı kadın merkezli oluşturulmuştur. Dişilik unsuru toplumun koruyucusu durumundadır. Ancak erkeklerin avcılıkta önemli ilerlemeler kaydederek kendi güçlü yanlarını ortaya koymaya başlamaları ve devamında ise ateşin bulunmasıyla demiri eritip çeşitli aletler yapmışlardır. Dolayısıyla demircilik mesleğinde de gelişme kaydeden erkekler kadınların elinde bulunan hakimiyeti almaya başlarlar. Bu bağlamda koruyucu, yol gösterici bilge kadınları çeşitli efsane ve mitolojik kadın figürleriyle korkulan kadınlara dönüştürerek

hakimiyetlerini sağlamlaştırmaya çalışmaktadırlar. Bu dönüşümle Türk toplumunda kadın ve dişilik motifi, ölüm meleği ya da şeytani vasıflar taşıyan kötü ruhlar kategorisine dahil edilmeye başlar.

3. Türk Mitolojisinde Korkulan Kadınlar

Bu kısımda hakimiyeti erkeğe bırakan kadının toplum tarafından korkulan, şeytani ve ölüm getiren yönüne değinilmiştir. Bilge ve iyi kadın motifinde, kadın gökte yaşayan ak saçlı, beyaz giyimli olarak tasvir edilirken, korkulan ve kötü kadına dönüşümün başlamasıyla birlikte dağınık saçlı, kötü suratlı ve siyah veya al renk giyen korkunç bir görünüme dnşmştir.

3.1. Abaahı Emehsin: Çocukları alan ve insan eti yiyerek beslenen dişil kötü ruhtur (Dilek, 2014: 14).

3.2. Abaahı Kuha: Dişil bir abaahıdır. Kadınları takip edip onları elde etmek için insanlarla mücadele eder. Fakat her defasında mağlup olur. Aynı zamanda insanlara hastalıklar veren dişil abaahıların genel adıdır (Dilek, 2014: 14).

3.3. Abaası- Aba Ahi: Yakut dini inanışlarına göre, yeraltında yaşayan kötü ruhlara verilen genel addır. Bazı Türk halklarının inançlarında Albastı ile aynı ruhtur. Abaasılar, geleceğin şamanlarının manevi ataları, yaratıcıları sayılırlar (Beydili, 2015: 16).

3.4. Adamcıl Kurt: Türklerin inanışlarına göre geceleri kurt derisine bürünen kadındır. Türklerin demonolojik inançlarında bu varlığa “Kurt Kadın” ve “Adamcıl” da denilmektedir (Beydili, 2015: 21- 22).

3.5. Al Karısı (Al Avradı, Albız Al Kızları, Albastı, Hal Avradı): Anadolu Türklerinin inançlarına göre, kayalık dağlarda, çay kenarlarında, ıssız yerlerde ve ahırlarda yaşayan peri kızı gibi bir varlıktır. Diğer Türk halklarında “Al”, “Al Karısı”, “Albas”, “Albız”, “Almış”, “Hal Anası” vb. adlarla tanınmaktadır (Beydili, 2015: 37- 41). Bazı edebi metinlerde çirkin, saçları dağınık, avurtları kmş, güçlü kuvvetli ve uzun boylu olarak tasvir edilir. Kazak metinlerinde alnında tek gözü olan, iğrenç görünüşlü bir mahluk olarak tasvir edilir. Albastı, Al karısı genellikle kırmızı siyah uzun elbise giyer. En çok sevdiği şey atların yelesini rmektir. Onu yakalamak için elbisesinin yakasına bir iğne saplamak gerekir (Bilgili, 2019a: 47). Korkunç görünümü ile tasvir edilen Al Karısı, yeni doğum yapmış olan kadınları yalnız yakalayarak ciğerlerini yer ve yeni doğan çocuğun ruhunu almakla görevlidir. Bu olaya Al basması denilir. Al Karısı hakkında pek çok mitolojik rivayet mevcuttur ve ana eksen içinde insanla şeytani varlığın karışımı bir varlık olarak anlatılmıştır. Ancak Azerbaycan Türklerinde Albastı kötü biçimde değil, doğum ve bereketin koruyucusu, bazı çocukları dert ve beladan

koruyan varlık olarak tasvir edilmiştir. İdil Tatarlarına göre terk edilmiş virane olanlarda rast gelinen bir varlıktır. İnsan görünümüne sahiptir. Kırgızlarda Albastı, kocaman kafası olan, dizlerine kadar göğüsleri bulunan, parmaklarında pençe olan iri bir kadın olarak tasvir edilmiştir (Harva, 2014: 323). Kırgız-Kazak Türklerinin hurafelerine göre “albastı” iki nevi olup biri “kara albastı” ve diğeri de “sarı albastı”dır. “Sarı albastı” lar hoca veya baksı (şaman) ların okumasıyla defolup giderler. “Kara albastı” ise kendisini görmek iktidarına malik olan ocaklı adamdan başka kimseden korkmaz. “Sarı albastı” sarışın bir kadın suretindedir. Bazen keçi veya tilki suretlerine de girer. Bu ruh lohusalara musallat olup ciğerlerini alır, götürüp suya atar. “Kara albastı” yahut “Kara” ciddi ve ağır başlı bir ruhtur. “Sarı albastı” ise hoppa, mekkar ve şarlatandır. Ekseriya insanları hile ve aldatmakla ele geçirir. Bazen insana dokunmayacağına söz verir ve uzak bulunur. Lakin daima fırsat bekler ve nihayet kolayını bulup bir zararını dokundurur (İnan, 2006: 169). Sarı Albastılar, sarışın bir kadın, keçi ve tilki kılığında insanlara görünürler. Kazan Tatarları arasında, Albastıların kullanılmayan ev ve bozkırda insanlara çeşitli şekillerde görünerek onları yollarından şaşırttığına inanılır. Tıva (Tuva) Türkleriye, “*Albas*” adını verdikleri bu kötü ruhun evlenmeyen bir kızıdan türediğine ve bunların kumsal ve kayalıklarda yaşadıklarına, keçi gibi sesler çıkardıklarına inanırlar. Altay Türkleri, “*Almıs*” dedikleri bu kötü ruhun Erlik’in hizmetçilerinden olduğunu düşünürler. Özbekler, Albastının şeytan, cin, dev ve perilerden farklı olduğuna, dağınık saçlı yaşlı bir kadın şeklinde görüldüğüne inanırlar. Loğusayı boğmaması için onu yalnız bırakmazlar. Saha Türklerindeyse “*Abası*” denilen bu kötü ruh, insanların “*kut*” unu çalan kötü ve obur bir ruhtur. Albastı’ nın demirci ve ocaklı erkeklerden, tüfek sesinden korktuğuna inanılır. Lohusayı Albastı’ dan korumak için bıçak, kama, iğne gibi demirden yapılmış nesneleri başaltına koymak başta olmak üzere günümüzde de pek çok inanış ve uygulama vardır (Çobanoğlu, 2013: 68). Albastı’ nın kadın olarak görülmesi ve hem koruyucu hem de ölüm getirici olması bu iyenin zamanla anaerkil yapının zayıflaması, kadının merkezi konumdan çıkarılmasıyla ilgilidir. Zira anaerkil bir yapıda Ulu Ana, İlahe Ana olan kadın ataerkil yapıda bu ilahi konumdan sıyrılarak yardımcı karaktere akabinde olumsuzlayıcı tipe dönmüştür.

3.6. Çarşamba Cadısı: Bilgili’ ye (2019b, 179-181) göre Türk anlatılarında çarşambanın şeytani ve matrak bir karakteri vardır. Arketipler adını verdiğimiz bu karakterler bilince çıktığı zaman çoğalır ve biçimini yeniler. Çarşamba günü; cin, öcü, cadı vs. ile özdeşleştirilerek canlandırılır ve bir bedene sahip olur. Bu bağlamda Türk sözlü kültüründe, tanrıça imgesinin olumsuz türevlerinden biri “çarşamba karısı” karakteridir. Albastı, almıs, küp karısı gibi cadı arketiplerden birisi olan “çarşamba karısı”, saçlı başı dağınık, çirkin görünümlü

dişi bir varlıktır. Bundan dolayı üstü başi dağınık, saçları karışık kişiler için “çarşamba karısı gibi” benzetmesi yapılır. Anadolu inançlarına göre, çarşamba günleri ortaya çıkar ve hızlı bir şekilde dolaşarak evin her tarafını dağtır. Yarım bırakılmış örgüleri söken ve ipleri birbirine dolayan, mutfakta bulunan, yağ, bal ve unu birbirine karıştıran etrafı dağtıp kirleten bir varlıktır.

3.7. Huu İney: Hakas kahramanlık destanlarında rastlanan mitolojik varlık, merhametsiz, hilekâr bir kadın olarak tasvir edilmiştir. Yer altında kara suların içinde yaşamaktadır. Destanda bazen ihtiyar bir kadın, bazen kurt bazen de tilki kılığında görölmektedir. Şeytani bir varlık olması, kılık değiştirebilmesiyle de ilgilidir (Beydili, 2015: 246- 247).

3.8. Kara Umay: Hakasların inanışlarına göre bir evde art ardına çocuklar ölürsa bu durum “Kara Umay”dan bilinmektedir. Bir şaman çağırılarak Kara Umay evden uzaklaştırılır. Kar Umay herhalde Umay motifinin kendisinden kopup ayrılmıştır. Eski mitolojik bütüncüllüğün değişime uğramış şekli gibi, onun hem evrenle hem de kaosla bağlantısı olduğu düşünülebilir (Beydili, 2015: 297). Umay motifindeki, bereket ve doğum ilahesinin aksine, ölüm meleği olarak karşımıza çıkmaktadır. “Kara Umay” motifine yüklenen anlama baktığımızda “Al Karısı” ile aynı görevi üstlenmiştir.

Bu bağlamda, “*albastı*” avcı-çoban toplum yapılanmasına direnen orman içi bölgelerin anaerkil kandaş soy topluluklarının kadın kamlarıyla özdeşleşen ve onları, ataerkil avcı-çoban kandaş boy topluluklarında yaşayan ve doğuran kadınların düşmanı olarak gösteren bir dönüşümün sonucu olmalıdır. Bir başka ifadeyle, kadının bu kötü kadın ruhlara karşı güçsüzlüğünün veya erkekten korkan bu kadın ruhlara karşı erkek üstünlüğünün meşruiyet zeminin felsefi kökenlerinden birisinin belki dönemi itibariyle en önemlisinin oluşturulmasından başka bir şey değildir. Nitekim “*albastı*”nın özellikle demircilerden ve ocaklılardan korkması ve demirci ustalarının ve ocaklıların bir mendil veya külahının “*albastı*”yı korkutmak için kâfi gelmesi ki, başında çocuk bile olsa bir erkeğin beklemesi durumunda emin olunan yahut bıçak ve benzeri bir demir parçasıyla korumayı sağlayan lohusalık ritlerinin altında da bu değişim ve dönüşümün uzantılarını görmek mümkündür. Bu bir anlamda daha önce de işaret edildiği gibi, kadın egemenliğinin başlangıcı olan ve kadını olağanüstü bir konuma getiren “*doğum*” ve “*doğurma*” konusunda bile, erkek kontrolünü geleneksel toplumsal yapılar düşünüldüğünde günümüzde dahi “*mutlak*” hale getiren bir düğünce zemininin ortaya çıkmasıdır. Türk mitolojisini ve ona ait metinleri söz konusu yapısal dönüşümü anlamadan onun neden olduğu tematik değişim ve dönüşümleri kolayca ve doğru bir

biçimde okuyarak, izah edip anlamak mümkün değildir (Çobanoğlu, 2013: 46- 47). Son tahlilde hakimiyeti ele geçiren erkekler yukarıda anlatıldığı gibi olumsuz, kötü kadın motiflerini de kullanarak kadınların elinde bulunan üstünlüğü ele geçirmişlerdir. Kadını kötü göstermek için kullandıkları yöntem ise çocukların koruyucusu ve yardımcısı olan kadın tipinden, çocukların ölmesine ve zarar görmesine neden olan kadın tipine dönüşümü kullanmışlardır.

Sonuç

İnsanlık tarihinin başlangıcında, anaerkil bir dönem yaşanmıştır. Avcı-toplayıcı dönem için geçerli olan bu toplumsal yapıda kadın toprak, doğurucu, besleyici, koruyucu, tahakküm edici nitelikleri ile hâkim durumdadır. Ana soyluluğun temel prensip olduğu bu dönemde, kadına dair mitik unsurlar, genellikle bereket ve koruyuculuk etrafında gelişir. Ancak tarım toplumuna geçişle birlikte; “bilek gücü, toplayıcılık, pazar, sevk, nakliye, depolama” gibi temel gereklilikler erkeğe alan açarken, kadının aynıyla toprağa bağlı kalmasını getirir. Erkek, bilek gücüyle işgücünde daha fazla alana hâkim olur. Bunu, demirin işlenmesi takip eder. Böylece anaerkil toplumdan ataerkil topluma geçiş hızlanır. Cinsiyet üzerine konuşulan anaerkil-ataerkil sürecin mitsel malzemede kadınlar aleyhine değişimini görürüz. Zamanla kadına dair mitler, ataerkil yapının etkisiyle ve mit yapıcılarının manipülasyonlarıyla olumsuz, indirgeyici, kötülüğün kaynağı, şerrin merkezi ve uğursuz içeriklerle sözlü anlatılarda yer alırlar. Doğuran, besleyen, koruyan, bereket sembolü kadın, yıkıcı unsurların tümünü kendisinde toplayan bir tipe dönüşür.

Sonuç olarak, geldiğimiz noktada kadının konumunda tarih öncesi çağlardan bu yana niteliksel anlamda birbirine taban tabana zıt iki büyük değişimin yaşandığını saptadığımız söylenebilir. Dolayısıyla değişim öncesinde kadın, ekonomik ve toplumsal işleyişte büyük roller üstlenmiş; önemli, değerli, saygın, sözü geçer ve tanrıçalığa yükseltilmiş sevgili bir varlıktır. Sonrasında ise yere düşmüş bir yıldızdır. Toplumsal üretimden dışlanmış, değersizleşmiş, saygınlığını yitirmiş, üstelik bir de ilahlar dünyasından kovulmuştur. Bu bağlamda korkulan olumsuz kadın tipine erkek tarafından dönüştürülmüştür. Orta Asya ve Sibirya Türk kavimleri arasında Ak-Ene, Ak- Ana, Bay-Ene, Umay Ene, Ayısıt gibi çeşitli adlarla var olan bu iye, bugün Anadolu’da da muhtelif adlar altında varlığını çeşitli pratiklere bağlı olarak sürdürmektedir. Türk topluluklarında görülen ocak ve ateş kültlerinin, Od Ana, Al karısı, Sarı Kız inancının da Umay’la ilgisi olduğu görülmektedir. Çocukların, annelerin ve aile ocağının koruyucusu olan Umay mitolojik varlığı tarihî gelişim sürecinde kutuplaşarak iyi özelliklerinin yanında çocuklara, kadınlara vb. zarar veren bir kötülük kaynağı haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Alekseyev, N. A. (2013). *Türk Dilli Sibiry Halklarının Şamanizmi*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- Aydın, E. (2012). *Eski Türk Yer Adları (Eski Türk Yazıtlarına Göre)*. Konya: Kömen Yayınları.
- Bayat, F. (2005). *Mitolojiye Giriş*. Çorum: Karam Yayınları.
- _____ (2016). *Türk Mitolojik Sistemi- Kutsal Dişı-Mitolojik Ana-Umay Paradigmasındaki İlkel Mitolojik Kategoriler- İyeler ve Demonoloji*, C. II, Ankara: Ötüken Yayınları.
- _____ (2020). *Türk Kültüründe Kadın Şaman*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Beydili, C. (2015). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- Bilgili, N. (2019a). *Türk Mitolojisi-Türklerde Yaratılış ve Evren Tasarımı*. Ankara: Kripto Yayınları.
- _____ (2019b). *Türklerde 5 Element*. Ankara: Kripto Yayınları.
- Boratav, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Caferoğlu, A. (1956). "Azerbaycan ve Anadolu Folklorunda Saklanan İki Şaman Tanrısı", *Aüifd*, C. 5, S. 1, Ankara, S. 65-75.
- Çobanoğlu, Ö. ve Diğerleri (2001). *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi Cilt 1-Türk Mitolojisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- _____ (2003). "Kağanlık ve Kamlık Kurumları Arasındaki Çekişmenin Türk Mitolojisine Yansıması Problematğinde Yöntem Sorunları" *Bilgi, Güz / 2003 Sayı 27, S.19-49*
- _____ (2012). "Türk Mitolojisinde Al Dini ve Okra İlişkisi" *38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Tarih ve Medeniyetler Tarihi II. Cilt*, Ankara, S. 981-986.
- Çobanoğlu, Ö. ve Diğerleri (2013). *Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları (1-4. Üniteler)*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- _____ (2019). *Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. (10. Baskı), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2000). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Demirdağ, M. F. (2017). "Ana Tanrıça İkonografisi ve Anaerkillik". *Bilge Usad, Cilt: 1, Sayı: 1, S. 6- 18*.
- Dilek, İ. (2014). *Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü Altay/Yakut*. Ankara: Grafiker.
- Erdi S., Yurteser, S. T. (2005). *Kaşgarlı Mahmud Divanü Lugati't-Türk*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Erhat, A. (2019). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Golden, P. B. (2015). *Dünya Tarihinde Orta Asya*. (Çev. Yahya Kemal Taştan), Ankara: Ötüken Yayınları.
- Gökalp, Z. (2013). *Türk Töresi*. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
- Gültepe, N. (2020). *Türk Kadın Tarihine Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, H. (2008). *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*. İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- Halikarnas Balıkcısı (1995). *Anadolu Tanrıları*. İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Harva, U. (2014). *Altay Panteonu (Mitleri Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar)*. (Çev. Ömer Suveren), İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.

- Hassan, Ü. (2000). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Yeni Alan Yayıncılık.
- İnan, A. (1998). *Makaleler, İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- _____ (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- _____ (2017). *Eski Türk Dini Tarihi*. Ankara: Altınordu Yayınları.
- Kalafat, Y. (2004). *Altay'dan Anadolu'ya Kamizm- Şamanizm*. İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (1980). *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*. Köxüz Yayınları.
- Lvova, E.L. (2013). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri (İnsan ve Toplum)*, C. II. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- Ögel, B. (2002). *Türk Mitolojisi. 2. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öztürk, T. H. (2008) "Halk Hekimliğinde Kadın İyileştiriciler" *Türk Tabipleri Birliği Sted*, 17(1); S. 8-11.
- Uraz, M. (2000). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Mitolagya Yayınları.
- Uslu, B. (2016). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Kamer Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1959). *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Vico, G. (2007). *Yeni Bilim*. (Çev. Sema Önal), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk Bitiği*. (1. Baskı), Ankara: Akçağ.
- Yonar, G. (2022). *Görklü Suyun Kurumasın Türk Mitolojisinde Kadın Arketipleri*. İstanbul: Ötüken.

TOPRAK:
UYGULAMALI HALK BİLİMİ VE MİTOLOJİ

TÜRK MİTOLOJİSİNDE TUZ METAFORUNA PSİKANALATİK BİR YAKLAŞIM: “ULU TANRI SUYU TEMİZLEYİCİ, TUZU OLDURUCU KILDI”

Ferya ÇALIŞ MİNKAN*

Giriş

Türk folklorunun hemen hemen her alanında tuz metaforu ile karşılaşılmaktadır. Bu çalışmada tuz; psikanalitik kuram araştırmacılarından Ernest Jones’un savı esas alınarak incelenmiştir. “Jones’un *Tuzun Folklor ve Batıl İnançtaki Simgesel Önemi* üzerine hazırladığı uzun tez, tuzun halk arasında sihirli özelliklere sahip olduğuna ait kanıt getirir; örneğin şeytan kovmak için tuz kullanılan dinsel törenler gibi. Jones, yaşam veren beyaz tuzun semen’in simgesi olduğu ve bunun “erkeğin aktif dölleyiciliğini temsil ettiği” sonucuna varır’ (Jones 1951: 104’ten akt. Dorson 1984, 37). Bu savdan hareketle “psikanalitik yorumla bakıldığında, tuz; Türk folklorunda da metafor olarak semeni simgeler mi?” ya da “çoğalma, bereket olarak yorumlanabilir mi?” gibi sorulara yanıt aranmıştır. Bu çalışmada Türk halk inanç ve uygulamaları göz önünde bulundurulmuştur; fakat çalışmanın amacı ritüelde yer alan bir yiyeceğin inanç kökenini sorgulamak değil, psikanalitik kurama göre bir inceleme yapmaktır.

Ritüeller, kültürel belleği destekleyici, hatta oluşturuvcu kurumlardır; kültürel bellek de ritüellerin gelecekte de devam etmesini sağlayan ortak kültürel kodları barındıran, toplumun ortak belleğinin canlı tutulduğu yerdir. Belleğe kodlanan kültürel semboller, bir yandan ritüellerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlarken ritüeller de toplumsal belleğin kültürel kodlarının aktarıcılığını üstlenir. Kültürel kodları verebilecek olan, toplumsal belleğe sahip halkın hafızasıdır. Simgeler, kültürel belleği tetikte tutar ve simgeler içinde yer aldıkları ritüellerle geleceğe taşınabilirler. Ritüelin eksikliği simgenin anlam zedelenmesine kültürel belleğin halkalarının kopmasına kültürel kodların yok olmasına yol açmaktadır. Yiyecekler ve jestler, ritüelin ayrılmaz bir parçası olduğu gibi kültürel kodların aktarım kanallarıdır. Ritüel, mitik derinliğinin dışında sosyal bir olaydır. Ritüeller; zamanı, katılımcıları, gerçekleşmesi için kullanılan nesneleri, yiyecek veya içecekleri, mitsel kaynağı, jestleri, sırasıyla gerçekleştirilen aktiviteleri, ritüel esnasında söylenmesi gereken sözleriyle belirli bir mekânda gerçekleşir. Bunlardan birinin eksikliği ritüelin bütününe etkiler. Dil, kültürün bir parçası olduğundan dili

*Dr. MEB Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, Bordeaux/Fransa, feryacalis@hotmail.com, Orcid 0000-0002-6806-0953

içinden çıktığı toplumun kültüründen ayrı incelemek eksik olur. Milletlerin ortak anılardan kaynaklanan ortak kelimeleri vardır. Çağrışımlar, kültürün içinden kopup gelir. Çağrışımlar mecaz anlamları doğurur ve toplumsal kodları, bellek haritalarını gün yüzüne çıkarır. Sözcükler, mekânlar; anıların göstergesi olur.

Bellek soyut olarak düşünülür, fakat giysiler, mekânlar, danslar, müzikler, anıtlar, yiyecekler gibi daha birçok unsur belleğin somut göstergeleridir. Sayılanlar somut olarak düşünülür fakat içerdikleri anlam ve işlevleri, hatırlattıkları ile soyuttur.

Günümüz dünyasında ritüel bağdaşıklığın kayboluşunun fark edilmesi ile ya da ritüel bağdaşıklığa her zaman duyulan ihtiyaç içgüdüğü ile mitlerin, sembollerin, ritüellerin; tartışılan tekrar tekrar gündeme gelen farklı sanat dallarına esin kaynağı olan ya da icat edilen yeni ritüellerin türemesinde ritüelin açıklanmasında çıkış kaynağı olarak gösterilen alanlar olduğu görülür. Fromm (2003: 19), geçmişte mitoslar ve rüyaların, Doğu'nun ve Batı'nın büyük kültürlerinde yaşayan insanlar için, ruhun kendisini ortaya koyduğu en anlamlı ve en güzel anlatım biçimi olduğu görüşünü dile getirmiştir. Lévi- Strauss (2013: 75) ve Lord Raglan da (2007) yazılı toplumlardaki tarihin üstlendiği işlevin yazısız toplumlarda mitolojinin üstlendiğini ve mitolojinin amacının geleceğin, şimdiye ve geçmişe yakından bağlı kalmasını güvence altına almak olduğunu savunur.

Gerçekleştirilen eylemin sembolik anlamlar kazanması, kültürel belleğin kodlama sisteminin bir sonucu olabilir. Assmann'ın "Kültürel bellek geçmişin belli noktalarına yönelir. Geçmiş onda olduğu gibi kalmaz, daha çok anının bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır" (2001: 55), ifadesi bu varsayımı destekler niteliktedir. Semboller toplumun düşünce sistemindeki hatırlatma işlevlerinden ötürü hatırlama figürleri olarak sayılabilir. Ritüel merkezli sembollerin kuşaktan kuşağa aktarılması ancak ritüelin gerçekleştirilmesiyle ve ritüele tüm kuşakların dâhil edilmesiyle mümkündür.

Combs-Schilling, "Ritüeller bedenle aklı birleştirdiğine göre, kültürün yapılanmasında etkili unsurlardır. Ritüelde, kültürün düş gücü yeniden ruh bulur ve aramızda yaşar." (1989: 26'dan akt. Erginer, 1997: 49) ifadesini kullanır. Mitsel bir arketipi olan eylemin ritüel aracılığıyla tekrarı, kutsal olan zamanın kutsal olmayan zamandan ayrıldığı noktadır (Eliade, 2014: 373). Oğuz (2002: 95), hangi uygarlık seviyesinde olursa olsun bir toplumun; sıradanlıkları farklılaştıran, insanı olağanüstülüklerle tanıştıran, gizemli bir ortam yaratan mitik ve ritüelistik dünyadan kopmadığını vurgular.

E. B. Tylor, *Primitive Culture/İlkel Kültür* başlıklı çalışmasında kültürü "bilgileri, inançları sanatı, ahlakı, hukuku, gelenek ve görenekleri, insanın toplumun bir üyesi olarak edindiği bütün becerileri ve alışkanlıkları kapsayan bir bütün" olarak tanımlamasıyla, kültürün

kadroları üzerine sınırsız bir çalışma evreni oluşmuştur. Yiyecekler de kültürün temel kadrolarından araştırılması gereken bir alandır. Goode'ye göre "Yemek, insanın hayatta kalışı için temel olmasının yanında, çoğunlukla anlamın karmaşık sistemlerini ayrıntılandıran bir kültürel alandır" (2009: 375). Kokusu, görüntüsü, tadı ile ve hazırlanılan, yenilen ortamın da belleklere kaydolan, hafızanın tarlası da diyebileceğimiz yemek, kimi zaman toplumun çoğunluğu tarafından kimi zaman da belli bir kesimince anlamlandırılan bir kültür koduna dönüşmektedir. Kimlik ve grup aidiyeti konusunda H. Beşirli'nin dile getirdiği yeme içmenin işlevlerinden biri kimlik ya da aidiyet duygusunun arttırılmasıdır. "Bireyler bir gruba ait beslenme kurallarına göre davranışta bulunurlarsa, bu yolla, o grubun üyesi olarak kabul edilirler ve bu yolla grubun kimliğini kazanmış olurlar. Bireyler bir gruba dahil olduklarında dahil oldukları grubun beslenme alışkanlıklarını uygulayarak üyeliklerini ilan ederler" (2012: 58). Her yemekte ritüel gerçekleşmeyebilir; ancak tespitlerimize göre hemen hemen her ritüelde yiyecekler veya içecekler ritüelin ayrılmaz bir parçası olmuştur, hatta sözlü kültür ürünlerinde de mite gönderme yapan hatırlatma figürlerine dönüşmüştür.

Türk kültüründe herhangi bir yiyeceğe dair araştırmada kodları okuyabilmek için, ritüelleri, ritüelistik uygulamaları, pratikleri incelemek gerekir, bu incelemeyi gerçekleştirmek için de Türk inanç sisteminin tarihini göz önünde bulundurulmalıdır.

Türkler tarihleri boyunca birbirinden farklı birçok dinin veya inanç sisteminin etkisi altında kalmıştır. Türk din tarihi, metodolojik bir şekilde incelendiğinde, iki dönem ortaya çıkar. 1. Geleneksel Türk dini 2. Evrensel dinler. Geleneksel Türk dini içinde gök tanrı inancı, tabiat kültleri, atalar kültü ve Şamanizm sayılabilir. Budizm, Zerdüştilik, Mani dini, Hristiyanlık ve Musevilik ise, Türkler arasında İslamiyet'e girmeden önce kısmen kabul görmüş olan evrensel dinlerdir (Güngör, 2002: 261-281) Anadolu'da oluşan Türk halk kültürü, günlük hayatın uygulama ve değer yargılarıyla yeni bir içerik ve nitelik kazanmıştır. İslamiyet öncesi atalar kültü, tabiat kültü, Gök Tanrı kültü ve Şamanlık gibi eski inançlar, yeni inanç örgüsü altında devam etmiştir (Ocak, 2000: 53). İslamiyet öncesi inanç ve uygulamalar ile İslamiyet sonrası uygulamalar senkretize olmuştur. Bu senkretizm tuzun yer aldığı ritüel ve pratiklerde de kendini göstermektedir.

Tuzun, Türk folklorunda önemli olmasının nedeni araştırmacılarca ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir ve genel olarak tuza kutsallık atfedildiği öne sürülmüştür. "Tuz, dünyanın pek çok yerinde, pek çok millette kutsal sayılır. Pek çok milletin örf ve adetlerinde tuzun mukaddesliğine dair farklı farklı inanışlara rastlanılmaktadır" (Ata 2004: 86). Tuza bereket, denge ve sağaltıcı gibi anlamlar yüklenmiştir.

Tuz, Türk kùltür gelenekleri çerçevesinde bir ihtiyaç maddesi olarak önemsenme ve saygı görmenin ötesinde, bereket kavramıyla yakından ilintilidir. Ancak bu özelliği, bereketle bağlantılı diğer inanç kümelerinden biraz farklıdır. Örneğin bereket, verimlilik ve artışla özdeşleştirilen, bir dizi kutsal özellikler atfedilen sudan farklı olarak, tuz bereketin kaynağı veya özü değildir; esasen bereketle ilgili anlamlar alanını sosyal kod seviyesinde düzenleyen bir gösterge, kalıcı ve istikrarlı bereket kavramının simgesidir. Zaten sosyal alanda “sadakat”, “vefa”, “olgunluk” vs. gibi sıfatlarla özdeşleştirilmesi de buradan kaynaklanmaktadır (Acaloğlu 2004: 134).

Tuz, “Türk halk inanışında, taş, ağaç, su gibi, tek başına kùlt mertebesine ulaşmamış olmakla birlikte daha çok büyüye, berekete, uğura yönelik bir anlam yüklenmiştir” (Aça 2001:94). Kırgız destanlarından Manas destanında, “Manas’ın Evlenmesi” bölümünde “Bilir misin, Temirhan adlı bir han vardır. Yemeđinde tuzu çok, zengin bir insandır” (Ögel 2003: 515) ifadesinde tuzun bereketi, zenginliği sembolize ettiği anlaşılmaktadır. Boratav da tuzun sihirlik yönü üzerinde durmuştur.

“Yeni doğan çocuklar, hastalar ve özellikle ölümler tabudur” (Freud 2002: 42). Bu yüzden bu kişilerle ilgili ritüeller çoktur. İnsanlar korkularından korunmak için ve baskıları yenmek için birtakım pratiklere başvurmuştur. Nitekim Türk halk inanışında da bu duruma sık sık rastlanır. Türk kùltüründe insan, doğar doğmaz tuzla tanışır (tuzlama geleneği); ölümünde tuzla uğurlanır (cenazenin ardından komşulara tuz dağıtma geleneği).

Türk ve dünya folklorunda tuz, her zaman olumlu bir kavram olarak karşımıza çıkmaz: Örneğin Levi- Strauss’dan aldığımız bir efsanede tuz yemek, suçluluğun göstergesidir:

16. yy. sonunda Peru’daki İspanyol misyoner Peder P. J. de Arriaga tarafından Extirpacion de la Idolatria del Peru (Lima 1921) adlı kitapta sözü edilen şaşırtıcı bir gözlem vardır. Arriaga, çok soğuk bir devirde zamanın Peru’sunun bir köşesinde, bir papazın, o bölgenin ayakları önce doğan, tavşan dudaklı ya da ikiz olan bütün sakinlerini topladığını belirtir. Bütün bu insanlar soğuktan sorumlu oldukları gerekçesiyle suçlandılar, bu suçlamaya neden olarak da tuz ve biber yemekleri gösterildi. Günahlarını itiraf edip tövbe etmeleri emredildi (Levi-Strauss 1986: 36).

Saim Sakaoğlu’ndan aldığımız Kıbrıs’tan derlenen bir efsanede de tuz cezalandırma yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır:

Bir zamanlar gölün olduğu yer bağlık bahçelikmiş. Ancak bu güzelim yerin sahibi cimri ve kötü kalpli bir kocakarı imiş. Bir gün dervişin biri iskelenin yakınından karaya çıkar. Hala Sultan’a doğru ilerlemeye başlar. Yol, onu gide gide bu kocakarının bağına götürür. Derviş susamıştır, canı bir şeyler içmek veya yemek ister. Kocakarının

bağına bir göz atar. Orada, bir kulübede yaşlı bir kadının çıkırıyla iplik sardığını görür. Kapısını çalar: “Çok susadım, biraz açım. Bir salkım üzüm verir misin?” Ancak yaşlı kadın üzüm vermek niyetinde değildir; derviş başından savmak için hemen bir bahane uydurur. “Bu yıl bağım kurudu...Hiç üzüm veremedi...” Derviş kadının yalan söylediğini anlar ve öfkelenir; Hala Sultan Tekkesi’ne yönelerek kadına bedduada bulunur: “İnşallah duzundan buz olasın. Gelip geçenler seni taşlasınlar da hayır yüzü görmeyesin.” Dervişin duası biter bitmez yaşlı kadın yanındaki çıkırıyla birlikte taş kesiliverir; bağı ise tuz gölüne dönüşür (Sakaoğlu 2003: 133-134).

Tuhtevana’nın “Altay Halkının Dünya Görüşünde Tuz” adlı makalende tuzun ölümü çağrıştırdığı ifade edilmiştir. “Tuz yer altı dünyasına aittir. Bu sebeple yer altı dünyası dışındakiler için tuz zehirdir. Bir kişi öldüğü zaman ‘o tuz almaya gitti’ denir. Genellikle tuz üretimine yaşlılar gönderilir. Tuz ölümü çağrıştırır, bunun için çocuk sahibi olmuşlar gönderilir”(Tuhtevana 2004: 94).

Türk halk inanışında tuzun simgesel önemini daha aydınlatıcı bir şekilde verebilmek için psikanalist kuramcılarının temel görüşlerinden bazılarını ele almak yerinde olacaktır. Bu bağlamda Jung’ın arketip terimi ve yorumları önemlidir: “Jung’a göre bilinçdışında iki kat vardır: ‘Kişisel kat bebeklik döneminin ilk anılarına’ uzanırken ‘orta kat ise bebeklik döneminin öncesine gider, atalarımızın yaşamının kalıntılarını’ kapsar. Jung, atalarımızdan bize aktarılan bu yaşam kalıntılarını “arketip” olarak adlandırmaktadır” (Günay 2002).

Jung, anne arketipinden yola çıkarak dişiliğin sembollerini açıklamıştır. Dişiliğin sembollerine değinmek zorundayız; çünkü erkek dölleyiciliğinin sembolü olan tuzun geçtiği her folklor ürününde dişiliğin sembolleri de karşımıza çıkmaktadır. Döllenmenin gerçekleşmesi için nasıl bir erkek ve bir kadına ihtiyaç varsa, dişiliğin ve erkekliliğin sembolleri de bir arada bulunmaktadır.

Her arketip gibi anne arketipinin de sayısız tezahürü vardır. Ben burada daha tipik bazı biçimleri anmakla yetineceğim: kişisel anne ve büyükanne; üvey anne ve kayınvalide, ilişki içinde olunan herhangi bir kadın, örneğin sütanne ya da dadı, ata ve bilge kadın, daha üst anlamda tanrıça, özellikle de tanrıça, özellikle de Tanrı’nın anası, Bakire Meryem (gençleşmiş anne olarak örneğin Demeter ve Kore), Sophia (anne-sevgili olarak, ayrıca Kybele-Attis tiplemesi, ya da kız – (gençleşmiş anne-) sevgili); kurtuluş arzusunun hedefi (cennet, Tanrı krallığı, göksel Kudüs); geniş anlamda kilise, üniversite, kent, ülke, gök, toprak, orman, deniz ve akarsu; madde, yer altı dünyası ve ay, dar anlamda doğum ve döllenme yeri olarak tarla, bahçe, kaya, mağara, ağaç, kaynak, derin kuyu, vaftiz kabı, kap biçiminde çiçek (gül ve lotus); büyümlü daire olarak

Padma olarak Mandala) ya da Cornucopiatysus (Bereket Boynuzu), daha dar anlamda rahim, her tür oyuk biçim (örneğin vida yuvası); Yoni; fırın, tencere; inek tavşan, her türlü yararlı hayvan. Bütün bu simgeler olumlu, iyi bir anlam ya da olumsuz, kötü bir anlam taşıyabilirler. Benzer özellikler kader tanrıçalarında (Moirai'lar, Graiai'lar, Nornai'lar) da görülür; uğursuz simgeler cadı, ejderha (balık ve yılan yutan ve boğan her hayvan), mezar, tabut, derin su, ölüm kabus ve umacıdır (Jung 2003: 22).

Toplumdaki bireyler yasak olan şeyleri gizleme ihtiyacı duyar, bilinçaltına atar. Bastırılmış duygular; ritlerde, inanışlarda, söylemlerde, rüyalarda, yaşamın pratiklerinde ve anlatılarda ortaya çıkar. İnsanlar, yasak ve gizli olan şeyleri sembolleştirme ihtiyacı duyar.

Freud'a göre, sembol dili, her türlü duygu ve düşünceyi açıklamaya yarayan bir araç değil, yalnızca ilkel ve güdüsel arzulara anlaşılabilirlik sağlayan bir yardımcıdır. Bu anlayışa göre, sembollerin birçoğu cinsel kökenlidir. Örneğin erkeğin cinsel organı; sopa, ağaç, şemsiye, bıçak, kalem, çekiç ya da benzeri başka eşyalarla sembolize edilmektedir. Burada sembollerin biçimleri ve işlevleri arasında bir benzerlik vardır. Kadının cinsel organı ise; mağara, şişe, kutu, kapı, mücevher kutusu, bahçe, çiçek ve buna benzer sembollerle tanımlanır. Ayrıca cinsel arzuyu da dans etme, ata binme, dağa tırmanma ya da uçakta uçuş gibi hareketler temsil etmektedir. Bir insanın saçlarının veya dişlerinin dökülmesi, onun kısırlaştırdığını göstermektedir (Fromm 2003: 84).

Mit, masal ve rüyalarındaki bilinçdışı mesajların yorumlanabilmesi için sembol dilinin çözülmesi gerekmektedir. Saydam'ın *Deli Dumrul'un Bilinci* adlı eserinde sembol çözümleme ilkeleri şu şekilde verilmiştir:

- 1- Hiçbir şey anlamsız, tarafsız ya da rastlantısal değildir; her şey önemlidir, en küçük ayrıntılar bile
- 2- Hiçbir şey kendi başına/bağımsız değildir. Her şey bir başkasıyla ilişki içinde anlamlılık kazanır. Bütün, parçanın anlam, nitelik ve niceliğini belirler.
- 3- Nicelik bazı durumlarda niteliği belirler; daha doğrusu söz konusu olgunun ortaya çıktığı koşullar niceliğin anlamını veren öğelerdir.
- 4- Her şey birbiriyle bağlantılı, anlamlı diziler içinde yer alır. Değişik diziler birbiriyle, bütün içindeki konumlarıyla ilişkili bir etkileşim içindedir.
- 5- Her şey bir başkasının sebebi ya da sonucudur (nedensel model); ya da nedensellik dışı birlikte tezahür söz konusudur.
- 6- Olgu ve figürlerin sembollerle bağlantısı, şekiller/görünümleri, eylem ve etkileri ile ortaya çıkış koşullarının çakışması/benzeşmesi ya da bazen karşıtlığı üzerinden yapılabilir(Cirlot 1971'den akt. Saydam 1997: 109).

Semboller çağrışım yoluyla ortaya çıkar. Freud, çağrışımı iki ilkeye ayırır. “Çağrışımın iki ilkesi olan benzerlikle bitişikliğin, daha yüksek bir birlik içinde senteze kavuştuklarını belirtelim. Bu sentez, temas’tır. Bitişiklikle çağrışım dolaysız bir temas, benzerlikle çağrışım ise kelimenin mecazı anlamıyla bir temastır”(Freud 2002: 120-121). Bu bilgiler; “Tuz, semeni çağrıştırır mı?”, “Renk, çokluk anlamında bir benzerlik ilgisi kurulabilir mi?”, “Tuzun simgesel yönü bu bağlamda da düşünülebilir mi?” gibi soruları düşündürmektedir. Bu açıdan irdeleyebilmek için psikanalitik araştırmacıların içgüdü, libidonun sembollere dönüşümü hakkındaki görüşlerine de değinmek yerinde olacaktır.

Libido doğal enerjidir, öncelikle en başta yaşamın amaçlarına hizmet eder. Fakat bu içgüdüsel hedefler için gerekli enerjiden fazla olan belirli bir miktar enerjiyi üretici çalışmalar ve kültürel amaçlara yönlendirme olanağı vardır. Bu yönlendirme başlangıçta içgüdüsel ilgi kaynağına özde benzeyen bir şeye doğru gerçekleşebilmektedir. Ancak, böyle bir aktarım basit bir istekle değil de dolaylı bir yoldan gerçekleştirilir. Bilinç dışında, belirli bir kuluçka döneminde libidoyu kendisine çekebilen, aynı zamanda onu doğal akışından saptıracak kanal ödevi gören, bir simge oluşturur. Bu simge hiçbir zaman bilinçli olarak düşünülemez, fakat genellikle bir rüyada görülür. Bir vahiy ya da bir sezgi olarak ortaya çıkar (Fordham 2004: 21).

Jones içgüdülerin yeniden oluştuklarını ve birleşme tepkisinin cinsel içgüdüünün hareketiyle oluştuğunu belirtmiş ve Freud’un içgüdü ile ilgili görüşlerine katılmıştır. Jones, Freud’un içgüdüler ve libido hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetlemiştir:

Freud, cinsel içgüdüünün tekrar yaratma fonksiyonunu dile getirerek kendini doğruladığını hissetti. Onun eğilimi, yeniden başlatan ve birleştiren fonksiyonu ile yeniden oluşturma idi. Freud, üstelik bu denemeleriyle libidoyu, sadece klinik terimleri, filozofların, şairlerin Erosları ile yaratmanın prensibini, birlikte bağlamayı, tüm hayatı ayakta tutmayı kişileştirdi. Freud bu libido görüşünün bedeni rahatlatıldığını düşündü. Ve klinik gerçeklere dayandırarak bu fikrini sürdürdü. Ve bedendeki her hücre yaşamı boyunca önemli bir libidinal göreve sahiptir (Jones 1961).

Stevens, Freud’un libido hakkındaki görüşlerini dar kapsamlı bulmuştur: “Libido, Freud’un müsaade ettiğinden çok daha fazla geniş kapsamlı bir olgudur ve en eski imgelerin göze çarptığı edebî mitlerde ve evrensel sembollerde kristalize olmuş bir formda ortaya çıkabilmektedir” (Stevens 1999, 27).

Jung, libidonun simgeler aracılığıyla dönüşümünün uygarlığın doğuşundan beri olageldiğini ve bunun kökeninde insan doğasının çok derinliklerinde kök salmış bir şeyin yattığını söylemektedir. Zaman geçtikçe bizler içgüdülerimizin denetimindeki bu

enerjinin belirli bir bölümünü çekip almayı başardık ve ayrıca istenci geliştirdik. Ancak istencimiz bizim inancımızdan daha az güçlüdür ve bizim hala simgelerin libidoyu dönüştürücü gücüne gereksinimimiz vardır. Jung bazen buna “Üstün İşlev” (TranscendentFunction) demektedir. (Fordham 2004: 20-23).

Libidonun, simgeler aracılığıyla dönüştüğü psikanalitik kuramcılarca öne sürülmüştür ve Türk mitolojisinin izlerini taşıyan Türk halk inanışlarında simgeler yoğun olduğu genel kabuldür. Önemli görölen simgelerden biri de tuzdur. Tuz, Türk folklorunda Jung’ın tabiriyle “üstün işlevi”ni devam ettirmektedir.

Ebulgazi Bahadır Han’ın kaleme aldığı *Şecere-i Terakime* adlı eserde tuzla ilgili olan etiyolojik efsane şöyledir:

Türk’ün dört oğlu var idi. Birinci Tütek, ikinci Çigil (Çekel), üçüncü Barsçak (Bersaçar), Dördüncü Almak (Emlak). Türk öleceği sırada Tütek’i kendi yerine padişah kılıp uzak sefere gitti. Tütek akıllı ve devletli iyi padişah idi. Türk içinde çok adetleri o peydah kıldı. Acem padişahlarının ilki Keyumers ile muasır idi. Günlerden bir gün ava çıkıp, geyik öldürüp, kebab kılıp, yiyip oturmuştu. Elinden bir doğram et yere düştü. Onu alıp yiyince ağzına çok hoş bir tat geldi. Çünkü o yer tuzla idi. Yemeğe tuz koymayı o çıkardı bu tuz âdeti ondan kaldı (Ergin 1974: 24).

Türklerin soy kütüğünün ele alındığı bu eserde tuzun Türk kültürü açısından ehemmiyetini ve benimsenişini anlatılmaktadır. Ataerkil toplum olan Türklerde soyun devam etmesi oldukça önemli bir husustur. Tuz da erkeğin dölleyiciliğinin simgesi olarak düşünöldüğünde “soyun devamı” yorumunu akla getirmektedir. Psikanalitik kurama göre her tür yararlı hayvan, kadının cinsel organını simgeler (Jung 2003). Bu şekilde düşünöldüğünde geyik, yararlı ve eti yenilen bir hayvandır. Geyikle, tuz bir arada bulunmaktadır. Bu bağlamda psikanalitik açıdan yorumlandığında geyik ana rahmini, tuz da semeni ve bunların bir arada yer alması döllemeyi, çoğalmayı sembolize edebilir.

“Dini törenlerde, bilhassa Bektaşi ve Alevilerde de tuz önemli rol oynamaktadır. Bunlar yemeğe tuz ile başlar, tuz ile bitirir”(Öztelli 1974:413’ten akt. Gözaydın 1991). “Tuza kutsal bir varlık olarak bakılır ve tatlılara bile az miktarda tuz konur. Ahiliğin en önemli belgeleri olan fütüvvetnamelerde de “Adem peygamberin mihr olarak Havva’ya tuz verdiğini” görüyoruz. Ayrıca Ahiliğe girişte yapılan törende tuz’un çok önemli bir rol oynadığını”(Gölpınarlı 1949’dan akt. Gözaydın 1991’dan) söylenebilir. “Ahiliğe giriş töreninin bir bölümünde nakib, sağ eliyle tuz’u alır, su da sol elindedir ve şöyle konuşur: “Ulu Tanrı suyu temizleyici, Tuz’u da öldürücü kıldı ve yüce buyruğuyla, bu tatlı ve içilecek su, öbürü de tatlı ve acı buyurdu. Onu, ahid, borç ve misak kaldı. Tanrı lanet etsin ahdini bozana”. Sonra tuz’u suya döker” (Gözaydın

1991: 29-30). Jones, tezinde tuzun dinsel törenlerdeki işlevinden bahsetmiştir (Jones 1951). Adem peygamberin Havva'ya mihir olarak tuz vermesi inancı oldukça düşündürücüdür. Mihir evlilik sırasında kadına verilen bir ekonomik vaattir. Semen de evlilik sonucu erkekte kadına geçer ve döllenme gerçekleşmiş olur. Döllenme sonucu nesiller devam eder, mihir gerçekleştirilmiş olur. İnsanlığın başlangıcında mihrin tuz olarak verilmesi, insan neslinin devamını gerçekleştirecek hadisenin başlaması olarak yorumlanabilir. Bu fütüvvetnamelerde geçen “Ulu Tanrı, suyu temizleyici, tuzu oldurucu kıldı.” sözünde tuzun “türeme” vasfına değinilmiştir. Ayrıca tuzun suya dökülmesi psikanalitik kurama göre yorumlandığında döllenme işleminin gerçekleşmesidir. Zira su, psikanalitik kuramda ana rahminin sembolüdür.

Özcan, fütüvvet ve tarikatlardaki tuzun sembolünü şu şekilde yorumlar: “Muhtevası ve sosyal hayattaki kullanımdan dolayı tuza, fütüvvet ve bazı tarikatlarca farklı semboller yüklenir. Örneğin Bektaşilikte tuz, dengeyi sembolize eder. Uçucu ve katı iki zehir nasıl bir ölçüde birleşip bir şifa unsuru olmuşsa, bir denge oluşturmuşsa bu şekilde dengede olmayı tanımlar” (Özcan 2001, 102).

Türk halk inanışında ve pratiklerinde tuzun simgesel durumuna devam edecek olursak, tuzun kullanıldığı durumlar özetle şunlardır: Nazar, büyü, kötü ruhlardan(cinlerden) korunma, sağaltım, geçiş dönemi uygulamaları (doğum, evlenme, ölüm) gibi.

Daha önce de belirttiğimiz gibi yeni doğan çocuklar, hastalar ve özellikle de ölümler ilgili ritüeller çoktur. İnsanlar korkularından korunmak için ve baskıları yenmek için birtakım pratiklere başvurmuştur. Nitekim Türk halk inanışında da bu duruma sık sık rastlamaktayız.

Kötü Ruhların Kovulması:

Silifke yöresinden derlenen bir uygulama şöyledir: “Genellikle çok ağladığı zamanlarda çocuklara yapılır. Daha çok ocaklarda yaptırılır. Tuz önce çocuğun başında üç defa dolandırılır ve “uç, uç, uç” denilerek yanan ocak içine atılır. Bu üç sefer tekrarlanır. Böylece çocuğun ağlamasının gideceğine ve musallat olan kötü ruhların kovulmuş olacağına inanılır.” (Kulakçı 1975: 20) Burada Türk folklorunda yoğun biçimde karşımıza çıkan üçleme motifi ile karşılaşmaktayız, ayrıca ocaklar eski Türk inanışından (Şamanizm) kalıntılardır. Bu da bir kez daha kolektif bilinçdışını bize kanıtlamaktadır. Jones, şeytan ve kötü ruhları kovmak için tuzun dinsel törenlerde kullanıldığından bahsetmektedir (Jones 1951). Burada tuz ve ateş sembolleri vardır. Fromm, ateşi evrensel sembol olarak şöyle açıklar: *Ateş; güç, çabukluk, çeviklik, hareketlilik, büyüklük, neşe ve canlılığın sembolüdür*(2003: 30). “Freud’a göre, mitoslarda görülen sembollerin temelinde, insanlığın eski çağlarına ait duyguları yatmaktadır. Örneğin tarlayla uğraşmak veya ateş yakmak, o çağlarda cinsel libidonun etkilerini taşıyan davranışlar olarak biliniyordu. Günümüzde ise, bastırılmış biçimde ortaya çıkan ve aslında eski çağlara ait

olan libido tatminleri, artık hayallerde gerçekleşen ‘yapay tatminlerle’ karşılanmaktadır”(Fromm 2003: 100). Jung’a göre babanın sembollerinden biri enerjidir (Jung 2003: 38). Ayrıca psikanalitik kurama göre ‘uçmak’, cinsel arzuyu simgeler. Uygulama esnasında tuzu ateşin içine atarken  defa ‘uç, uç, uç’ denmesi bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir. Bu noktada kötü ruhları kovmak için uygulanan bu pratikte tuz semeni, ateş –enerji olması nedeniyle- babayı, tekrarlanan ‘uç’ sözcüğü libidoyu, ocak ana rahmini sembolize edebilir. Çoğalma her toplum için en temel istektir ve döllenmenin gerçekleşmesinin bir törende sembolik anlamda canlandırılması anlamca ‘yasak, olumsuz’ olarak yorumlanmak yerine ‘oğalma, bereket, olumlu’ olarak yorumlanabilir. Nitekim bu pratikte amaç kötü ruhların kovulmasıdır. Bu uygulama, Ernest Jones’un savını desteklemektedir diyebiliriz.

Kalafat, Altaylardaki bir inanca ve bu inancın Anadolu’daki izine ‘tuzun kötü ruhları kovma işleviyle’ yer verir:

İnsanın arkasında cinler, o insanın tanıdėı bir sesle o insanı ağırabilirler, böyle hallerde çağırılan kimse arkasına dönmeden ‘sesin sahibinin isminden bahisle’ ...beni neden çağırdın’ demelidir. Birisi lnce Tusga (tusa) gitti denir. Tuz, Çin sınırında yapımı tuzculara ölüm getiren bir yerdedir. Anadolu’da da bu inanç yaşamaktadır. Böyle hallerde seslenen şahıs kesinlikle arkasına dönmez, hatta cevap da vermez. ‘Dönmek ve cevap vermek doğru değildir’ denilir. Cevap vermek gerekirse ‘işim var değirmene tuza gidiyorum’ denir inancı vardır (Kalafat 2004: 94).

Nazar:

Erzincan’dan derlenen bir uygulama şöyledir: Tuz atlatmak: ‘Bir çanağın içine tuz konulur, çocuğun üzerine bir örtü rtlr. Suyun içine tavada kavrulmuş sıcak tuz ve dört beş tane de kor konulur. Tas bir başın üstünde iken, bir göbeğinde bir ayağı üzerinde iken okunur. Bu su  yolun atına dökülür. Dken arkasına bakmadan eve döner. Sudan ocuğun eline yüzüne ayağına birer parça srlr. Bir parmak da ağzına yalatılır’ (Garipardıç 1979: 36). Burada tuzun sihri yönüyle karşılaşmaktayız. Ayrıca psikanalist kurama göre çanak, kadın rahmini sembolize eder. Su hayat verir bu yönüyle kadının doğurganlığını sembolize eder. Tuz, anak, ateş ve su bu uygulamada bir araya getirilmiştir. ‘Anne, tüm deneyimleri içine alan biçim’dir. Buna karşılık baba, arketipin dinamizmini temsil eder, çünkü o hep biçim hem de enerjidir’ (Jung 2003: 38). Tuz hareket hlindedir, enerjidir; çanak durağandır, biçimdir. Tuzun ateşte kavrulmuş olması, sıcak olması; babadan geldiğini ya da libido ile geldiğini gösterebilir. Sıcak tuzun soğuk suyla bir anakta buluşması, döllenmenin sembolik tezehr olarak yorumlanabilir.

Doğum

Doğumu kolaylaştırmak için kapıya tuz serpilir (Örnek 1996; Gözaydın 1991, 27). Adana hamilelik öncesinde ve hamileliğin ilk aylarında oğlu olmasını isteyen kadın bol tuzlu yemekler yemektedir. Hamile kadının çocuğun cinsiyetini öğrenmek için arkasından belli etmeden kafasına tuz serpmektedir. Hamile kadın ilk olarak başını ya da ağzını kaşırsa kızı, burnunu ya da dizini kaşırsa oğlu olacağına inanılmaktadır (Çağınlar 2004: 75). “Adana çocuğu olmayan kadın için tülbent içine tuz konulup sıkılmakta, sert bir şekil verilmektedir. Bu tülbentte sıkılı tuz ispiroya batırılarak yakılmaktadır. Ateş, metal havan içine tutup kadının beline çekilmektedir. Böylece çocuğunu olacağına inanılmaktadır. Bu uygulama yumurtalıklarında iltihap olan, ay hâli kanaması sancılı olan kadınlara da yapılmaktadır” (Çağınlar 2004: 78). Çakır, ritüellerde kuşağın belle, belin ise doğurganlık ve üremeyle ilişkilendirildiğini savunur (2022: 150). Yakılmış tuzun kadının bel belgesine sarılması bu bağlamda üremeyle ilişkilendirilebilir.

Tuzlama

“Eski Türk dini ile Hristiyanlığın sentezi olan bir inanç sistemine mensup olan Gagavuz Türklerinde, tuzlama işlemi genellikle köy babası tarafından yapılmaktadır. Köy babası bebeği tuzlu suda yıkamakta ve suyu bir meyve ağacının dibine dökmektedir” (Aça 2004: 100).

Doğum ile birlikte tuzun Türk’ün hayatına giriş serüveni başlamaktadır. Doğum odasında bulunması gereken maddeler arasında tuz mutlaka bulunmaktadır. Doğumu kolaylaştırması için kapıya tuz serpmektedir. Çocuk kokmasın ve pişmesin diye yıkandıktan sonra her tarafı tuzlanır ve ağzına tuz konur. Bazı yörelerimizde doğar doğmaz terinin kokmaması için tuzlu suyla yıkanan çocuğun bu yıkamada su ilk defa neresine değerse oraya giydiği eşyanın çabuk eskiyeceğine inanılır. Yeni doğan bebeğin ağzının içi ve bazı yörelerde ayak parmaklarının içi tuzlanır. Bebek bu şekilde 3-5 saat bırakıldıktan sonra yıkanır. Bazı bölgelerde ise bebek doğunca kız çocuklarının kasıklarına ve göğüslerine, erkeklerin ise sadece kasıklarına tuz ekilir. Daha önceleri bebekler bir ezan süresince tuzlu sularda bırakılırken şimdilerde sadece ağzına ve burnuna tuz sürülüp hemen yıkanmaktadır. Türkiye Yörüklerinde yeni doğan bebekler ikinci gün tuzlu su ile yıkanır. Keza Türkiye’ye gelen Türkistan Kazaklarının da çocuklarını kırk gün tuzlu su ile yıkadıkları bilinmektedir. Tuz kendisinde majik kudret bulunan sayılı maddelerden birisidir. Dolayısıyla dünyaya yeni gelen çocuğun tuzlanması daha sonra yapılacak pratiklerin işleyişini sağlamak amacı hissedilmektedir. Doğum sonrasında doğum yapmış kadının albasması (kırkbastı,

unbastı) olmaması için yastığının altında Kur'an-ı Kerim ve ekmekle birlikte tuz konmaktadır (Günay 2004: 110).

Tuzun, doğrudan doğumla ve yeni doğan bebekle ilgili olarak uygulanan pratiklerde yoğun bir biçimde yer alması, yine tuzun çoğalmaya yönelik sembolik anlamını düşündürmektedir. Ayrıca kasıklara sürülmesi geleceğe yönelik çoğalmaları, büyük aile olma yönündeki dilekleri içinde barındırabilir.

Evlilik

Bayburt'tan derlenen bir inanış şöyledir: “Kiminle evleneceğini merak eden kimse, tuzlu bir ekmek yer uyur, uykuda ona kim su getirirse ileride onunla evleneceğine inanılır” (Küçük, 1976-1977). Rüya görmek için bu uygulamayı yapan kişinin cinsiyeti belirtilmemiştir. Lakin psikanalitik kurama göre su; doğurganlığı, ana rahmini, tuz; semeni sembolize etmektedir. Uygulamada tuzlu ekmeği yiyen kişi rüyasında karşı cinsten birinin su vermesini beklemektedir. Rüyalara psikanalitik kurama göre bilinçaltının dışavurumudur. Tuzun, suyun, rüyanın ve evlilik arzusunun aynı pratikte yer alması yine döllenmenin, çoğalmanın simgeleştirildiği savını desteklemektedir. Bu inanış oldukça uzun bir yorumu beraberinde getirir; çünkü rüya yorumu konusuna geçmemiz gerekecektir. Rüya yorumu psikanalist kuram araştırmacılarının farklı farklı düşündüğü bir alandır. Psikanalist kuramcılardan Karl Abraham “Rüya, bireyin mitidir” ifadesini kullanır (2017). Mitler de kolektif bilinçaltının yansımalarıdır.

Adana'dan derlenen evlilikle ilgili inanışlarda tuzun yeri şöyledir: “Evlenme çağına gelmiş delikanlı evlenmek istediğinde babasının ayakkabısının içine tuz koyarak bu isteğini dile getirmiş olmaktadır” (Çağınlar 2004: 76). Her inanışı psikanalitik kurama göre yorumlamak imkânsızdır. Bu da psikanalitik kuramın bilinçdışındakilerle uğraşmasından kaynaklanır. Bu inanışı psikanalist kurama göre yorumladığımızda “Ayakkabı oyuktur, kadının cinsel organını; tuz, semeni sembolize eder. Bu da cinsel isteğin sembolüdür” denilebilir ve bu uygulamanın doğrudan evlilik talebiyle ilgili olması savı desteklemektedir. Fakat psikanalist kuram doğrudan “şu şunu simgeler” şeklinde söylenecek sığ bir kuram değildir. Ayrıca bilinçdışında sadece cinsel unsurlar yer almaz. Şu da bir gerçektir ki Türk toplumunda cinsel yasaklar fazladır ve yasakların bilinçdışına atılma olasılığı yüksektir. Bu yüzden psikanalist kuram araştırmacıları, Türk folklorunda araştırabilecekleri pek çok alana sahiptir. Türk toplumunda cinsel birleşmenin gerçekleşebilmesi için evlilik akdinin yerine getirilmesi gerekir. Anadolu'nun pek çok yerinde “Evlenmeyi istiyorum” sözü ayıp olarak yorumlanır. Bu yüzden bu istek çeşitli çağrışımlarla dile getirilir.

Tuzun yer aldığı uygulamalara Z. Çağınlar, “Adana’da Tuzla İlgili İnançlar ve Uygulamalar” adlı çalışmasında şu örnekleri verir:

Evlenme çağına gelmiş bir genç kız da kısmetinin hangi yönde olduğunu öğrenmek için ekmeğim üzerine tuz serpererek dama koymaktadır. Bu ekmeği alan kuşun hangi yöne uçtuğuna bakarak kısmetinin de o yönde olacağına inanılmaktadır. Bir genç kız istenilmeye karar verildiğinde oğlan evi, evinde bir miktar tuz alarak bunu yemeklerinde kullanmaya başlar. Tuz bitene kadar evde huzursuzluk olmazsa o kızın hayırlı bir gelin olacağına inanılarak gönül rahatlığıyla kız istenmektedir. İstenilmeye gidilen kızın evinde bir miktar tuz, oğlan evinden birisi tarafından alınarak, oğlan evinin tuzluğuna konulur. Böylece kızın kısmetinin baba evinden çıkıp, oğlan evine gireceğine inanılmaktadır. Düğün sırasında kız baba evinden çıkarılırken, oğlan evinden birisi tarafından tuz alınmaktadır. Bu tuz yeni evli çiftin tuzluğuna konur. Böylece kızın baba evindeki huzurunun ve oraya bağlılığının yeni evine geçeceğine inanılmaktadır (Çağınlar 2004: 76).

Tuz, evlilikle ilgili inanışlarda ve uygulamalarda sık sık yer almaktadır. Yeni evli çiftin tuzluğuna tuz konulması, “Bu çiftin nesli devam etsin.” dileği şeklinde de yorumlanabilir. Ayrıca kız isteme törenlerinde damadın kahvesine tuz katılması da aynı şekilde ele alınabilir.

Sağaltım

Halk inanışlarında nazar, büyü, kötü ruhlar, hastalık gibi korkulara dair uygulamaların geneli iki zaman dilimine ayrılabilir: tedbir, korunma amaçlı ve sağaltma amaçlı uygulamalar. Tuz tedbir amaçlı uygulamalarda yer aldığı gibi sağaltmaya dair uygulamalarda da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim çocuğu olmayanlara dair uygulamadan önceden bahsedilmişti.

Bolvadin Zemzem kuyusu bazı hastalıklara –ki bilhassa dalak- iyi gelmektedir. Dalağından şikâyetçi olanlar kuyu sahibine (aileden birine) gelirler, kuyu sahibi hastanın ayağının ölçüsünü toprağa bıçakla çizerek alır, biraz oyar ve bir avuç kadar tuzu oraya gömer. Gene aynı tuzdan bir avuç da hastaya verir ve yeşil şeylerle, marul, soğan, tere gibi şeylerle yemesini tavsiye eder. Eline de bir testi kuyu suyu verilerek içmesi söylenir (Muradoğlu 1967: 11).

Bu uygulamada, psikanalist kuramda sıkça karşımıza çıkan kuyu, su, toprak simgeleriyle karşılaşmaktayız. Bütün doğurganlık, çoğalma unsurlarının bir arada olduğunu görmekteyiz. Bu hususu daha iyi kavramak için psikanalist kuramının öncülerinden Jung’un yaklaşımını Fordham şu şekilde aktarır:

Libido enerjisinin içgüdüsel bir amaçtan kültürel bir amaca aktarılmasının bir örneği olarak, Jung ilkel Watschandi’lerin ilkbaharda yaptıkları ayinlerini

anlatmaktadır. Qatschandi'ler yere bir çukur kazıp çevresine alırlar yerleştirecek dişi cinsel organlarını taklit etmekte ve bunun çevresine dikleşmiş bir penisi simgeleyen mızraklarını önlerinde dik tutarak dans etmektedirler. Dans ederlerken mızraklarını yere fırlatıyorlar ve 'pullinira, pullinira, wataka!' (Nonfissa, nonfossa, sedcunnus) (Dişi cinsel organlarını temsil eden çukurun yok olması anlamında bir haykırış) diye haykırıyorlardı. Ayın sırasında dansa katılanlardan hiçbiri bir kadına bakmazdı. İlkbaharda yapılan bu dansın olağanüstü bir önemi vardı. Dans edenler hareketleri ve haykırışlarıyla kendilerinden geçiyorlar ve bu büyülü oyun içinde toprak ananın döllelenmesine katılıyorlar. Kadınlar törene katılmadıklarından libido sıradan cinselliğe doğru yönelmez. Yerdeki ukur, dişi cinsel organlarını temsil etmekle kalmayıp aynı zamanda bereketlenecek olan 'Toprak Ana' fikrini dile getiren ve libidonun dönüşümünü sağlayan bir simgedir (Fordham 2004: 21-22).

Bolvadin Zemzem kuyusuyla ilgili uygulamada da benzer unsurlara rastlamaktayız. Çukur kazılıyor, tuz oraya gömülüyor. Yani toprak ana dölleleniyor. Tuz, semeni; toprak kadının rahmini simgeliyorsa, bu uygulama aktif dölleyiciliğin sembolik tezahürüdür , denilebilir. Ayrıca sağaltım için kuyudan çıkarılan su kullanılmaktadır. Bu uygulamada libidonun iğüdüsel amaçtan kültürel amaca aktarılması olarak yorumlanabilir.

Saydam'ın suyun, dişiliği simgelediğine dair görüşleri şöyledir:

Bilindişını da kapsayacak şekilde, "su"yun dişil özelliği ve annenin temel sıfatlarını taşıması, birincil süreç düşüncesinin çok bilinen bir anlatım şeklidir. Yaşam sudan çıkar: bu saptama bilindişi sembolizm olduğu kadar, bireyoluş ve soyoluş için de geçerlidir. İnsanın da çıktığı yer, Miletoslu bilge Thales'in (İ.Ö. 640-546) her şeyin özü olarak kabul ettiği, "bütün varlıkları doğuran "su"dur. Su, yaratıcı "potansiyel"iñ, doğurganlığın, ana rahminin sembolüdür. Bilidişının, yaratıcı potansiyeli göz önünde tutulduğunda, suyun doğrudan bilindişının da sembolü olduğu çıkarsayabiliriz (Saydam 1997: 117).

Suyun psikanalist kuram savunucularınca doğurganlığın, ana rahminin sembolü olarak yorumlanması, yukarıda bahsi geçen sağaltım için uygulanan pratikte bizi aynı yoruma götürmektedir. Doğurganlığı, ana rahmini sembolize ettiği ileri sürülen kuyu'nun, suyun, toprağın, oyuğun ve döllelenmeyi, semeni sembolize ettiği savunulan tuzun aynı pratikte kullanılması; ana rahmi ile semenin buluşması; üremenin, çoğalmanın gerçekleşmesinin temennisi olarak yorumlanabilir. oğalmanın şıfa kaynağı olarak bilinçaltında kodlandığı söylenebilir.

Toprağın verimliliği suya muhtaçtır. “Islak”lık, verimliliğin, yani doğurgan doğanın, dolayısıyla dişil ilkenin özelliğidir. Su, doğuma ve yeniden doğuma olanak verirken, aynı zamanda çözücü, eritici nitelikleriyle “biçim”in düşmanıdır. Karşıtı olan “kuru”luk ise, organik yaşamı olanaksız kılar; doğanın can-vericiliğinin tükenmesidir. Kadın, adet görmesi ile “yaş”tır. Doğa’nın doğurganlığı “ıslaklığı” ile doğru orantılı olduğu gibi, kadının doğurganlık mahsulü çocuk, bir sıvı (amion) kesesinde taşınır. Sıvı, erkek bilinç için kavranması zor olan dişil gizemin ve yaratıcılığın kaynağıdır. Su, suyu çeker: Erkeğin ıslaklığı, yani menisi, onu kadının “nemli iç”ine bağlar. Bu bağ(ım)lılıkta “iç’in derinliklerinde” kaybolma korkusu “kuru”luğun “bedensizleşme”nin ve ruhlaşma’nın yüceltilmesine götürür (“asketizm”). Antik felsefede evreni oluşturan dört öğeden su (dişil karakterli madde) ıslak, hava (ruh) ise kuru elemandır (Saydam 1997: 120).

Ölüm

Adana’da bir evden cenaze çıktıktan sonra, cenaze evi sahipleri tarafından bir paket tuz komşulara parça parça dağıtılmaktadır. Özellikle küçük çocuğu olan aileler bu tuzdan çocuklarına yalatarak ölümün üzerlerine uğramayacağını düşünmektedirler (Çağmırlar 2004: 77).

Tuz’un ölümden uzak olmak amacıyla çocuklara yalatılması, tuzun hayatıyetle bağını, ölümle zıtlığını çağrıştırmaktadır. Semen de hayata gelmek için yaşam için ilk şarttır. Tuz, renginin beyaz olması nedeni ile bize semeni çağrıştırmalıdır. Burada çağrışımlardaki benzerlik ilkesi aklımıza gelmektedir. Seyfi Karabaş, Dede Korkut’ta renkleri incelerken ak rengin erkekliği simgelediğinden bahsetmiştir ve örnekler vermiştir. *Erkekliğin simgesi olarak karşımıza çıkan ak, şu şekilde açıklanabilir: Tüm Oğuz beylerinin “ak ev”e sahip olmaları, Bayındır Han’ın “ak çadırını” dikmesi ve “Ak alınlı” şeklinde anılması, yiğitlerin savaşa ya da ava giderken “ak boz at”a binip, “ak tüylü delici oklar” kullanmaları (Karabaş 1996).* Dede Korkut’ta, oğlu olanlar ak otağa, kızı olanlar kızıl otağa, çocuğu olmayanlar kara otağa oturtulmaktadır. Erkeğin aktif dölleyiciliği ön plandadır.

Sözlü Kültür Ürünlerinde Tuz

Türk masallarının en yaygınlarından biri “Tuz Kadar Sevgi” masalıdır. Türk masallarının bazılarında tuz suya, su da kana dönüşmektedir. Bu durum masallarda da tuzun semeni simgeleyebildiği savını desteklemektedir. Tuzun suya suyun kana dönüşmesi, bize insanoğlunun semenden cenine, ceninden bebeliğe geçiş aşamasını hatırlatmaktadır.

Tuz, yazılı Türk edebiyatının ilk eserlerinden itibaren yer aldığı gibi sözlü kültür ürünlerinde de atasözleri, deyim, bilmece ve Türk folklorunun birçok alanında kullanılmıştır:

“Avrat tuz der adamın içi cız eder” (Günay 2004: 109) deyimi bunlardan biridir.

İçinde tuz kelimesi geçen bilmecelere birkaç rnek:

“Bilmece bildirmece

Kürkünü sermiş yamaca

Bir karıyla bir koca

Tuz atar bulamaca” (Kar/ Elazığ), (Bilecik 2004:171).

Cevabı kar olan bu bilmecede yer alan sözcükler ve olay örgüsü, tuzun dölleyiciliği sembolize ettiği savını destekler niteliktedir. Karı ile kocanın aynı olay örgüsünde yer alması, tuzun sıvı olan bulamaca katılması; psikanalist kuramcıların bahsettiği doğurganlık ve dölleyiciliğin bu bilmecenin olay örgüsünde yer aldığını ortaya koyar.

“Her tarafı beyaz kireç

Tuzla tuzla sabahtan i (Yumurta/Erzurum),(Bilecik 2004: 171).

Cevabı yumurta olan bu bilmecede yumurta ile tuzun bir arada yer alması yine dölleme, çoğalma gibi çağrışımları düşündürmektedir.

Cevabı tuz olan bilmecelere rnek:

“Ekilmezi biilmezi, doğurmaza yüklediler

Yatmazın uyumazın bacasından geçirdiler”(Gözaydın 1991: 25).

Tuz, ekilip biilmeden elde edilir. Bu bilmecede tuzun doğurmaza yani bir erkeğe yüklenmesi ve bacadan geçirilmesi, doğurmak sözcüğünün yer alması doğrudan dölleyicilik sembolünü hatırlatmaktadır. Psikanalitik kurama göre oyuk, kuyu, baca gibi derinlikler ana rahmini sembolize eder. Bu bağlamda tuzun semenin sembolü olabileceği savını bu bilmece desteklemektedir.

Aynı bilmecenin Giresun varyantı şöyledir:

“Ekmemişi yüklemişler

Doğmamışın dalına

Doğmamışı geçirmişler

Durmamışın dalından” (Giresun)(Bilecik 2004:171).

Elazığ’dan derlenen bir bilmece de şöyledir.

“Adı nedir, budu nedir

Bu dünyanın tadı nedir” (Elazığ)(Bilecik 2004:170).

Cevabı tuz olan bu bilmecede, ilk olarak Anadolu’da yaygın olan “Dünyanın tadı evlattır.” sözünü akıllara getirmektedir. Tuzun cevap olmasının altında, tuzun evlatla eşdeğer

görülmesinden ziyade, kolektif bilinçaltında tuz evladın dünyaya gelebilmesi için gerekli olan semene benzetilmiş olması yatabilir.

Sonuç

Çağrışımlar, sembolleri oluşturur. Hayatımızda rastlantısal semboller yaşantımızın bilinçdışına attıklarının yansımasıdır. Toplumsal ve bireysel çağrışımlar deneyimlerden dolayı farklı olabilir. Tuz toplumsal bellekte çoğalmanın, bereketin, neslin devamının sembolü olabilirken, bir birey için anılarından dolayı bilinçaltında ölümün, doğumun, düğünün, bayramın sembolü olarak da kodlanmış olabilir.

Tuzun folklordeki önemi hakkında pek çok araştırma yapılmıştır. Dolayısıyla “tuzun, semenin simgesi” olduğu savı bilinçli düşünüldüğünde sıradışı gelebilir. Fakat Türk inanisında tuzun tezahürleri, bizi bu sava sürüklemektedir. Kolektif bilinçdışı, cinsel baskılardan dolayı tuz ile ilgili belirli tabular oluşturmuş olabilir. Tabuların dışında bereket, çoğalma kutsal olarak da görülür.

Üreme, Türk folklorunda oldukça mühimsenen bir konudur: Köroğlu metninin Uygur rivayetinde Köroğlu’nun annesi Hz. Ali’nin bakışıyla hamile kalmıştır. Çocuğu olmayanlara Kara Kağan denilmiştir. Dede Korkut’ta çocuğu olmayanlar Kara otağa oturtulmuştur. Ataerkil toplumlarda dölleyiciliğin önemi büyüktür ve Türk toplumu da ataerkil toplumdur ve doğum kutsaldır, tuz da kutsaldır. Çocuğu olmayan kutsuzdur. Kötü kişiler “tuzsuz”dur.

Psikanalitik kuram çerçevesince Türk folklorunda tuz incelendiğinde, tuzun semenin, dölleyiciğin sembolü olabileceği ve doğurganlık, bereket gibi dölleyiciliğin de kutsal kabul edilebileceği sonucuna varılmıştır. Ayrıca halk inanışlarında tuzun yer aldığı uygulamaların psikolojik işlevi de ayrı bir çalışma konusu olabilir.

KAYNAKÇA

Abraham, Karl (2017). *Rüyalar ve Mitler*, Çev. Emine Nur Gökçe, İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Acaloğlu, Arif (2004). “Geleneksel Kültürde Tuzun Semiyolojik İşlevi ve Türk Kültür Geleneğinde Tuz”, *Tuz Kitabı*, Ed. Emine Gürsoy Naskali, Mesut Şen, İstanbul: Kitabevi.

Aça, Mehmet (2004). “Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek: ‘Tuzlama’”, *Tuz Kitabı*. Ed. Emine Gürsoy Naskali, Mesut Şen, İstanbul: Kitabevi.

Aça, Mehmet (2001). “Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek: ‘Tuzlama’”, *Milli Folklor*, 52: 93-100.

Assmann, Jan (2001). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. İstanbul: Ayrıntı Yay.

Ata Ahmet (2004). “Türkmenlerde Tuzun Kutsallığı”, *Tuz Kitabı*, Ed. Emine Gürsoy Naskali, Mesut Şen, İstanbul: Kitabevi.

- Beşirli, Hayati (2012). *Yemek Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yay.
- Bilecik, Fahrünnisa (2004). “Masal ve Bilmecelerde Tuz”, *Tuz Kitabı*, Ed. Emine Gürsoy Naskali, Mesut şen, İstanbul: Kitabevi.
- Bilgin, Nuri. (2013). *Tarih ve Kolektif Bellek*. İstanbul:Bağlam Yay.
- Cirlot, J. E. (1971). “E. A. Dictionary at Symbols”, Routledge, Kegan Paul Ltd. Londra.
- Combs-Schilling, M. E. (1989). *Sacred Performances: Islam, SexualityAndSacrifice*. New York: ColombiaUniversityPress.
- Çağım, Zekiye (2004). “Adana’da Tuzla İlgili İnançlar ve Uygulamalar”, *Tuz Kitabı*. Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Mesut şen, İstanbul: Kitabevi.
- Çakır, Emine (2022). “Gelin Kuşığı: Bekâret Kuşığı mı Bereket Kuşığı mı?” *Millî Folklor*. 134 (Yaz 2022): 145-158.
- Dorson, Richard Mercer (1984). “Psikoanalitik Folklor Kuramı”, *Günümüz Halk Bilimi Kuramları*, Çev. Nermin Ulutaş, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Eliade, Mircea (2014). *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. L. Arslan Özcan. İstanbul: Kalcı Yay.
- Ergin, Muharrem (1974) Hzl. Ebulgazi Bahadır Han, Türklerin Soy Kütüğü. İstanbul:Tercüman , 1001 Temel Eser.
- Erginer, Gürbüz (1997). *Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Fordham, Frieda (2004). “Jung Psikolojisinin Ana Hatları”, Çev. Aslan Yalçın. İstanbul: Say Yay.
- Freud, Sigmund (2002). *Totem ve Tabu*, Çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yay.
- Fromm, Erich (2003), *Rüyalar Masallar Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*, Çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, İstanbul: Arıtan Yay.
- Garipardıç, Baki (1979). “Erzincan ve Çevresinde Halk İnanışları”, Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Goode, Judith (2009). “Yemek” Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar. Çev. Fatih Mormenekşe. Ankara: Geleneksel Yay.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1950). “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve kaynakları” İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, C. XI (Ekim 1949- Temmuz 1950),
- Gözaydın, Nevzat (1991). “Türkiye Folklorunda Tuz”, *Folklor Dünyasından*, Ankara: Yargı Yayınevi.
- Günay, Çimen (2002). “Ağrıdaki Efsanesi’nde Arketipsel Benlik”, (16-18 Mayıs 2002 Tarihinde Bilkent Üniversitesi’nde Düzenlenen Uluslararası Yaşar Kemal Sempozyumu’nda Sunulan Bildiridir).
- Günay, Vehbi (2004). “Türk Sosyo-Kültürel Hayatında Tuzun Yeri Üzerine”, *Tuz Kitabı*, Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Mesut şen, İstanbul: Kitabevi.
- Güngör, Harun (2002). “Eski Türklerde Din ve Düşünce”, *Türkler Ansiklopedisi*, C.3, Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Jones, Ernest (1961). “Papers on Psycho Analysis”, BeaconPress, Boston, 1961
- Jones, Ernest (1951). “Psycho Analysis andFolklore in Essays in Folklore, AnthropologyandReligion”, 2: 1-21, of Essay in AppliedPsycho- Analysis, London: Hogart Pres.

- Jung, Carl Gustav (2003). *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yay.
- Jung, Carl Gustav (1997). “Analitik Psikoloji”, Çev. Ender Erol, İstanbul: Payel Yay.
- Karabaş, Seyfi (1996). “Dede Korkut’ta Renkler”, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Kulakçı, Kerim (1975). Silifke ve Çevresinde Halk İnançları. Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Küçük, Yusuf (1976-1977). Bayburt ve Çevresinde Halk İnanışları, Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Lévi Strauss, Claude (2013). *Mit ve Anlam*. Çev: Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yay.
- Levi-Strauss, Claude (1986). “Tavşan Dudakları ve İkizler: Bir Mitin Parçalanması”, *Normal Antropoloji ve Bir Fiziki Antropoloji Üzerine*, çev. Hilmi Yavuz
- Moradoğlu, Ali İhsan (1966-1967). “Bolvadin Halk İnanışları Üzerine Bir Deneme”, Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2000). Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri, İstanbul: İletişim Yay.
- Oğuz, M. Öcal (2002). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*. Ankara: Akçağ Yay.
- Ögel, Bahaeddin (2003). “Manasın Evlenmesi”, *Türk Mitolojisi*, I. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
- Örnek, Sedat Veyis (1966). “Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla ilgili Batıl İnançların ve Büyüksel İnançların Etnolojik Tetkiki”, AÜDTFC yay.174, Ankara, say. 61
- Özcan, Hüseyin (2001). “Halk Şiirinin Dilinde Tuz”, *Millî Folklor*, 52.S. 101-109.
- Öztelli, Cahit (1974). “Anadolu’da Şamanlığın İzleri”, I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri, Ankara.
- Raglan, Lord (2007). “*Tarih ve Mit*”, Çev. Levent Soysal. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar-2*, Ankara: Geleneksel Yayınları.181-188.
- Sakaoğlu, Saim (2003). “Tuz Gölü”, *101 Türk Efsanesi*. Ankara: Akçağ Yay.
- Saydam, M. Bilgin (1997). “Deli Dumrul’un Bilinci”, İstanbul: Metis Yay.
- Stevens, Antony (1999). *Jung* . Çev. Ayda Çayır. İstanbul: Kaknüs Yay.
- Tuhteva, Svetlana (2004). “Altay Halkının Dünya Görüşünde Tuz”, *Tuz Kitabı*, Edit. Emine Gürsoy Naskali, Mesut Şen, İstanbul: Kitabevi.
- Tylor, Edward Burnett (1920). *Primitive Culture*. (2). USA
- Yaşar, Kalafat (2004). “Altay Kamanizmi’nin Anadolu Türk Halk İnançlarında İzleri”, *Altaylardan Anadolu’ya Kamanizm Şamanizm*, İstanbul: Yeditepe Yay.

MİTOLOJİDEN KÜLTÜR ENDÜSTRİSİNE: ÇİN'DE AY KEKİ

İbrahim GÜMÜŞ*

Giriş

Kültür endüstrisi, kavramı yirminci yüzyılın ortalarında gündeme gelmesine rağmen günümüzde hemen her alanda bilinir hâle gelmiştir. Her ne kadar 1930'larda ortaya çıkmaya başlamış olsa da kültür endüstrisi tanımı ilk kez Theodor Adorno ve Max Horkheimer tarafından 1947 yılında Amsterdam'da yayınlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Adorno ve Max Horkheimer, 2014) adlı kitapta kullanılmıştır. 1970'lere doğru da kuramsal alt yapısı tamamlanır.

Kültür endüstrisi başlangıçta Frankfurt Okulu temsilcileri tarafından olumsuz bir yaklaşımla kitlelerin aldatılması olarak kullanılır: “Kültür endüstrisi durmaksızın vaat ettiği şeylerle tüketicisini durmaksızın aldatır. Olay örgüleri ve ambalajlamayla verilen haz senedinin vadesi sürekli uzatılır: aslında yalnızca vaatten ibaret olan bütün bu gösteri haince bir biçimde hiçbir zaman gerçekleşmez; yemek yemeye gelen müşteri menüyü okumakla yetinmelidir (Adorno ve Max Horkheimer, 2014: 186).” Adorno'ya göre (2007: 110) kültür endüstrisi bireylerin ya da kitlelerin bilinç veya bilinçdışına kitle iletişim araçlarıyla spekülasyonlar yapmakta ve onları kendine uydurmaktadır. Bireyler kültür endüstrisinin öznesi değil nesnesi konumundadır. “Sanatın meta niteliği, kendisini tam olarak gerçekleştirerek yok olur. Sanat bir meta türüdür, yani tüketime uygun biçimde hazırlanmış, kayıt altına alınmış, endüstriyel üretime uyarlanmış” (Adorno ve Max Horkheimer, 2014: 211) azarlanabilir ve başka ürünlerin yerine konulabilir bir üründür.

Kültür endüstrisi kavramı 75 yıllık süreçte bu olumsuz yaklaşımların tersine olumlu yönleriyle de gelişimini devam ettirmiştir. “Bireyi ve toplumu bu derecede etkisizleştiren bir yaklaşımın bu kadar uzun süre etkisini koruması, çeşitli açılardan (özellikle tehditler açısından) bu görüşlerin haklılığını ortaya koymakla birlikte ilginçtir. Buna karşılık kültür endüstrisi, adı geçen eleştirmenlerin ülkeleri de dâhil olmak üzere, bütün dünyada hızlı bir şekilde gelişmesini sürdürmüştür. Radyoyu, televizyon ve internet, sanat galerilerini özel sektör ve vakıf müzeleri izlemiştir. İmalat sanayinin boşalttığı yerler, müzeler, film platoları ve kayıt stüdyoları ile doldurulmuştur” (Özdemir, 2009: 75). Bu değişim belleğin dönüşümünde de hızla kendini gösterir. Kültürel bellek insan ve yazı belleğinden dijital belleğe aktarılmaya devam etmektedir.

* Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi/ (Çin) Zhejiang Yuexiu Üniversitesi Misafir Öğretim Üyesi. igumus@bartin.edu.tr. Orcid id 0000-0002-6033-0234 Researcher id: S-2235-2018

Günümüzde özellikle Covid-19 gibi küresel salgınların oluşmasıyla birlikte herhangi bir eskatolojik mite karşı dijital belleğe kaydetme hızla artmaktadır.

Kültür endüstrisi (Fransız yaklaşımı), yaratıcı endüstri (İngiliz yaklaşımı), deneyim ekonomisi (İskandinav yaklaşımı) veya içerik endüstrisi (OECD yaklaşımı) gibi kavramlarla karşılanan kültür ekonomisi günümüzde olumsuzlayıcı yaklaşımlardan sıyrılmış ve bağımsız bir alan hâline gelmeye başlamıştır. Kültürel endüstri, teknolojik ve medya gelişmelerine bağlı olarak toplumdaki gelişmelere uyum sağlayarak küresel pazarlara ulaşmak için üretim süreçlerini ve dağıtım yöntemlerini de bünyesine katar. 20. yüzyılın sonlarında ABD ve İngiltere’de yaratıcılığa ve yeniliğe önem veren yaratıcı ekonomiye doğru evrilir (Gümüş, 2019: 229).

Kültür endüstrisi ya da yaratıcı endüstrinin, sanat, medya, endüstri, kültürel miras, turizm, bilgi teknoloji, tasarım endüstrisi vd. gibi geniş bir çalışma alanı vardır. Günümüzde büyük bir ekonomik alanı da etkiliyor. Kültür endüstrisi, bu alanları kullanarak yerel kültürü küresele taşıyabilir. Bu çalışmanın konusu Çin kültüründe mitik kökenlere sahip ay kekinin kültür endüstrisinde nasıl kurgulandığını çözümlemektir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden metin ve kültür analizi birlikte kullanılmıştır.

Ay Kekinin Mitolojik Kökeni

Ay, mitolojilerde ebedi dönüşü, verimliliği, yeniden doğuşu, merkez simgeciliğini temsil eder. Ay, “yükselen, batan ve gözden kaybolan bir bedendir. Bu beden ki, varlığı evrensel oluş kanununa, doğum ve ölüm kanununa bağlıdır” (Eliade, 2005: 187). Ayrıca isim verme, “şifa kaynağı olma, duada yer alma kahramanın davranışlarına göre ayın hareket etmesi gibi pek çok oluşumla ay toplum yaşantısında kutsal bir mitolojik öge olarak yer edinmiştir. Toplamların ritüellerinde de çeşitli boyutlarıyla yer almıştır” (Müçük, 2018: 42). Ayın kutsal bir varlık olarak düşünülmesi Sümer, Akad, Grek gibi pek çok mitolojide rastlanılan bir olgudur. Asya’da kutlanan Güz Ortası Festivali’de bu mitik tasavvurun izlerini taşır.

Çin kültüründe Güz Ortası Festivali/Bayramı, ay takvimine göre sekizinci ayın on beşine denk gelir. Ay keki (月), Güz Ortası Bayramı’nın en önemli simgesidir. Bu festivalin 3000 yıllık tarihi vardır. Shang hanedanlığı döneminde sonbaharda hasatın bereketli olması için “ay”a çeşitli ritler yapılırdı.

Eski Çin imparatorları, uygulamanın kendilerine başka bir hasat yılı getireceğine inandıkları için sonbaharda aya tapıyorlardı. “Sonbahar ortası” kelimesi ilk olarak Zhou Hanedanlığı’nda ortaya çıktı. O sıralarda sekizinci ayın 15. gecesinde aya tapınma, yüksek memurlara ve zengin ailelere sızramıştı. Uygulama, avlunun ortasına ay ışığı altında büyük bir masa yerleştirmeyi gerektiriyordu ve masaya meyve, atıştırmalık gibi ikramlar koyuyorlardı.

Ancak, Tang Hanedanlığının ilk zamanlarına kadar resmi olarak geleneksel bir festival olarak kutlanan gün değildi. Daha sonra Song Hanedanlığı döneminde köklü bir festival hâline geldi. Ming ve Qing Hanedanlıklarından bu yana Bahar Şenliği kadar popüler oldu (URL-1).

Güz Ortası Bayramı'nda Çinliler, aileleriyle akşam yemeklerini hep birlikte yerler. Yemekte “genellikle salyangoz içeren, şarapla servis edilen ve ay ışığında geç bir tatlıyla kapatılan beş, yedi veya dokuz çeşitli bir akşam yemeği yerler (çünkü bunlar şanslı yang sayılarıdır) (Roy, 2005: 282). Festival yemekleri “yasakları ve kurban törenleriyle dini hayat Antik Çağ insanının beslenme alışkanlıklarını önemli derecede etkilemiştir. Bu tür festivallerde insanlar yiyeceklerini tanrılarla paylaşıyor, zengin ve güçlüler de güçlerini perçinliyordu, ayrıca kutsal günlerde sunulan yemekler de geleneksel yemek anlayışının oluşmasında etkili oluyordu” (Güveloğlu, 2019: 81). Yeme-içme davranış kalıpları “mit ve anlatılarında çeşitli simgeler altında, itaat ve güven- sağaltım- keder- tehdit- hoşnutsuzluk- kurban- yaşam- ölümsüzlük- ölüm-teki dünya ve aidiyet, karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple yemek ve onun etrafında gerçekleşen olaylar bir biyolojik ihtiyacı değil, toplumun kültürel kodlarını yansıtmaktadır” (Ay ve Aydın, 2014: 351).

Çinliler festivalde salıncakta sallanma, türkü söyleme, fenerlerle sokaklarda gezme ve dans etme gibi etkinlikler gerçekleşir. “Çin geleneğine göre minnettarlık, insanların hasat için teşekkür ve doğal afetlerin olmaması için teşekkür gibi doğanın armağanları için teşekkürlerini ifade eder. Bu bayramın bir diğer âdeti de uzun ve sağlıklı ömür ve mutluluk duasıdır. Ayı seyretmek, osmanthus ağacına hayran olmak, aslanın dansını izlemek, çiçek feneriyle oynamak” (Cui, 2019: 14) gibi uygulamalar yapılır.

Bayramda herkes birbirine ortasında ayı simgeleyen yumurta sarısı bulunan ay keki hediye eder. Yumurta ya da yumurta sarısının Tibet'teki köken mitin parçalanmış bir şekli de olabilir. Çünkü Tibet mitinde kozmos bir yumurtadan ortaya çıkar.¹¹ Güz ortası festivaliyle ilgili yazılı kaynaklarda farklı mitik anlatılar yer almaktadır. Onlardan biri şu şekildedir:

Ay tanrıçası Güz Ortasında dört bin yıllık Chang'e efsanesi pazar yerlerinde oynanan gölge oyunları ve operaların teması olduğunda ortaya çıkar. Hikâye, İmparator Yao'nun efsanevi zamanında, yeryüzünde sırayla parlayan on güneş vardı - bir gün, bu, orada yaşayanlar için felaket anlamına gelse de, aynı anda insan aleminde görünmenin daha eğlenceli olacağına karar verene kadar devam ediyor. Cennet tanrısı, en iyi okcusu Hou Yi'ye onları dizginlemesini emretti. Yine de onun yerine fazladan dokuz güneşi vurdu. Hem Hou Yi hem de güzel karısı

¹¹ ... Bu yumurtanın sarısından da 18 yumurta çıktı. Bu 18 yumurtanın arasından ortadaki yumurta, bir deniz kabuklusunun yumurtası öbürlerinden ayrıldı. Sonra bu yumurtanın üyeleri çıktı, tümü diye kusursuzdu, o daha sonra yumurta öylesine eşsiz güzellikte bir delikanlı hâline geldi ki, sanki bir dileği yerine getiriyor gibiydi. İşte bu nedenle de ona kral Ye-smon adı verildi (Eliade, 2001: 38).

Chang'e, insanların şükran ve huşu içinde okçuyu üzerlerine kral yaptığı dünyaya sürgün edildi. Orada da "eril" ya da yang dürtüsünün tüm sınırlarını görmezden geldi ve konumundan yararlanarak insanları eziyordu. Herhangi bir isyanı önlemek ve sıradan ölümlüler arasında tekrar bir tanrı gibi olmak için Kunlun Dağı'na gitti ve Batı'nın Ana Kraliçesinden bir ölümsüzlük iksiri aldı. Hou Yi, hem kendisinin hem de karısının ölümsüz olmasını istemişti ancak iksiri içmeden önce Chang, onun kötü planını bozmak için hepsini kendisi içti. Hou Yi, okçuluk eğitimi aldığı bir öğrencisi tarafından öldürülürken, çift doz iksir, karısının evcil tavşanıyla birlikte gökyüzüne uçmasına neden oldu (Roy, 2005: 284).

Bazı varyantlarda Chang, iksiri ana kraliçeden çalar ve aya kaçtıktan sonra çirkin bir kurbağaya dönüşür. Chang, ister hırsızlık isterse de başka bir eylem yapsın mitik anlatılarda ceza/ödöl motifyle bir dönüşüm yaşar. Bazı eş metinlerde de bir tavşana dönüştüğü anlatılır. Han ikonografisinde ayakları üzerine dikilmiş ve ön ayaklarıyla da havanda ölümsüzlük iksirini döven tavşan çizimleri de mitik anlatıyı destekler. Sonraki ikonografik çizimlerde Chang, yeşim tavşanıyla birlikte yer alır ve güzel bir tanrıça olarak tasvir edilir. Bu mite ait en eski izler, M.Ö. 5. yüzyılda bulunur. şamanların kehaneti için yazılan o zamanın kehanet kitabı Guizang'da (The Storehouse of All Things, olarak daha sonraları bilinir), Chang'e'nin ölümsüzlük iksirini Ana Kraliçe Xiwangmu'dan çaldığı söylenir (Yang ve An, 2005: 88). Hou Yi, karısını takip eder ama "ardından güneşte ikamet etmeye başlar" (Eberhard, 2006: 67). Böylelikle mitik anlatı iki göksel unsur olan güneş ve ayı sembolize eder. Güneşe eril, aya dişil bir anlam yüklenir. Başka bir eş metinde de şu şekilde yer alır:

Isı, tarlaları kavurdu, ekinleri kuruttu ve insanları yerde nefessiz ve bilinçsiz bir şekilde yatarken bıraktı. Vahşi hayvanlar ve kuşlar, insanlara saldırmak için kızarmış nehirlerden ve alevli ormanlardan kaçtı. Cennetteki ölümsüzler, insanların çektiği acılar karşısında duygulandılar. Cennetin İmparatoru, Yao'nun düzeni sağlamasına yardım etmesi için okçu Hou (Prens) Yi'yi gönderdi. Hou Yi, güzel karısı Changer ile birlikte, kendisine Tanrı tarafından verilen kırmızı bir yay ve beyaz oklarla yeryüzüne indi. Cennetin İmparatoru. İnsanlar okçuyu, kendilerini bu azeptan kurtarabilecek bir kahraman gibi sevinçle karşıladılar. Savaşa hazır olan Hou Yi, meydanın merkezine yürüdü, yayını ve oklarını çekti ve aletini buyurgan güneşlere nişan aldı. Bir anda, arka arkaya dokuz güneş gökten vuruldu. Hou Yi onuncuya nişan alırken, Yao onu durdurdu -çünkü son güneş insanlara fayda sağlayabilirdi. Öyleyse Hou Yi ve dokuz güneşin hikâyesini bitirin. Diğer hikâyeler onun vahşi canavarları, kuşları ve yılanları nasıl öldürdüğünü ve insanlar için nasıl bir kahraman olduğunu anlatır. Ancak Hou Yi, Cennetin İmparatoru'nun önünde ona iftira atan diğer ölümsüzlerin kıskançlığını uyandırdı. Kısa süre sonra okçu, İmparator'un tavrında bir soğukluk, bir güvensizlik sezdi. Sonunda, Hou Yi ve karısı cennetten sonsuza kadar sürüldü ve yeryüzünde avlanarak yaşamaya zorlandı. Bu açıklama, iki Batı Han hanedanı koleksiyonunda (M.Ö. 206-M.S. 24) yazılı olarak yer almaktadır;

Shanhajing (Dağların ve Denizlerin Klasığı, bir seyahatler ve masallar) ve Huainanzi (Huai Prensi'nin adını taşıyan bilimsel, tarihi ve felsefi makaleler) (URL-2).

Güz Ortası Bayramının sözel ve yazılı belleklerdeki bir versiyonunda ise hem kahramanlık hem de eskatolojik bir mitin kalıntıları yer almaktadır. Hou Yi (后羿), usta bir okçudur. Gökyüzünde her şeyi yakıp kavuran, dünyanın sonunu getirecek 10 güneşi okuyla vurması için görevlendirilir. O da dokuz güneşi okuyla vurup düşürür. Son kalanına da insanlara faydalı olmasını söyler. Bunun üzerine ona ölümsüzlük iksiri hediye edilir. O da güzeller güzeli karısı Chang'e bırakır ve ava çıkar. Avdayken Hou Yi'nin çırağı eve gelir ve onun karısına saldırır. O da iksirin hepsini içerek gökyüzüne yükselir. Gökyüzünde ise dünyaya yakın olmak için aya gönderilir. Hou Yi eve döndüğünde karısının gelmesini bekler ve neler olduğunu öğrendiğinde çok üzülür. Aradan geçen uzun süre sonunda dolunayda gökyüzüne bakar ve karısının simasını ayda görür. Her şeyi anlayan Hou Yi ise bahçede karısının sevdiği meyve ve yiyeceklerle dolu bir sofraya kurar. Bu durumu öğrenen halk ise kahramanları için o günü her yıl kutlamaya başlarlar. Sofraların önemli unsuru da ay keki olur. Bu gelenek o günlerden günümüze kadar aktarılmıştır. “Bugün Güz Ortası Festivali gecesinde birçok Han Çinli aile, bahçelerine ay kekleri (tatlı fasulye ezmesi veya tuzlu yumurta sarısı ile doldurulmuş yuvarlak hamur işleri) ve yuvarlak meyveler koyarak aya kurban sunacak. Ailelerinin birleşmesi ve uyum içinde yaşamasını diliyorlar” (Yang ve An, 2005: 90). Folklor disiplinine geleneksel bilginin aile üyeleri, arkadaşlar ya da başlangıçta tanımadığımız diğer grup üyeleriyle paylaşarak öğrenilen bilgi olarak yaklaştığımızda bu festival, Çinlilere kim olduklarını, kökenlerini, grup içindeki yerlerini bilmelerini ve kendilerini tanıyıp konumlandıklarını sağlar. Burada yeniden yaşanan, deneyimlenen, canlandırılan uygulamalar bireyleri ilksel rite döndürürken onlara da kimlik tanımlar.

Ay kekleri Tang Hanedanlığı (618-907) döneminde ortaya çıkan yuebing'in büyük Taocu şairi Su Tung-p'o (1036-1101), “Çıtır çıtır küçük pasta dolunay kadar yuvarlaktır” diye yazmıştı. Ama onun yerini alan Sung imparatorları döneminde popüler oldu. The Annals of Yanjing, Sonbahar Ortası'nda bir adak olduğu için yuebing'in her yerde satıldığını kaydeder. Pastanın üzerinde ay sarayı, tavşan ve benzeri çizimleri var. En büyük yuebing bir ayak çapına ulaşabilir. Bazıları yuebing'i kurbandan sonra yer, diğerleri ise onu Yeni Ay Yılı Arifesine kadar saklar” (Roy, 2005: 284).

Ay kekleri mitolojik kökeninden kaynaklı ritlerini Çin'in tarihi tabakalarında da görmek mümkündür. On dördüncü yüzyılda Moğal Yuan Hanedanlığına karşı ayaklanmanın organize edilmesin de bu ritüellerden faydalanılmıştır. Liu Fu Tong, Moğollara karşı isyan emirlerini güz ortası bayramında ay keklerinin içine saklayarak halka ulaştırır. Benzer bir durum

1900’lerde Batılılara karşı yapılan Boxer İşyanı’nda da gerçekleşir. Ay kekleri, binlerce yıldır ritüellerle birlikte farklı amaçlar için de kullanılmaya ve dönüşmeye devam etmektedir.

Kültür Endüstrisinde Ay Keki

Geleneksel kültüre önem veren Çin, Güz Ortası Bayramı’nı ulusal kültür mirası olarak kabul eder. “Kültürel bellek ve imge merkezli kent markalarının oluşturulmasına, kültür ekonomisi kapsamında, özel bir önem verildiği görölmektedir. Çeşitli resmî kurumlar aracılığıyla yerel kültürü ulusala taşımak” (Göde, 2017: 205) düşüncesinin bir yansımasıdır. Bu durum “bir bakıma kentsel, yöresel ve ulusal imgeleri öğrenme, tanıma, deneyimleme ve bunu bir ya da birkaç kültürel unsurla anılaştırma ve gösterme isteğini ifade etmektedir” (Göde, 2017: 205).

Ay kekleri bayram kutlamasında arkadaşlar arasında, aile içinde ya da iş yerinde gelen kişilere sunulur. Ayrıca bayramda ay keki hediye etmek de hem incelik hem de gelenektir. Böylece topluluk birlikte ritüelin bir parçasını gerçekleştirir ve ilksel olan anılır. Aynı zamanda ay keki hediyeleriyle de ay tanrıçasına kurban sunmuş olurlar. Geleneksel kültürde ay keki yapımında hamurun içine ayı simgeleyen yumurta sarısı konur.

Ay kekinin dışını kaplayan ince hamurun üzerinde geleneksel motifler yer alır. Merkezde bulunan yumurta ile dış hamur arasına ise fasulye ezmesi ya da lotus çiçeği ezmesi bulunur. Çin’de ve diğer ölkelerde “tüketilen çok sayıda ay keki çeşidi vardır. Kanton ay keki en önlü çeşididir. Geleneksel bir Kanton ay keki, yaklaşık 10 cm (4 in) apında ve 3-4 cm (1+1/4-1+1/2 in) kalınlığında, genellikle nilüfer tohumu macunundan (diğer tipik dolgular arasında kırmızı fasulye ezmesi veya karışık fındık bulunur) yapılan zengin kalın dolgulu yuvarlak bir hamur işidir, tuzlu ve ince, 2-3 mm (yaklaşık 1/8 in) bir kabukla çevrilidir” (URL-3).



(URL-4)

Güz Ortası Festivali, başlamadan önce Çin’de her yerde ay kekleri stantları açılır. Alışveriş merkezlerinde, Starbucks gibi küresel markaların raflarında, marketlerde ve diğer pek

çok yerde ay kekleri satılır. Özellikle ay takvimine göre 15 Ağustos'ta düzenlenen Güz Ortası Festivali'nde "Chang'e'nin figürü, parlak dolunay, tarçın ağacı ve yeşim tavşanla birlikte genellikle ay keki kutularını süslüyor" (Yang ve An, 2005: 89). Nasıl ki mitler "dine yeni giren gençlere yine kendilerinin üyeliğe kabul törenleri boyunca, inisiyasyon sırasında aktarılır. Ya da daha doğrusu "ayın törenleriyle kutlanırlar", bir başka deyişle yeniden gerçekleşme aşamasına getirilirler" (Eliade, 2001: 24). Change ve Hou Yi'nin mitik anlatısı da modern Çin'de simgesel ay kekleriyle popüler bir biçimde yaşamaya devam ediyor. Gençler ya da yeni grup üyeleri de bu geçiş törenine girerken bir dizi ritle karşılanırlar.

Gerçekten de, Bourdieu'nün güç için kullandığı terim olan 'kültürel sermaye'nin inşasında ve yeniden üretiminde önemli bir rol oynar, bireylerin belirli bilgi biçimleri yoluyla elde edebilecekleri, bilgi tek bir kaynaktan aktarılan belirli değerleri ve gelenekleri telkin etme fırsattır ... gerçek deneyim bu özel kutlamayla ilişkili anlamlar ve değerler açısından çok önemlidir, 'bu nedenle habitus sadece kişisel bir tercih veya sosyal bir gereklilik değil, toplumun pratikte cisimleşme biçimidir (Bedford, 2009: 23).

Ay keklerinin ya da kutuların üzerindeki semboller genellikle aynıdır. Tavşan sembolünün mitik anlatıdaki iksirle bağlantısı vardır. Bir başka eş metinde eski zamanlarda "ay sarayının dışında oturan bir tavşan varmış. Tavşan beyaz yeşime benzediği için insanlar ona 'Yeşim Tavşanı' adını verdiler. Efsaneye göre Yeşim Tavşanı, ölümsüzlük iksiri yapmak için yeşimden yapılmış bir sopayla ay sarayının dışında yere oturdu. İnsanlar, Yeşim Tavşanı tarafından yapılan ölümsüzlük iksirinin uzun ömürlü bir ilaç olduğuna inanıyor. İnsanlar bu ilacı aldıklarında gençlik, uzun ömür ve sağlıklı ölümsüz hale gelecekler. Yıllar sonra, Yeşim Tavşanı ay ile eşanlamlı hale geldi ve eski edebiyatçılar tarafından üretilen şiirlerin önemli bir sembolü oldu" (Cui, 2019: 17).



(Cui, 2019: 17).

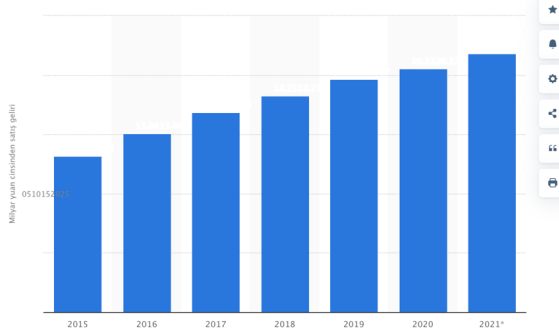
Ay keki ve tavşan ikilisi Çin kültüründe şans ve doğurganlıkla ilgili simgelere de sahiptir. Eberhard'a göre "yanında bir tavşana hayran olan iki çocuk var: bu 'aydaki tavşan'. Ölümsüzlük bahşeden tarçın ağacının kabuğunu öğütmek için fallus şeklinde bir havaneli ve

havan kullanıyor (Cui, 2019: 17). Çin'in haricinde “diğer birçok kültürde olduğu gibi, tavşan bir doğurganlık sembolüdür, bu nedenle yaşamsal yin ve yang döngüleri boyunca dünyanın olduğu kadar kadınların da doğurganlığını yöneten ay takviminde, Sonbahar Ortası ayı geleneksel olarak bir seçim olmuştur. Evlilikleri kutlamak için fırsat. Kızlar aşkı hayal eder ve tüm gizli dileklerini bilen güçlü bir arabulucu olarak Chang'e'ye dönerler” (Roy, 2005: 284). Bu dönem ayrıca Hou Yi ve Chang'in yılda bir kez ayın 15'inde buluştukları gün olarak da kutlanır. Bu da kültür endüstrisinde anlatının mitik anlamının zamanla romantik bir simgeye doğru evrildiğini gösterir. Kültür endüstrisinin bu dönüşüme sağladığı katkıyla ay keki Çin kültürü dışında da tanınmaya ve popüler hâle gelmeye başlar. “Sonbahar Ortası festivalindeki merkezi rolü nedeniyle, ay kekleri son yıllarda bile popüler olmaya devam etti. Birçoğu için, Sonbahar Ortası Festivali deneyiminin merkezi bir bölümünü oluştururlar” (URL-3). Ay kekinin kültür endüstrisi tarafından ön plana çıkarılmasıyla festivalin adı Ay Keki Festivali olarak yaygınlaşmaya başlamıştır.



(Cui, 2019: 29)

Ay keklerinin üzerinde simgelerin tarihi tabakası eskilere dayanır. Simgeler, kutsama, uzun yaşam, mutluluk, sağlık, zenginlik gibi anlamlara sahiptir. Bu simgelerin ilk olarak üstteki şekilde de görüldüğü biçimde Tang Hanedanlığı MS 618-907) döneminde ortaya çıktığı düşünülmektedir.



© Statista 2022 * (URL-5)

Ay kekinin popülerlik kazanması satış oranlarına da yansımaktadır. Ay keki, 2015 yılında 13.18 milyar yuanlık bir pazar hacmine sahipken 2021 yılında 21.81 milyar yuanlık bir hacme ulaşır. Satış oranları 6 yıl gibi kısa sürede % 60 artmıştır. 2019 yılında başlayan ve küresel bir vakaya dönüşen COVID-19 salgını da bu artışı engelleyememiştir. Ay keki, geleneksel üretiminin dışına çıkarak yeni tatlar ve satış kanallarıyla birlikte dünyaya yayılmaya devam etmektedir.

Dolunaya benzeyen tatlı veya tuzlu dolgularla doldurulmuş yuvarlak bir hamur işi olan Mooncakes, Çin'de büyük bir iştir. 2020'de Sonbahar Ortası Festivali, yalnızca 14.600 ton ay kekinin satıldığı tek bir Çin restoranına 1,38 milyar RMB (214 milyon dolar) gelir elde etti. Bu yıl, ay keklerinin toplam satışlarının 21,81 milyar RMB'ye (3,38 milyar dolar) yükseleceği tahmin ediliyor. Kuşkusuz, böyle kazançlı bir iş markaların hayal gücünü yakalar (URL-6).

Endüstri dünyasında ay keklerini farklı ürünlerle bir araya getirerek farklı lezzetler yakalayan ilk firmalardan biri Häagen-Dazs'dır. Dondurmalı ay kekleriyle çok meşhur olmuştur. Häagen-Dazs firması hem ay keklerinin tasarımında hem de ambalajında özel seçimler yapar. Ay kekleri ise pahalı olmasına rağmen festivalden çok önce siparişlerini tamamlar.



“Twinkle Meyveli (30,50 ABD doları için 4 parça), Choco Ayışığı (36,88 ABD doları için 4 parça), Harmony Moonlight (36,88 ABD doları için 4 parça), Yıldızlı Ay Işığ (51,68 ABD doları için 6 parça), Ayışığı Çiçeği (62,40 ABD Doları karşılığında 8 parça), Ayışığı

Mücevherleri (10 parça, 67,63 Dolar), Gökkuşağı Koleksiyonu (9 parça, 103,22 Dolar), Teslimat hizmetiyle birlikte Deluxe Koleksiyon* (146,35 ABD Doları karşılığında sekiz parça)” (URL-7).

Ay keki satışlarındaki pazar payından küresel markalar da faydalanır. Örneğın Starbucks, farklı lezzetteki ay kekleriyle pazarda yerini alır. Ay keklerinde geleneksel motiflerin yerine kendi markasını ve yeni içeriklere yönelir. Hediyeelik özel fincan ve ay keki setleri, özel kutulu ve kahveli çeşitlerini tüketicilere ya da ritüeli gerçekleştirmek için grup üyelerine sunar.



Ay keki satışlarını sadece gıda sektöründeki firmalar gerçekleştirmez. Turizm sektöründen tekstile, teknolojiye e-ticarete kadar geniş sektörde görülür. Çin’de oteller özellikle konuklarına festivalin önemini anlatan bir mektupla ay keklerini ikram ederler.¹² Gucci, Dior, Bulgari, Delvaux gibi lüks markalar da festival için özel ay keki setleri hazırlar. Bu setlerde genellikle marka ya da kültürlerine dair bir ize rastlanır.

Örneğın Bulgari markasının ay keki setinde Kolezyum (Roma) ikonunu yer alır. Sahnede duran geleneksel motif tavşan sarı ışıklarla dolunaya benzetilen yere doğru bakarken mitik anlatının teatral bir biçimde anılıyormuş hissi verir.¹³ Tasarım endüstrisinin bir miti nasıl kullandığını da bu örnekte görmek mümkündür:



¹² 6-16 Eylül 2022’de Pekin’de kaldığım Cordis otelde festival ve ay kekleriyle bu şekilde tanıştım.

¹³ Bu bölümde kullanılan görseller kaynakçalar Google resimler bölümünden ve URL-8, -9’dan alınmıştır.

Dior markasının oluşturduğu ay keki setinde ise takımyıldızı simgesi yer alır. Setin ortasında dairesel biçimdeki çay kavanozu ise ayı simgeliyor gibidir. Kutuyu açtığımızda dairesel bir vantilatör de içinden çıkmaktadır:



Gucci, ay keklerini yeşil kadifeden ortasında dans eden bir tavşanın yer aldığı müzik kutusuyla satışa sundu:



Tiffaniy, fütüristik bir anlayışla tasarladığı ay keki setinde sanki hem köken mitine hem de kozmogoni mitlerine bir atıf yapıyor. Kutu açıldığında ortasında bir roket ve etrafında tavşan biçiminde yıldızlar yer alır. Tasarımıyla âdeta grup üyesini/müşterisini roketle Chang'in yanına çıkartmayı vaat ediyor gibidir:



Kültür endüstrisi, geleneksel olanla modern olanı birleştirerek hem geleneğin aktarılmasına hem de ekonomik anlamda kalkınmayı amaçlar. Teknoloji firması Xioami'nin

kasetçalar biçiminde tasarladığı ay keki seti kültür endüstrisinin kullanım alanı için iyi bir örnektir. Bu kasetalarla müşteriler iyi dileklerini kaydedip diğ r grup üyelerine iletiyor. Bu şekilde ritüeli deneyimleyenler birbiriyle bağlantı kurup aidiyet duygusu hissedebiliyor:



Geleneğin ocuklara aktarılması noktasında başka bir örnek ise Play-Doh firmasına aittir. Firmanın seti, ay keki yapmak için kullanılan motiflerle oyun hamuru, üzerinde tavşan bulunan fener, festivali anlatan kitapçıktan oluşur. Çocuklar, oyunun eğitimsel işleviyle ritüele giriş yapıyor hem de ritüeli deneyimleme fırsatı buluyor:



Genelde G z ortası Festivalinin özelde ise ay kekinin kültür endüstrisinin çok farklı alanlarında yaratıcı içerikler oluşturduğu daha fazla örneğe rastlamak mümkündür. Bu motiflerle mitik hik yelerinden bazıları hâlâ Çin toplumunun belleğinde yaşatılmaktadır. Mitin algılanışının yaşanılan zamanla alakalı olduğunu gösteren bu durum, aynı zaman da mitlerin hiçbir zaman kaybolmadığını da ortaya koymaktadır (akır, 2013: 68). Ay keki, farklı biçimlerde farklı kullanım alanlarıyla kültürün içinde yaşamaya, aktarılmaya ve popülaritesini korumaya devam ediyor.

Sonuç

G z Ortası Festivali, Çin kültüründe önemli bayramlardan biridir. Ay takvimini esas olan festivalin kökeni de tarihi ve mitik tabakalar yer almaktadır. 3000 bin yıldan fazla bir

geçmişe sahip olan festival, Sang Hanedanlığı döneminde bereket için “ay”a yapılan ritüellerle başlar. Ritüelin kökeninde ayın hareketlerine göre zamanı düzenleyen tarım toplumunun davranış modelleri bulunur.

Festivalin mitik kökenlerini anlatan metinlerde kahramanlık, eskatolojik ve köken mitleri iç içe girmiştir. Eş metinlerinde bazı durumlar farklı yer alsa da kahramanlar Hou Yi ve Chang’ın sonu aynıdır. Chang, dişil bir varlık olarak ay ile özdeşleşmiştir. Chang, ceza ya da mükâfat motifinin görüldüğü iksir içme eylemi neticesinde dünyadan ayrılarak aya gider. Daha sonraki zamanlarda Chang’ın bir tanrıça olarak adının geçtiği görülür. Bu nedenle Tanrıça Chang için yılın belli gününde adaklar adarlar. Ay keki de bu ritüelin önemli bir parçasıdır. Ayrıca ay kekinin tarihi tabakalarında gizli mesajların iletilmesiyle toplum özgürleşir.

Yirmi birinci yüzyılda Güz Ortası Festivali büyük bir katılımı kutlanmaktadır. Kültür endüstrisi ay kekinin simgeselliğini ön plana çıkararak onu popüler hâle getirmiştir. Bu nedenle de zamanla festivalin adı Ay keki olarak anılmaya başlanır. Ayrıca mitik anlatı kahramanlık temasından romantik içeriğe doğru da evrilmeye başlamıştır.

Ay keki yapımında geleneksel biçimler korunmakla birlikte tasarım endüstrisi gibi alanlarda yeni içerikler oluşmuştur. Dondurmalı, kahveli, çikolatalı gibi yüzlerce yeni tarif ortaya çıkarak zenginleşir. Bu modern kurgu sayesinde Çinliler ay keki satın alarak arkadaş ve dostlarına hediye etmeye devam eder. Böylelikle ilksel olan anılırken yani riti gerçekleştirirken kültür endüstrisi de ekonomik olarak varlığını sürdürür.

Ay keki satışları son altı yılda olumsuzluklara rağmen %60 büyümeye göstererek 22 milyar yuanlık bir hacme ulaşmıştır. Bu gelişme ve ekonomik alan küresel markaların da dikkati çekmiştir. Küresel firmalar da hem kendi kültürlerinden hem de Çin kültüründen esinlenerek farklı lezzetlerde ay kekleri üretmişlerdir. Ürettikleri ay keklerinin sunumunda ise Çin kültürün ve mitik anlatının kodlarını yeniden oluşturarak metnin anlatılmasına, deneyimlenmesine ve aktarılmasına da katkı sağlamıştır. Aynı zamanda grup üyeleri arasında da bağları güçlendirerek ritüeli gerçekleştirme amacına hizmet ettiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W. (2007). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. (N. Ülner, M. Tüzel ve E. Gen, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Adorno, T. W. ve Max Horkheimer. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Ay, Ş. ve Şahin, K. (2014). “Eski Yakındoğu’da Yemek Simgeselliği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tarihin Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-* Yıl: 2014, Sayı: 12 Sayfa: 331-358.

Bedford, E. (2009). Moon Cakes and the Chinese Mid-Autumn Festival. M. Hulsbosch, E. Bedford ve M. Chaiklin (Ed.), *Asian Material Culture*, ICAS publications series. Edited volumes (ss. 19-36). Amsterdam: Amsterdam University Press.

Cui, J. (2019). *Mooncake packaging design: An exploration of Mid-Autumn Festival symbolism and minimalist design*. New Zeland: Massey University.

Çakır, E. (2013). Akademik Dünyanın Kentsel İmgelerinden Mitolojik Simgelerine Üniversite Logoları, *Milli Folklor*, (97), 53-69.

Eberhard, W. (2006). *A dictionary of Chinese symbols: Hidden symbols in Chinese life and thought*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. (Sema Rifat, Çev.). İstanbul: Om Yayınevi.

Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*. Konya: Serhat Kitabevi.

Göde, H. A. (2017). “Kültür Endüstrisine Örnek Olarak Isparta/Yalvaç Ekmek Kültürü ve Dünden Bugüne Mahalle Fırıncılığı”, *Folklor/Edebiyat*, cilt:23, sayı:91, 2017/3, s.197-210.

Gümüş, İ. (2019). Bir Kültür Ekonomisi Dönüşüm Serüveni: ‘Okuntu’dan ‘E-davetiye’ye. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (15), 227-241. doi:10.29000/rumelide.580512

Güveloğlu, A. (2019). “Mitolojik Anlatım Geleneğinde İnsanoğlundan Saklanan Besinler” Ardahan-Turkey Uluslararası Mitoloji Sempozyumu, Bildiri Kitabı, 2-5 Mayıs 2019 / Ardahan-Türkiye

Özdemir, N. (2009). Kültür Ekonomisi ve Endüstrileri İle Kültürel Miras Yönetimi İlişkisi. *Milli Folklor Dergisi*, (84), 73-86.

Roy, C. (2005). *Traditional Festivals: A Multicultural Encyclopedia*. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO.

Müçük, M. (2018). Sibiryasahası Türk Destanlarında “Ay”la İlgili İnançlar . Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi , 1 (1) , 40-55 . Retrieved from https://dergipark.org.tr/en/pub/buaad/issue/38706/423326

Yang, L. ve An, D. (2005). *Handbook of Chinese mythology*. Handbooks of world mythology. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO.

İnternet Kaynakçası

URL-1: <http://www.chinahighlights.com/travelguide/culture/history-and-origin.htm> (E.T. 25.11.2022)

URL-2: <https://web.archive.org/web/20120402085019>

URL-3: <https://en.wikipedia.org/wiki/Mooncake>

URL-4: <https://jdcorporateblog.com/traditional-flavors-still-top-mooncake-sales-ranking/>

URL-5: <https://www.statista.com/statistics/1259981/china-mooncake-sales-revenue/>

URL-6: <https://daoinsights.com/news/chinese-consumers-to-spend-3-38-billion-rmb-on-mooncakes/>

URL-7: <https://www.trip.com/hot/articles/haagen-dazs-mooncake.html>

URL-8: <https://jingdaily.com/mid-autumn-festival-2021-mooncake-dior-bulgari/>

URL-9: <https://www.buzzfeed.com/brittneytrinh/mooncake-mid-autumn-festival-2022>

GELENEKTEN GELECEĞE GÜNÜMÜZDE BEBEKLE İLGİLİ MİTİK KÖKENLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Şule GÜMÜŞ*

İnsanoğlunun Eşikleri: Geçiş Dönemleri

Geçiş dönemleri insan hayatının önemli dönüm noktalarıdır. İnsanlığın ilk dönemlerinden itibaren soyu, inancı, kültürü fark etmeksizin hayatın geçiş dönemlerine bir kutsiyet atfedilmiştir (Yiğit 2019: 273). İçerisinde geçiş dönemi olarak adlandırılan bu eşikler doğum, evlenme ve ölümdür. Bu temel geçiş dönemlerine sünnet, askerlik, hacca gitme vs. eklenebilir. İnsan hayatının bir nevi dönüm noktası olan bu geçiş dönemlerinde dinsel ve büyüsel inanış odaklı uygulamalar gerçekleştirilerek geçiş dönemini idrak eden kişi kutlanır ve kutsanır. İçerisinde pek çok âdet, inanış, ayin, töre bulunan ve kaynağını mitik inanışlardan alan geçiş dönemi uygulamaları günümüzde de canlılığını sürdürmeye devam etmektedir (Çelik 2020: 127). Geçiş dönemi törenleri toplumların kültürel yapılarına bağlı olarak farklılıklar göstermektedir. Geçiş dönemlerinde icra edilen bu uygulamalar *“Bireyin çeşitli boyutlardaki ‘sınırı geçme’ olayını ve toplum içerisindeki statüsünün değişimini anlatan ve belirli kurallara bağlanan geleneksel ve dinsel törenler”* olarak tanımlanmaktadır (Ozan 2011: 73).

Yetkinliğe ve yeniliğe ulaşma hususunda bir eşik hükmünde olan geçiş dönemleri aslında insan hayatının en zorlu süreçleridir. Bireyler geçiş dönemlerini hayatları boyunca bir kez idrak eder. Bu süreçte bireyin manevi anlamda güçsüzleştiğine ve zararlı etkilere açık olduğuna inanılmıştır (Örnek 1995: 131). Bu zorlukları kolaylaştırmak adına geçiş dönemlerinde mitik inanışa dayalı pek çok ritüele başvurulmaktadır. Geçiş dönemi törenleri aracılığı ile kişi psikolojik olarak desteklenir (Demren 2011: 486). Kişi için bir aşamadan ötekine geçişin sembolü olan geçiş dönemi törenleri ve bu törenlerde uygulanan ritüeller içerisinde pek çok kültür kodunu ve inanışı barındırmaktadır (Yeşil 2014: 118). Bu törenlerin tek işlevi geçiş dönemini idrak eden bireyi kutsamak, kutlamak ve inanış kaynaklı bazı tehlikelere karşı korumak değildir. Geçiş dönemlerinde gerçekleştirilen törenlerle gelenek ve göreneklerin, inanç ve kültür kodlarının yinelenerek ve yenilenerek aktarımı söz konusudur (Örnek 1971: 11). Bunun yanında bu törenler toplumun fertlerini bir araya getirerek toplumsal bağları güçlendirmektedir. Geçiş dönemlerinde icra edilen törenler içerisinde yer alan uygulamalar bir ülkenin yahut belirli bir yörenin kültürünün temel unsurlarından birini meydana getirmektedir (Artun 1998: 85).

* Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü.

Bu çalışmada geçiş dönemlerinden olan doğum ve sonrası süreç bebek ekseninde değerlendirilmiştir. Gelenekte var olan ve günümüzde de bazı farklılıklarla varlığını devam ettiren inanış ve uygulamalar üzerinde durulmuştur. Bu inanış ve uygulamaların bir kısmı bebek henüz anne karnında iken kendisini gösterir. Bebeğin anne karnında sağlıklı kalması için yapılacaklar, anne adayının sakınması gereken tabular, cinsiyetinin tespit edilmesi veya bebeğin erkek olması için başvurulanan yöntemler, doğum hazırlıkları bunlardan bazılarıdır. Bebeğin doğumu sırasında da gerçekleştirilen birçok ritüel vardır. Bu ritüellerin kökeni mitik inanışlara dayanmaktadır. Doğum sonrasında ad verme, göbek kordonu, kırk çıkarma, ilk diş, ilk sa kesimi vs. ile ilgili inanış ve uygulamaların önemli bir kısmı da çağın getirileri doğrultusunda değişiklikler göstermek kaydıyla gelenekten günümüze aktarılmıştır. Yine bebeğin görünüşü ve davranışları ile ilgili inanışlar, bebek için yapılması ve sakınılması gereken davranışlar, bebeğin hastalıklarını sağaltmaya yönelik inanış ve uygulamalar araştırma konumuza dâhil edilmiştir.

Bir Arayış: ocuksuzluk

ocuk sahibi olmak Türk toplumunda önemsenen bir durumdur. ocuğu olan kişi hem iş gücü bakımından hem de diş güçler karşısında bilek gücü bakımından güçlenir. Ayrıca kişinin soyunun kurumaması için neslini devam ettirecek bir ocuk olmalıdır. Kalabalık olan aileler, sülaleler toplum içinde öne ıkımış ve saygınlık kazanmıştır. ocuk sosyal açıdan anne babasının statüsünü yükseltirken bunun tersi çocuksuzluk durumu sosyal açıdan statü düşüklüğüne neden olmaktadır. ocuğu olmayan kadın ve erkeğin Tanrı tarafından lanetlendiğine yönelik inanış söz konusudur. Bu sebeple ocuk sahibi olamayan çift bu durumu gidermek için mitik inanışlara dayalı bir dizi uygulamaya başvurur. ocuksuzluk durumundan genellikle kadın sorumlu olarak görüldüğünden bu uygulamaların çoğu kadınlara yöneliktir. Kısır adından kurtulmak için ilkin Tanrı'ya dua edilir ve hayır hasenat yapılır. Ziyaret mekânlarına gidip oralarda dualar edilir, adaklar adanır. Ulu ağaçlara çaput bağlamak, kutsal ve şıfalı olduğuna inanılan sulara yıkanmak, beli sıkı bağlamak, elmalı yerde yuvarlanmak, sıcak uygulamak da başvurulanan yöntemler arasında yer almaktadır. (Acıpayamlı 1974: 25, Gülensoy 2002: 29, Yıldız 2009: 87). Yine ocuk sahibi olabilmek için çok yavrulayan domuz, ayı gibi hayvanların postuna oturmak, köpeğin üzerinden atlamak, çok ocuk doğurana kadının elinden su içmek veya onun kıyafetlerini giymek gibi uygulamaların gerçekleştirildiği görülmektedir. Bunun yanında anne adayı nefesi kuvvetli diye bilinen kişilere okutulur (Erdem 2004: 273, Kalafat 2013: 47). Gebe kalmak için bir takım halk hekimliği yöntemlerine de başvurulmaktadır (Artun 2010: 136). Kaynak kişilerimize çocuksuzluk problemini ortadan

kaldırmak için hangi yöntemlere başvurulduğunu sorduk. Tespit edilen uygulamalardan önemli bir kısmı gelenekten geleceğe aktarılmış olan uygulamalardır:

- Yatırlara gidip orada dua edilir. Bizim Sivas'ta Ahmet Turan Hazretleri'nin mezarına gidilir. Orda iki rekât namaz kılınır ve dua edilir. Oraya gittikten sonra genelde erkek bebek doğar. Adı da Ahmet Turan olur (KK10).
- Nefesi kuvvetli kişilere okutulur (KK1).
- Muska yazdırılır. Bu muskayı kadın gebe kalıncaya kadar hiç çıkarmaz (KK1).
- Çocuğu olsun diye düğünde gelinin kucağına çocuk verilir. Sonra gerdek yatağında da bir çocuk yuvarlandırılır ki bu çift de çocuk sahibi olsun (KK8).
- Çocuk sahibi olmak isteyen hayır hasenatı çok yapar. Garibanları doyurup onların hayır duasını alır (KK3).
- Çocuğu olmayan kadının beli kuşakla sıkıca bağlanır (KK10).
- Çocuğu olmayan kadın buğuya oturtulur. Özellikle ebe gümecinin buğusu faydalıdır. Bazen tandır sıcaklığı da iyi gelir (KK4).
- Çocuğu olmayan kadının rahim bölgesine sülük yapıştırılır (KK10).
- Çocuğu olmayan kadının beli çekilirse hamile kalır derler (KK5).
- Çocuğu olmayan kadın kaynanasının avcundan su içer (KK8).
- Çocuk sahibi olamayan karı koca kaplıcalara giderse iyi olur. Sıcak su ve çamur iyi gelir (KK8).
- Çocuğu olmayan kadın çok çocuklu bir kadının elinden bir parça ekmek yer (KK1).
- Çocuğu olmayan kadın bir dilim ekmeğin yarısını köpeğe verir, yarısını kendi yer (KK1).

İlk Belirtiler: Hamilelik ve Aş Erme

Aşerme hamilelik döneminde belli yiyeceklere istek duyma şeklinde kendisini gösteren durumdur. Türk kültüründe normalin dışında olan bu duruma mitolojik içerikli anlam değerleri yüklenmektedir (Boratav 1997: 146-147, Acıpayamlı 1974: 29, Artun 2010: 141). Bu süreçte hamile olan kadının yapması ve yapmaması gereken bir dizi eylem söz konusudur. Bunların bir kısmının tıbbi açıklaması vardır ancak önemli bir kısmının da mitik kökenli inanışlara ve geleneksel bilgiye dayandığı görülmektedir.

Yaptığımız alan araştırmasında kaynak kişilerden aldığımız bilgilere göre hamile olan kadının kaçınması gereken durumlar şunlardır:

- Anne hamileyken ayva yerse bebeğin yüzü ay gibi güzel olur (KK3).
- Anne hamileyken ayva yerse bebeğin bedeni kıllı olur(KK1).
- Annesi hamileyken ayva yerse bebek gamzeli olur(KK6).

- Hamile kadın çitlembik yerse bebeğın gözleri aynı çitlembik meyvesi gibi gömgök olur (KK3).
- Hamilelikte güvem yenirse bebeğın gözleri güvem gibi kara olur (KK3).
- Anne hamileyken kırmızı meyve (nar, kırmızı dut, böğürtlen vs.) yerse bebeğın bedeninde leke olur (KK5).
- Anne hamileyken ciğer yerse veya çiğ ete dokunursa bebeğın bedeninde leke olur (KK9).
- Anne hamileyken unun üstünden atlarsa bebek ilk doğduğunda yüzü un gibi beyaz olur, bu zamanla geçer (KK3)
- Anne hamileyken köpek eniğ görürse bebeğın kulakları ince ve yamuk olur (KK6).
- Anne hamileyken maymun, ayı gibi hayvanlara bakarsa (ister canlı olsun ister fotoğrafına bakmış ya da televizyonda görmüş olsun) bebeğın bedeni kıllı olur (KK8).
- Anne hamileyken sakat olan bir canlıya dikkatli bakmamalı, bebek sakat olabilir (KK7).
- Anne hamileyken güle dokunursa bebeğın bedeninde gül şeklinde doğum lekesi olur (KK3).
- Annesi hamileyken kime bakarsa bebek ona benzer (KK10).
- Anne hamileyken sakız çiğnerse çocuk ileride sürekli altına yapar (KK10).
- Anne hamileyken av eti yemez, yerse çocuk kötü huylu olur (KK1).
- Anne hamileyken tavşana bakarsa bebeğın dudağı yarak olur (KK1).
- Hamile kadın yılan görürse bakmamalı yönünü hemen çevirmeli ve bir Ayatel Kürsi okumalıdır. Bakarsa doğacak bebeğın derisi yılan derisi gibi olur (KK2).
- Hamile kadın şeftali yerse doğan bebeğının yüzü tüylü olur (KK9).
- Hamile kadının üstünden atlanmaz, atlanırsa bebeğın kordonu boynuna dolandır (KK10).
- Anne hamileyken bal yerse bebek tatlı dilli olur (KK8).
- Hamile kadın üzüm yerse bebeğının gözleri iri iri olur (KK7).
- Hamile kadın eşini çok seviyorsa bebeğ kocasına benzer (KK7).

Cinsiyet Tahmini

Türk kültüründe kız ve erkek çocukların toplum içerisindeki yeri geçmişten günümüze denk olmuştur. Çocuk sahibi olamamak Tanrı'nın verdiği bir ceza¹⁴ ve utanç sebebi olarak görülürken kız veya erkek çocuğa sahip olmak bu utancın ortadan kalkmasını sağlamıştır.

¹⁴ Kısırlığın Tanrı'nın bir cezası olarak görüldüğüne dair yaklaşım Dede Korkut Hikâyelerinde de görülür. Dirse Han bir çocuk sahibi olmadığı için beyler tarafından dışlanır (Ergin, 1997, 78).

Bununla birlikte atlı-göçerevli bir yaşam tarzına sahip olan Türk toplumunda güç ve kuvvet sahibi bir erkek evladın dünyaya gelmesi önemsenmiştir. Günümüzde bebeğin cinsiyetinden ziyade sağlıklı olması temennisi öne çıksa da bebeğin cinsiyeti merak konusu olmaya devam etmektedir. Doğacak bebeğin cinsiyeti bugün tıbbi yöntemlerle kolayca ortaya çıkmaktadır ancak bu tıbbi bilginin netleşmesi için dört ay gibi bir zamana ihtiyaç vardır. İşte bu süreçte doğacak bebeğin cinsiyeti ile ilgili geleneksel bilgiden hareketle tahminler yürütülmektedir.

- Anne hamileyken karnı yukarda olursa erkek, aşağıda olursa kız bebek olur (KK6).
- Anne hamileyken karnı sivri olursa erkek, yuvarlak olursa kız bebek olur (KK6).
- Anne hamileyken kıcı sivrilirse erkek doğurur (KK3).
- Anne hamileyken tatlıya aş ererse erkek, ekşiye aş ererse kız bebek olur (KK8).
- Anne hamileyken yüzü çilli veya sivilceli olursa kız, temiz olursa erkek bebek doğar (KK5).
- Anne hamileyken çirkinleşirse kız, güzelleşirse erkek bebek olur (KK4).
- Hamile kadından habersiz minderlerin altına makas ve bıçak konulur. Hamile kadın altında makas olan mindere oturursa kız, bıçak olana oturursa erkek doğuracak diye inanılır (KK4).
- Bebek anne karnında çok hareketli ise erkek, sakinse kız olur (KK9).
- Hamile kadının meme uçları çok koyulaşırsa erkek, koyulaşmazsa kız bebek dünyaya gelir (KK10).
- Hamile kadının nikâh yüzüğü çıkarılır, bir ipe takılır ve avucunun üstünde sallanır. Yüzük ileri geri yapıyorsa erkek, yuvarlak çizip dönüyorsa kız doğacaktır (KK1).
- Hamile kadının midesi çok bulanırsa erkek, az bulanırsa kızı olur (KK7).
- Hamile kadın rüyasında yüzük, küpe görürse kız; bıçak, kılıç görürse erkek doğurur (KK1).
- Hamile kadının midesi yanıyorse bebek uzun saçlıdır ve muhtemelen kızdır (KK9).
- İlişkiden önce et yenirse kadın hamile kaldığında erkek doğurur (KK1).
- İlişkiden sonra kadın bacaklarını havaya dikip beklerse kadın erkek doğurur (KK1).
- Düşünde gelinin kucağına erkek çocuk oturtulursa gelin erkek çocuk doğurur (KK5).

Beklenen Müjde: Doğum Anı ve Sonrası

Doğum anı hem mutluluk verici bir süreçtir, hem de bazı endişeleri içinde barındırmaktadır. Anne için sancılı ve zorlu bir süreç olan doğumun kolay geçmesi, bebeğin sağlıklı bir şekilde dünyaya gelmesi için bazı uygulamalar yapılır. *“Doğum öncesinde ve sonrasında, tehlikeleri uzaklaştırmak ve kötü büyülerini kovmak için çeşitli büyü ayinleri, arınma*

törenleri, yeni doğanın yüce güçlere ya da topluluğa tanıtıldığı toplu şenlikler ve eylemler vardır” (Malinowski, 2000: 31). Burada sadece bebekle ilgili olan uygulamalara yer verilmiştir. Bu uygulamaların kökeninde de mitik inanışların yer aldığını söylemek doğru olacaktır.

- Anneye ve bebeğe al basmasın diye yatağa demir nesneler(bıçak, makas, yorgan iğnesi vb.) konulur. Bunun yanında bebeğin babasının kıyafetleri odada bulundurulur (KK1).

- Bebek ve annesi kırkı çıkana kadar yalnız bırakılmaz (KK7).

- Bebek doğduktan sonra kundaklanmalıdır, kundaklanan bebeğin eli ayağı düz olur. Bir de kundaklanan bebek büyüyünce uysal ve sabırlı olur (KK10).

-Doğumdan sonra bebeğin ağzı açılır yani ağzına bir şeyler sürülür, şekerli şerbet gibi. Tatlı tercih edilmesinin sebebi çocuk tatlı dilli olsun diyedir (KK10).

- Bebeğin ağzını kim açarsa çocuk huy olarak ona çekebilir (KK3).

- Bebek doğunca beşiğine yatırmadan önce beşiğin üstüne dua okunur, ondan sonra bebek beşiğe yatırılır (KK6).

- Çocuğun boyu uzun olsun diye bir de pöçüğü batmasın diye yıkadıktan sonra bacaklarından tutup başağı sarkıtılır (KK8).

- Bebeğin alnı ve kulakları düzgün olsun diye başı tülbentle sarılır (KK10).

-Bebekğin eli un ya da buğday çuvalına değdirilirse rızıklı olur, bir de cömert olur (KK7).

- Bebek büyüyünce eşi ile iyi geçinsin diye apış arasına bal, reçel veya şekerli şerbet sürerler (KK1).

- Bebek uzun yaşasın diye saçına un sürülür (KK3).

Bebeğe Ad Koyma ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

Mitik inanmalara göre varlığın adının olması, onun var olduğunu gösteren başlıca göstergesidir. Bir ad almasıyla evrende kendine has bir varlık kazanan kişi, adının yok olmasıyla mevcudiyetini yitirir (Beydili 2005: 21). Kişi doğduğunda ona “bebek” diye seslenilir. Yani kendine has bir varlık kazanmamıştır henüz. Bebeğe bir ad verilmesiyle birlikte bireysel olarak varlık göstermiş olur. Kişi öldüğünde de de ilk olarak adını yitirir. Herkes “Cenaze nerede?” diye sorar. Ölü, adı ile anılmaz. Dünyada ad alma ile varlık kazanan birey adının söylenmez oluşuyla yok olur. Bazı kişiler yaptığı hizmetlerle, eserleri ile öldükten sonra da anılır, adı anıldığı için manevi anlamda yaşamaya devam eder. Adı, kişiyi var kılar. Bu sebeple ad almak, adını çıkarmadan aldığı ada layık olarak yaşamak ve öldükten sonra adının anılmasını sağlayarak ölümsüzleşmek Türk toplumunda önem kazanmıştır. Türkler kişinin adıyla yaşayacağına inandıkları için Türk kültüründe ad verme işi belli inanışlar doğrultusunda şekillenen ritüellere bağlı olarak bir gelenek halini almıştır.

Bebeğe ad verilirken belli faktörler etkili olmaktadır. Bebeğin doğduğu yer, zaman, doğduğu sıradaki olaylar, bazı kişilere olan sevgi ve hayranlık, önceki kardeşlerin yaşayıp yaşamama durumu, gelenek ve dinî inançlar, moda, kültür değişimleri vb. adın seçilmesinde etkili bir rol oynamaktadır (Örnek 1995: 149, Ekici 1989: 12, Caparov1989: 5). Bunun yanı sıra tabiat kuvvetlerinin, ruhların ve cinlerin yeni doğan bebeğin hayatına etki edebileceği de göz önünde bulundurulmaktadır (Erdem 2004: 221).

Yaptığımız alan araştırmasında ad verme geleneği içerisinde yer alan mitik kökenli inanışların günümüze doğru gelindiğinde zayıfladığı görülmüştür. Örneğin eskiden kötü ruhları yanıltmak için bebeğin başka bir aileye satılması ve sonra o aileden alınması uygulaması sonunda bebeğe erkek ise Satılmış, kız ise Satı adı verilmiştir. Günümüzde böyle bir uygulamanın neredeyse ortadan kalktığı görülmektedir. Bebeğin yaşadığı sağlık problemi için doktora başvurmak yeterli olmaktadır. Yine sürekli kıızı olan bir ailenin son doğan bebeğe Döndü veya Döne adını vermesi, çok çocuğu olan ailelerin son doğan bebeğe Yeter, Durdu, Durmuş gibi adlar vermesi uygulamaları da günümüzde oldukça azalmıştır. Bunun nedeni içinde yaşadığımız çağın yenilenen kültür kodlarıdır. Günümüzde aileler bebeğin kız veya erkek olmasına çok takılmadıkları için Döndü veya Döne ismini kullanmaya gerek kalmamıştır. Sağlık hizmetlerinin gelişmesi neticesinde aile planlaması ile ilgili hizmetler kırsal kesimlere kadar ulaşmaktadır. Bu sebeple istenmeyen çocuk vakaları da çoğunlukla ortadan kalkmıştır. Bu durum Yeter, Durdu, Durmuş gibi adların konulmasını gerekli kılan problemi de gidermiştir.

Bebeklere ad vermede her ne kadar mitik kökenli inanca dayalı seçimler azalsa da geleneğe bağlı uygulamalar halen canlı bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bebeğe sıradan bir ad verilmez. Seçilen adın bebeğin toplumdaki başarısını gösterecek, şekillendirecek simgelik bir anlam taşımasına dikkat edilir.

- Bebeğe adını imam, aile büyüklerinden biri veya babası ve annesi koyar. Bazen ebe veya hemşirenin adı konulur (KK1).
- Bebek kız ise babaannesi veya anneannesinin adı, erkek ise dedelerinden birinin adı verilir (KK3).
- Sevilen bir devlet büyüğü, bir sanatçı veya çevrede sevilen herhangi bir kişinin adı bebeğe verilir. *“Benim adım Celal Bayar’ın adımıyş. Ben de oğluma Serdar Gökhan’ın adını verdim, Serdar dedim.”* (KK2)
- Eskiden nüfus kâğıdı çıkarmak zor olduğundan ölen çocuktan sonra aynı cins çocuk doğduysa ölen çocuğun adı yeni doğana verilir. Nüfus kâğıdı da onun olurdu (KK1).

- Bir şeyi kırk kere deyince olurmuş. Bebeğe koyulan adı ömründe kaç sefer söylüyoruz. Bu yüzden anlamı güzel olmalı. Mesela sağlıklı olsun, güçlü olsun diye Demir, Polat diye ad veriyorlar (KK9).
- Çocuğun doğduğu zamana göre ad verilebiliyor; Ramazan, Muharrem gibi. Ya da o zaman savaş vardır bebeğe Savaş adı verilir. Seçim günü doğduğu için çocuğuna Seçil adını verenler var. Yani böyle bir anısı olur adının (KK2).
- Genelde aile büyüklerinin adı verilir, özellikle ölen büyüklerin adı yaşasın diye düşünülür. Ama bazen ölü, adını vermez. O zaman çocuk ölür. Bizim sülalede Zeynep ninemiz varmış onun adını üç aile koydu. Üç bebek de öldü (KK2).
- Bebeğin adı Cuma günü sabah ezanından sonra konursa sevaplı olur (KK1).
- Takvim yaprağından görüp beğenilen bir ad da bebeğe verilebilir (KK6).
- Çocuğa Nur, Furkan gibi ağır gelecek adlar konulmaz (KK2).
- Kuran'da geçen bir ad olması sevaplıdır (KK7).
- Peygamberimizin adı konulur erkek olursa ama çocuğa bağırmak, kızmak gibi durumlar olacağı için günah olur diye bazıları peygamberin adını koymaktan çekinir (KK7).
- Bebeğin ablası ya da abisi varsa üç dört yaşlarında, o bir ad söylerse kardeşi için, bu adı bebeğe verirler. Çocuk günahsız olduğundan bu ad Allah tarafından o çocuğa söyletildi diye düşünürler (KK1).
- Bebeğin annesi, babası veya yakını bebek doğmaya yakın rüyasında bir ad söylenir bazen bu adı bebeğe verirler (KK5).
- Çocuğa ad verirken bir de sadece anne ve babasının bileceği bir göbek adı verilir. Çünkü bebeğe büyü yapan olursa asıl adı göbek adı olduğundan büyü tutmaz (KK1).

Göbek Kordonu ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

Türk kültüründe insana ait parçalar kutsal kabul edilmiş ve rastgele bir yerlere atılmasından kaçınılmıştır. Kişi ile kader birliği olduğuna inanılan göbek kordonunun da düşmesinden sonra inanca dayalı bir dizi uygulamaya başvurulduğu görölmektedir.

- Bebek ile göbek bağının (Bir başka inanışa göre bebekle birlikte düşen eşi'n) bebek ile kader birliği vardır (KK2).
- Düşen göbek nereye gömülürse bebek büyüdüğünde orada olur. Doktor olması için hastaneye, öğretmen olması için okul bahçesine gömülür (KK10).
- Göbek kordonu düşene kadar bebek göbeğinden nefes alır derler (KK10).
- Bebek kız ise evine bağlı olsun diye düşen göbeği evin duvarının kovuğuna veya çeyiz sandığına konulur (KK8).

İlk Saç Kesimi ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

İnsanoğlu için ilkler önemsenmiş ve çoğu zaman içerisinde bir dizi inancı barındıran ritüellere başvurulmuştur. Bebeğin ilk saç kesimine de bu bağlamda önem atfedilmiştir. İnsan vücuduna ait olan saç, tırnak gibi parçalara Türk kültüründe bir değer atfedilmiştir. Özellikle saç ile baht ve sağlık arasında bir bağlantı kurulmuştur. Saç ile büyü yapılabilmesi de saçın korunmasını beraberinde getirir. Bebeğin ilk saç kesimi ile ilgili uygulamalarda da bu inanışların etkili olduğu görülmektedir.

- Bebeğin saçını babası ya da dedesi keser (KK6).
- Bebeğin saçını kesen kişi cünüp ya da hayızlı olmamalı (KK1).
- Bebeğin saçını Cuma günü kesilse daha sevaplı olur (KK7).
- Bebeğin kesilen ilk saçını kesinlikle atılmamalı ya da yakılmamalıdır. Bir tülbentin içine konulur. Bebek kız ise ileride bu saç, çeyiz sandığına konulur (KK8).
- Bebeğin ilk saçını kesildikten sonra tartıya konulur. Kaç gram geldiyse o değerde altın veya altının para hayır olarak yoksul birisine verilir. Böylece bebeğe gelecek kaza, bela, hastalık def edilmiş olur (KK4).

Kırk Uçurma / Kırklama ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

Türk halk inanışlarında kırk sayısının kemale erme, tamamlanma, mükemmele ulaşma gibi mitik anlam değerleri söz konusudur.¹⁵ Kırk aynı zamanda arınmanın da bir süresidir. Bebekle ilgili inanışlarda da kırk sayısının bu anlam değerleri ile karşılaşmaktayız. Bebeğin doğumundan sonraki kırk günlük süreç bebek için zorlu bir süreçtir. Bu süreçte bebeği bir takım kötülükten korumak için ortaya konulan tabular söz konusudur. Kırk günlük sürecin ilk yarısı tamamlandığında kısmen bir rahatlama olur. Bebeğin yarı kırkı yapılır. Bir kova suya yirmi adet çakıl taşı konulur ve yirmi tas su bebeğin başından dökülerek bebek yıkanır. Bundan sonraki yirmi gün de tamamlanınca kırk uçurulur. Bebeğin kırk günü, kırk uçurma ve kırklama ile ilgili inanış ve uygulamalar şu şekildedir:

- Kırklı bebek yabancıya gösterilmez (KK3).
- Kırklı bebeğin yanına hayızlı veya cünüp biri girmemelidir (KK1).
- Kırkı çıkmamış bebeğin üzerine nazar duası okunmaz (KK1).
- Kırklı bebeğe kırk basmasın diye yüzüne al bez örtülür (KK5).
- İki kırklı bebek bir araya getirilmez, kırk basar (KK1).
- Bebek doğduktan sonra ilk yedi gün geceleri evde ışık yanık bırakılır (KK3).

¹⁵ Kırk sayısı için bkz: Schimmel 2000: 265-273, Durbilmez 2007 a: 187, Durbilmez 2008: 223.

- Kırkı çıkamamış bebeğin yastığının altına bıçak, makas gibi demir şeyler konulur. Beşiğinin başına yorgan iğnesi batırılır (KK8).
- Kırkı çıkamamış bebek yalnız bırakılmaz, çok mecbur kalınırsa beşiğinin yanına bir sprge bırakılır (KK1).
- Kırklı ocuğun beşiğine kırk basmasın diye babasının giysilerinden konulur (KK7).
- Kırklı bebek dışarı çıkarılmaz. ıkarılacaksa yüzü kapalı tutulmalıdır (KK11).
- Bebeğin kırkı çıktığında babaanne veya anneanne ya da ağzı dualı bir aile dostu kadın gelir. Bir kova suyun içine kırk taş, çeyrek altın, kırk tane buğday ve tarak koyar. Suya nazar dualarından okur. Bu su ile önce bebek yıkanır. Bebeğe kırk tas su dökülür. Suyu direk dkmezler, tas ile kırk delikli kevgire dökülür öyle yıkanır. Suyun kalan kısmı ile anne gsl abdesti alır. Böylece annenin ve bebeğin kırkı çıkmış olur (KK7).¹⁶
- Bebeğin kırk banyosu yapıldıktan sonra üstünden çıkan elbiseler kara bir köpeğin başında üç kere döndürülür, yağlanıp yakılır. Kaza bela def edilir (KK1).
- Kırk ıkarma banyosu pazartesi ya da perşembe günleri olursa daha iyi olur (KK8).
- Bebeğin kırk banyosu yapıldıktan sonra anne ve bebek bir yere gezmeğe götürülür. Genelde dağ, bayır tercih edilir ya da bir köyden başka bir köye gezmeye gidilir. Buna kırk urma denir (KK6).
- şimdi kırk urma sepetleri hazırlanıyor. Bebeğin yakınları bir sepete bebek uzun yaşasın ve saçı apak olsun diye un, yumuşak kalpli merhametli olsun diye pamuk, rızkı bol olsun diye pirinç koyuyorlar, yüksek makamlara gelsin ve toplumda saygın biri olsun diye mendil koyuyorlar, tatlı dilli olsun diye şeker koyuyorlar. Yine tertemiz bir alınyazısı olsun diye sabun, kazançlı olsun diye para, ağzının tadı bozulmasın diye tuz konulur. Hep tok ve sağlıklı olması için yumurta, eli ekmek tutsun diye ekmek, geleceği parlak olsun diye ayna, ömrü uzun olsun diye ip konulur (KK9).

Diş Buğdayı / Diş Hediği ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

Bebeğin ilk dişi çıktıktan sonra bunu kutlamak ve kutsamak amaçlı diş buğdayı kaynatılır. Aile bireyleri ve akrabalar toplanarak bu sevindirici durumu kutlar ve bebeğe iyi dileklerde bulunurlar. İlk diş çıktığında buğday kaynatılmasının sebebi buğdayın dişe benzemesidir. Dişlerin buğday gibi sağlam ve uzun ömürlü olması dileği ne çıkar. Ayrıca buğday bereketi simgelediği için çocuğun rızkını arttırmaya yönelik bir uygulama olarak

¹⁶ Burada suyun mitolojik anlam değerlerinden olan arındırma ve sağaltma yönünün ne çıktığı grlmektedir.

değerlendirilebilir (Örnek 1995: 162). Burada benzerlik büyüünün izlerini görmek mümkündür. Sedat Veyis Örnek “Geleneksel Kültürümüzde Çocuk” adlı çalışmasında Anadolu’nun farklı yörelerinden yaptığı derlemelerle diş budayı / hediği töreni ile ilgili uygulamaları ayrıntılı olarak ele almıştır (1979: 192-195). Küçük farklılıklar bulunmakla birlikte diş buğdayı / hediği töreni şu şekilde gerçekleşmektedir:

“Çocuğun ilk dişinin çıktığını gören kimse çocuğun üzerindeki kıyafeti yırtar ve ona yeni bir kıyafet hediye alır. Bunun üzerine aile buğday, nohut, mısır, fasulye türünde baklagilleri suda kaynatarak diş hediği yapar; hediğin üzeri çeşitli kuru yemişlerle süslenir. Akrabaların, komşuların ve yakınların eve çağrılmasının ardından bir çarşaf üzerine oturtulan çocuğun önüne ayna, makas, kalem, kuran, altın gibi eşyalar konur ve çocuğun içinden birini seçmesi beklenir. Her birinin ayrı anlamı olan bu eşyalardan çocuk hangisini seçerse o anlamı taşıyan mesleği ileride yapacağı anlamı çıkarılır. Örneğin; makas seçerse terzi olacak, kalem seçerse okuyacak, kuran seçerse dindar olacak gibi. Bu seçimden sonra çocuğun başından aşağı hedik dökülür ve çocuğun kaç dişi çıkmışsa o kadar buğday tanesi çocuğa sağlam dişleri olması amacıyla yutturulur. Hediğin gelen misafirlere ikramıyla çocuğun ilk dişi kutsanmış, bundan sonra gelecek olan dişlerinin sağlam olması dilenmiş olur. Çocuk için hediyeler getiren misafirlerin çocuğun yeni çıkacak dişleri ve geleceğiyle ilgili iyi dilekleriyle tören tamamlanmış olur.” (Erdoğan Aksu 2017: 425).

Geleneksel uygulamalar arasında yer alan diş buğdayı /hediği töreni, SOKÜM’ün Korunması Sözleşmesi’nin sürdürülebilirliği güvence altına alma noktasında belirlediği beş başlıktan (Oğuz 2013: 233-234) “toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler” başlığı içerisinde ele alınabilir. Günümüzde diş buğdayı töreni bir parti halini almıştır. Bu parti için mekân süsleri, davetlilere vermek için davetiye, ikramlıklar özel olarak hazırlanmakta ve hepsinde diş görseli bulunmaktadır. Tespitlerimize göre ilk diş ile ilgili inanış ve uygulamalar şu şekildedir:

- Bebeğin ilk dişini görene bir hediye alınır (KK7).
- Bebeğin ilk dişini gören, bebeğe bir hediye alır (KK1).
- Bebeğin ilk dişi çıktığında sağlam olsun diyerekten buğday kaynatılıp dağıtılır (KK5).
- Eskiden bebeğin dişi çıkınca buğday kaynatıp dağıtılırdı, hısım akraba çağırılırdı. Şimdi yine aynı yapıyor ama biraz daha şatafatlı oluyor (KK6).
- Kaynatılan buğdaydan bir avuç çocuğun üzerine saçılır ki rızıklı olsun (KK8)

- Çocuğun çıkan dişinin sayısı kadar çocuğa kaynamış buğday yutturulur (KK7).
- Diş buğdayı / hediği yapılacağı zaman otuz iki diş gibi otuz iki buğday ipe dizilir. Orada bulunanlar çocuğun dişleri sağlam olsun diye bu buğdayları kırarlar (KK1).

Tuşak Bağı Kesme

Bebeğin bir yaşını geçtikten sonra yürüme belirtileri göstermesi beklenir. Bebek iki yaşına kadar yrmemişse yürümesini sağlamak için tıbbi uygulamaların yanı sıra inanışa dayalı uygulamalara başvurulur. Kaynak kişilerden aldığımız bilgilere göre yürüyemeyen ocuk için gerçekleştirilen uygulamalar şunlardır:

- Çocuğun bacakları ve ayakları badem yağı ile ovulur (KK10).
- Çocuğun üstündeki nazar kalksın diye bir okutulur (KK1).
- ocuk belli bir yaşa gelmiş, yrmemişse doktora götürürler (KK6).
- ocuk yryemediyse ayağı köstekli denir. Bir Cuma günü çocuğun ayağı tuşaklanıp camiye götürülür. Cuma namazından ilk çıkan kişiden tuşağı kesmesi için rica edilir. Bu kişi besmele çekerek tuşağı keser ve ‘‘Hadi, yr yavrum.’’ der. şimdilerde yabancıya ayıp olmasın diye çocuğun dedesi, babası ya da ailede ne çıkan bir erkek herkesten önce camiden çıkıp tuşağı keser. Bundan sonra çocuğun ayağının bağı üzüldü denir ve yürüyeceğine inanılır. (KK10).
- Yürüyemeyen ocuğun tuşağı kesilir. Eskiden tuşak kesen ocaklılar vardı. Bunlar el alırdı. Onlar tuşağı keştiğinde ocuk az zaman sonra yürüyüp giderdi. Tuşak kesmeye giderken yanında durumuna göre tavuk, yağ veya para hediye ile gidilir. ‘‘Teyzesi, amcası neyse bu yürüyemiyor tuşağını kesiverir misin?’’ denir. O da İzin Allah’tan kesivereyim der. Çocuğun bacağını üç kez sıvazlar. Bacağındaki tuşağı besmele ile keser. Kestikten sonra ‘‘Tay, tay, tay /Sıvazlamak benden, / Dik durmak senden, / Benim elim değil, / Fatma anamızın eli’’ der. Tay demesinin sebebi tay anasından doğar doğmaz hemen yürür ya ondan. Tuşağı kesilince ocuk az zaman sonra yürür (KK1).

Sünnet ile İlgili İnanışlar

Erkek ocuklar için hayatın geçiş dönemlerine sünnet de eklenmektedir.¹⁷ Diğer geçiş dönemlerinde olduğu gibi sünnet sürecinde de kişinin manevi anlamda zayıf hissetmesi ve tehlikelere açık olması durumu söz konusudur. ocuk için sünnet olmak bir statü değişikliğidir ve psikolojik olarak bu sürecin zorluğunu yaşar. Bu sebeple hem sünnet olan çocuğa psikolojik destek vermek hem onu olumsuzluklardan korumak hem

¹⁷ Sünnet ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Tunç, Emrah (2021). Sivas’ta Sünnet Merasimleri ve Kirvelik Kurumu, Çanakale: Paradigma Akademi.

de kutlamak amacıyla içerisinde mitik inanışları da barındıran bir sünnet töreni icra edildiği görülür:

- Çocuk iki yaşına kadar sünnet olmamışsa yedi yaşına kadar sünnet edilmez (KK2).
- Yeni sünnet olmuş bir çocuk ile lohusa kadın aynıdır, ikisi de un, yumurta gibi yiyeceklere dokunmaz, dokunursa bereketsizlik olur (KK1).
- Sünnet çocuğunun yanında kirvesi olur ve onun ihtiyaçlarını karşılar (KK7).
- Sünnet çocuğuna nazar demesin diye nazar boncuğu takılır (KK3).

Bebekle İlgili Tabular

Yeni doğan bebeğin hastalıklardan ve diğer olumsuzluklardan korunması adına ebeveynlerin sakınması gereken bazı durum ve davranışlar söz konusudur.

- Bebek kundağa sarılmazsa omuriliği eğri olur ve büyüdüğünde kambur olur (KK8).
- Bebeğin ağzı öpülürse selliği yarılr (salyalı olur, ağzı sulu olur) (KK10).
- Bebek şapırdatarak öpülmez ağzı salyalı olur (KK10).
- Kırkı çıkmamış bebeğin üzerine nazar duası okunup üflenmez, yıldızı düşük olur Yani ileride çocuğa çok çabuk nazar değer(KK1).
- Bebek uyurken yüzü tülbentle örtülmezse şeytan nazarı değer (KK3).
- Bebek banyo yaptırdıktan sonra emzirilmez ağzı kokar (KK10).
- Bebeği emzirirken sakız çiğnenirse bebek geveze olur (KK10).
- Bebeğin banyo suyu kötü bir yere dökülmemelidir (KK2).
- Bebeğin ikinci ve akşam namazı vakti arası yıkanması iyi değildir (KK2).
- Bebeğin ensesinden öpünce inatçı olur (KK10).
- Bebeğin ayağının altından öpünce ayağı küt olur yani geç yürür (KK10).
- Bebeğin kıkına vurulursa kıkına gider yani boyu uzamaz (KK7).
- Kırklı bebek eşikten geçirilirken eşiğe basılmaz, bir şey musallat olur, kırk basar (KK7).
- Bebeğin beşiği boşken sallanmaz, sallanırsa bebeğin öleceğine inanılır (KK5).
- Bebek anne ile baba arasına yatırılmaz. Karı koca arasına gireni Allah alır (KK1).
- Bebeğin beşiği boşken sallanırsa bebeğin başı ağrır (KK6).
- Bebek yere düştüğünde hemen yerden alınmaz. Düştü yerin etrafı yuvarlak çizilir bir Ayetel Kürsi okunur. Besmele ile yerden alınır. Daha sonra buraya şekerli şerbet serpilir.¹⁸(KK1)
- Kırklı bebek yabancıya gösterilmez (KK9).

¹⁸ Burada yer iyisine bir nevi kansız kurban yani saç sunulmaktadır. Bu uygulamanın kaynağı yer-su kültürüne dair mitik inanışlardır.

- Kırkı çıkmamış iki bebek aynı ortamda bulundurulmaz, kırk basar (KK3).
- Kırklı ocuğun yanına cünüp biri girerse bebek büyümez, boy atmaz (KK7).
- Bebek yeni doğduğunda âdetli kadın yanına girerse bebek büyümez (KK7).
- Bebek doğduğunda kucağına ilk alan kişi abdestli olmalıdır. Abdestli olmazsa bebek büyüdüğünde namaz kılmaz (KK8).
- Kundaklı bebeğin tırnağı kesilmez, kesilirse büyğnce hırsız olur (KK10).
- Bebeğin üstünden geçilmez, geçilirse boyu kısa kalır. Bir başka inanışa göre kişinin günahları bebeğe dökülür (KK2).
- Bebek doğduğunda saından tel koparılsa ileride aklı yarım olur (KK1).
- Gece ocuğun saçı taranmaz, tırnağı kesilmez. şeytan dlet (devlet / baht) tüyünü ele geçirirse rızk kesik olur (KK1).
- Bebek / ocuk gece aynaya bakmamalıdır, bakarsa aklı yarım olur (KK1).
- Erkek ocuk bir yiyecek gördüğünde mutlaka ona tattırılır. Yoksa yarım olur, k şişer (KK2).
- Bebeğin kesilen saçları ve tırnakları rastgele atılmaz, bir beze sarılıp toprağa gömülür (KK8).
- Bebeğin giysileri gece yıkanmamalıdır, gece yıkandıysa dışarı serilmemelidir (KK1).
- Bebeğin ilk tırnağı kesilmeden önce babasının cebinden para aldırılır. Para aldırmadan kesilirse sonra hırsız olur derler (KK8).
- Bebeğin bezinin üstünden atlamak iyi değildir. Bebek hasta olabilir (KK1).

Bebeğin Bedeni ile İlgili İnanışlar

Türk dünyasında sınılık yani bir canlının görünüşünden hareketle onun kişiliği ve kaderi ile ilgili tahminlerde bulunma geleneği vardır. Bir canlının görünüşüne göre belli hükümler verebilmek öngörülü olmanın yanı sıra, yıllar süren bir tecrübeyi içeren geleneksel bilginin yardımı ile gerçekleşmektedir. Yaptığımız araştırmaya göre bebeğin görünüşünden hareketle ortaya atılan inanışlar şunlardır:

- Kız bebeğin burun kökü damarlı ise (gök renkte ise) kendinden sonra erkek bebek doğar (KK7, KK8).
- Kız bebek erkeğe, erkek bebek kıza benziyorsa kendisinden sonra doğacak olan bebek karşi cinsi olur (KK7, KK8).
- Bebeğin kafası ibikli (kafasının arkası geri doğru çıkık) ise içine kapanık biri olur (KK2).

- Bebeğin ayak başparmağı ile yanındaki parmak arasındaki mesafe çoksa gurbette, ailesinden uzak yaşayacağına işarettir (KK3).
- Bebek ellerini sürekli yumruk yapıp sıkıyorsa çok sinirli veya çok cimri birisi olacaktır (KK2).
- Bebeğin saçları sert ve dik dik ise inatçı olacağına işarettir (KK2).
- Bebeğin saç burgusu (kafasının orta yerindeki kısım) çift ise inatçı olacaktır (KK10).
- Bebek babasına benziyorsa, annesi babasını seviyor demektir (KK7).
- Bebek doğar doğmaz yanağına parmakla basılırsa gamzeli olur (KK7).
- Bebeğin ağzına tükürülürse sesi güzel olur (KK1).
- Bebeğin kaşına gözüne sürme sürülürse büyüyünce kaşlı gözlü olur (KK10).
- Bebeğin gözü küçükse ilerde hileci olacağına işarettir (KK2).
- Bebeğin kafası normalden büyükse algılaması, akli azıcık geri olacak demektir (KK2).

Bebeği Sağaltmada Kullanılan Halk Hekimliği Yöntemleri

Günümüzde sağlık hizmetleri ile ilgili imkânlar arttığı için tedavi için çoğunlukla tıbbi yöntemlere başvurulmaktadır. Ancak tıbbi yöntemlerin yanı sıra uygulanmaya devam edilen geleneksel halk hekimliği yöntemleri de vardır.

- Yeni doğan bebeğin eklemeleri ağrımazın diye kırkı çıkana kadar badem yağıyla ovalanır (KK11).
- Bebeğin ayakları ve koltukaltı kokmasını diye tuzla ovulur (KK9).
- Bebek emzirilirken “boğaz, boğaz” denirse iştahlı olur (KK10).
- Yemeyen veya emmeyen bebek yağlanır.¹⁹(KK11).
- Bebeğe nazar değmesin diye severken kıcı kaşınır. (KK5).
- Bebeğin beşiğine nazar boncuğu veya beze muska şeklinde sarılmış çaltı puluzu asılır (KK1).
- Bebeğe nazar değince nazar duaları okunur, şeker yalatılır, eli yüzü yıkanır, elbiseleri değiştirilir. Çok az sidik yalatılır ve bu sidikten iye kemiklerine sürülür (KK1).
- Bebek sarılık olmasın diye yüzüne sarı renkli tülbent örtülür (KK7).
- Bebek sarılık olursa iki kaşının arası jilet ile çizilip kan akıtılır (KK10).
- Bebeğin bingildeği erken kapandıysa oraya kurbağa vurulur (KK10).

¹⁹ Bu yağlama işlemi baş bölgesinden ayağa doğru yapılır. Önce tüm eklem yerleri, ardından iye kemikleri ve sonra bütün bedeni yağlanır. Yağlama işlemi yapılırken nazar duaları, sureler okunur. Bu işlem bebeğin iştahı açılıncaya kadar belli aralıklarla yapılır (KK 11).

- Bebeğin yüzünde doğuştan leke varsa anne hemen saçı ile siler ve bu leke geçer (KK11).
- Bebeğin gözü apaklandığında gözüne anne sütünden sürölür, iyileşir (KK11).
- Bebeğin kulağı ağırdığında kulağına anne sütünden damlatılır (KK11).
- Bebeğin kulağı ağırsa işli bez sarılır kulağına, bir süre bekletilir (KK10).
- Bebeğin burnu tıklandığında burnuna anne sütü damlatılır (KK7).
- Bebeğin yüzü güzel olsun diye anne sütü sürölür (KK7).
- Bebeğin yüzündeki yaralarına anne sütü sürölürse iyileşir (KK8).
- Bebek sürekli ağlarsa iyeği (kaburgası) batmış diye yüzüstü yatırılır. Sol elini sağ yanına, sağ elini sol yanına birleştirip bir süre beklenir (KK11).
- Bebeğin pöüğü batınca ayaklarından tutulup baş aşağı çevrilir ve birkaç kez silkelenir (KK10).
- Bebeğin yüzü kabarcık kabarcık olursa, isilik olursa “bulgur / buğday püskürtmece” oldu denir. Bilen bir kişi (ocaklı) ocuğa okuyup avucundaki bulguru / buğdayı bebeğin üzerine doğru üfler. Allah’ın izniyle geçer (KK11).
- Bebek emerken ağzından cak cak diye ses gelirse damağı düşmüş demektir. O zaman bilen biri damağını eker (KK10).
- Bebek zatürre olursa vücuduna köpek pisliği sürerler (KK10).
- Bebek ateşlenince yavşan otu kaynatılıp ılık suda yıkanır (KK5).
- Bebek ateşlendiğinde sirkeli ılık suda yıkanır (KK6).
- Bebek ateşlenince sigara tütünü ezilip bebeğin burnuna koklatılır. Bundan sonra üç kere hapşırırsa iyileşmiş olur (KK10).
- Gaz sancısı olan bebeğe naneyi kaynatıp süzdükten sonra iki üç çay kaşığı ılıkken içirilir (KK4).
- Gaz sancısı için dut kaynatılıp temiz bir tülbente sarılır ve emzik gibi çocuğa emzirilir (KK3).
- Gaz sancısı olan bebeğin karnı zeytinyağı ile ovulur (KK4).
- Gaz sancısı olan bebeğin karnını çörekotu yağı ile ovarlar (KK9).
- Gaz sancısı için bebeğin ağzına bir iki çay kaşığı şekerli şerbet damlatılır (KK9).
- Gaz sancısı geçsin diye annenin göğsüne çörekotu yağı sürölür. Hem annenin göğüs ucuna iyi gelir hem de bebeğin gaz sancısına (KK11).
- Gaz sancısı olan bebeğin ayaklarına sıcak havlu konulur (KK4).
- Kabız olan bebeğin karnı zeytinyağı ile ovulur, kıçına da zeytinyağı sürölür (KK2).
- Kabız olan bebeğe birkaç çay kaşığı zeytinyağı içirilir (KK2).

- Diş çıkaran bebeğin diş ağrısı için bebeğin damağına kekik yağı sürülür (KK11).
- Diş çıkarırken ağrı olmasın diye bir çay bardağı zeytinyağına içine on beş, yirmi tane karanfil ezilir. Bu bir gece bekler. Sonra bebeğin damağına bu yağdan sürülür (KK11).
- Bebeğin başındaki konaklar dökülsün diye kafasına zeytinyağı sürülür bir yarım saat beklendikten sonra banyo yaptırılır (KK10).
- Bebeğin ağzı beyaz pamukçuk olursa hamur tablasında kalan uğra ağzına sürülür. Bu işlem yapılırken nazar dualarından okunur (KK11).
- Konuşamayan çocuk ineklerin oluğuna (yem konulan yer) bağlanır ve bir süre orada bekletilir (KK7).
- Konuşamayan çocuk kanaryanın içtiği sudan içer (KK8).
- Çocuk konuşamıyorsa dil bağı vardır. Bilen biri dilinin altındaki bağı keser (KK8).

Sonuç

İnsan hayatının eşikleri olan geçiş dönemleri tüm kültürlerde önemsenmiştir ve bu dönemlerde içerisinde kültür kodlarını, inanmaları barındıran bir dizi ritüel uygulanmıştır. Bu ritüellerin kaynağı çoğunlukla mitik inanışlardır. Beşikten, eşiğe; eşikten keşiğe geçişler insanoğlunun erginlendiği ve belli bir yetkinliğe ulaşmaya hazırlandığı süreçlerdir. Bunlar temelde doğum, evlenme ve ölümdür. Bu çalışmada geçiş dönemlerinden doğum üzerinde durulmuş, dünyaya gelen bebekle ilgili inanca dayalı uygulamalar değerlendirilmiştir. Yapılan inceleme ve elde edilen veriler göstermektedir ki insanlığın ilk dönemlerinden bu yana mitik inanışlar toplumların zihnini şekillendirmekte, hayat karşısındaki duruşlarını belirlemede etkin rol oynamaktadır. İnsanlığın gelişim sürecine göre gelinen noktada her ne kadar bilim ve teknoloji çağında olursa da ilk dönem insanının zihnini yöneten mitik inanışlar günümüz insanını da etkilemeye devam etmektedir. Hayat şartlarının, kabul edilen dinlerin, yaşanan coğrafyanın, bilim ve teknolojinin değişimiyle birlikte geçiş dönemlerinde gerçekleştirilen uygulamalar içerisinde yer alan kültürel unsurlar da değişmiştir (Erol Çalışkan 2021: 63). Günümüzde sosyal hayatın getirileriyle bazı yenilikler, farklılıklar eklense de genelde geçiş dönemlerine, özelde doğum öncesi ve sonrası sürece yönelik mitik kökenli uygulamalar gelenekten geleceğe canlılığını korumaktadır.

KAYNAKÇA

Acıpayamlı, Orhan (1974). *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Artun, Erman (1998). "Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri Doğum-Evlenme-Ölüm" *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C. 9, S.10, s. 85-107.

- Artun, Erman (2010). *Türk Halkbilimi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Beydili, Celal (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- Boratav, P. Naili (1997). *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Caparov, Şeralı (1989). *Kırgız Adam Attarı*, Frunze.
- Çelik, Adil (2020). *Kırgız Arkaik Destanları ve Mitoloji*, Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Demren, Özlem (2011). “Geçiş Dönemlerinin Değerlendirilmesinde Sosyal ve Kültürel Psikolojinin Yeri”, *Türk Halkbilimi Çalışmaları Kurultayı Bildirileri*, İstanbul: Motif Vakfı Yayınları.
- Durbilmez, Bayram (2007). “Kırım Türk Halk Anlatılarında Sayı Simgeciliği”, *Milli Folklor*, S. 76, s.177-190.
- Durbilmez, Bayram (2008). “Nahçıvan Türk Halk İnanışlarında Mitolojik Sayılar”, *Turkish Studies*, C. 3, s. 340-352.
- Ekici, Metin (1989). “Türk Halk Hikâyelerinde Ad Verme Geleneği”, *Palandöken Dergisi*, İzmir, S. 4, s. 12-18.
- Erdem, Mustafa (2004). *Kırgız Türkleri Dini ve Sosyal Hayat*, Ankara: TDV Yayınları.
- Erdoğan Aksu, Hilal (2017). “Kültür Koruma Ve İnternet: Dış Hediği Geleneği”, 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 423-431.
- Erol Çalışkan, Ş. Seher (2021). “Bartın İli Doğum Ritüelleri”, *Çeşmi Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E- Dergisi*, C. 8, S. 2, s. 62-82.
- Gülensoy, Tuncer (2002). *Manas Destanı (Türkiye Türkçesi ile)*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (2013). *Batı Türklüğü ve Halk İnanmalarının Mitolojik Kök Hücreleri 1*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Malinowski, Bronislaw (2000). *Büyük Bilim ve Din*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi,
- Oğuz, M. Öcal (2013). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ozan, Meral (2011). “Geçiş Ritüelleri ve Halk Masalları”. *Milli Folklor*, S. 91, s. 72-84.
- Örnek, S. Veyis (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Örnek, S. Veyis (1995). *Türk Halk Bilimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Schimmel, Annemarie (2000). *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Kıpüşoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Tunç, Emrah (2021). *Sivas'ta Sünnet Merasimleri ve Kirvelik Kurumu*, Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Yeşil, Yılmaz (2014). “Türk Dünyası'nda Geçiş Dönemi Ritüelleri Üzerine Tespitler”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, C. 3, S. 9, 117-136.
- Yıldız, Naciye (2009). “Türk Destanlarında Çocuksuzluk.” *Milli Folklor*, S. 82, 76-88.
- Yiğit, N. Huri (2019). “Afyonkarahisar İli Pazarağaç Kasabası Düğün Âdetleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.12, S.62, s.273-282.

KAYNAK KİŞİLER

KK1 Hatice GEZER, Doğum Tarihi: 1931, Eğitim Durumu: İlkokul, Manisa / Akhisar Arabacıbozköy.

KK2 Celal GEZER, Doğum Tarihi: 1960, Eğitim Durumu: İlkokul, Manisa / Akhisar Arabacıbozköy.

KK3 Fatma GEZER, Doğum Tarihi: 1965, Eğitim Durumu: İlkokul, İzmir / Kınık Yaylaköy.

KK4 Selimiye GÖÇMÜŞ, Doğum Tarihi: 1955, Eğitim Durumu: İlkokul, Manisa / Akhisar Arabacıbozköy.

KK5 Ayşe ÇAKI, Doğum Tarihi: 191950, Eğitim Durumu: İlkokul, İzmir / Kınık Yaylaköy.

KK6 Sultan ÇAKI, Doğum Tarihi: 1980, Eğitim Durumu: İlkokul, İzmir / Kınık Yaylaköy.

KK7 Mevlüde GÜMÜŞ, Doğum Tarihi: 191950, Eğitim Durumu: Okuma Yazma Bilmiyor, Sivas / Merkez Apa köyü.

KK8 Kezban Arıkan, Doğum Tarihi: 1960, Eğitim Durumu: Okuma Yazma Bilmiyor, Sivas / Merkez.

KK9 Nazmiye Gencer, Doğum Tarihi: 1976, Eğitim Durumu: Lise, Sivas / Merkez Kayadibi.

KK10 Funda Toprak, Doğum Tarihi: 1980, Eğitim Durumu: İlkokul, Sivas / Altınyayla.

KK11 Aysel Doğru, Doğum Tarihi: 1980, Eğitim Durumu: İlkokul, Manisa / Akhisar Arabacıbozköy.

MİTOLOJİK BİR SAĞALTMA BAĞLAMINDA DIŞ BUĞDAYI/HEDİĞİ TÖRENİ

Fevziye ALSAÇ*

Giriş

Diş buğdayı/hediği, Türk kültüründe çocuğun ilk dişinin görülmesiyle gerçekleştirilen geçiş aşamaları pratiklerinden biridir. Geçiş aşamalarının her biri doğum öncesinden başlayarak ölüme kadar uygulama ve törenler açısından köklü gelenekleri ifade eder. Türk kültüründe geçiş aşamaları önemsenen ve uygulama açısından mitolojik kökeni bulunan içeriklere sahiptir. Doğayla olaylarını açıklayan mitoloji, ilk düşünüş ve duygu bağlamıyla insanın düzeni kurma çabasının hayata uygulanmasıdır. Mitolojik kökende tabiatın canlı kabul edilmesi, kutsal görülmesi ve hayat sunma vasfı geçiş aşamalarındaki ritüellere yansır. Tabiat unsurları için yapılan saç ve kurbanlar geçiş aşamalarında sürdürülen mitolojik kökenli geleneklerdir. Mitolojik inanışlardan beslenen uygulama ve pratikler insanın ruhsal ve bedensel iyileşme ihtiyacını karşılar.

Diş hediği/buğdayı, yetişkinliğe doğru sağlıklı bir gelişimi desteklemek bağlamında kutsal kabul edilen bir pratiktir. Türk kültüründe her yörede canlı bir şekilde yapılan diş buğdayı töreninde bazı pratiklerde farklılık görülse de temelinde çocuğun dişlerinin sağlıklı bir şekilde çıkması için sağaltma ve bereket ritüelleri gerçekleştirilir. Sağaltma iyileştirmek, sağlamlaştırmak, güçlendirmek, tedavi etmek, şifa vermek vb. anlamında bir sözcüktür. Sağaltma ritüelleri, mitolojik düşüncelerle pratiğe dönüşmüş halkbilimi uygulama alanının konusudur. Uygulamalı halkbilimi, halk kültürünün işlevselliğini günlük hayat içindeki görünümünü inceleyen ve sürdüren bilim alanıdır. Diş buğdayında/hediğinde ritüelleri icra eden bir aile büyüğü tarafından pratikler gerçekleştirilir. Pratikler için kullanılan nesneler, yiyecekler ve hediyeler kültürel belleği oluşturan mitolojik kodlara sahiptir. Kadınlar arasında gerçekleştirilen pratiklerde çocuk ortaya oturtularak başından buğdayla saç yapılır. Türk kültüründe saç, kansasız kurban örneklerinden biridir ve canlı bir gelenek olarak geçiş aşamalarında devam ettirilen bir inanıştır. Saç, geçiş aşamaları pratiklerinde korunan arınma, erginlenme ve yeniden doğuş gibi döngü ve dönüşümleri sembolize eder. Diş buğdayı töreninde mitolojik kökenden beslenen saçılar, bağışlar, dualar/temenniler, kutlama ve ikramlar geleneğin canlılığıyla mitolojik kökendeki sağaltma aşamalarıdır; diş buğdayı/hediği, çocuk için yapılan dilek ve duaların gerçekleşmesi için bir vesiledir. Çalışmada diş buğdayı töreni hakkında bilgi

* Dr. MEB, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, fevziyealsac_23@hotmail.com

verilmiş; tören aşamaları ve ritüeller, uygulamalı halk bilimi ve mitoloji bağlamında değerdendirilmiştir.

1. Uygulamalı Halk Bilimi ve Mitoloji

Uygulamalı halk bilimi, halk bilimin içeriğine ait konuları düşünceden uygulama alanına aktaran bilim dalıdır. Uygulamalı halk bilimi, küreselleşme karşısında yöntem, teknik ve kuramsal çerçevelerle elde edilen bilginin halk kültürü ürünleri aracılığıyla korunması ve sürdürülmesi işlevine sahiptir. Uygulamalı halk bilimi, “Halk bilimi çalışmalarında ortaya çıkan kuramsal kavramların, geliştirilen araştırma yöntem ve teknikleri ile elde edilen bilgilerin karşılaşılan sosyal, ekonomik ve teknolojik problemlerin çözümünde kullanılması olarak tanımlanan ve ‘Uygulamalı Halk bilimi’ olarak adlandırılan bir alt disiplinin veya branşın ortaya çıkması” (Çobanoğlu, 2008: 317) olarak tanımlanır. Uygulamalı halk biliminde geçmişten alınan kültür birikiminin günümüz toplumunun yaşamında korunması ve yaşatılması amaçlanır. Var olan kültürel dokuya eklemeler yapılarak ihtiyaç ve tüketim hedefleri karşılığında yeni alanlara uygulanır. Mekânlara, yerel kültürü geliştirecek işlevler kazandırılması ve icra ortamının korunması; halk biliminin uygulama ve sürdürme işlevidir. Geleneği, geleceğe aktarma işleviyle halk biliminin araştırma sahası ve kültürel yapıya işlev kazandıran icracılar arasındaki ortak amaç ülküsüne işlevsellik kazandırılmasıdır. Yeni alanlarda işlevsel bir rol üstlenen halk bilimi mahsullerinin aktarımı ve korunması temeline dayanır. Halk bilimcilerin alandaki çalışmalarının ve katkılarının somut göstergelerle ortaya konmasıdır. “Akademik halkbilimcilerin istihdam sorunlarına yanıt bulduğu bir alan haline gelen uygulamalı halkbilimi -özellikle Amerika Birleşik Devletleri’nde üniversitelerden mezun olan halkbilimcilerin ‘ne iş yapacakları’ sorununun çözüm odağını oluşturmuştur. Üniversitelerde teorik anlamda verilen halkbilimine ilişkin bilgilerin, gündelik yaşama ve ihtiyaçlara uygulanması ile halkbilimcilere özellikle kamu ve özel alanda istihdam fırsatları doğmuştur. Halkbiliminin akademik anlamda eğitimini almış olanların gelenek taşıyıcıları ve aktarıcıları ile halk arasında iletişimi sağlayarak, geleneksel ilgilerin halk tarafından ‘kullanılabilir’ ve ‘tüketilebilir’ hale getirilmesine hizmet etmeleri hedeflenmiştir. Uygulamalı halk bilimi ya da kamusal halk bilimine ilişkin, halk biliminin çok farklı alanlarında örnekler verebilir. Örneğin, farklı kültürlerden hastaların geleneksel bilgi sistemlerinin hastanedeki tedavi şekillerine eklenmesi, mekânların yerel kültür için önemini ayırt ederek yerel mimariyi koruyacak politikalar geliştirilmesi gibi” (Teke, 2016: 94). Uygulamalı halk biliminde küreselleşmeye karşı sosyal ve ekonomik sorunları çözmeye dair bir hedef belirlenir. Çözüm halk kültürüne ait gelenekler, uygulamalar, pratikler gibi ortak hafızayı güçlendiren atalar kültürünün icra ortamlarını, mekânlarını, insan hazinelerini korumaya ve geliştirmeye yöneliktir.

Uygulamalı halk bilimi, insanların günlük yaşamını ve bu yaşamın özelliklerini ortaya koymayı amaçlar. Halk bilimciler bu noktada teorik ve pratik gelişme aşamasında rol oynarlar. Uygulamalı halk bilimi, küreselleşmeye karşı çözüm arayışına dair kültürel bir sonuçtur. Halk bilimi çalışmaları, uygulama ve işlevsellik kazandırma bağlamıyla geleneğin aktarımını sağlayan bir süreçtir. Uygulamalı halk bilimi, kullanılma ve tüketim alanlarıyla bağlantılıdır. Uygulamalı halk bilimi aynı zamanda kamusal halk bilimidir. İcra ortamlarının devamı ve işlevsel bağlamın sürekliliği amaçlanır. Halk kültürü hazinesinin zenginliğini ve popülerliğini korumak ve aktarmak hedefler arasındadır. Halk kültürü malzemelerinin günümüze geçmiş-şimdi ve gelecek bağlamıyla taşınmasını sağlayan uygulamalı halk bilimi; bu alanda gelişimin ve sürdürülebilirlik için nelerin yapılabileceğinin göstergesidir. Sürdürülebilirlik ve kültürün aktarımında uygulamalı halk bilimi, kültür endüstrisinden de faydalanır. Başka bir ifadeyle “sanat alanlarından medyaya, tasarımdan endüstriye, kent kültüründen kültürel mirasa” (Gümüş, 2019a: 229) kadar geniş bir çalışma alanına sahip kültür endüstrisi, uygulamalı halkbiliminin imkanlarını kullanır. “Kültür endüstrisi, kültürel ürünlerin yaratım, aktarım, dağıtım ve tüketim biçimlerini içine alan geniş bir alana sahiptir. Kültür endüstrisinin bir alanı olan sinema, mitolojiden yararlanarak farklı türlerde filmler üretmiştir” (Gümüş, 2019b: 194-195).

Halk bilimin konusu halka ait kültürel varlığın incelenmesi ve korunmasıdır. Halk kavramı “halk bilimi çalışmalarında yirminci yüzyıla kadar halk, eğitilmiş sınıfla ilkel diye tabir edilen sınıf arasında kalanları tanımlıyordu. Yirmi birinci yüzyılda halk kavramı, değişerek geleneğe sahip bir faktör etrafında birleşen herkesi kapsamıştır” (Gümüş, 2020: 237). Halk, kitlesel bir çoğunluğun bir araya geldiği aynı değer ve inançlarla gelişen topluluktur. Halk bilim, değişen dünya karşısında insanı/toplumu kültürel değerlerle korumayı amaçlayan bir alandır. Toplumun ve topluma ait kültürün yok olmasının önüne geçebilmek için öncelikle müzelerle başlayan bir süreci ifade eder. Müzelerde sergilenen eşya veya yapıtların insanın günlük yaşamındaki yerini alması sağlanır. Yaşayan insan hazineleri, somut olmayan kültürel miras, sözlü kültür ve müzecilik gibi alanlarla başlayan kültür çalışmalarını kapsar. Halk bilim ürünleri, geleneklerin icra edilmesi hususunda da bir bütünlük oluşturur. Kültürün devamlılığını sağlayan gelenekler; aidiyet ruhunun oluşmasını sağlar. Geleneklerin uygulanması, toplumsal kabulün ve statünün göstergesidir.

Mitoloji; halk kültürü içinde çeşitli uygulama, pratik ve törenlerle korunan kutsal söylenceleri ifade eder. Dünyada olagelmış şeyleri öyküleştiren anlatan anlatı türü mittir. Mitoloji, kutsal öykülerle insanın kendini ve evreni anlama çabasıyla doğar. Mitoloji, ilksel düşünüş ve bakış açılarının tezahürüdür. İnsanın evren ve doğayla şekillenen yaşamında anlam

arayışı yolculuğu, mitolojik öyküleri doğurur. Anlam arayışı, sözlü kültür ürünleriyle ve atalar kültü bağlamıyla geleneksel bir aktarıma dönüşür. Aktarım, geleneğin icra ve kaynağı hakkında mitsel kökeni oluşturur. “Uygulamalı halk bilimi, toplumsal değışime bağlı olarak günlük yaşamdan dolayısıyla zihinlerden uzaklaşmış olan geleneksel unsurların çeşitli şekillerde ve çeşitli yollarla yaşatılma eylemi olarak tanımlanabilir. Uygulamalı Halk Mitolojisi ise mitolojik unsurların aynı neden ve aynı amaçla, sözlü gelenek ve anlatımlar, gösteri sanatları, toplumsal uygulamalar, el sanatları, medya vb. alanlarda yaşatılması olarak tanımlanabilir” (Baysal, 2021: 14). Mitoloji, ata kültürünün öğrettiğı tecrübeleri kutsal görme ve gelenek halinde sürdürmedir. Atalar, mitolojik zamanda geliştirdikleri inanışları gelenek halinde gelecek nesillere aktarır. Mitsel inanışlar, tabiat kültürleri ve kutsallaştırma temasıyla birleşen tanrısal gücün temsilcisi bir düzen ve ezeli bir figür olan ilklerin kutsallığına öykünülmesidir. İnsan kendi yaşamında bu durumu erginlenme ritüellerine dönüştürmüştür. Toplumsal uygulamaların bütününde mitolojik kökenli inanışlar bulunur. İnsanın doğumundan ölümüne kadar olan süreçler, geçiş aşamaları olarak mitsel inanışlara bağlı uygulama ve pratikleri içerir. Geçiş, duruma uyum sağlama sürecidir. Geçiş aşamaları, uygulamalı halk bilimi açısından zaman içinde güncellenerek korunan mitolojik değerlerle şekillenir. Mitolojik öğeler, yüklenen anlamla ilişkilidir. Bereket ritüelleri doğa ve insan arasındaki ilişkinin mitolojik unsurlarla anlam kazanmasıdır. Bu törenler, geçiş aşamaları içinde dinsel ve mitsel inanışlarla şekillenir. Mitsel ve dinsel inanışlar kutsallaştırma bağlamıyla bir sağaltma eylemidir. Mitsel ve dinsel pratikler, toplumun kültürel yapısına ait modellerdir. Kültürlerin gelenek halinde sürdürdüğü törenler, tabiat döngüleriyle ve inanışların şekillendirdiğı bir formla uygulanır. İnsan için tabiat, inanış bağlamıyla dinî kutsiyet taşıyan canlı bir mekanizmadır. Tanrının/tanrıların algılanışı tabiat olaylarıyla bağlantılıdır ve bu durum insanın/insanlığın inanış/inanç dünyasıyla ilk örneğı/arketipi temsil eder. Güçlü olana itaat ve tanrısal figürü memnun etme inanışı törenlerin/kutlamaların kökenini ve ortaya çıkışını anlamlı kılar. Bu süreç farklı kültürlerin inanış, duyuş ve hislerinin benzer içeriklerden ve aşamalardan oluşmasının göstergesidir. Mitolojinin etki alanı, uygulamalarla canlılığını koruyan geleneksel pratiklerdir. İnsan dünyaya geldiğı ilk andan itibaren bir kültür içinde etkileşim sağlar. Toplumsal yaptırım ve kabuller geleneklerin canlılığında önemli aşamalardır. İnsan kendi varoluş hikâyesindeki kaosu görür. Kaos çatışmadır; çatışmanın çözümünün sunulması kozmostur. Kaos, insanın dünyaya gönderilmesindeki köken mitidir. Kaos ve çatışma özdeşlik ve benzerlik ilgisiyle uyumlanır. Uyumlama, kozmos ve çözümle sağlanır. Ritüellerde ve anlatılarda iyileştirme çabasıyla sorun ve düğümler çözülür. Halk bilimi inanışları mitolojik bir ilk kökene ait toplumsal düşünüşü ifade eder.

2. Geçiş Aşamaları ve Pratikleri

Hayatın ilklerini barındıran geçiş aşamaları, uygulama alanındaki zenginliklerle en canlı geleneklerden biridir. Gelenek, tekrar yoluyla ilksel uygulamayı ve düşünceyi hatırlayarak kültürel belleğe kodlamadır. İnsanoğlunun karşılaştığı sorunlara çözüm üretmek amacıyla deneme yanılma yoluyla bulduğu uygulamalar ve anlam veremediği olaylar için geliştirdiği ritüeller halk bilime ait duygu ve düşünüş felsefesinin geleneklerle günümüze kadar gelmesini sağlar. Törenler, uygulamalı halk biliminin işlevsel olduğu kültür alanlarıdır. Pratikler, aynı mitik düşüncenin toplumsal yapıyla dönüşmesidir. “Mitler insan doğasının kalıcı ve evrensel köklerine ait yansımalar olabilecekleri gibi, yerel sahnenin, manzaranın, tarihin, söz konusu halkın toplumsal yapısının işlevi olarak da değerlendirilebilirler” (Saydam, 2017: 12). Doğum, evlilik ve ölüm şeklindeki geçiş aşamaları, mitolojik köklerle bağlantılı zengin pratiklere sahiptir. Sözlü gelenekten doğma, çeşitlilik gösterme, anonim olma, kalıp motiflerle taşınma ve geleneği inşa etme özelliğine sahiptir. “Bu geçiş dönemleri etrafında oluşan inanış ve pratikler, insanların bu aşamalar ya da hayat karşısındaki doğal hal ve tepkilerini öğrenmek açısından son derece önemlidir” (Aça, 2008: 14). Geçiş aşamaları, toplum felsefesinin somutlaştığı pratiklerden oluşur. Geleneklerin uygulanması, geçiş aşamalarında önemsenen sağaltma pratiklerini işaret eder. Sağaltma pratikleri, kültürün canlılığını ifade eder.

Geçiş aşamalarında birçok sağaltma yapılıır. Sağaltma, iyinin, güzelin ve sağlığın istendiği/temenni edildiği bir süreçtir. Topluma ait kültürel miras geçiş dönemi pratikleri yoluyla canlı kalır. Böylece farklı dönemlerde edinilen deneyimler başka parçalar haline getirilerek birleştirilir ve kültürel bir sürece dönüşür. Uygulamalı halk bilimi, otantik unsurları ulusal kültür bağlamıyla inşa eder. Gelenek halinde sürdürülen pratikler, aslında pek çok parçanın, yani farklı dönemlerin deneyimlerinin birleştirilme ya da harmanlanma tarzını yansıtır. Milli kültür, otantik olan karakteristik değerleri uygulamalı halk bilimi bağlamıyla ortak hafızada muhafaza eder. Uygulamalı halk bilimi, popüler kültüre ait ya da milli kültür olarak kabul edilebilecek karakteristikleri sergilerken; kültürel değerleri yeniden birleştirme işlemi içinde hareket etmektedir. Ulusal ve kültürel toplulukların popüler deneyimleri ile beslenen geçiş aşamalarına ait törenler, kültürel hegemonyayı doğurur. Hegemonya kavramı ‘lider, yöneten’ anlamına gelen Yunanca ‘egemonia’ kelimesinden gelmektedir. On dokuzuncu yüzyıl boyunca siyasi üstünlük anlamında kullanılan, on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında proletaryanın üstünlüğü temel alınarak Marksist bir karaktere bürünen hegemonya teriminin kapsamı yirminci yüzyılın önemli Marksist düşünürlerinden Antonio Gramsci tarafından genişletilmiştir. 1929-1935 yılları arasında kaleme aldığı Hapishane Günlükleri eserinde Gramsci, hegemonya kavramını sınıflar üzerinden yorumlar ve

bu kavramı sadece proletaryaya değil genel olarak yöneten tüm sınıfların eylemlerine uygular. Yetmişlerin sonları ile seksenlerin başlarında en önemli kavramlardan biri olan kültürel hegemonya kavramı ise baskın sınıfların sosyal ve kültürel üstünlüğünü dayatma yeteneği manasına gelir. Gramsci'ye göre hegemonya, yönetilen kitlenin rızası aracılığıyla inşa edilir. Baskın gruplar ezilen sınıfların üzerindeki hâkimiyetlerini entelektüeller aracılığıyla kurarlar ki bu grupların temel rolü kitlelerin rızasını kazanmaktır. Sosyal, kültürel ve tarihi bir çerçevenin bir parçası olan edebi eserlerin tek başlarına var olmadıkları gerçeğinden yola çıkılarak, kültürel bir kurum olan edebiyatın da hegemonya kurmak için bir araç olduğu düşünülebilir. Edebi ürünler içinde bulundukları toplumun yansıması oldukları kadar, söz konusu topluma yön veren ve bu toplumun inşasına katkıda bulunan ürünlerdir de. Sosyal medyanın, dizilerin, bilgisayar oyunlarının çağında bu etkileşim edebi eserler söz konusu olduğunda yukarıda sayılan ürün türlerine göre görece olarak daha yavaş ilerlese de, halen edebi eserler ait oldukları toplumlardaki kimlik oluşumunda etkilidir. Dolayısıyla, çeviri edebiyat da kaynak kültürlerin erek kültürler üzerinde kurdukları hegemonyayı güçlendirmeleri ve zaman zaman da buna karşı koymaları için bir araca dönüşebilir (Bozkurt, 2021: 253-254). Toplum üzerinde zor kullanmadan bir yaptırım gücü bulunan gelenek ve uygulamalar kültürel hegemonyaya örnektir. Zorunluluk, sosyal bir kazanım ve toplum içinde yer edinmedir. Geçiş ritüelleri, takdir edilme ve gruba kabul gibi değerleri taşır. Gelenekler, kültürel bir hegemonya mücadelesi/süreci içinde süreklilik halinde yeniden inşa edilir. Ritüeller, toplumu birleştiren ve ortak kültürle geliştiren bir işleve sahiptir. Türk kültüründe bebeklikten çocukluk dönemine biyolojik geçişle birlikte yapılan ritüeller, mitsel kökenleri olan uygulamalarla görülür.

Doğumdan önce başlayan uygulamalar; geçiş aşamaları pratiği olarak doğum, doğum öncesi ve doğum sonrasında anneye ve çocuğa yapılan sözlü kültüre ait uygulamalardır. Toplumda aile kurumuna verilen değerle doğum aşamasına ait uygulamalar geleneksel hale gelir. Buğday tahıl olarak tüm geçiş aşamalarında sembolik bir anlamla doğum, ölüm ve yeniden doğuş döngülerini karşılar. Günümüz uygarlığının temeli ve başlangıcı buğdaygillerdir. Buğdaygiller yani bir diğer adıyla tahıllar ve tahıllar içinden de buğday; menfaatlerin ortaklaştığı, canlıların birbirine daha yakın yaşamaya başladığı zamanlarda evcilleştirildi. Yerleşik yaşama geçiş ile tahıl tarımı arasında doğrudan bir ilişki olduğu arkeolojik ve arkeometrik olarak da kanıtlanmış durumda. Tahılların içinde ilk evcilleştirilen olan buğday insanlık için her zaman diğer bitkilerden farklı olmuştur. Buğday ekimi, büyümesi ve hasadıyla; doğumu, ölümü ve diriliş simgeleri. İnsan buğday ikilisi, olasılıkla günümüzden 14.000 yıl önce başladı, insan buğdayı değişik yerlerde ve kendi kontrolünde yetiştirmeye ikna ederken, buğday da insanı kendisiyle yaşamaya ve kendisine bağımlı olmaya ikna etmişti.

İnsanla mücbir sebeple barışık olan buğday Dünya'nın hâkimidir dersek yanlış olmaz. Buğday tohumu diğer bitki tohumları içerisinde en narin en zarif bir yapıya sahiptir. Büyüyüp başaklanması için emek ve alın teri ister, yabani otlara, ormana, kurda kuşa karşı hep bir canlı kalkan, bir anne ister ve düşmanlarına karşı kılını kıpırdatmadan müthiş bir antidemokrasi zafer kazanır. Aynı zaman da canlı kalkanına, cansız bir korkulup yaptırıp tohumunun güvenliğini sağlar, peki bu canlı kalkan kimdir? insan. (URL 1). Buğday tüm kültürlerde bereketin karşılığıdır ve insanoğlu için ilk hasadın ve tarımın sembolüdür.

Geçiş aşamalarındaki birçok tören, bereketi temsil eden kadın ve annelik üzerinedir. Roma mitolojisinde Ceres, anneliğin ve tahılların tanrıçası olarak sembolize edilir. Yunan mitolojisinde Demeter tarım ve hasat tanrıçasıdır; ve tüm insanlık için ekilmiş bereketli toprakları ifade eder. Anne figürü olan Demeter, mısır ve buğdayla kaplı bir taç takmakta bir elinde tahıl ya da haşhaş tutarken diğerinde yanan bir fener ile tasvir edilir. Toprak, tabiatın dişiliği bağlamıyla anadır. Ceres ve Demeter tarım sembolüyle toprağın da bir mitolojisinin olduğunun göstergesidir. Ceres gününde diş buğdayının çocuklara hediye günü olduğu inancı mitolojik bir görüştür. Buğday, bereketin sembolü olarak geçiş aşamaları içinde ölüm ve anma törenlerinde, kutlamalarda çeşitli yiyeceklerle birlikte sunulur. Ermeni geleneğinde hadig, Türk geleneğinde hedik deniyor. Arapça konuşan Rum Ortodokslar, bir diğer deyişle Arap Hristiyanlar ise slika diyor. Aynı ritüeli İstanbul Rumları koliva, Doğu Anadolu'da bazı bölgeler danik şeklinde adlandırıyor. Verilen isimler değişiklik gösterse de çoğunlukla çocukların ilk dişini kutlamak, ya da ölümler için yapılan bir anma ritüeli yemeğidir. Bu ritüele ait tariflerin peşine düştüğünüzde çeşitlilik sizleri şaşırtacaktır. Sünni ya da Alevi geleneklerinde sadece diş buğdayı olarak yapılan hedik ya da danik, çoğunlukla haşlanmış buğday ve nohutun basit bir şekilde karılıp dağıtıldığı tuzlu bir tarife işaret etmekteyken, Ermenilerde kabuklu buğday ve çedene karışımı şeker, çifte kavrulmuş badem veya inci şekerlerle çocuğun dişleri inci gibi dökülsün diye süslenip servis edilerek tatlı-tuzlu bir lezzet oluşturuluyor. İstanbul Rumlarının kolivası ise önceki örneklerden farklı olarak günümüzde ölümlerin anılması sırasında yapılmaktadır. Yine önceki örneklerden farklı olarak buğday, tane ve toz kişniş, kuru üzüm, badem içi, ceviz içi, kimyon, pötibör bisküvi, galeta unu karışımı un, pudra şekeri ve badem şekerleri; taze badem içleri ve tarçınla bazen de karanfille süslenen bu tatlı karışım, törensel davetlerin ya da kilisede gerçekleştirilen dualarının merkezine alınır ve dağıtılır. Muhtelif şekillerde tezahür eden bu ritüelin en temelinde Azize Barbara'yı da temsil eden bir yiyecek olan buğdayın temsil ettiği bereketin olduğunu ve aynı zamanda bazı tariflerde kullanılan narin da bereketi temsil ettiğini unutmayalım. Tatlı da olsa tuzlu da olsa çocukların ilk çıkan dişini kutlamak için bu günlerde çocukların rızıklarının açılması ve bereketli bir

hayatları olması dilenir. Yapılan törenlerde bebeğin önüne farklı unsurlar konularak gelecekteki mesleği tahmin edilmeye çalışılır. Kuşların bereketi daha uzaklara götüreceğine olan inançtan olsa gerek yapılan hedikten bir avuç da kuşlara serpiştirilir. *Buğdayın bereketi etrafa saçılır.* (URL 2). *Buğdayın bereket ritüellerindeki anlamıyla doğumdan ölüme kadar hayatın her aşamasında tüketilen bir tahıl olması mitolojik öyküsüyle bağlantılıdır. Her kültür inancına göre bereket sembolü buğdaya farklı eklemelerde bulunur.* Gelenekler, toplumsal yaşamın aktarımı ve bir çeşit iletişim unsuru olarak gelişmiştir.

3.Mitolojik Bir Sağaltma: Diş Hediği/Buğdayı

Çocuk dünyaya gelmeden önce başlayan doğum uygulamaları, kökenini mitolojik değerlerle şekillenen geleneklerden alır. Gelenekler, yaşamın her aşamasında kültürel etkinin/etkilenmenin izlerini taşır. “Geleneksellik, maddi ve manevi anlamda köklere bağlılık ve ataya saygı eşliğinde yürüyerek geçmiş bugün de yaşatmak, öz değerlerine ve kimlik bilincine sahip çıkabilmek demektir” (Şenocak, 2014: 261). Gelenekler, kültürel bellek kodlarının köken ve kimlik değeriyle canlı kalmasını sağlar. Diş buğdayı, bereket ritüellerinin kullanıldığı sağlıklı gelişim için önemsenen bir gelenektir. Diş buğdayı/hediği, birçok kültürde var olan bir geçiş aşaması uygulamasıdır. Çocuğun büyümesi sürecinde inanışlara bağlı yorumlar/görüşler birer pratiğe dönüşür. Yorumlar/görüşler, çocuğun beslenmesi ve gelişimi açısından kültürel dokuyla şekillenir. Diş buğdayı, çocuğun bağımsız olarak beslenebileceğinin ve topluma bu bağlamda katılabileceğinin göstergesidir. Psiko-mitolojik olarak çocukların dişinin çıkması anneden ayrılıp buğdayı öğütme süreciyle erginlenmeyi sembolize eder. Çocuk artık öğütme eylemini kendi yapar. Bu açıdan dişin çıkması, kimlik gelişmesi ve anneden ayrılmadır. Erginlenme aşaması olarak törensel bir değerle kutlanır. Çocuğun diş buğdayının/hediğinin yapılması da büyüme ve gelişim açısından bir sağaltma olarak önemsenir. Diş çıkarma töreninde “yiyeceği kutsama, çocuğun rızkını artırma, bereketi çoğaltma gibi dileklerin yanı sıra çocuğun dişinin sağlam olması isteği de yer almaktadır” (Örnek, 1977: 162). Sağaltma pratikleri, mitolojik inanışlarla kutsal kabul edilen törenlerdir. Diş hediği/buğdayı çocuğun dişinin rahat çıkması için kaotik durumun sağaltılmasıdır. Diş çıkarma, büyüme ve gelişme evresinde ihtiyaç duyulan biyolojik bir durumdur. Çocuğun anne sütünden kopması ve bağımsız olarak yiyeceklerini almaya başlamasıyla bir erginlenme ritüelidir. Anneden kopuşun yarattığı kaosun kozmosa dönüşmesi için bir iyileştirme uygulaması yapılır. Mitsel dönemde de Şaman tarafından kaosun kozmosa doğru geçişi çeşitli tören aşamalarıyla gerçekleştirilir.

Diş buğdayında/hediğinde dişin rahat çıkması için mitolojik inanışlardan beslenen ritüeller gerçekleştirilir. Bolluğun ve bereketin kişinin hayatında kalıcılığı esas alınır. Dişin sağlıklı bir biçimde çıkması için bu tören gerçekleştirilir. Dişlerin buğday gibi açılması, inci

gibi olması ve rahat çıkması için yapılan bir saçıdır. Çocuğun başından saçılan buğday ve diğer nesneler kansız kurbandır; saç, bolluk ve bereket uygulamalarından biridir. Türk kültüründe saç, çeşitli anlamsal çağrışımlarla uygulanmakta olan canlı bir gelenektir. Diş buğdayında yapılan dualar, ikramlar, saçılar ve temenniler iyileştirme amacını taşır. Geçiş aşamalarından bir uygulama olan bu törende dişin sağlıklı çıkması için çeşitli yiyecek ve nesnelerle saç yapılır. Bu tören/pratik için kullanılan birçok adlandırma geleneğin canlılığını ve kültürel zenginliği ifade eder. “Buğday dirlimesi, dirgit dökme, dışaşı, diş börtmesi, diş bulguru, diş dilgiti, diş dirgiti, dişedi, dişemiş, diş günü, dişlik, diş göllesi, diş hediği, diş mısırsı, diş tohumu, duzlama, gölle pişirme, hedik dişi, kolyo” (Örnek, 1979: 190-192). Dişin sağlıklı çıkma sağaltması, bereketi temsil eden tahıllarla yapılır; buğday ana tahıl olarak pişirilir. Buğdayın içine yöresel farklılıklarla çeşitli yiyecekler katılır. Diş hediği/buğdayında, buğdayla birlikte içine meyve ve diğer tahıllardan da konularak bereketin artması amaçlanır. Yıyeceğin temelini buğday oluşturur; buğdayın yanında sunulan diğer ikramlar yiyeceklerle yüklenen anlamlarla farklılaşır. Bu durum mitolojide kutsama, bağışlama, sunma ve sağaltma anlamı içerir. Sağaltma töreni, uygulamalarla ve güzel dileklerle iyileşmeyi ve icra ortamını oluşturur.

Diş hediğinde/buğdayında ruhsal/sosyal bir korunma mevcuttur. Korunma/koruma ritüeli, büyüsel davranış kalıpları ve saç olarak işlenir. Saçta kullanılan yiyecekler ve ilk dişin görülmesi sırasındaki uygulamalar benzerlik ilgisini içerir. “Frazer’e göre ‘benzer benzeri meydana getirir’ ve birbirleriyle bağlantılı ve ilişkili şeyler, fiziksel ‘temas’ ortadan kalktıktan sonra da, uzaktan birbirlerini etkiler. Yani, bir şeyde bulunan güç, o şeyin başka nesnelerle teması dolayısıyla bir dereceye kadar onlara bulaşır, böylece bir kez birbirleriyle temas etmiş olan şeyler her zaman için birbirlerine sempatik kalırlar” (Örnek, 1971: 142). Korunma ritüellerinde atalar zamanında yapılan uygulamalar aynı mitik düşünceyle yerine getirilir. Diş buğdayı da büyüklerden görerek yapılan mitsel sağaltmaları içeren bir gelenektir. Pratikler, insan davranışlarını etkileme ve dönüştürme etkisine sahiptir. Geçmişten günümüze her dönem önemsenen diş buğdayı töreni, doğum aşaması içinde değerlendirilir. Osmanlı Devleti’nde doğum ritüelleri içinde yer alan diş çıkarma merasimi, önemsenen ve toplumda yaygınlaşan geleneksel usullerden biridir. Çocuğun dişinin çıktığı fark edildiğinde ilk dişi çıkmaya başlaması üzerine kemik bir halka kurdele ile çocuğun boynuna takılarak, bu kemiği ısırarak dişlerinin çıkması için kolaylık sağlanırdı (Celâl, 1946: 25). Başka yiyeceklerle karıştırılarak hazırlanan diş buğdayı, ait olunan kültürün kutlamalara yansımalarının bir sonucudur. Çocuk dişleri çıkmaya başlayınca diş buğdayı olarak nitelendirilen çocuğun ailesi tarafından haşlanmış buğday üzerine toz şeker ekerek diş çıkarma kutlanırdı (Celâl, 1946: 25). Bu gelenekte şekerin kullanılması; güzel bir olayın tatlı bir yiyeceklerle tüketilmesi insanın tatlı nesnelerle güzel olaylar

arasında kurduğu ortak paylaşıma dair bir inanıştır. Diş buğdaylarında aynı ilgiyle sosyal bir kurum olan aile ve komşuluk ilişkileri de somut göstergelerdir. Diş buğdayı kutlamaları için akraba, tanıdık ve komşuların katılımı ile kurulan sofraya her biri farklı anlama gelen makas, ayna, Kur'an-ı Kerim, bıçak, ekmek, para gibi eşyalar konulur. ocuk; sofrada bulunan bu nesnelerden makası tutarsa terzi, aynayı tutarsa gösterişe ve sse düşkün, Kur'an-ı Kerim'i tutarsa hafız, bıçağı tutarsa haylaz, ekmeği tutarsa kismet-i bol, parayı tutarsa zengin olacağı inanışı bulunur (İlgaz, 1957: 1481). Diş hediğinde kutlama pratiği bulunur. Büyüme evrelerinin sağlıklı geçirilmesi ve bereketlendirilmesi anlamını taşır. İnsanların/toplumun kaynaştığı bu törenler; çeşitli eğlencelerle de renkli uygulamalara dönüşür. Diş buğdayı törenlerine bağlı gerçekleşen eğlenceler de gelenekte önemli bir yere sahiptir. Diş buğdayı kutlama eğlencelerine çeşitli oyunlar oynanarak davetliler de dâhil edilmiştir. Diş buğdayı için kullanılan buğdaylar, bir tepsie konularak bu buğdayların arasına para saklanıp; davetlilerin önüne konulan tepside para kimin önünde durursa çocuğa bir takım elbise alması davetlilerin dâhil olduğu eğlencelere ve hediyeleşmeye bir örnek oluşturmaktadır (İlgaz, 1957: 1481). İlk dişin çıkması/görülmesiyle birlikte kutlama töreni için bölgedeki uygulamalarla kültürel belleğe ait geleneklerle bir organizasyon yapılır. Diş buğdayındaki armağanlaşma olgusunun sonucu olarak çocuğa hediyeler/armağanlar verilir. Hediyeleşme, sevincin paylaşımı, aile ve evre ilişkileri, akrabalık, komşuluk gibi değerleri taşır. Diş buğdayında hediyeleşme ve armağan verme geleneği sevincin paylaşımı ve sosyalleşmenin gereğidir. “Yadığar, hibe dl, rüşvet, ihsan, lütuf, ülüş, hürmet, bahşiş, eşantiyon, inayet hediye ya da en sık kullanılan ismi ile ‘armağan’ insanlığın en eski geleneklerinden biri olarak tarihin her evresinde toplumsal yaşamda var olmuş bir kültür kalıbıdır” (Altaş, 2018: 5). Hediye/armağan sembolik değer olan kültürel bir kalıptır. Bir beklentinin sembolü veya kişiye verilen değerin karşılığıdır. Hediye/bağış sürecin güzel geçirilmesi değerıyla bir sağaltmadır. Diş buğdayında misafir ağırlama geleneği de dikkat çeker. Türk kültüründe misafirin kutluk getirdiğine inanıldığı için bereket inanışıyla misafire/konuğa ikramda bulunulur. Türk kültüründe konuk olarak yer alan misafir, kutluluk ve uğur getiren bir değer kazanmıştır (Ögel, 1988: 315). Misafir, kut sahibidir ve ağırlama konusunda bu anlamla misafire/konuğa zen gösterilir. “Misafir ağırlamanın temelinde ona yapılacak ikram yatmaktadır. Bir eve misafir geliyorsa eğer, ilk akla gelen ona nelerin ikram edilebileceğidir. Yemeklerin en lezzeti, en güzel şekilde misafirlere sunulur. ‘Misafirin önüne aş koy, iki elini boş koy’ atasözü de bu fikri doğrular niteliktedir” (şimşek, 2014: 70). Diş buğdayına davet edilen misafirlere en güzel şekilde ağırlanmaya çalışılır. Misafire ikramda bulunma, mutluluğun paylaşılması ve bereketin artmasına dair inanışlarla misafir ağırlamaya verilen önemin karşılığıdır. Paylaşım, birliktelik, ata kültünün uygulanması gelenek halinde

geçiş aşamalarına ait pratiklerin uygulanmasıdır. Kurban/saçı, ikram ve hediye aşamaları popüler bir gelenek olarak her dönem görülen geleneklerdir. Bu aşamalarla bolluğun ve bereketin kişinin hayatında kalıcılığı esas alınır. Hediye/bağış/armağan, toplumsal ilişkilerin gelişiminde aidiyet bilincinin oluşmasında önemlidir. Semboller olaya/varlığa/duruma anlam yüklemidir. Bölgesel farklılıklar zengin bir kültürün varlığını işaret eder. Elazığ’da çocuğun dişinin rahat bir süreç olarak geçirilmesi için birtakım uygulamalar gerçekleştirilir. Çocuk kolay diş çıkarsın diye buğday ve nohuttan ‘diş hediği’ yapılır. Çocuğun önüne makas, kalem, altın, Kur’an gibi meslekleri simgeleyen nesneler koyulur, başında elek tutularak hedik dökülür ve hayırlanır. Diş hediğine gelenler, bebeğe veya anneye hediye getirir. Diş hediğini ilk kim yerse çocuğun dişinin ona benzeyeceği inancı bulunur (Tanyıldızı, 2015: 1082). Geleneksel bir ritüel olan diş buğdayı, topluma ait tecrübenin geleceğe aktarımıdır. Erzurum yöresinde de diş buğdayı töreni zengin uygulamalara sahiptir. Çocuğun dişinin çıktığını ilk gören, bebeğe hediye alır. Çocuğun dişini gören yakınıysa altın, yakını değilse kıyafet alır. Dişin görülmesinin ardından çocuğun annesi diş hediği yapar. Buğday kaynatılır, içerisine ceviz ve çeşitli meyveler konur. Bu hazırlanana ‘diş hediği’ denir. Hediğin içine peşkek de konur. Yakın akrabalar, eş dost çağrılır. Çocuk sofranın üzerine oturtulur. Çocuğun başına bir eşarp kapatılır ki başından atılan hedikler yüzüne gelmesin. Çocuğun etrafına da makas, kalem, ayna, altın, para, Kuran-ı Kerim konulur ve hazırlanan hedik çocuğun başından dökülür. Hediği oradaki büyüklerden biri döker. Sonra bebeğin başı açılır ve etrafına konulanlardan hangisine uzanacağı beklenir. Makası tutarsa terzi veya berber, kalemi tutarsa okumuş, aynayı tutarsa aydınlık bir geleceğe sahip, altını tutarsa kuyumcu, parayı tutarsa zengin, Kuran-ı Kerim’i tutarsa dindar olacağı inanılır. Diş hediği bebeğin dişleri kolay çıksın diye yapılır. Çocuğun dişinin çıktığını ilk gören kişinin, dişiyle çocuğun gömleğini yırtması da yine dişlerinin kolay çıkması için yapılan bir uygulamadır (Bolçay, 2011: 596). Kars ve Erzurum’da çocuğun ilk dişini gören kişi, “aileye demir veya bir madenî nesne hediye verirse, çocuğun dişlerinin demir gibi sağlam olacağı sanılır” (Kalafat, 1999: 93). Yine Kars ve Erzurum’da çocuğun dişinin rahat çıkması inancıyla atletinin/gömleğinin yırtılması geleneği görülür. Kolaylıkla yırtılan atlet gibi dişin de deriyi kolaylıkla yırtacağı ve çocuğun acısız bir şekilde dişlerini çıkaracağı düşünülür. Diyarbakır yöresinde ilk dişini çıkaran çocuğa ‘beyaz’ atlet alınması davranışı, benzeşim ilgisıyla çocuğun dişlerinin de alınan beyaz atlet gibi ‘beyaz’ olması arzusundan kaynaklanmaktadır. Diyarbakır’da çocuğun ilk dişini gören kişi, annesi olursa bunu belli etmez. Kayınvalidesine ‘Anne bu çocuğa bir bak rahatsız mıdır nedir?’ gibi sözler söyleyerek çocuğu kayınvalidesine verir. Kayınvalide, çocuğu kontrol eder, bu sırada çocuğun diş çıkardığının farkına varırsa çocuğa altın almak zorunda kalır. Diyarbakır yöresinde çocuğun ilk dişini

ıkarması vesilesiyle yapılan törene ‘hedik’ denir. Hedik, aynı zamanda buğday ve nohut haşlamasına verilen addır. Haşlanan buğday ve nohut kuru olarak yenebileceği gibi; soğanlı, salçalı çorbadan biraz daha katı bir kıvama getirilerek de tüketilebilir. Bu yemeğin içeriğindeki olmazsa olmazlardan biri de yörede ‘zahter’ adı verilen kekiktir. Diyarbakır’da dişi çıkan bir bebeğin, konuşabilseydi, şunları söyleyeceğine inanılır: ‘Eğer annem babam, dişi çıkarmanın ne kadar zor olduğunu bilselerdi, hedik yapmak için evde odun bulamazlarsa beşiğimi, bozarlardı; o da olmazsa, babam ‘mısa’sını annem ‘teşi’sini kırar onunla hediğimi pişirirlerdi’. Hedik dökme törenine komşular ve yakın akrabalar davet edilir. Bir sofra bezinin üzerine oturtulan çocuğun başına beyaz bir örtü  rt l r, çocuğun önüne Kur’an-ı Kerim, makas, tarak, boncuk, altın, ayna, kalem ve para konur. Çocuğun önüne konulan bu nesnelerin bir manası vardır. ocuk, hedik dökme ritüeli esnasında bu eşyalardan hangisini alırsa ona dair bir yorum yapılır: Hedik şeker ve kuru üzüm katılarak iyi dilekler ve zılgıtlar eşliğinde çocuğun başına dökülür; kalan hedik, misafirlere ikram edilir. Hedik dökme töreni, çoğunlukla cuma günü öğle salası okunurken yapılır. Çüngüş’t  hedik töreninin yapılması için çocuğun dört tane dişinin çıkması beklenir. T ren, yedi genç kızın çocuğun başına hediği dökmeleri ve türküler eşliğinde eğlenmeleriyle nihayetlenir. Dicle ilçesinde hedik dökme töreninde biri erkek altısı kızdan oluşan yedi kişilik bir ocuk grubu bulunur. Bunlar arasında dişleri düzgün, inci gibi beyaz ve sağlam olan ocuk, ilk dişini çıkar mış çocuğun başi üzerindeki buğday tanelerinden birkaç tanesini ağzıyla alır. Bu buğday taneleri, bir ipe takılarak çocuğun boynuna takılır. Kalan buğdaylar, çocuğun annesi tarafından kuşlara atılır; böylece çocuğun tok gözlü olacağına inanılır. Törende aynı zamanda mevlit de okutulur. Hedik töreninde kullanılan nohut ve buğdayla, bereketi artırma ve çocuğun rızkını çoğaltma amaçlanmaktadır. Törende kullanılan nohut, buğday ve diğer yiyecekler birer saıdır. Bu sayede çevredeki insanların, özellikle de çocukların memnun edilmesi ve aynı zamanda dişi çıkaran çocuğun kötü gözlerden korunması amaçlanmaktadır. Bazen haşlanmış nohut ve buğdaya ceviz içi, kuru üzüm, renkli şeker, toz şeker veya bozuk para karıştırıldığı da olur. Bu karışım, genişçe bir tepsi üzerine oturtulan çocuğun başına veya başi üzerindeki kalbura dökülür. Çocuğun başına dökülen yedi buğday tanesini güzel dişli olan bir ocuk, ağzına alıp çıkarır. Bu yedi buğday, ipe dizilir ve dişi çıkaran çocuğun omzuna takılır. Bu ritüelin amacı, henüz dişi çıkarmaya başlayan çocuğun dişlerinin de diğer çocuğun dişleri gibi küçük ve güzel olmasını sağlamaktır (Karakaş, 2013: 77-78). Buğday bir saıdır; bolluk, bereket, iyileştirme ve kolaylaştırma bağlamıyla törenin ana malzemesidir. Dişlerin buğday gibi açılması düşüncesiyle buğday kaynatılır. Kansıız kurban ritüeli olarak saçı geleneği yaygın şekilde aynı mitik düşüncelerle yapılır.

İzmir'in Menemen ilçesinde de çeşitli inanışlar dış buğdayında mitolojik değer taşıyan bereket ve sağaltma töreniyle işlenir. İlk dışı gören kişi/akraba, çocuğa hediye alır. Çocuğun ilk dışı çıktığında 'dış hediği' adı verilen kaynatılmış buğday, mısır ya da nohut komşulara dağıtılır. Komşular da karşılığında çorap, mendil gibi hediyeler getirir. Bebek kız ise 'dış buğdayı' komşulara dağıtılınca, komşular tabağa bir boncuk koyarlar. Bu boncuk iyi dileğin bir göstergesi sayılır. Sonra bu boncuklar ipe dizilerek çocuğun koluna takılır. 'Dış buğdayı' adı altında yörede ilk dışın çıkması sonrası dış şeklinde kurabiyeler yapılır. Helva kavrularak komşular davet edilir. Dışı çıktıktan sonra çocuğa kemirmesi için havuç, salatalık gibi sert yiyecekler verilir (Tulan, 2020: 61). Dış buğdayı kökeni mitolojik inanışlara dayanan geleneklerle korunan geçiş aşamaları pratiklerindendir. Geleneğin canlılığı halk biliminin uygulama alanını işlev ve bağlam olarak ifade eden bir erginlenme ritüelidir. Halk biliminin uygulamaları içinde dış hediği/buğdayı popüler kültür bağlamıyla da yapılması öncelenen bir geçiş aşamasıdır. Dış buğdayı köklü bir gelenektir ve günümüzde popülerliğini koruyan bir uygulamadır.

Sonuç

Dış buğdayı/hediği, mitolojik öğelerin korunduğu geçiş aşaması törenlerinin geleneklerle işlevsel kılınmasıdır. Dış buğdayı/hediği pratikleri, uygulamalı halk bilimi içinde canlı geleneklerle ve yöreler arasındaki küçük farklılıklarla zengin bir örnek oluşturur. Türk toplumunda kültürel bir özellik olarak yaşamın her anına dair pratik ve uygulamalar köklü bir gelenek oluşturur. Geçiş aşamaları bireyi sahip olduğu rollere göre bir ödev ve tüketim alışkanlığına yönlendirir. Bu uygulamalardan biri de dış buğdayı/hediği törenidir. Dış hediğinde yapılan uygulamalarla mitolojik bir sağaltma vardır. Dış buğdayı/hediği, zor bir süreç olan dış çıkarma döneminin sağaltma aşamalarıyla kolaylaştırılmasına yönelik uygulamalardır. Türk kültüründe kurban sunma, kutlama, sağaltma vb. anlamlarla mitolojik kökene bağlı törenlerdendir. Toplumun çocuğun büyüme dönemindeki uygulamaları önemseydiği dış hediğinin/buğdayının bu uygulamalardan biri olduğu görülür. Dış hediğinin yapılmasındaki düşünce ve inanışlar sağaltma işlemleriyle mitolojik bir süreci işaret eder. Geçiş aşamalarında önemsenen bu gelenek uygulamalı halk biliminin günümüze ulaşan mitolojik öğeleri içinde görülür. Buğday mitolojik dönemlerden itibaren tarımın, toprağın, bereketin, bolluğun ve paylaşımın sembolüdür. Ritüellerde ve mutfak kültüründeki yeriyse geçiş aşamalarında görülen bir tahıl olan buğday, bereketin sembolü bağlamıyla dış çıkarma kutlamalarında saçı olarak kullanılır. Dış buğdayı/hediği hediyeleşme, ikram, kutlama, sağaltma ve toplumsal paylaşımı içeren bir gelenektir. Geleneğin temel karakteristiğinde buğday kaynatılması, çocuğun başından saçı yapılması, çocuğun önüne çeşitli nesneler konulması, hediye verme, ikramlar ve dışın

sağlıklı çıkması için sağaltma pratiklerinin yapılması bulunur. Diş hediği geleneği atalar kùltù olarak canlı bir şekilde sürdürùlen mitolojik inanışları taşıyan bir gelenektir.

KAYNAKÇA

a.Yazılı Kaynaklar

Aça, M. (2008). “Trabzon-şalpazarı Çepnileri ile Çuvaş Türklerinin Doğum Sonrası Etrafındaki İnanış ve Uygulamaları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi”. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 1. s. 21-34.

Altař, B. (2018). “Kutlama ve Armaęanlarca Kuşatılan Annelik: Diş Buğdayı, Baby Shower ve Annelik Eksenindeki Diğer Ritùeller”. *Mediterranean Journal of Humanities*. 8(2). s. 1-31.

Baysal, B. (2021). “Hüma Kuşu’nun Uygulamalı Halk Mitolojisi Bağlamında Değerlendirilmesi”. *AHBVÜ Edebiyat Fakùltesi Dergisi*. 2(5). s. 13-24.

Bolçay, E. (2011). “Erzurum’da Doğum Öncesi, Doğum Sonrası ve Çocukluk Dönemiyle Alâkalı Gelenekler”. *Kastamonu Eğitim Dergisi*. 19(2). s. 587-600.

Bozkurt, S. S. (2021). “Gramsci’nin Hegemonya Kavramı Bağlamında Kùltürel Öğelerin Çevirisi”. *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi*. S. 31. s. 251-274.

Çobanoğlu, Ö. (2008). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemlerine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Gümüş, İ. (2019a). “Bir Kùltür Ekonomisi Dönüşüm Serüveni: ‘Okuntu’dan ‘e-davetiye’ye”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (15), 227-241.

Gümüş, İ. (2019b). “Kùltür Endüstrisinin Yeniden Üretim Sürecinde Sinema ve Mitoloji: Sinemitoloji”, *Mitoloji Araştırmaları*, İstanbul: Hiperyayın.

Gümüş, İ. (2020). “Kutadgu Bilig’de Halk Kavramının Halk Bilimsel Açıdan Değerlendirilmesi”. *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*. 13(82). s. 237-244.

Ilgaz, K. (1957). “Doğum ve Çocukla İlgili Adetler ve İnanmalar (Hamile Kadınlar, Gelinler ve Çocuklar Örneğinde)”. *Türk Folklor Araştırmaları* 93. İstanbul: s. 1481-1482.

Kalafat, Y. (1999). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Atatürk Kùltür Merkezi Yayınları.

Karakaş, R. (2013). “Diyarbakır’da Bebeğin İlkleri: Hedik, Köstek Kesme Törenleri ve Çocuklara Yönelik Halk Hekimliği Uygulamaları”. *Karadeniz Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. 4(16). s. 74-88.

Musahipzade, C. (1946). *Eski İstanbul Yaşayışı*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Ögel, B. (1988). *Dünden Bugüne Türk Kùltürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Örnek, S. V. (1971). *İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Ankara: Gerçek Yayıncılık.

Örnek, S. V. (1977). *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Örnek, S. V. (1979). *Geleneksel Kùltürümüzde Çocuk*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Saydam, M. B. (2017). *Deli Dumrul’un Bilinci*. İstanbul: Metis Yayınları.

şenocak, E. (2014). “Elazığ Yöresi Sofra Adabından Misafir Ağırلامaya Türk Halk Gelenekleri ve İnanışları”. *Akra Kùltür Sanat ve Edebiyat Dergisi*. S. 3. s. 261-267.

Şimşek, E. (2014). “Türk Halk Anlatılarında Misafirperverlik Olgusu ve Psiko-Sosyal Açıdan Değerlendirilmesi”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*. S. 4. s. 67-83.

Tanyıldızı, E. (2015). “Elazığ Halk Kültüründe Doğum Âdetleri”. *Journal of Turkish Studies*. 10(12). s. 1067-1084.

Teke, S. (2016). “Uygulamalı Halk Bilimi ve Âşıklık Geleneğinin Geleceği”. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*. S.31. s. 91-100.

Tulan, A. (2020). “İzmir Menemen Bölgesi Doğum Âdetleri”. *Asya Studies-Academic Social Studies/Akademik Sosyal Araştırmalar*. 4(14). s. 51-62.

b. İnternet Kaynakları

URL1: <https://arkeopolis.com/bugdayin-uygarliklardaki-yeri>. erişim tarihi: 14.10.2022.

URL 2: Beylunioğlu, Anna Maria. “Hadik, Hedik, Slika, Koliva, Danik: Bir Anadolu Ritüelinin Farklı Tezahürü” <http://adipanadolu.org/sayfa-detay/bir-anadolu-ritu-elinin-farkli-tezahu-ru-/158>. Erişim tarihi: 03.10.2022.

MİTOLOJİNİN YENİDEN AKTARILMASI SÜRECİNDE GÜNÜMÜZDEKİ DÖVME SANATININ KULLANIMI

Seval KOCAER*

1. Giriş

20. yüzyılın sonlarıyla birlikte kültürel değerlerimiz, bireyler tarafından “tüketim” nesnesi olarak görülmeye başlanmıştır. Çünkü bireyler tüketim sayesinde kendilerine ilişkin kültürel varlıkları ve sembolleri üretmektedirler. Günümüzde halkbilimi unsurlarının güncellenerek yaşatıldığı alanlardan biri de kültür ekonomisidir. Kültür ekonomisinde kullanılan önemli kültürel varlıklarımızın başında dövmecilik sanatı gelmektedir. Dövme günümüz dünyasında ve ülkemizde ekonomik kazanç olarak algılanmasının yanında kaybolmaya yüz tutmuş kültürel imge ve değerlerimizin yaşamasına katkıda bulunmaktadır. Kültür ekonomisi tarafından konu edilen uygulamalı halkbilimi unsurlarından olan dövmeler, Türk mitolojisinin ve Türk kültürünün aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören ve mitolojik unsurlarının güncellenerek varlıklarını sürdürdükleri önemli bir alandır.

Günümüzde dövme, kültürel kimlik ve inanç olmaktan çıkmış, süs ve moda haline geldiği düşünülse de, kullanılan motiflerde Türk mitolojisinin varlığı büyük yer kaplamaktadır. Bu çalışma ile Türk mitolojisinin önemli motiflerinin, dövmelerdeki kullanımı ile mitolojik unsurların yeniden nasıl üretildiği, kültürel imgelerin dolaşımının nasıl sağlandığı ve kültürel ağın yeniden inşasının nasıl oluşturulduğu açıklanacaktır. Çalışmanın genel amacı; günümüzdeki dövmecilik sanatında kullanılan motiflerde Türk mitolojisine ait izleri saptamak, motiflerin anlamlarının görünenden görünmeyene daha derin bir geçmişinin olduğunu günümüz gençliğine aktarmak ve kültürel değerlerimizi korumaktır.

Öncelikle; günümüzdeki dövmelerdeki mitolojik unsurların varlığını incelemeyen önce, dövmenin anlamı, geleneksel dövmenin tarihçesi, tarihte dövmelerin yapılış nedenleri ve dövmelerdeki mitolojik unsurlar kategorisine dair mevcut araştırma eğilimlerini ana hatlarıyla da olsa belirlemek çalışmamızda ele aldığımız konuyu tartışırken daha anlaşılır olmak bakımından yararlı olacaktır.

* Öğr. Gör. Bartın Üniv. TÖMER / Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Doktora Öğrencisi, e-mail: sevalkocaer@hotmail.com

2. Dövmenin Sözcük Anlamı

Dövmeye kavramı ya da tattoo kavramı üzerine çok sayıda açıklama ve tanımlamalar yapılmıştır. Dövmeye kelimesi etimolojik açıdan incelendiğinde bir kaç dilin etkisi görölmektedir. İngilizce de ‘‘tattaow, tattaw’’, Polinezya’ca ise ‘‘tatauOlan’’ olarak ifade edilmiş, daha sonra İngilizcenin fonetik yapısına uygun olması için ‘‘tattoo’’ ya dönüştürölmüştür. Polinezya bir isim olarak, dövme Tahiti ve Samoa’da ‘tatauOlan, Marquesan tatu’ olarak kullanılmaktadır (aktaran Tölüce, 2014: 7)

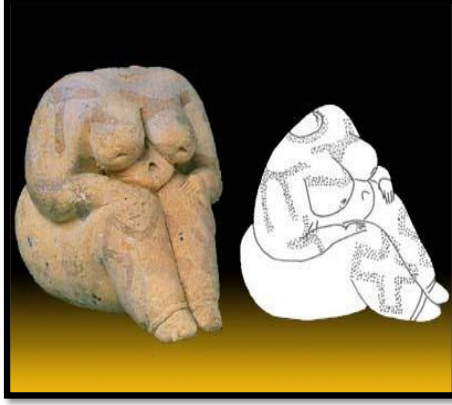
Yazı öncesi bir költürün doğurduğu ve sistemleştirdiği yapı içerisinde anlam kazanan bireyin bedenine kazınan işaretler ‘‘dövmeye’’ (Öncöl, 2012:5), sözcük anlamı itibariyle ‘‘insan vücudunda deriyi iğneleyerek boya ile yapılan çıkmaz nakış’’ (Türkçe Sözlük, 1969:219), ‘‘vücudun derisi üzerine iğne gibi sivri bir aletle çizilmek ve içine renk veren maddeler konulmak suretiyle yapılan çıkmaz resim veya yazı’’(M.Larousse B.Lüगत ve Ans. C.3, 1986:871-872) ve ‘‘insan gövdesinde deriyeye açılan deliklerin boyayla doldurulmasıyla elde edilen kalıcı işaret ya da desen’’ (Ana Britannica C.7 1990:474) olarak tanımlanır.

Nihal Kadioğlu Çevik’e göre; ‘‘Dövmeye deri tarafından tümüyle yok edilemeyen bir boya maddesinin belirli bir teknikle altderi yüzeyine kadar işlenmesi’’ olarak (Kadioğlu, 1996:222-227) tanımlanmaktadır.

Dövmeye sanatçısı Fatih Serdaroğlu ‘‘Türkiye’de Dövmeye Sanatı’’ adlı kitabında dövmeyi; ‘‘Herhangi delici ya da metal iğne kullanılarak deriyeye ömür boyu kalacak boyaların zerk edilmesidir.’’ (Serdaroğlu, 2013:9) şeklinde açıklamaktadır.

3. Geleneksel Dövmenin Tarihçesi

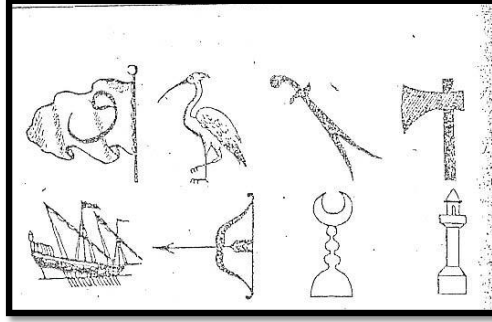
Çoruhlu’ ya (2015: 43) göre Anadolu, Çatalhöyük Arkeolojik Kazılarında bulunan dövmeye bezekli tanrıca, erken dönemlerde dövmenin kullanıldığına işaret etmektedir. Burdur Hacılar Höyüğünde yapılan kazılarda dövmeye bezekli kadın tanrıçalar bulunmuştur (Gençel, 2018: 17).



Resim 1: Dövme bezekli Tanrıçalar
(Neolitik Çağ İ.Ö 6000 ilk yarısı)

Türk dünyasında ise dövmenin karşılığı olarak daha çok "dağ/tağ" ya da "dağlama/tağlama" sözcükleri tercih edilmiştir. "Dağlama" ya da "tağlama", "insan ve hayvan vücuduna kızgın bir demirle vurulan damga, işaret, im" anlamına gelen "dâg/tâğ" kökünden gelmektedir. Türk dünyasındaki en eski izleri, Türklerin en eski yazıtlarından biri olarak kabul edilen “Açura Yazıtları”nın sol yanındaki metinde rastlanmıştır: “Bunsuzdu kara saçlarım. Bunsuzdu kırpıklarım. Dağlarda, sayısızdı damgalı yıklarım. Savaş ordumun gücü, yedi bin oğlan idi. Henüz yaşıım on yedi. Ölüm, pek erken geldi.” (aktaran Çerikan; Alanko, 2016: 168) Yazıttan da anlaşıldığı gibi, Türkler hayvanlarını özellikle de atlarını damgalama geleneğini çok eski dönemlerden beri sürdürmektedir.

XVI. asırda Osmanlı İmparatorluğunda varlığı görülen dövme geleneği ise XVII. yüzyılda Cezayirli gemiciler aracılığıyla Osmanlı denizcileri arasında da yaygınlaşmaya başlamış ve özellikle Yeniçerilerce bağlı bulundukları “orta”yı simgelemek amacıyla yapılmıştır. Bu geleneğin yeniçeri ocağının kapatılmasına kadar sürdürüldüğü ifade edilmiştir. Cezayirli gemiciler aracılığı ile Osmanlı denizcileri arasında yaygınlaşan dövme; XVII. yüzyıldan itibaren Yeniçerilerce bağlı bulundukları “orta”yı (bölük) simgelemek amacı ile yaptırılmaya başlanmış, Yeniçeri ocağının kapatılışına dek sürmüştür. (Kadioğlu, 2002; Öncül, 2012:9).



Resim 2: Yeniçeri Kol Ve Bacaklarına Dövmüş Motiflerden Örnekler

Günümüzde daha çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde yaygın olarak görülen dövmeyi Barak Türkmenlerinde ve Ardahan yöresi Türkmenlerinde görmek mümkündür. Eskiye nazaran azalmakla birlikte hala dövme yaptıran kadın ve erkekler mevcuttur. Çeşitli anlamlara sahip olan desenlerde, şakaklara yapılan dövmenin baş ağrısını gidereceği, çeneye yapılan dövmenin erkek çocuğun ömrünü uzatacağı ve o aileye uğur getireceğine inanılır. Dövmeyi “Çingene” denilen kadınlar genellikle yiyecek karşılığında bazen de ücret karşılığında ocaklardan topladıkları is ve bir miktar barutu karıştırarak dikiş iğnesiyle vücudun çeşitle yerlerine istenilen biçimler vermek suretiyle yapmakla birlikte bu uygulamayı Urfa, Mardin, Diyarbakır ve Kars’ta yöredeki insanların bildiği ve çocuklarına öğrettiği tespit edilmiştir (Öncül, 2012: 10).

4. Tarihte Dövmenin Yapılış Amaçları

Dinsel olarak Şamanizm, Paganizm, Animizm, Sabiilik, Taoizm, Budizm, Manihaizm ve Zerdüştlük gibi inanışlarda dövme izlerine rastlanmaktadır. “Dövmelerin temelinde insanın vücudunu ve ruhunu korumak için yardımcı olacağı varsayılan -ve ilgili toplulukların dinsel inanç ve mitlerine atıfta bulunan- şekil veya resimler yatıyor... Bazı topluluklarda, yaşamını yitiren bireyin ölümler dünyasına geçişte engellerle karşılaşmasını önleyen işaretler olarak değer yüklenirken, kimi topluluklar açısından da kişinin cennete kabulünü sağlıyor” (Çoruhlu, 2015: 41-45).

Orta Asya Türk coğrafyası (Kazakistan-Moğolistan) kazılarında bulunmuş olan Proto-Türk ve Hun dönemine ait Oglaktı, Pazırık ve Ukok mumyalarında dövmeler tespit edilmiştir. Bu dövmelerin şifa bulma, acıdan kurtulma gibi sağlık amaçlı yapıldığı ileri sürülmektedir. Pazırık kurganında bulunan ve bir başkana ait olduğu belirlenen bir mumyadan hareketle Hunlarda ve daha sonraları Kazak ve Kırgızlarda asil ve kahraman kişilerin dövme yaptırabildiği iddia edilmektedir (Bulut, 2002: 47; Diyarbekirli, 1972: 59-60). Eski Türklere ait

dövmelerde gerçek veya gerçeküstü hayvanlar resmedilmiştir. “Bu dövmelerde yer alan geyik, koç, balık, kaplan, grifon ve benzeri hayvan tasvirlerinin ‘hayvan-atalar’a ve bu hayvanların çeşitli sembolik anlamlarına işaret ettiği düşünülebilir”. Gök ve Yer dinine ilişkin inanışlar ve mitler çerçevesinde bu dövmelerin “kötülüklerden ve kötü ruhlardan korunma, savaşta düşmana karşı başarı kazanma, iyiliğin kötülüğe galip gelmesi, hangi ‘hayvan-ata’dan türediğini gösterme ve bu atanın koruyuculuğu veya kişinin koruyucu hayvan ruhunun muhafazası altında hayatını sürdürme, öldükten sonra yeniden dirilme, öte dünyaya geçerken hayvanı vasıta olarak kullanma, çekiciliğini arttırmak üzere süslenme ve benzeri amaçlarla yapıldığı söylenebilir” (Çoruhlu, 2015: 45-50; Hazar, 2006: 5).



Fotoğraf 1: Pazırık Kurganında Kaplan Dövmeli Mumya

Bozhöyük’te ise erkeklerin hangi aşirete ait olduğunun bilinmesi için şakaklara dövme yapılmıştır. Dövme yapılmasının genel amaçlarını arasın da güzel görünmek, kuma gelmemesi, şans ve baht açıklığı, çocuk doğurmak, küçükken nazardan korunmak, hasta olmamak ve uzun ömürlü olmak yer almaktadır. Çocuklarda ise ölmesin diye işaret parmağı ile başparmağın arasındaki perdeye üç nokta şeklinde bir motif işlenmektedir (Akarsu, 2015: 28).

Eski Türk kültüründe belirli bir yaşın üzerindeki kadın ve erkeğin gücünün elinden alındığı inancı söz konusudur. Atmış yaş ve sonrasında insanoğlunun bazı özelliklerini kaybettiği kabul edilir. Bu yaş grubu, kadınlarda doğurganlık özelliğinin yitirildiği erkeklerde ise gücün azaldığı bir yaş dönemidir. Kadınlarda özellikle anaerkil dönemin kalıntısı şeklinde değerlendirmesi mümkün görünen kadının doğurganlık özelliğinin kaybıyla birlikte ortaya çıkan olumsuzlama erkeklerde ise erkeklerin kadınlardan ayrılan en temel özelliği olarak düşünülebilecek güç ve iktidar kaybıyla ortaya konulmuştur. Bu tür olumsuzlukların özellikle kutsalın, kut’unu bu insanlardan almasıyla meydana geldiğine inanılmıştır. Atmış yaş ve sonrası

kadın/erkeklerde dövme yapılmasındaki esas amaç bu açılardan bakıldığında kutsalla olan bağı tekrar kurmaktır. Bu bağı kadınların bellerine yaptırdıkları dövmeyle çocuk sahibi olma isteğinde kutsalla ilişki kurma çabası olarak kabul etmek mümkündür. Kadınlara ve erkeklerle uğur getirme çabası da tamamıyla olumsuz unsurların ortadan kalkmasına dolayısıyla kutsal/kutsallarla bağ kurmaya yönelik bir uygulamadır (Öncül, 2012: 11-12). Ayrıca dövme ile ruhani güçler arasında da bağlantılar kurulmuştur. Ruhlardan destek almak amacıyla savaşlarda başarılı olmak için dövmeler yapılmıştır(Tülüce, 2014: 12). Dövmeler ayrıca kadınlar için doğurganlık ve erkekler için cinsel güç sağlamak için yapılmaktadır. Geçmişteki dövmelerde gösterilen güzellik, fiziksel anlamda güzellik değildir. Dövmeler, somut olmayan türün güzelliğini temsil eder: güç, karakter, disiplin, yetenek vb. (Amores, 2011, 300).

5. Tarihte Dövmelerdeki Mitolojik Unsurlar

Göktürkler dönemi dikili taşlarda da dövme etkisinden söz edebiliriz. Bu geleneğin kökleri Atalar Kültü'ne kadar uzanmaktadır. Orta Asya coğrafyasında dikilmiş olan sayısız “geyikli taşların” sembolik anlamı ve dikiliş amacı uzun zamandır tahminlere açık konu olarak kalmaktadır. Günümüzde bu taşların, ölen dövüşçülerin anısına dikilmiş olabileceği, üzerlerindeki çapraz çizgilerin ise ölüm işareti şeklinde yorumlanabileceği kabul edilmektedir. Pazırık ve Ak-Allah kurganlarından çıkan cesetlerin dövmeli vücutlarına bakılırsa, geyikli taşlar üzerindeki canlı tasvirleri ölen Alplerin vücutlarındaki dövmeler şeklinde yorumlamakta mümkündür (Tülüce, 2014: 13)

Türkler, çeşitli sebepler dolayısıyla Orta Asya'dan batıya doğru göçleriyle birlikte farklı kültür ve medeniyetlerle daha yakından etkileşim içine girmiş, özellikle İslamiyet'in kabulüyle birlikte hayata bakışlarında ve uyguladıkları pratiklerin bir kısmında çeşitli değişiklikler meydana gelmiştir. Ancak tüm değişimlere karşın çeşitli unsurlarda tarihsel arkaik formlarını koruduklarını görmek mümkündür. Anadolu'ya gelen Oğuz Türklerinde Türk kültürünün hemen tamamında bulunduğu gibi her boyun bir simgesi bulunurdu. Bu anlamda Günhan'ın simgesi şahin, Ayhan'ın simgesi kartal, Yıldızhan'ın simgesi tavşan olduğu bilinmektedir. Daha ziyade hayvancılıkla yaşamını sürdüren Türklerin bu çerçevede yaşam anlayışları dövme geleneğinin varlığına belirli oranda destek sağlamıştır. Yaylak ve kışlak anlayışı içerisinde bir oymağın hayvanlarının, diğer oymakların hayvanlarına karışmasını önlemek için, hayvanlara “dökün”, “dövme” veya “döğme” adı verilen damgalar vurulmuştur. Hayvanların kulakları, belli şekillerde çentilerek de, diğer oba hayvanlarından ayrılmış gerçekleştirilen bu işaretlere “en” adı verilmiştir (aktaran Öncül, 2012: 8).

İskitlerde, mumyalanmış ölümlerin vücutlarında çeşitli hayvan dövmlerine rastlanmıştır. Bir Rus arkeolog tarafından 1948 yılında bulunan donmuş İskit yöneticisine ait olan mumya, o dönemde de dövmenin kullanıldığını göstermektedir. M.Ö. 300 civarına ait olan mumyanın sağ kolunda bir koç ve sağ bacağına bir balık dövmesi bulunmaktadır (Sezgin, 2018: 67).



Fotoğraf 2: İskitli bir hükümdara ait dövme

6. Günümüzde Dövmelerde Mitolojik Unsurların Kullanımı

6.1. Türk Mitolojisinde ve Dövmelerde Hayat Ağacı Motifi:

Eski Türk inançlarında kutsal ağaç motifinin çok önemli bir yeri vardır. Eski Türkler başlangıçta yüce bir yaratıcı inancına sahip olmakla beraber tabiat varlıklarını da kutsal kabul etmişlerdir (İnan, 1987: 30). Hayat ağacının Türk inançlarında çok çeşitli sembolik anlamları bulunmaktadır ve hayat ağacı Türk boylarında farklı şekillerde adlandırılmaktadır. Fakat genel olarak “Bay terek” ve “Baygaç- Bayağaç” olarak adlandırılır. Yeryüzünün merkezinden Tanrı katına yükselen bu ağaç, yer ile gök arasındaki kutsal değnek olarak da tanımlanır. Bu değnek, gökyüzündeki ve yeraltındaki ruhların bir geçiş yoludur (Ağaç; Sakarya, 2015: 5). Şamanların türemesinde hayat ağacının önemli bir rolü vardır. Bir Yakut söylencesine göre şamanların hayat ağacından doğduğu, dallarında yuvalar taşıyan ulu bir ak çam yükseldiği ve büyük şamanların bu ağacın en üst dallarında, orta şamanların orta dallarında, en küçük şamanların ise en alt dallarda yuvalandığı belirtilmektedir (Eliade, 2006: 60).

Hayat ağacı sonsuzluğun ve ölümsüzlüğün sembolüdür. Dünya mitolojilerinde en yaygın motiflerden biri olan hayat ağacı, yer ile göğü birleştiren kozmik ağaçtır. Yakut ve Altay Türklerinde yurtların önüne dikilen, uzun bir sırık biçimindeki bu ağacın tepesinde çift başlı bir kartal bulunur. Bu ağaç, tanrı katına kadar uzanan bir kozmik ağaç olarak tasavvur edilir ve

tanrı katında, onun habercisi, kuvvet ve kudretin sem bolü kartal, tanrıya en yakın noktada yer alır ve burada ruhlar kuş biçiminde uçarlar (Mirzaoğlu, 2005: 42).

Geçmişten günümüze kadar, “hayat ağacı” motifi mitlerde, destanlarda, efsanelerde, masallarda, türkülerde varlığını sürdürdüğü gibi geleneksel dövmeleerde ve günümüzdeki profesyonel dövmeciler tarafından dövmeleerde de kullanılan önemli bir motiftir. Türk toplumlarında varlığın kaynağının hayat ağacından geldiğine inanılır. Özellikle türeme konusunda anlatılan mit ve efsanelerden yola çıkarak, insanlar vücutlarına sembol olarak hayat ağacı motifini nakşetmişlerdir. Türklerde üreme çoğu zaman bir ağaçla ilişkilendirilmiş, kadınlarda boyundan göğse inen “hayat ağacı” motifinin Ana Tanrıça inanışından kaynaklandığı bilinmektedir. Bulut (2002:301)’a göre hayat kaynağı annenin doğurganlığını, ceninin gelişim evrelerini ve nihayet hayat ile ölümü imgelemektedir. Yaşam kaynağını, sonsuz yaşam isteğini simgelemektedirler. Hayat ağacı motifi yaşamı ve ölümsüzlüğü ifade eder toprağın derinliklerinden gelip göğe yükselir, gökle yeri bağlamaktadır.

Görüştüğümüz dövmecilerin verdiği bilgiler ışığında; günümüzde gençler ve özellikle kadınlar arasında tercih edilen bir motif olduğunu söylemek mümkündür. Kadınların, sırtlarında, enselerinde, bileklerinde, göbeklerinde ve kasık bölgelerinde tercih ettiğı dövme motifleri arasındadır. Günümüzde hem geleneksel dövmecilikte hem de profesyonel dövmeciler tarafından yapılan “hayat ağacı” motifi, özellikle kadınların tercih ettiğı bu motif geleneğın ve mitolojinin aktararak yaşatıldığına örnektir. Ayrıca, “hayat ağacı”, ebedi gençlik ve ölümsüzlük kaynağıdır. “Hayat Ağacı” her zaman yeşil, her zaman çiçekli, her zaman meyve yüklü ve yiyeni ölümsüz kılan bütün ağaçları bünyesinde barındırır (Ağaç; Sakarya, 2015: 13). Günümüzde, güzel görünmek veya estetik amaç olarak kadınlar tarafından seçilen bu motifin mitolojik kökenleri, bireyler arasında varlığını sürdürmektedir. “Hayat ağacı” motifinin, uygulandığı dönemi ve pratiğı değışmiş görünse de, tercih eden cinsiyet kimliğı ve bedene atfedilen değeri Türk mitolojisinden beslenmektedir.

6.2. Türk Mitolojisinde ve Dövmelerdeki Kozmolojik Unsurlar: Ay, Güneş ve Yıldız

Geleneksel dövme motifi olarak kullanılan hilal, güneş veya yıldız işareti Türk milletinin Dünyaca tanınan simgeleridir. Orta Asya’da yaşayan Proto-Türk olarak kabul edilen milletlerin, Türk, Selçuklu ve Osmanlı çoğu eserlerinde kullanılmıştır. *Bayrağımızdaki ay ve yıldızımıza benzeyen ve gökte gün ile ayın kavuşmasını temsil eden bir motif, MÖ I. Binyılda, Proto-Türk olarak bilinen Chouların {Zhou} (MÖ 1028-281) baş bayrağında görüliüyordu. Türklerin Gök ibadeti kozmolojisi içinde yer alan astral ikonografi de aynı derece zengindir ve*

o kadar köklüdür ki astral simgeler, piktogramlar ve tamga şekline kadar gelmiş, hatta Kök Türk yazısında ve fonogram olarak gözükürler.(Gençel, 2018: 75).

Türklerin düşüncesinde güneş, her zaman birinci sırayı almıştır. Çünkü Türkler her çağda, güneşli yerlerde yaşamışlardır (Ögel, C.II, 2014: 237). Eski Türkler, İlâhi güçleri gökte aramakta ve onların göğün katlarında olduğuna inanmışlardır. Yeri ve göğü aydınlatan “Güneş Tanrısı” yedinci katta, altıncı katta ise “Ay Tanrısı” ya da “Ay Ata” oturmaktadır. Gök Kubbenin tepesindeki kutup yıldızı Gök Tanrının makamı sayılmıştır. Güneş ve ayın arasında duran kimse aydınlığın en üst aşamasında olup Kün-ay sembolüdür (Gençel, 2018: 66).

Altaylı Şamanistler güneşle ant içerlerdi. Onlara göre, güneş ana, ay atadır. Bu olgu, Anadolu’nun bazı m asallarında da mevcuttur. Güneşi yerde ateş temsil eder. Yakut masallarında, büyük kahramanlar güneş ve ayın himâyesindedir. Şamanistlerin inanışlarına göre, kötü ruhlar, güneş ve ay ile mücadele ederler; bazen onları karanlığa sürüklerler. Güneş ve ayın tutulmasının sebebi budur. Bundan dolayı, güneş ve ay tutulduğu zaman, Şamanistler bunları kötü ruhların elinden kurtarmak için davul çalarlar, bağırıp çağırırlar (Mirzaoğlu, 2005: 39).

Geçmişte ve geleneksel dövmelerde erkeklerin sağ şakaklarında dokuz noktayla yapılmış güneş motifi, onu taşıyanın her daim sağduyulu, akıllı ve zeki olacağına, ahirette yanmayacağına işaret olduğuna inanılmaktadır. Çok rastlanan güneş ve ay motifleri yaşam kaynağını, sonsuz yaşam isteğini simgelemektedirler.

Hazar (2006:299)’a göre, Mezopotamya insanı geceleri kendisine rehberlik eden yıldızı, ay dedeyi, küçük büyük takımyıldızlarını stilize halini dövme olarak bedenlerine işlemişlerdir. Ay yaşam kaynağını ve sonsuz yaşam isteğini simgelemektedir.

Güneşten aldığı ışınları yansıtan, hareketleri, birbirini izleyen değişik fazlar şeklinde olan Ay sürekli yer değiştiren bir bağımsızlık sembolüdür. Aydınlatığı geceler dışı olup, daima yarınla gebe olarak kabul edilmişlerdir. Ayın simge olarak önemi onun kadın yaşamını denetlediği dönemin bir kalıntısı olduğuna inanılmaktadır(Gençel, 2018: 72).

Ayın bir başka özelliği yaşam devrelerini simgelemesidir. Önce doğar, sonra büyük bir süre ayakta kalır, sonra üç gün kaybolur ve birden tam parlaklığı ile yeniden doğar. Ayın şavkı döngü şeklinde devam etmektedir. Mardin Kızıltepe’de kadınların Ayın şavkıyla bütünleşip daima güzel ve parlak görünmek istemelerinin nedeni devamlılığının sürekli olmasındandır (Gençel, 2018: 73). Dövme sanatçısı olan kaynak kişimiz Yeliz Korkut (2018), ayın döngü şeklinde hareketlerini, kadınların enselerine, bacaklarına veya sırtlarına dövme olarak yaptırdıklarını ifade etmiştir. Buradan da anlaşılabacağı üzere, kadınların ay ile birlikte bütünleşip güzelleşeceği inancı geleneksel boyuttan popüler düşüncelere dönüştüğünü söylemek yanlış bir

ifade olmayacaktır. Günümüzde kadınlar arasında devam eden bu düşüncelerin kökleri Türk mitolojisine dayanmaktadır. Bağlam, zaman ve pratik değişmiş gibi görünse de, mitolojik unsurlar güncellenerek devamlılığını sürdürmektedir.

Türkler Orta Asya'dan göç ederken geceleri y n bulmak için yıldızlardan faydalanmışlardır. Daha sonra bu sembolü bayraklarda, halı ve kilimlerde, başlıklarında, takılarında motif olarak kullanmışlardır. Mezopotamya insanı belki de benzer sebeplerle geceleri kendisine rehberlik yapan, karanlıkta bile varlığını gösteren yıldızlari dövme motifi olarak bedenlerine işlemişlerdir.

Uygur Türk Budist Dervişin Kolunda Davut Yıldızı D vmesi MS 6. yy), Kuzey Kafkasyada 7 kız kardeş- lker takımıyıldızı petroğlfi ve Altınordu Devleti Toktamış Kağan'a ait paradaki Türk Tatar Tamgası ve Türk Osmanlı Yeniçeri Başlığının üzerinde kullanılan Davut Yıldızı bize tarihin derinliklerinde yıldış işaretinin Türk Halklarının ortak sembollerinden ayrılmadıklarını ve kültürümüzün DNA'larını koruduklarını göstermektedir (Gençel, 2018: 79-80).

Dövme sanatçısı olan kaynak kişimiz Okan Kocaer (2018), "ay, güneş ve yıldış" motiflerinin tercih etme sebeplerini şu şekilde ifade etmektedir: *"Bu üç motifi, kadın ve erkek de tercih etmektedir. Ay, güneş ve yıldış genellikle kadınlar güzellik, gençlik, şans açıklığı, doğurganlık veya estetik amaçlı tercih ederken, erkekler vatanseverlikle özdeşleştirmekte, orduya, millete ve milli değerlere olan bağlılığa işaret etmek için yaptırmaktadır. Zaten ben de birey için bir şey ifade etmeyen dövmeyi moda diye yapma taraftarı değilim. Birey d vmesinde kendinden ve değerlerinden bir şeyler bulmalıdır. Birey dövmede anlam bulamıyorsa o dövmeden sıkılacaktır."* Açıklamadan anlaşılacağı üzere günümüzde de "ay güneş ve yıldış" motifi tarihteki ve Türk mitolojisinde ki anlamını korumaktadır. Dövmenin geçmişteki bireysel ve toplumsal anlamları çağımızda yapılan profesyonel dövmeler üzerinden "güncellenerek" aktarılmaktadır. Bir başka deyişle, dövmelerde kullanılan Türk mitolojisinin unsurların devamlılığı, bireylerin derisi üzerinden diğer bireylere ulaştırılmaktadır.

6.3. Türk Mitolojisinde ve Dövmelerdeki Geyik Motifi:

Türk mitolojisinin en eski simgelerinden biri olan geyik kutsal kabul edilir; tanrının elçisidir. Ana veya dişi geyik biçim inde tasavvur edilen bir ilahe veya dişi ruhtur. şaman törenlerinde suretine b r n len hayvan atalardan biridir (M rzoğlu Sıvacı, 2005: 37). Aynı zamanda kamın davulunda ve elbisesinde yer alır. Geyik,  ocuk sahibi olmak için yapılan törende plesentaya karşılık gelir ve serbest bırakılır (Gümüş, 2020: 141). Sibiry ve Altay şamanizm'inde, sığun geyiğin bazı cinslerinin avlanması yasak olup bazı cinslerini de sadece

hükümdar avlayabilirdi. Avda vurulan hayvan, ongun anlamına geliyordu. Avlanan bu geyiklerin etleri hükümdar mezarlıklarına takdis edilirken, gök tanrısının temsilcisi kabul edilen baykuş, çaylak gibi hayvanlara yedirilirdi (Esin, 2003: 203-209). Pazırık kurganlarından çıkarılan atların başlarına geçirilen geyik maskaları, çok eski dönemlerde bu hayvanın totem sayılmış olabileceğini göstermektedir. Sonraki dönemlerde geyiğin yerini atın aldığını, geyiklerin avlanarak ruhlarına sahip olmak için kurban edilmesinin de, onun bu eski kutsiyetinden gelmiş olabileceğine işaretir (Çoruhlu, 2002 :142).



Resim 3: Omuzda geyik motifli dövme

Diyarbakirli (1972:118)'ye göre, Altay Mitoloji ve destanlarında geyiğin önemli yer tuttuğu görülür. Geyik kutsal kaya resimlerinde piktogram, “Türk masal motifi” olarak günümüzde hala varlığını sürdürmektedir. “Efsanelere göre; Hunların atalarına, Maecotis geçitlerinde sihirli bir geyik yol göstermiştir. Bizans kaynaklarının naklettiği söylentilere göre Avrupa Hunlarının istila hamleleri bu olağan üstü olaydan sonra başlamıştır”. Bu efsaneler Hunların efsanelerine ışık tutmuş, İskitler arasında da yaygındır ve geyiğin özel bir yeri vardır.

Geyik motifi, sevgi, güzellik ve masumiyetin simgesi olup, kadının erkeğe çekici gelmesi inancıyla yapılmaktadır. Evlilik hazırlığı yapan kızlar, evliliklerinin şans ve mutlu bir beraberlik getirmesi amacıyla cinsel yaşamı vurgulayan, bu motifi namahrem yerlerine, göğüs üzerine ve el üzerine yaptırmaktadır. Kadınlar çevik ve sezgisi dışında hiçbir savunması olmayan ceylanı kendilerine benzetirmiş. Ceylan - gazal motifini göğüslerinin üzerine, genellikle kalpleri üzerine, dövme yaptırma nedenlerinin genç kızken, onların gözlerinin güzelliği, bakışlarının anlamlı, masum, ürkek ve savunmasız oluşu nedeniyle kendilerine benzedikleri düşünüp mutluluk ve şans getirmesi için yaptırıyormuş (Gençel, 2018: 95-96).

Mitolojik bir unsur olan geyik motifi, Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan kültürel bir mirastır. Tarihsel süreç içerisinde geyik motifi dövmelerde kullanılan önemli bir mitolojik unsur olmuştur. Günümüzde bu mitolojik unsur yazılı ve sözlü değerlerimizde varlığını sürdürmesinin yanında dövmecilik sanatında da varlığını sürdürmektedir. Bu konuda

görüştüğümüz dövme sanatçısı Barış Taşlı, “ceylan motifi” ile ilgili şunları belirtmektedir: “*Dövmelerde kullanılan motiflerin anlamlarını az çok bende bilmekteyim. Geyik, kibarlığın, barışın ve duyarlılığın simgesi olarak bilinir. Özellikle kadınlar bu dövmeyi yaptırır. Geyik motifini neden yaptırmak istiyorsun? diye bir müşteriye sormuştum. Cevap: “Çok seksi duruyor” demişti. Bence cinsel çekiciliğın bu dövme ile öne çıkacağını düşündükleri için vücutlarının görünen yerlerine dövmeyi yaptırmaktadırlar.*” Kaynak kişimizin “geyik motifi” hakkında belirttiğı üzere, geyik motifinin dişilik sembolü olduğu görölmektedir. Türk mitolojisindeki geyiğın “diş ruh” olarak algılanmasının ya da kadının erkeğе çekici gelmesi inancının günümüzde kadınlar arasında devam eden bir olgu olduğu tespit edilmiştir.

6.4. Türk Mitolojisinde ve Dövmelerdeki Kartal Motifi

Türk mitolojisinde kartal güneşi, gücü ve kudreti simgeler (Mirzaoğlu Sivacı, 2005: 44). Yakutlarda en çok sayılan kuşun kartal olduğunu belirten İnan, (1954:46), bu kuşun eski zamanlarda güneş ve Gök tanrının sembolü olarak göröldüğünü ifade etmektedir. İnan (1954: 119) eserinde, Yakutlara göre kartal mevsimleri değıştiren varlık olarak algılanır. Kartal adına yemin eder, yeminlerine uymazlarsa cezalandırılacaklarına inanılır. Çocuğu olmayan kadınların kartala dua ettikleri ve eğer çocuğu olursa bu çocuğa“kartaldan türemiş” denildiğini ifade etmektedir.

Anohin (2006:52), şaman elbiselerinde kartal, şahin ve Puha kuş tüylerinden demetler yapılıp omuzlara yerleştirildiğı, bunların kartal veya şahini temsil ettiğini, kartal ve şahinin şamanı ve kurbanları töslere götürdüğüne inanıldığını ifade etmektedir. Çoruhlu (1995: 77) ise, Göktürk ve Uygur devirlerinde kartal ve diğeri yırtıcı kuşların hükümdarların sembolü olduğunu, Kültigin’in baş heykelinde yer alan kartal veya yırtıcı kuş beylik işareti ve koruyucu ruh olarak belirtmektedir.

Serdaroğlu (2013: 148) “Dövme Kitabı” adlı eserinde, kartal motifinin; doğallığı, gücü ve özgürlüğü simgelediğini belirtmektedir. Günümüzde profesyonel dövmeciler tarafından kullanılan kartal motifinin de kökleri, Türk mitolojisine dayanmaktadır. Kartal motifi, tarihsel süreç içerisinde varlığını ve sembolik anlamını korumuştur. Bedenine kartal motifi dövmesi yapan kaynak kişimiz (Yılmaz, 2018), dövmenin güç sağladığına inanmakta ve kartalın yüksekten uçtuğunu belirterek kudretli bir hayvan olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda göröştüğümüz dövme sanatçısı olan diğeri kaynak kişimiz Okan Kocaer (2018), Türk mitolojisinin önemli motiflerinden olan kartal motifi için şunları belirtmektedir: “*Kartal motifini çoğunlukla erkekler tercih etmektedir. Bu motifi genellikle erkekler kollarına, omuzlarına veya sırt bölgelerine yaptırmaktadırlar. Aslında bu dövme ve diğeri dövmelerde*

olduğu gibi bireyin kimliğini, düşüncelerini ve duygularını çok iyi ifade etmektedir. Birey, kartal dövmesiyle güvenlik duygusunu yaşamaktadır.” Görüşmelerden anlaşılabacağı üzere, günümüzde bireyler arasında Türk mitolojisi, dövmeler aracılığıyla “yaşatılarak” korunmaktadır.

Ayrıca, toplumsal cinsiyet kimliği ve beden algısı ilişkisinde dövme, erkekliğe ve kadınlığa dair önemli bilgilerde sunmaktadır. Tarih boyunca toplumlar da erginlenme açısından büyük öneme sahip olan dövmecilik, günümüzde de aynı işlevi görmektedir. Dövme, yapım aşamasında hissedilen acıdan dolayı “güçlü erkek, dayanıklı erkek” olgusuyla ilişkilendirilmiştir. Bu konuda görüştüğümüz kaynak kişimiz Barış Taşlı (2018), dövme yaptırmak ve erkeklik düşüncesi arasındaki ilişkiyi şu şekilde belirtmektedir: *“Erkekler genelde dövme seçimlerini güçlü hayvanlardan ya da güç göstergesi olan motiflerden yana kullanırlar. Kartal, kurt, kaplan gibi. Hiç kelebek yaptıran erkek görmedim. Ayrıca vücutlarına dövme yaptırmak ve acı çekmek bazılarının hoşuna gidiyor. Bence güçlü erkek olduklarını ispat etmiş oluyorlar.”* Açıklamalardan anlaşıldığı üzere güç, kuvvet ve itibar göstergesi olarak dövmenin verdiği acıya katlanmak ve seçilen motifin anlamı geçmişten günümüzde varlığını devam ettirmektedir.

6.5. Türk Mitolojisinde ve Dövmelerdeki Kurt Motifi

Eski Türk mitolojisindeki en önemli hayvandır. Türkler, kendilerinin kurttan geldiğine ve seferlerde onlara yol gösterdiğine inanmışlardır. Efsanede anlatılana göre Oğuz Kağan hâkimiyetini kabul etmeyen milletler üzerine sefere çıkmıştır. Buz Dağı’nın eteklerinde bir çadır kurdurmuş ve burada dinlenirken gökten bir ışık inmiştir. Bu gök yeleli bir erkek kurttur. Oğuz’a hitaben *“Ey Oğuz sen Urum (Roma)’a sefere gideceksin, bende sana yol göstereyim.”* demiştir. Oğuz Kağan bozkurdu takip ederek sefere çıkmıştır. Urum ve Urus (Rus) hükümdarlarını yenerek Çin, Hind, Suriye ve Mısır’ı fethetmiştir (Tansü, 2015: 12). Göktürklerin bayraklarının başına kurt heykeli koymaları, kurdu kutsal bir sembol olarak gördüklerini göstermektedir.

Kurt asla ehilleşmeyen bir hayvandır. Türkler kutsal kurtlarına “Kök Böri- Gök Kurt” demişlerdir. Gök; Tanrının ve mavi rengin sembolüdür. Gök yeleli kurtların yani yaşlandığından ağarmış yelelere sahip kurtların, sürülerine öncülük etmesi bu manada Türkleri etkilemiştir. Göktürk türeyiş efsanesinde, Türklerin tükenmişlikten sıyrılıp yeniden doğuşu kurtla özdeşleştirilmiştir (Ögel, 2014: 45-54). Oğuz Kağan Destanı’nda kurt ışık sembolüyle hükümdarlık veya devletin, yol göstericiliğiyle de bilgeliğin simgesidir (Gümüş, 2020: 143).

Serdaroğlu (2013: 165) “Dövmeler Kitabı” adlı eserinde, kurt motifinin; yalnızlığı, gücü, liderliği ve evcilleştirilmeyen yabancı yaşamı temsil ettiğini ifade etmiştir. Bu açıklama ışığında görüştüğümüz kaynak kişimiz, Barış Taşlı (2018) kurt motifinin dövmelerde tercih edilme sebebini şu sözlerle ifade etmektedir: *“Kurt motifi günümüzde belli bir gruba ve partiye üye olanlar arasında tercih edilmektedir. Ancak bireysel olarak anlamını beğenen ya da duygu ve düşüncelerini ifade ettiğini düşünen bireylerde yaptırmaktadır. Belli bir gruba üye olan bireyler, atalarına saygıdan, aidiyet duygusu yaşamak istediklerinden ya da vatan sevgisinden dolayı dövmeyi tercih ettiklerini belirtmektedirler. Diğer yandan bireysel olarak tercih edenlerse kişisel kimliklerinin ifadesi olarak kurdu kendilerine yakın görmektedir. Sonuçta Türkler için kurt özellikle bozkurt önemli unsurdur. Bence beğeniye ve zevke işaret etmenin yanında yaşam tarzına ve ulusal kimliğe işaret etmektedir.”* Kaynak kişimizin açıklamasından anlaşılaçağı üzere, günümüzde dövmeler hem bireysel hem de kültürel, toplumsal ve mitolojik unsurlar etrafında şekillenir. Çünkü birey dövmeler motifini seçerken, yaşadığı kültürden beslenmektedir. Ayrıca kurt dövmelerinde dikkat çekici bir diğer nokta, kadın ve kurtun aynı dövmede birleştirilmesidir. Bu durum da, Türk mitolojisindeki kendisinden türediğine inanılan kurt- ana veya kurt-ata mitine hatırlatma yaptığı düşünölmektedir. Çünkü Türk mitolojisinde kurt, türeyişle de özdeşleştirilmiştir.

6.6. Türk Mitolojisinde ve Dövmelerdeki At Motifi:

At, eski Türk Dünyası’nda özellikle insanın ayrılmaz dostu ve savaştaki faydaları ile de kuvvet ve kudret sembolü olmuştur. At süröleri ise zenginliğin ifadesi olarak görölmüştür. At ile gök arasında bir bağılantı olduğı kesin olmakla birlikte bu inancın Türklerde var olması muhtemeldir. Öyle ki Türk mitolojisinde atın, Tanrı’yı gördüğünden bahsedilmiştir. Yakutların bir efsanesinde anlatılana göre at tanrı tarafından kahramanlara hizmet için gönderilmiştir. Yine bir yakut efsanesinde, şeytan davulunu ters çevirerek üzerine oturmuş, değıneğıyle üç delik açmıştır ve davul üç bacaklı bir kısağa dönüşerek sahibini doğuya götürmüştür. Ayrıca Buryat efsanelerinde ölen şamanları yeni yurtlara taşıyan atlardan söz edilmiştir (Tansü; 2015: 4).

Şaman davullarının çevresi genç at derisiyle kaplanır, kopuzlar at kılından yapılmış bir yay ile çalınırdı. Yakut kadınları çocuklarının olması için bir ağacın altına serdikleri at derisi üstünde dua ederlerdi. Eski Türkler yelelerine belli olsunlar diye kırmızı ip bağılayıp, kuyruklarını kesmedikleri atları Tanrılara sunulmak üzere serbest bırakırlardı ve bu atlara kimse dokunmazdı. Türk -Budist döneminde de at değıerlidir. Bu dönemde beyaz at Gök Tanrı yerine Buda’nın simgesi olmuştur (İnan, 1976: 49).

Dede Korkut hikâyelerinde ve diğer Türk destanlarında en sevilen at, kır boz attır. Eski Türkler kurban için ak olan atları seçmişlerdir. At Türklerde mevki ve itibar göstergesidir, bu sebeple sadece saygı duyulan kişi ya da kişiler karşısında attan inilmektedir (Ekineker, 1996: 29).

Güney Altaylarda Berel kurganında çıkarılan süslü takım koşumları ile birlikte eyerlenmiş sekiz adet at bulunmuştur. Pazırık kurganında bulunan dokuz at, koşum takımları ile birlikte gömülmüştür. İkisi hariç bu atların yeleleri kesilmiş ve kuyrukları örülmüş haldedir. Atların kulaklarında farklı boylara ait damgalar vurulmuştur. Bu buluntular Türkler için yaşamda ve ölümden atların ne kadar özel olduğunun göstergesidir (Çoruhlu, 2012: 1060).

Tüm bu açıklamalar ışığında söyleyebiliriz ki at, Türk kültüründe önemli bir hayvan ve Türk mitolojisinde önemli unsurdur. Tarih boyunca maddi ve manevi kültür ürünlerimizde varlığını sürdürmüştür. At motifinin ve atın mitolojideki önemini güncelleyerek yaşatan alan dövmeciliklerdir. Serdaroğlu (2013: 165) “Dövme Kitabı” adlı eserinde at motifinin; güzelliği, gücü ve azameti simgelediğini belirtmektedir. Günümüzde bireyler ve özellikle genç erkekler arasında yapılan bu motif, kudret, kuvvet ve itibarı simgelemektedir. Kültürel varlıklarımızdan ve Türk mitolojisinin önemli ongun hayvanlarından biri olan “at” motifi bireylerin kişiliklerini yansıtanın yanında, kültürel DNA’larımızı yansıtan önemli bir örnektir.

6.7. Türk Mitolojisinde ve Dövmelerdeki Kaplan Motifi:

Kaplan, Türk kabilelerinin ve yiğitlerinin en eski tözlerindendir. Orta ve İç Asya’da ki kazılar sonucu ortaya çıkan eserler, kaplanın yiğitlik ve güç sembolü olarak kullanıldığına ve hayvan-ata olarak saygı gördüğüne işaret etmektedir. Kaplanın güç ve yiğitlik simgesi olduğuna işaret eden birçok sanat eseri Orta ve İç Asya’daki kazılarda ele geçirilmiştir. Kazakistan’daki Esik kurganından çıkarılan eserler, Altaylardaki I. Tüekta kurganı vb. kurganlardan çıkarılan eserler hem bu konulara hem de bir zamanlar bu hayvanın da hayvan-ata olarak saygı gördüğüne işaret etmektedir (Çoruhlu, 2002: 137-138).

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere kaplan, Türklerin ongun hayvanı ve Türk mitolojisinin önemli motiflerindendir. Kaplan motifi, günümüzde dövmelerde kullanılan önemli bir diğer motiftir. Bu motif üzerinden de birey- özellikle erkekler- erkekliğin beden üzerinden vurgulanmasını sağlamakta, güç ve yiğitlik simgesi olan Türk mitolojisinin önemli motiflerinden kaplanın günümüzde varlığı devam etmektedir. Dövme günümüzde sadece bedenlerin motifler aracılığıyla süslenmesine hizmet etmemektedir aynı zamanda da Türk mitolojisinin yeniden üretilmesine, kültürel imgelerin dolaşımına ve gelecek nesillere aktarılmasına imkân vermektedir.

6.8. Türk Mitolojisinde ve Dövmelerdeki Aslan Motifi:

Türk sanatında aslan figürleri daha çok Budizm’le birlikte görölmekle beraber, Altaylarda Pazırık kurganlarından çıkarılan eserler üzerinde aslan-grifon tasvirlerine rastlanması bu hayvanın Türklerde daha erken devirlerden itibaren tanındığını gösterir. Hayvan mücadele sahnelerinde aslan gök unsuruna uygun olarak zafer kazanan konumdadır ve iyi-kötü, aydınlık-karanlık gibi kavram çiftlerinden olumlu olan tarafa karşılık gelmektedir. Dolayısıyla birçok hayvan için geçerli olduğu gibi aslan da savaş, zafer, iynin kötüyü yenmesi, kuvvet ve kudret simgesi olmuştur. Aslanın postu ve yelesi de yiğitlik simgesi olarak kullanılmıştır. Bu nedenle Türklerde uzun saçın yaygın olmasıyla aslan yelesi arasında simgesel ilişki kurulmuştur (Çoruhlu, 2012: 136).

Aslan motifi, diğeri mitolojik motifler gibi günümüzde dövmecilik sanatında varlığını koruyan önemli unsurlardandır. Konuyla ilgili görüştüğüm dövm sanatçısı Yeliz Korkut (2018), aslan motifinin çoğunlukla erkeklerin tercih ettiğini, liderliği, onuru ve asaleti simgelediğini belirtmektedir. Türk sanatında ve Türk mitolojisinde gücü, zaferi ve kuvveti temsil eden bu motif, günümüzde dövmelerde varlığını sürdürmekte ve anlamı yaşatılarak korunmaktadır. Koluna aslan dövmesi yaptıran kaynak kişimiz (Öztürk, 2018), dövmenin kendisine ettiğı ifadeleri şu sözlerle açıklamaktadır: “*Aslan bence en güçlü hayvan. Duruşu bir kere asaletli... Bütün hayvanların en kuvvetlisi olarak boşuna söylenmemiş. Bende omzuma, kalbime yakın olan yere aslan dövmesi yaptırdım. Çünkü güç ve liderlik yürekten gelir. Sonradan olmaz!*”. Kaynak kişinin açıklamaları üzerine, erkeklik ve güç olgusunun nasıl beden üzerinden aktarıldığı gözler önüne serilmektedir.

6.9. Türk Mitolojisinde ve Dövmelerdeki Turna, Tavus Kuşu ve Tüy Motifi:

Turna, tavus kuşu gibi koruyucu ruhu temsil eden bazı kuşların Türk kültürünün içinde tüy, kanat veya kemiklerinin Şamanlık, Alplik, kudret, cesaret, bereket, uğur, güzellik ve süsleme unsuru olarak kullanıldıkları görölmektedir.(Elçin, 2003: 3). Elçin eserinde (2003:3), turna, Türk halk kültüründe kutlu, akıllı, her hareketi doğru kabul edilen mübarek kuşlardan olduğunu belirtmektedir. Başına turna tüyü takan geline uğur getireceğine, eğer öldürülürse uğursuzluk getireceğine inanılmaktadır. Turna kuşu, Alevi ve Bektaşilerde haber motifidir. Çoruhlu eserinde (2002:153), 568 yılında İstemi Kağan'a elçi olarak giden Bizanslı Zamarkhos, hükümdarın tahtını tavus figürlerinin taşıdığından bahsettiğine göre, tavus kuşu taht simgeciliğiyle ilgili olduğu konusunda açıklamada bulunmaktadır.

Türk mitolojisinde ve Şamanlıkta önemli yere sahip olan bu motifler, günümüzün profesyonel dövmeciliğinde sık sık kullanılan motifleri arasındadır. Konuyla ilgili

görüştüğümüz dövme sanatçısı olan kaynak kişimiz Yeliz Korkut (2018), “turna, tavus kuşu ve tüy” motifleri ilgili şu bilgileri vermektedir. “*Turna, tavus kuşu veya onların tüylerini sembolize eden tüy motiflerini genellikle kadınlar yaptırmaktadır. Kollarına ve genellikle elmacık kemiklerine yaptırmaktadırlar. Kuş motifinin onlara güzellik, uğur ve bereket getireceğine inanmaktadırlar. Hatta eşinden boşandıktan sonra turna motifli dövme yaptıran bir kadın müşterim olmuştu. “Neden turna motifi? diye sordum. Cevap olarak özgürlüğümü ve cesaretimi ifade ediyor” demişti. Bence bu yüzden dövmeler kişinin ruhsal ifadeleridir.*”

6.10. Türk Mitolojisinde ve Dövmelerdeki Balık Motifi:

Balık, Türk kozmolojisinde gök gürültüsü unsurunun hayvan biçimli sembolüdür. Özellikle göl ve nehir kıyılarında yaşayan Türk topluluklarında bereket, refah ve bolluk simgesi olarak görülmüş, evlilikte de mutluluk ve üremenin simgesi olmuştur (Çoruhlu, 2000: 144). Konuyla ilgili görüştüğümüz kaynak kişilerimiz de günümüzde balık motifinin refah ve üremenin sembolü olduğunu ifade etmektedirler.

Bu bilgilerin ışığında görülmektedir ki Türk kültür tarihi içerisinde sözlü kültürün baskın olduğu Hun döneminden günümüz elektronik kültüre kadar dövmeyle ilgili pratiklerin amacı değişmemiş estetik görünümünden ziyade hemen her zaman dinsel, büyüsel, sağaltıcı, toplumsal ve cinsel rolleri belirleyici, bağlı bulunan topluluğu işaret edici özelliği ön planda olmuştur (Öncül, 2012: 13). Günümüzde profesyonel dövmeciler tarafından yapılan dövmelerde Türk mitolojisinin diğer unsurları da oldukça fazladır. Örneğin, kurttan türemeyi ifade eden dövmeler, şaman dövmeleri, kahramanlık dövmeleri, baykuş, ejderha, kaplumbağa vb. birçok mitolojik motif dövmelerde kullanılmaktadır.

Sonuç

Dövmeler, tarihe tanıklık eden, bedenler üzerine nakşedilen sembollerdir. Her sembolün kendine özgü bir hikâyesi vardır. Geçmişten günümüze farklı şekillere girerek gelmeyi başaran dövme, insan bedeni üzerine derin anlamlar yükleyen tasarımlar olarak birer sözsüz iletişim aracı olmayı da başarmışlardır. Düşüncelerde, hayallerde ve duygularda saklı olguların, görsel sembollere bürünerek açığa çıkmasına neden olmuşlardır.

Günümüzde dövme, kültürel kimlik ve inanç olmaktan çıkmış, süs ve moda haline geldiği düşünülse de, kullanılan motiflerde Türk mitolojisinin varlığının büyük yer kapladığı tespit edilmiştir. Kültür ekonomisi tarafından konu edilen uygulamalı halkbilimi unsurlarından olan dövmeler, Türk mitolojisinin ve Türk kültürünün aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören ve mitolojik unsurlarının güncellenerek varlıklarını sürdürebilecekleri önemli bir alanlardan birisidir. Profesyonel dövmeciler tarafından yapılan dövmeler, günümüzde para kazanılan bir

meslek olmasının yanında Türk mitolojisinin önemli unsurları güncelleyerek yaşatan alanlardandır.

Görüştüğümüz dövme sanatçıların ve bedenlerinde mitolojik motifli dövmeleri olan kaynak kişilerimizin verdiği bilgiler ışığında; dövmecilik sanatında kullanılan Türk mitolojisine ait motiflerin, anlamlarının derin bir geçmişe sahip olduğunu ifade edebiliriz. Türk mitolojisine ait motiflerin anlamları geçmişten günümüze, dişilik sembolü, erginlenme, toplumsal cinsiyet kimliği, güç, kuvvet, itibar, üreme vb. olduğu görülmüştür. Diğer bir deyişle diyebiliriz ki dövmelerde kullanılan motifler, tarihsel süreç içerisinde varlığını ve sembolik anlamlarını çoğunlukla korumuştur.

Bu çalışma ile Türk mitolojisinin önemli motiflerinin, dövmelerdeki kullanımı ile mitolojik unsurların yeniden nasıl üretildiği, kültürel imgelerin dolaşımının nasıl sağlandığı ve kültürel ağın yeniden inşasının nasıl oluşturulduğu, literatür ışığında ve kaynak kişilerimizin verdiği bilgilerle çözümlenmiştir. Ayrıca, dövmelerde kullanılan Türk mitolojisine ait unsurları, toplumun tüm bireylerine ve özellikle günümüz gençliğine aktarmak ve kültürel değerlerimizin yeniden inşasını gözler önüne sermek için önemli bir sanat alanı alanıdır.

KAYNAKLAR

AĞAÇ, S. ve SAKARYA, M. (2015), “Hayat Ağacı Sembolizmi”, *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, December, S.1 ss.1-14

AKARSU, Ş. (2013), “Türkiye’de Vücut Dövme (Tattoo) Sanatı Ve Uygulamalarının Mevcut Durumunun Belirlenmesi”, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Giyim Endüstrisi Ve Giyim Sanatları Eğitimi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Ana Yayınları (1990), *Ana Britannica Ansiklopedisi*, İstanbul: Ana Yayıncılık, C.7 s:474

ANOİN, A. V. (2006), *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, Konya: Kömen Yayınları.

AMORES, A. S. (2011), “Batok (traditional tattoos) in diaspora: the reinvention of a globally mediated Kalinga identity”, *South East Asia Research, Vol. 19, No. 2, Special Issue: Mediated Diasporas: Material Translations Of The Philippines In A Globalized World*, s. 293-318.

BULUT, F. (2002), “Dövme”, *Atlas Dergisi*, S.113 s.36-54.

ÇORUHLU, Y. (1995), *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi I*. İstanbul: Kabalcı, 1995.

ÇORUHLU, Y. (2000), *Erken Devir Türk Sanatı*, 1.basım İstanbul: Kabalcı Yayınları.

ÇORUHLU, Y. (2002), *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

ÇORUHLU, Y. (2012), “Arkeolojik Kazı Sonuçlarına Göre Türklerde Mezarlara At Gömme Geleneği”, *Tarih Ve Medeniyetler Tarihi Bildiriler*. Ankara: Atatürk Kültür Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu, s.1051-1069.

ÇORUHLU, Y. (Şubat 2015), “Tendeki Desen Dövme”, *National Geographic Dergisi*, İstanbul: Doğuş Dergi Grubu, Sayı 166, s.32–55,

DIYARBAKIRLI, N. (1972), *Hun Sanatı*, İstanbul: MEB Yayınları.

- EKİNEKER, O. (1996), “*Türklerde Hayvan Kültü ve Bilmecelere Yansıması*”, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır.
- ELÇİN, Ş. (2003), “Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, s.n.y.
- ELİADE, M. (2006), *Şamanizm*, (Çev. İsmet Birkan), Ankara.
- ESİN, E. (2004), *Orta Asya’dan Osmanlı’ya: Türk Sanatında İkonografik Motifler*, 1.Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul
- GENÇEL, S. (2018), “Geleneksel Dövmenin Seramik Yüzeylerde Uygulanması (Mardin Kızıltepe Örneği)”, Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları Anasanat Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta.
- GÜMÜŞ, İ.(2020). “Mitik Destan: Oğuz Kağan Destanı’nda Mitolojik Motifler”, *Mitoloji Araştırmaları II*, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- HAZAR, M. (2007), “Mardin, Kızıltepe-Bozhöyük Yöresinde Beden İşaretleri”, *Makalelerle Mardin III*, İstanbul: İmak Ofset.
- İNAN, A. (1987), “Türk Folklorunda Simurg ve Geruda” *Makaleler ve İncelemeler I*, Ankara.
- İNAN, A. (1976), *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul: MEB Yayınları.
- KADIOĞLU ÇEVİK N. (1996), “Anadolu’nun Bazı Yörelerinde Dövme Adeti ve Bu Adetin Çağdaş Yaşamdaki Yeri”, 1. *Türk Halk Kültürü Hagem Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, s:222-227.
- KADIOĞLU ÇEVİK, N.(2002), “Anadolu’nun Bazı Yörelerinde Dövme Adeti ve Bu Adetin Çağdaş Yaşamdaki Yeri ve Doğu’nun Tenindeki Nakış”, *Atlas Dergisi*, S:113
- Meydan Yayıncılık (1986), *Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, İstanbul: Meydan Yayıncılık, C.3 s:871-872
- ÖGEL, B. (2003), *İslamiyet’ten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara: TTK Yayınları.
- ÖGEL, B. (2014), *Türk Mitolojisi I-II*, Ankara: TTK Yayınları.
- ÖNCÜL, K. (2012), *Kültürümüzde Dövme Geleneği*, Kafkas Üniversitesi Türk Halk Bilimi Uygulama ve Araştırma Yayınları, S:3, Kars.
- SERDAROĞLU, F.(2013), *Dövme Kitabı*, İstanbul: Hemen Kitap Sis Yayıncılık ve Dağıtım, 1.baskı.
- SEZGİN, H. (2018), “*Büyük Şehirlerde Gençlerin Beden Algısı ve Dövme Pratikleri*”, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı Kent Çalışmaları ve Yönetimi Programı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- SIVACI MİRZAOĞLU, F. G. (2005), “Türklerde Mitolojik Unsurlar”, *Türkbilgi*, S.10. s. 34-43.
- TANSÜ, Y. E. ve GÜVENÇ, B. (2015), “Eski Türk Mitolojisinde Hayvan Motifleri Üzerine Düşünceler”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S.218, s. 1-16.
- TÜLÜCE, S. (2014), “*Dövmenin Bedende Yeri ve Sanat Üzerine Yansıması*”, Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Türk Dil Kurumu (1969), *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları, s:219.
- UĞUR ÇERİKAN, F. ve ALANKO, A. R. (2016), “Dövme”nin Çeşitli Dillerdeki Etimolojisi ve Kısa Tarihçesi”, *Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* S. 25/1, s. 166-193.

Kaynak Kişiler

KOCAER, Okan (2018), Yaşı 29, Bartın doğumlu, Üniversite Mezunu, Dövme Sanatçısı, Kaynak kişiyle Aralık 2018 tarihinde görüşölmüştür.

TAŞLI, Barış (2018), Yaşı 34, İstanbul doğumlu, Üniversite Mezunu, Dövme Sanatçısı, Kaynak kişiyle Aralık 2018 tarihinde görüşölmüştür.

KORKUT, Yeliz (2018), Yaşı 31, Ankara doğumlu, Lise Mezunu, Dövme Sanatçısı, Kaynak kişiyle Aralık 2018 tarihinde görüşölmüştür.

YILMAZ, Gökhan (2018), Yaşı 30, Zonguldak doğumlu, Üniversite Mezunu, Esnaf, Kaynak kişiyle Aralık 2018 tarihinde görüşölmüştür.

ÖZTÖRK, Selim (2018), Yaşı 28, Ankara doğumlu, Üniversite Mezunu, Makine Mühendisi, Kaynak kişiyle Aralık 2018 tarihinde görüşölmüştür.

Resim ve Fotoğraf Kaynakçası

Resim 1: GENÇEL, Selma (2018), “Geleneksel Dövmenin Seramik Yüzeylerde Uygulanması (Mardin Kızıltepe Örneği)”, Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları Anasanat Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, s.17.

Resim 2: AKARSU, şeyda (2013), “Türkiye’de Vücut Dövme (Tattoo) Sanatı Ve Uygulamalarının Mevcut Durumunun Belirlenmesi”, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Giyim Endüstrisi Ve Giyim Sanatları Eğitimi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, s. 31.

Resim 3: GENÇEL, Selma (2018), “Geleneksel Dövmenin Seramik Yüzeylerde Uygulanması (Mardin Kızıltepe Örneği)”, Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları Anasanat Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, s. 23.

Fotoğraf 1: AKARSU, şeyda (2013), “Türkiye’de Vücut Dövme (Tattoo) Sanatı Ve Uygulamalarının Mevcut Durumunun Belirlenmesi”, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Giyim Endüstrisi Ve Giyim Sanatları Eğitimi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, s.30.

Fotoğraf 2: SEZGİN, Hatice (2018), “ Büyük şehirlerde Gençlerin Beden Algısı ve Dövme Pratikleri”, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı Kent Çalışmaları Ve Yönetimi Programı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, s.67.

Fotoğraf 3: BULUT, Faik (2002), “Dövme”, *Atlas Dergisi*, S.113 s.36

ATEŞ:
MODERN MİTOLOJİ

DİNAMİK BİR OLGU OLARAK GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE ESKATOLOJİ MİTLERİ: TUFAN, UFOLAR / UZAYLILAR VE VİRÜS

Erkan ASLAN*

Bir anlatı veya öykü şeklinde karşımıza çıkabilen mit, zaman zaman bir düşünce şekli ya da kolektif bilinçdışının bir yansıması olarak da görülebilmektedir. Mitin farklı disiplinlere ve konulara göre aldığı şekiller, araştırmacılar tarafından ayrı konumlarda algılanmasının yanı sıra; tanım, kapsam ve sınırlılıklar açısından çeşitli problemlerin ortaya çıkmasını neden olmaktadır. Birçok disiplinin miti kendi çalışma alanlarının yöntemlerine göre değerlendirmesi, kabul görecektir ortak bir tanım yapmayı da zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte mitin olgusal dönüşümü üzerine yapılan çalışmalar da, tanımları yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Nitekim Lauri Honko, “Miti Tanımlama Problemi” başlıklı yazısında, mitin anlamsal olarak çok geniş bir alanı kapsayabileceğini; sahte, gerçek ya da kutsal rivayetlere kadar her şeyi içerebileceğini belirtir (2014: 145). Mitin bir düşünce şeklinde farklı formlarda ortaya çıkabileceği fikri, aynı zamanda onun geçmişte kalmış anlatılar bütünü olmadığını, günümüzde de farklı şekillerde varlığını koruyan bir olgu olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir.

Geleneksel toplumlarda²⁰ bilinmeyenini açıklamak gibi büyük bir işleve sahip olan mit, bu anlamda bahsi geçen toplumlar için bilimsel bir niteliğe sahiptir. Bilimsel olarak açıklanamayan konular, korkulara bağlı olarak bir süre sonra mitsel anlatılara dönüşmekte ve bu anlatılar çoğu zaman bir kutsiyet bildirmektedir.²¹ Bununla birlikte bilimsel gelişmeler, yeni inanç sistemlerinin oluşması vb. kutsal anlatının zamanla kutsiyetini kaybederek eğlenceli bir öyküye dönüşmesine sebep olabilir. Mitin kutsiyetini kaybederek eğlenceli öyküye dönüşme sürecini, günümüz modernist bakış açısı yok olmayla eş değer tutsa da, bu durum mitin günümüzde tamamen yok olmuş bir olgu olduğunu kanıtlamaz. Mitik anlatılar yukarıda bahsedilen gerekçelerle zaman zaman kutsiyetini yitirse de, bilimin açıklayamadığı durumlarda, farklı şekillerde ve farklı anlatı formlarında yeniden ortaya çıkabilirler. Sözgelimi,

* Dr. Öğr. Üyesi. Kafkas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı. Kars / Türkiye. e.aslan36@hotmail.com ORCID ID: 0000-0002-5519-8486

²⁰ Geleneksel toplumlar ifadesiyle özellikle teknolojik gelişmelerden uzak, iletişimin yüz yüze olduğu klan tarzı yerleşimlere benzer bir yaşam süren topluluklar kastedilmektedir.

²¹ Ali Osman Abdurrezzak, mit ile korku ilişkisinin zihni tasavvurlar sonucu bireyin sosyo-psikolojik yaşantısında yer aldığını ve insanlar tarafından oluşturulan korkular ile buna karşı alınan önlemlerin geçmişten günümüze mit olarak varlığını sürdürdüğünü belirtmektedir (2018: 13). Halk kültüründe korku ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Abdurrezzak, 2018).

dünyanın bir kızıl öküzin boynuzları üzerinde durduğu ve öküzin boynuzlarını oynatmasıyla depremlerin oluştuğu miti, günümüzde inançsal bir dayanaktan ziyade eğlenceli bir öykü konumundadır. Oysaki evrenin işleyişine dair bir çıkarım yapan bu “eğlenceli öykü”, günümüzden belki de 200 yıl öncesine kadar ciddi bir bilimsel açıklama niteliğindeydi. Aslan’ın da ifade ettiği gibi insanlığın bugün uzay hakkındaki bilgileri kızıl öküz mitini eğlenceli bir anlatıya dönüştürse de, uçsuz bucaksız uzay hakkında bilmediklerimiz ise uzaylı istilası gibi yeni korkuların ve buna bağlı olarak UFO mitleri gibi yeni mitik anlatıların ortaya çıkmasına neden olabilir (2019: 77). O zaman mit bilinmeyen bir zamanda kalmış anlatılar bütünü değil, farklı formlarda da olsa günümüzde ve gelecekte varlığını sürdüren bir olgu durumundadır. Bu çalışmada da bir mit türü olan eskatolojinin geçmişten günümüze sürekliliği örnekler üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde incelenecektir.

Yunanca “mythos” kelimesinden türetilen ve “uydurma söz”, “boş söz” anlamlarına gelen miti Fuzuli Bayat, hayatın ve olayların genelleştirilmiş modeli olarak bir düşünce tarzı, bir şuur ve bilinç şeklinde dünya hakkındaki gerçeklik olarak tanımlamaktadır (2007: 11). Hayatın hemen her alanına tesir edebilen bir güce sahip olan mitin birçok özelliği ve işlevi mevcuttur. Dinler tarihi alanında yaptığı çalışmalarla tanınan Mircea Eliade’nin mitin işlevleri üzerine yaptığı ve birçok araştırmacı tarafından kabul gören tanımı şu şekildedir:

İlkel uygarlıklarda, mitin vazgeçilmez bir işlevi vardır: İnanışları dile getirir, belirgin kılar ve düzene koyar; ahlâk ilkelerini savunur ve onları zorla kabul ettirir, rite ilişkin törenlerin etkinliğini kesin olarak sağlamayı üstlenir ve insanın uyması için yarar sağlayıcı kurallar sunar. Demek ki mit, insan uygarlığının temel ögesidir; boş bir olaylar dizisi değildir, tersine sürekli başvurulacak olan yaşayan bir gerçekliktir; soyut bir kuram ya da imgeler gösterisi değil ama, ilkel dinin ve pratik bilginin gerçek bir düzenlemesidir (2016: 34).

Mitin yukarıdaki özellikleri göz önüne alındığında insan yaşamına yön veren bir etki gücü olduğu görölmektedir. Bu etki gücünü özellikle psikanalitik çalışmalarında kolektif bilinçdişına yapılan atıflarda görmek mümkündür. Erich Fromm, mitlerin dışa vurulan anlatım biçimi olarak dinî ve felsefi olguların sembolik bir ifadesi olduğunu kabul eder ve bu dışa vurulan anlatım biçiminin “ilkel” toplumların fantastik hayalleri olmadığını, geçmişten günümüze kadar gelen hatıraları dile getirdiklerini belirtir (1995: 251). Psikanalitik çalışmalarda sıklıkla “mitlerin toplumların bilinçdişının yansıması” vurgusu ve Erich Fromm’un bahsettiği “geçmişten günümüze gelen hatıralar” ifadesi, mitin insan psikolojisinde her daim varlığını sürdüren bir olgu olduğuna işarettir. Mitin toplumların bilinçdişındaki varlığına en büyük kanıtlardan biri ise eskatoloji mitleridir.

Yunanca “eskhatos”un Latinceleştirilmiş biçimi olan ve “son, en uzak, en uç,” anlamlarına gelen eskatoloji kelimesi (URL-1), “son şeylerin ya da daha doğru bir biçimde, bilinen dünyamızın kendileriyle sona ulaştığı olayların öğretisidir. Bu dünyanın sonunun ve onun yıkılışının öğretisidir” (Bultman, 2006: 29). Eskatoloji mitleri ise, dünyanın sonu hakkında anlatılan kıyamet temalı mitlerdir. Fakat eskatoloji mitlerinde, özellikle tufan²² anlatılarında, mutlak bir sondan ziyade yeniden doğuş söz konusudur. Krishan Kumar’ın da belirttiği gibi; “İyi ve kötü, iyimserlik ve karamsarlık birbirini besleyen olgulardır. Felaket düşüncesi beraberinde bir umudu, bir kurtuluşu da getirmektedir” (2005: 198). Eskatoloji mitlerinde de gerçekleşen kıyametle birlikte, mekân ve kişiler yenilenerek yaşamsal yönden yeniden doğuş döngüsü gerçekleşmektedir. Bu açıdan bakıldığında eskatoloji, ilahi bir ceza sistemi olarak da okunabilir. Nitekim yeniden doğuş döngüsüne yalnızca inançlı, ahlaklı ve tanrısal emirlere uyan insanlar katılabilmekte, diğerleri ise kutsal cezai sistemin bir parçası olarak yok olmaktadır.

Tarihsel sürece bakıldığında insanlık var olduğundan beri kendisiyle birlikte dünyayı ve evreni tanıma çabası içerisindeydi. İnsanlığın bu çabası varoluşla birlikte yok oluş düşüncesini de ortaya çıkarmıştır. Evrende her şeyin zıddıyla var olması, olaylar arasında sebep sonuç ilişkisi kurulmasını sağlamanın yanı sıra insan zihninde her zaman bir son olacağı düşüncesini de olanaklı kılmıştır (Kayabaşı, 2016: 169-170). Fakat dünyanın bir sonunun olması gerektiği düşüncesi kendi kendini kanıtlayan bir durum olmasa da sonuç ya da amacı olmayan bir dünya düşüncesi de mantıksal açıdan uygun değildir. Sonu olmayan bir süreci kavramak zor olmakla birlikte, ebedi amaçsızlık düşüncesi hayal gücünün ötesinde bir durumdur. Dolayısıyla, pratik olarak dünyanın en azından bir sonunun olması gerekmektedir (Bull, 2005: 9).

İnsan algısındaki varoluş ve onu bütünleyen yok oluş düşüncesi, bilinçdışı bir olgu olarak her zaman zihninin bir köşesinde yer alarak gerektiği zamanlarda bir eskatoloji düşüncesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu düşünce zaman zaman eskatoloji mitlerinin ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır. Özel anlamda eskatoloji mitleri genel anlamda mitler, tarihin bilinmeyen zamanlarında meydana gelen eğlendirici öykülerden ziyade, her zaman ortaya çıkabilecek bir bilinç şeklinde olgulardır. Bu çalışmanın da odak noktasını, eskatoloji mitlerinin bahsedilen bilinç görünümlerinin geçmişten günümüze sürekliliği oluşturmaktadır.

²² Gönül Yorar, tufan mitlerinde dünyanın sonunun gelmediğini, tufandan sonra aynı dünyada yeni bir yaşam kurulduğunu ve hâkimiyetin yeniden Tanrı’dan insanlara geçtiğini bu nedenle tufan mitlerinin eskatoloji mitlerinden ayrıldığını belirtir (2019: 42-43). Eskatoloji sonla ilgili anlatılardır ve bu son, esasında dünyanın değil, bozulan dünya düzeninin sonudur. Tufan mitleri de bozulan dünya düzenini yok ederek yeni bir dünya düzeninin kurulmasını sağlar. Tufan mitlerinde her ne kadar yeni dünya düzeni bilinen dünyada gerçekleşse de, tufanla birlikte bir “son”’a atıfta bulunduğu için bu çalışmada eskatoloji mitleri kapsamında değerlendirilmiştir.

Eskatoloji mitleri olarak değerlendirebileceğimiz tufan, hemen her toplumda görülen yaygın bir son-yeniden doğuş anlatısıdır. Bu mitler temelde suç-ceza- d l sistemine dayanmakla birlikte mitik açıdan da yeniden doğuş felsefesinin tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Yeniden doğuşla birlikte yeni bir evren düzeninin oluşması ise öncelikle kaos ortamına bağlıdır. Kamal Abdulla, kaosu düzenden önceki ama düzensizlik olmayan; özel bir yapı şeklinde tanımlayarak her çeşit yapının temelinde yer alıp onların teşekkülünde rol oynayan bir olgu olarak görmektedir (2019: 45-46). Serkan Köse de kausun daha sonraki dönemlerde kozmosla birlikte bir bütünlük içerisinde insanoğlunun hayatında sürekli yer aldığını belirtir (2020: 73). Bütün bu bilgilerden yola çıkarak kaos ve kozmos kavramlarının mitik anlatılarda sebep-sonuç ilişkisinin kurulması açısından önemli rol oynadığını, kausun yeni bir düzen ve yeniden doğuş için gerekli bir aşama olduğu söylenbilir. Eskatoloji mitlerinde de kaos, mitik anlatının başlaması noktasında ilk aşamadır. Kaos, tanrının emirlerine karşı gelerek ahlaki bir çöküntü içerisine girmiş insanların bu tutumuyla ortaya çıkmaktadır. Ahlaki çöküntü içerisinde tanrının emirlerine karşı gelen insanlar, var olan düzeni bozmakta ve kaos ortamına zemin hazırlamaktadır.

Yunan mitolojisinde kausun ortaya çıkması, Lykaon’un oğullarının işledikleri su ların Olympos’a ulaşmasıyla gerçekleşmektedir. Zeus bu su ları yerinde görmek için kılık değiştirerek g nah ar olduğu söylenen insanları ziyaret eder ve Olympos’a döndüğünde barbarlığın bütün insanlığı sardığını düşünüp onların hepsinin yok edilmesine karar verir (Gravers, 2010: 174). Tufan mitlerinin eski örneklerinden biri Sümer mitolojisinde yer almaktadır. Burada da yine kurulu dünya düzenini bozan g nah ar insanlar nedeniyle Fırat’ın kıyısında yer alan şuruppak kentinde oturan tanrılar tufana karar verirler (Gılgamış Destanı, 2019: 107). Türk mitolojisinde yer alan tufan miti de diğer mitolojilerdeki tufan mitlerine olay örgüsü açısından büyük oranda benzerdir. Abdülkadir  nan’ın verdiği bilgilere göre XIX. yüzyılın ortalarında Verbitskiy tarafından derlenen tufan mitine göre yeryüzünün hükümdarı Tengiz (Deniz) Han idi ve tufan onun isteği üzerine başlamıştı (2013: 22). Mitolojilerde bahsi geçen bütün bu günah ortamı, tufandan önceki kausun oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

Kaosla ortaya çıkan benzer bir süreci, kutsal kitaplarda da görmek mümkündür.  slam dininin kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’de tufan başlamadan önce Nuh peygamberin bir uyarıcı olduğu H d Suresi’nde açık bir şekilde belirtilmektedir: “Andolsun, biz Nuh’u kavmine elçi gönderdik. Onlara: “Ben (dedi), sizin için apaçık bir uyarıcıyım” (H d Suresi, 25. ayet). Fakat insanların Nuh peygambere itaat etmedikleri şuara Suresi 116. ayette belirtilmektedir: “Dediler ki: Ey Nuh! (Bu davadan) vazgeçmezsen, iyi bil ki, taşlanmışlardan olacaksın!”  nsanların bu tutumu kaos ortamının oluşmasına neden olmuş ve tufanın başlamasını yol açmıştır. Tufanın

yanı sıra Kur'an-ı Kerim'de kıyametle ilgili de birçok ayet yer almaktadır. Bu ayetler incelendiğinde insanların içinde bulundukları inkâr sürecinin kaos ortamının oluşmasına zemin hazırladığı söylenebilir: "Allah'a karşı yalan uyduranların kıyamet günü (âkıbetleri) hakkındaki kanaatleri nedir? Şüphesiz Allah insanlara karşı lütuf sahibidir. Fakat onların çoğu şükretmezler." (Yûnus Sûresi, 60. ayet). Kitab-ı Mukaddes'te (Kutsal Kitap) tufandan önceki kaos ortamı, insanların yaptığı kötülükler sonucunda Rab'bin onları yarattığına pişman olmasıyla ortaya çıkmaktadır: "Rab baktı, yeryüzünde insanın yaptığı kötülük çok, aklı fikri hep kötülükte. İnsanı yarattığına pişman oldu. Yüreği sızladı. "Yarattığım insanları, hayvanları, sürüngenleri kuşları yeryüzünden silip atacağım" dedi, "Çünkü onları yarattığıma pişman oldum." (Yaratılış, 6: 5-7). Tevrat'tan yapılan alıntılarda da görüldüğü üzere kaos ortamı; Kur'an-ı Kerim'de ve örnekleri verilen dünya mitlerinde insanların yanlış yola saparak iyilikten ayrılmalarıyla ortaya çıkmıştır. Eskatoloji mitlerinin ceza/ödül sistemi üzerine kurulu olduğu göz önüne alındığında kaos ortamının bu sistemin ilk aşamasını oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Farklı bölgelerde varlıklarını sürdüren toplumların mitolojisinde yer alan tufandan önceki kaos durumu, kutsal kitaplardakiyle büyük benzerlikler göstermektedir. Günümüzden binlerce yıl öncesine ait bu eskatoloji algısı günümüzde de varlığını sürdürmekte midir? Işıl Altun ve Menderes Çımaroğlu'nun da ifade ettiği gibi eskatoloji, eski zamanların yanı sıra modern zamanların da beklentisidir. Sinema sektöründeki meteor tehditleri, büyük depremler, uzaylı istilaları, nükleer saldırılar, kuraklık vb. birçok senaryo, eskatolojinin gerek bilimkurgu düzeyinde gerekse inanç düzeyinde günümüz insanının algısında varlığını sürdürdüğünü göstermektedir (2020: 35). Eskatoloji algısı günümüz insanları için her zaman bir tufan veya kıyamet şeklinde olmamakla birlikte, günümüzde bilinmeyen varlık ya da virüsler üzerinden de ortaya çıkabilmektedir. Teknolojik gelişmelere paralel bir şekilde mitik algının özelliklerinde de çeşitli değişikliklerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Nitekim mit, "ilkel" olarak tabir edilen insanların bilinmeyen karşısında ortaya koyduğu açıklamalar olarak düşünülse de, günümüz "modern" insanının da bilinmeyen karşısındaki tutumu bundan çok farklı değildir. Bilimsel gelişmeler, insanın açıklayamadığı ve mitleştirdiği kimi olaylara açıklık getirirse de, yeni çıkmazlar karşısında insanların yeni mitler ürettikleri ortadadır. Son zamanlarda yapılan kimi çalışmalarda UFO anlatılarının klasik mit anlatılarıyla birçok yönden benzer olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²³ Klasik mit anlatılarında ve kutsal kitaplarda gördüğümüz eskatoloji algısını, günümüz kent toplumu insanlarında UFO dinî akımları içerisinde görmek mümkündür.

²³ UFO mitleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Aslan, 2019).

UFO dinî akımlarından biri olan Fiat Lux; insanlığın zor zamanlar geçirdiğini, yakın bir gelecekte kıyamete neden olacak doğal ve siyasal felaketler yaşanacağını (depremler, volkan püskürmeleri, seller ve Antarktika’da saklı olduğu söylenen Nazi UFO’larıyla ilişkilendirilen küresel ölçüde bir savaş) belirtmektedir (Grünschloß, 2008: 208-209). Bir UFO dinî akımı olan Fiat Lux, dünyanın sonunun sel gibi doğal afetlerle ve küresel savaşlarla olacağını söyleyerek günümüzde eskatoloji olgusunu düşünsel bir şekilde zihinlerde canlı tutmaktadır. Ayrıca bahsi geçen dinî akım, dünyanın sonunun sel gibi doğal afetlerin yanı sıra Nazi UFO’larının çıkartacağı bir küresel savaşla gerçekleşeceğini söylemesi, eskatoloji düşüncesinde bir güncellemeye işaret sayılabilir. Nitekim bu dinî akım eskatoloji olgusunu hem klasik mitlerde olduğu şekliyle sel gibi doğal afetlere dayandırmakta, hem de günümüzde yaygın bir şekilde inanılan küresel savaşlarla dünyanın sonunun geleceğı düşüncesi üzerinden kurgulamaktadır. Eskatolojinin bu şekilde yaygın bir inançla kurgulanması, günümüz insanının gerçeklik algısıyla da örtüşerek güçlü bir inanç düzeyine ulaşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında UFO dinî akımlarının, geçmiş inançlarla günümüz insanının inançlarını sentezleyerek sunduğunu söylemek mümkündür. UFO dinî akımları tarafından ortaya atılan dünyanın sonu düşüncesi, klasik mit anlatılarında yer alan kaos aşamasıyla da örtüşmektedir. Burada da yine bozulan dünya düzeni vardır ve kaos Nazi UFO’larının küresel savaş başlatmasıyla ortaya çıkacaktır.

Günümüzde eskatoloji düşüncesini birçok farklı olgu üzerinden okumak mümkündür. Bu olgulardan biri virüslerdir. Virüsle birlikte ortaya çıkan hastalığın kısa sürede küresel salgına dönüşerek ölümcül sonuçlara sebep olması, insanlar üzerinde yok oluş algısı oluşturarak yeni bir dünya düzeni kurulacağına dair inançlar oluşturmaktadır. Bu bağlamda, yakın dönemde ortaya çıkan ve günümüzde de etkisini sürdüren Covid-19 salgını, eskatoloji mitlerinin zihinlerdeki sürekliliğine dikkate değer örnekler sunmaktadır.

Covid-19 virüsünün yol açtığı küresel salgın, günümüz kent toplumu insanları için UFO mitlerinde olduğu gibi bir yok oluş düşüncesine yol açmaktadır. Ergin Altunsabak, eskatoloji ve virüs üzerine hazırladığı bir çalışmada; eskatoloji mitlerinde dünyanın sonunun su ile geldiğı gibi çağdaş mitlerde de sonun virüs ile gerçekleşeceğine inanılmasından dolayı virüsler üzerinden ortaya çıkan algıların da eskatoloji miti olarak değerlendirilebileceğini belirtmektedir (2022: 71). Bununla birlikte, günümüz insanları da tıpkı kendisinden binlerce yıl önce yaşamış ataları gibi virüsün ahlaki bir ceza sisteminin başlangıcı olarak ortaya çıkmış olabileceğini düşünmektedir.²⁴ Kadir Has Üniversitesi tarafından 2020 yılında yapılan “Covid-19 Kamuoyu

²⁴ Daha önce de vurgulandığı gibi günümüzde eskatoloji düşüncesini farklı öğeler üzerinden okumak mümkündür. Adem Balkaya, mit ve modernite üzerine yazdığı bir yazıda depremlerin sebebinin günümüzde

Algıları Araştırması” başlıklı raporda Koronavirüs’ün ortaya çıkışını dünyadaki genel ahlaksızlığa bağlayanların oranı 9,5 iken kıyametin yaklaşmış olmasına bağlayanların oranı ise 2,5 şeklinde tespit edilmiştir (2020: 6). Bununla birlikte Adnan Küçükali ve Orhan Çınar’ın Covid-19 algısı ile ilgili akademisyenler üzerinde yaptıkları bir başka çalışmada, akademisyenlerin “orta düzeyde”, Covid-19 salgınının ilahi bir ikazdan kaynaklı olduğunu düşündükleri tespit edilmiştir (2020: 1645).

Bahsi geçen çalışmalardaki veriler göstermektedir ki, günümüzde salgınlar toplumun belli bir kesimi tarafından eskatolojik bir olgu olarak düşünülmektedir. Özellikle akademisyenler arasında yapılan çalışma göstermektedir ki, eğitim düzeyi arttıkça mitik olgular kökten yok olmamakta, çağa uyarlanarak yeni bir şekilde varlığını devam ettirmektedir. Bir başka ifade ile günümüzde “aydın” olarak kabul edilebilecek bir grup olan akademisyenler dahi günümüzden binlerce yıl önce yaşamış ve “ilkel” olarak kabul edilen atalarından, bu konuda çok farklı düşünmemektedir. Bu durum, eskatoloji mitlerinin günümüz sürekliliğine bir işaret olarak okunabileceği gibi, “ilkel” ve “modern” kavramlarının da değer atfetme açısından yeniden düşünülmesini sağlamaktadır.

Virüs üzerinden oluşan eskatolojik düşüncede de klasik eskatoloji anlatılarında olduğu gibi bir kaos ortamı vardır. Bu kaos ortamı yine bozulan dünya düzeni ile ilgilidir. Dünya düzeninin bozulması yönündeki en büyük tehdit, virüs mitlerinde de klasik mitlerde olduğu gibi ahlaksızlıktır. Dolayısıyla virüs burada bozulan dünya düzeni karşısında, ilahi bir uyarı olarak ceza konumundadır. Mustafa Duman, Covid-19 ve mit ilişkisi üzerine yaptığı bir çalışmada, Covid-19 salgını üzerinden çıkan iddiaları günümüz insanının belirsizlikleri giderme çabası olarak değerlendirerek anlatılarda bir kaos durumunun olduğunu ve bu kaosu Çinli tipinin getirdiğini belirtmektedir (2020: 62). Duman’ın verdiği bilgilerden hareketle mitlerdeki motif ve algıların yanı sıra, olumsuz ya da olumlu tiplerin de belli bir değişikliklerle günümüz insanının tasavvuruna yerleştiğini söyleyebiliriz. Örneğin aşı üzerine çalışan bilim insanlarının mitlerdeki kurtarıcı kahraman rolüne büründüklerini söylemek mümkündür.

Eskatoloji mitlerinde, özellikle tufan anlatılarında kaostan sonra ilahi bir ikaz aşaması gelmektedir. Ahlaki çöküntü içerisinde dünya düzenini bozan insanlar, cezaya uğramadan önce ilahi bir ikazla uyarılırlar. Bu uyarıyı genelde tanrının elçisi kabul edilen peygamberler gerçekleştirir. Bununla birlikte ilahi ikaz aynı zamanda yeni dünya düzenini kuracak ahlaklı

bilimsel olarak açıklanabilmesine karşın, depremlerin tıpkı eskatoloji mitlerindeki gibi tanrının öfkesinden kaynaklandığı, buna da sebep olarak dini yükümlüklerin yerine getirilmediği inancının yaygın olduğunu belirtmektedir (2016: 199-200). Dolayısıyla günümüz kent toplumu insanının eskatoloji algısını doğal afetler üzerinden de açığa vurduğunu söylemek mümkündür.

inanç sahiplerinin tufana bir hazırlık aşaması olarak da değerlendirilebilir. Tufana hazırlık genel olarak sel taşkınında hayatta kalmayı sağlayacak geminin yapılması sürecidir. Gemi tamamlanıp inanç sahibi insanlar tarafından doldurulduğunda tufan başlayarak büyük bir sel taşkını gerçekleşmektedir.

Yunan mitolojisinde tufan haberini önceden alan Deukalion, tufanın olacağını öğrenir öğrenmez erzakla doldurduğu bir gemi inşa ederek eşi Pyrrha ile birlikte denize açılmıştır (Gravers, 2010: 174). Gılgamış Destanı'nda ilahi ikaz bilgelik tanrısı Ea tarafından Ut-Napiştım'e bildirilmektedir. Ea Ut-Napiştım'e malını mülkünü bırakarak bir gemi inşa etmesini, bu gemiye her canlıdan bir örnek koymasını ve geminin eninin boyuna denk olarak çatısını kapatmasını bildirmektedir (Gılgamış Destanı, 2019: 108). Türk mitolojisinde de tufan uyarısı ilahi bir ikaz şeklinde gerçekleşmektedir. Tanrı Ülgen, Nama adlı bir adama tufanın olacağını, insanları ve hayvanları kurtarmak için sınanmış sandal ağacından gemi yapmasını buyurmuştur. Nama üç oğluna dağ tepesinde Ülgen'in öğrettiği şekilde gemi yapması emrini vererek yapılan gemiye insanları ve hayvanları almıştır (İnan, 2013: 22). Hint mitolojisinde ilahi ikaz, tanrıların ahlaksız insanları helak etmeden önce dharmaya²⁵ yeniden bağlanmaları konusunda onlara üç yıl süre vermeyi kararlaştırmalarıyla gerçekleşmiştir (Ulutürk, 2014: 248). Üç yıllık bu süre, insanların kendilerine çekidüzen vermeleri gereken bir süredir ki, ceza sisteminden önceki son aşamayı oluşturur. Kur'an-ı Kerim'de de Allah, Nuh peygambere bir gemi yapması buyruğunu vermektedir: “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana (bir şey) söyleme! Onlar mutlaka boğulacaklardır! (Hûd Suresi, 37. ayet). Kitab-ı Mukaddes'te de Tanrı, insanlık yüzünden yeryüzünün kötülükle dolduğunu, bu nedenle insanlığı yok edeceğini bildirerek Nuh peygambere gemi yapmasını buyurmuştur: “Tanrı Nuh'a, “İnsanlığa son vereceğim” dedi, “Çünkü onlar yüzünden yeryüzü zorbalıkla doldu. Onlarla birlikte yeryüzünü de yok edeceğim. Kendine gofer ağacından²⁶ bir gemi yap. İçini dışını ziftle, içeriye kamaralar yap.” (Yaratılış, 6: 13-14).

Kaos gibi, ilahi uyarı da hem klasik mit anlatılarında, hem de kutsal kitaplarda benzer şekillerde varlığını sürdürmektedir. Günümüzde faaliyet gösteren UFO dinî akımlarında da felaketten önceki kutsal ikazları görebiliyoruz. Fiat Lux inancı, kıyamete neden olacak doğal ve siyasal felaketlere karşı İsa peygamberin komutası altındaki uzaylı varlıkların “son karanlık

²⁵ “Dharma, Sanskrit dilinde “dhar” veya “dhri” sözcüğünden türetilmiş olup, Doğu dinleri ve mistisizminde 10'dan fazla farklı anlamda kullanılmaktadır. Anlamlarından bazıları şunlardır: Evrenin düzenini ve ruhsal gelişimi sağlayan kozmik doğa yasaları (bu yasalardan ikisi karma yasası ve samsara yasası olarak bilinir), ulu düzen, hakiki doğa, hakikat, vazife, doğruluk, erdem, ahlak, bilgelik, öğreti, yüksek hakikatlere götüren yol” (Ulutürk, 2014: 248).

²⁶ “Gofer”: Ne çeşit bir ağaç olduğu bilinmiyor. Selvi ağacı olduğu sanılıyor.” (Kutsal Kitap, 2020: 6).

üç gün” öncesinde dünya nüfusunun seçilmiş üçte birlik kısmını nakledeceklerini bildirmiştir (Grünschloß, 2008: 209). Fiat Lux inancının bildirdiği kıyametten önceki uyarının klasik mit anlatılarıyla büyük oranda benzeştiği görülmektedir. Burada da eskatoloji mitlerinin kültürel devamlılığına uygun olarak kıyametten önceki kutsal uyarı, UFO’lar tarafından bildirilmekte ve teknoloji ile mitik inançlar birleştirilmektedir. Bununla birlikte, İsa peygamber komutasındaki uzaylıların seçilmiş kişileri nakledeceğine dair yapılan vurgular, UFO dinî akımlarının faaliyet gösterdikleri ülkedeki hâkim inançlarla uyumlu olduğuna dair bir işaret vermektedir.²⁷

Virüsle ilgili ortaya çıkan mitler zaten başlı başına bir ilahi uyarı formudur. Yukarıda da değinildiği gibi günümüz toplumuna mensup insanların azımsanmayacak bir kısmı virüsün dünyadaki ahlaksızlık neticesinde yaratıcı tarafından gönderilen bir uyarı olarak değerlendirmektedir. Bütün bu bilgiler ekseninde eskatoloji mitlerinde gördüğümüz ilahi ikazın günümüz insanların tasavvurunda da yer edindiğini söylemek mümkündür.

Eskatoloji mitlerinde, ilahi ikazdan sonra, uyarıların dikkate alınmadığı görülmektedir. Yunan mitolojisinde Zeus, barbarlığın bütün dünyayı sardığını düşünür. Başka bir deyişle uyarıların artık bir geçerliliği kalmadığından, tufana karar vermiştir (Gravers, 2010: 174). Sümer ve Türk mitolojisinde, uyarıların dikkate alınmaması ile ilgili açık bir ifade olmasa da tanrıların tufana karar vermiş olması, mantıksal açıdan ilahi ikazlara uyulmadığını göstermektedir. Hint mitolojisinde, tanrılar kaos içindeki insanlara bu durumdan kurtulmaları için üç yıl mühlet vermelerine karşın, kaos ve karmaşanın devam etmesiyle, ilahi ikaz çağrılarına karşılık verilmediği görülmektedir (Ulutürk, 2014: 248). İlahi ikazların reddedilme aşamasını kutsal kitaplarda net bir şekilde görmekteyiz. Kur’an-ı Kerim’de Hud Suresi 25 ve 32. ayetlerde kaos içindeki insanlar Nuh peygambere açıkça karşı çıkarak uyarıları dikkate almamaktadırlar: “Kavminden ileri gelen kâfirler dediler ki: “Biz seni sadece bizim gibi bir insan olarak görüyoruz. Bizden, basit görüşle hareket eden alt tabakamızdan başkasının sana uyduğunu görmüyoruz. Ve sizin bize karşı bir üstünlüğünüzü de görmüyoruz. Bilâkis sizin yalancılar olduğunuzu düşünüyoruz.” (Hud Suresi, 27. ayet). İnançsızlar, Nuh peygamberin

²⁷ UFO dinî akımlarının faaliyet gösterdikleri ülkelerdeki yaygın inançla ters düşme çabası, belli bir süre sonra çatışmaya dönüşmektedir. Çünkü Özgür Taburoğlu’nun da belirttiği gibi, “kutsallıkta geçici de olsa bir tutarlılık, başka kutsallık biçimlerini dışlayan bir kararlılık vardır (2019: 112). Mikael Rothstein, tüm dinsel sitemlerin başlangıçta uzlaşmacı olduğunu, daha sonra mitolojik sistemin kendini dinsel gelenekten ayırarak rakip bir inanç sistemi olarak güçlendiğini ve bu durumun olumsuz uzlaşma olarak nitelendirildiğini belirtir (2008: 278-279). Aslan ise bu görüşlerden yola çıkarak UFO dinî akımlarının temelinde olumsuz uzlaşmacı tavrın olduğunu, bu akımların büyük çoğunluğunun ortaya çıktığı anda, mevcut inanç sistemlerini reddetmeyip uzlaşmacı bir tavır takınırken daha sonra ise bu inançların artık çağa uygun olmadığını ve geçerliliğini yitirdiğini iddia ederek onların rakibi konumuna yükseldiğini ve mevcudiyetini bu inançların geçersizliği üzerinden konumlandığını belirtmektedir (Aslan, 2019: 131).

Allah tarafından gönderilen uyarılarını dikkate almamakla birlikte tufanın başlaması konusunda derin bir ısrar içindedirler: “Dediler ki: “Ey Nuh! Bizimle mücadele ettin ve bize karşı mücadelede çok ileri gittin. Eğer doğrulardan isen, kendisiyle bizi tehdit ettiğini (azabı) bize getir.” (Hud suresi, 32. ayet). Kitab-ı Mukades’te de uyarıların dikkate alınmadığını Rab’bin Nuh peygambere seslenişinde görmek mümkündür: “Rab Nuh’a, “Bütün ailenle birlikte gemiye bin” dedi, “Çünkü bu kuşak içinde yalnız seni doğru buldum” (Yaratılış, 7: 1).

İlahi ikazların reddedilmesini UFO mitlerinde de görmek mümkündür. Amerikan UFO dinî akımlarında daha önceki inanışların yeniden özümsemesi ve İsa peygamberin bir uzay gemisi filosunun kumandanı olarak geri geleceğı inancı yaygındır. Bu inançlardan biri de Uluslararası Muhafız Eylemi kuruluşudur. Bu kuruluş yaydığı mesajlarda çok büyük felaketlerin olacağını bildirmekte ve yaklaşan kıyamete karşı insanları uyarmaktadır. Fakat insanların izledikleri yolu değıştireceklerine dair inançları zayıftır (Wojcik, 2008: 303-304).

Covid-19 salgınıyla birlikte toplumun bazı kesimlerinde oluşan eskatoloji algısında herhangi bir ikazı reddetme aşaması yoktur. Çünkü virüs üzerinde ortaya çıkan mitik algı, salgının (tufan mitlerinde salgın tufana denk gelmektedir) başlamasıyla ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle günümüzde ortaya çıkan eskatolojik algı devam eden bir salgın ya da aktif şekilde varlığını sürdüren bir dinî tarikat üzerinden oluştuğı için, devam eden bir süreci tanımlamaktadır. Oysa dünya mitolojilerinde yer alan tufan mitleri, bilinmeyen bir geçmiş zamanda olup bitmiş bir süreçten bahsederler. Dolayısıyla günümüzde oluşan eskatoloji düşüncesi, zaman bağlamında farklı bir şekilde varlığını sürdürmektedir ki, bu yönüyle özellikle kutsal kitaplarda yer alan kıyamet düşüncesine benzemektedir. Gelecek bir kıyamet düşüncesi ise eskatoloji mitlerinin ya da genel anlamda mitik algının gelecekte de varlığını sürdüreceğıne işaretir.

Eskatoloji mitlerinde ilahi ikazların dikkate alınmaması ile tufan aşamasına geçilmektedir. Bu aşamaya geçilmeden önce inanç sahibi insanların ya da başka ifadeyle kaosta olmayan ahlaklı insanların tufana hazırlanması için belli bir süre verilir. Bu süre, tufandan korunmak için çeşitli araçların hazırlandığı süredir. Birçok mitolojide gemi olarak karşımıza çıkan bu aracı kimi zaman suda yüzen korunaklı bir sandık olarak da görmek mümkündür. Geminin inşası kutsal bir uyarıyla tanrı tarafından önder seçilen kişiye verilir. Kutsal kitaplarda ise bu görev peygamberlere verilmektedir. Gemi yapımının bitmesiyle tufan süreci de başlamaktadır.

Yunan mitolojisinde tufandan önceki hazırlık aşamasını Phthia Kralı Deukalion, Sümer mitolojisinde Ut-Napiştim, Türk mitolojisinde Nama, Hint mitolojisinde Manu, Kur’an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes’te Nuh peygamber gerçekleştirmektedir. Tufana hazırlık işlemlerini UFO

dinî akımlarında da görmek mümkündür. UFO dinî akımları dünya çapında bir felaketin kaçınılmazlığını kabul etmektedir. Bu akımlara göre felaket esnasında seçilmiş kişiler UFO'lar tarafından yukarı çekilerek kurtarılacaklardır. UFO'lardan mesaj aldığını ileri süren Marian Keech'in dünyada sel felaketinin olacağını ve bu esnada üstün yabancı varlıkların dünyayı ziyaret edeceğini söylemesi (Festinger vd. 1956: 30-31) tam da eskatoloji mitlerindeki tufandan önceki uyarı ve hazırlık aşamalarına bir örnek durumundadır. Virüs mitlerinde ise tufana yani felakete hazırlık aşaması salgının başlaması ve küresel bir dereceye ulaşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Tufana hazırlık aşamasında dikkat çeken bir durum da şudur ki, gemiye canlı olarak yalnızca ahlaklı ve inanç sahibi insanlar değil, her bir hayvan çiftinden de birer adet alınmaktadır. Çünkü tufan, tamamen bir yok oluş süreci değil, tam tersine yenilenme öncesi son aşamadır. Dolayısıyla gemiye alınan varlıkların seçimi, yeni bir dünya düzeninde işlevsel bir role sahip bilinçli tercihlerdir.

Tufan mitlerinde tufana hazırlık aşamasından sonra ilahi bir emirle tufan başlamaktadır. Günler süren yağışlardan sonra akarsu ve denizlerin de taşmasıyla tufan gerçekleşmekte, seçilmiş kişilerin dışında kalan ve ahlaki sorunlar içinde olan insanlar yok olmaktadır. Seçilmiş insanlar ise önceden haber aldığı tufana karşı yaptıkları gemi sayesinde hayatta kalarak insanlığın devamını sağlamaktadırlar. İnsanların tufandan kurtulmalarını sağlayan gemilere hayvan çiftlerini de almaları ekolojik açıdan hayat döngüsünü sağlama amacı olarak yorumlanabilir. Mircea Eliade'ye göre evrenin belli aralıklarla yeniden yaratılması, ilk yaratımın başarısız olmasından değil; döngünün gerçekleşmemesi durumunda bolluk, bereket ve mutluluk dolu dünyanın yok olacağındandır. Bu nedenle onları temsil eden aşamaya tekrar dönmelidir (2017: 106-107). Tufan mitlerinde ahlaksızlık içindeki insanların yok edilmesi su vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Su, dört temel elementten bir olarak mitolojilerde arınmayı sağlar. Nagihan Baysal'ın ifadesiyle tufan esnasında suların zirve yapması kaos, suların çekilmesinden sonra ortaya çıkan kara parçaları ise ilk kara parçalarının benzeri olarak değerlendirilebilir (2020: 64). Dolayısıyla tufan; mitolojik bir döngüyü, başka bir ifade ile mitolojik dünya düzenini sağlayan bir olay olarak yorumlanabilir.

Tufan mitlerinin günümüz yansımalarını gördüğümüz UFO dinî akımlarının tufanı algılayış biçimi klasik mit anlatılarından çok farklı değildir. Günümüzde faaliyet gösteren UFO dinî akımları dünyada büyük felaketlerin olacağını ve kurtarıcı güç olarak yine bir geminin geleceğini bildirmektedir.²⁸ Fakat teknolojik gelişmelere uygun olarak bu gemi suda yüzen

²⁸ Tufan mitlerinde, dünya düzeninin bozulması yaratıcının emirlerine uymayan insanlardan kaynaklanırken UFO dinî akımlarında ise aynı durum, savaşlar çıkararak güven duygusunu yok eden insanlardan

tarzda bir gemi değil, olağanüstü bir hıza ulaşabilen ve insanları dünya dışı mitik âlemlere götürebilen uzay gemisidir. Bu gemiler, bir frekansla iyi ile kötü insanları ayırt edebilmekte ve seçilmiş insanları gemiye alarak tıpkı klasik mit anlatılarında olduğu gibi yeni bir dünya düzeni kurulmasına aracı olmaktadır. Tufan mitlerinde yer alan suyla arınma motifi ise UFO dinî akımlarında frekansla arınmaya dönüşmüştür. Suyun frekans ile değişimi, günümüz teknoloji dünyasında yaşayan insanların tasavvuruna uygun bir dönüşümü temsil etmektedir.

Dünya mitlerinde yer alan ve inanç sahibi insanların kurtulmasını sağlayan gemi, UFO dinî akımlarında uzay gemisine dönüşürken virüsle ortaya çıkan eskatoloji algısında ise geminin yerini aşı almaktadır. Mitik anlatılarda yer alan insanların gemiyi beklemeleri gibi salgın dönemi insanları da aşıyı beklemektedir. Fakat eskatoloji ve yok oluş olgusu insan zihninde o kadar belirgin bir şekilde yer almaktadır ki, aşının bulunması hemen ardından bir başka eskatolojik düşünce olan “aşıyla yok oluş” algısına yol açmaktadır²⁹. Bu durum göstermektedir ki, insanlık her ne kadar entelektüel bir seviyeye ulaşsa da, eskatoloji gibi mitik öğeleri zihninden tam manasıyla uzaklaştıramamakta, değişmiş/dönüşmüş bir şekilde de olsa zihninin bir köşesinde tutmakta ve özellikle bilinmeyen karşısında bir açıklama olarak işlevsel tarzda kullanılmaktadır. Ayrıca çalışma içerisinde bahsi geçen dönüşüm unsurlarını Tablo 1’de net bir şekilde görmek mümkündür.

kaynaklanmaktadır. Özellikle, UFO fenomenin 1950’li yıllarda yaygınlaştığı göz önünde bulundurulursa, İkinci Dünya Savaşı’nın bu açıdan toplumsal düzeni bozduğu söylenebilir (Aslan, 2019: 138).

²⁹ Covid-19 açısı ile ilgili halk arasında yapılan algısal araştırmalara göre, aşı karşıtlarının büyük çoğunluğu aşı yaptırmama sebebi olarak yan etkileri ileri sürmektedir. Yan etki kavramı da esasında yok oluş düşüncesine bir atıf olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte aşının bilinçli bir şekilde insanlığın toplu ölümüne yol açacağı algısı da eskatoloji ve aşı arasında insanların düşünsel bir bağ oluşturduğu şeklinde yorumlanabilir. Aşı karşıtlığının halk arasındaki sebepleri üzerine yapılan bir araştırma için bk. (Yılmaz vd., 2021).

Tablo 1
Eskatoloji Mitlerinin Dönüşüm Unsurları

ESKATOLOJİK OLAY	ZAMAN	MEKÂN	CEZA NEDENİ	CEZANIN KAYNAĞI	CEZA UNSURU	KURTARICI UNSUR
Tufan	Bilinmeyen geçmiş zaman (Bitmiş Bir Süreç)	Dünya	Dünya düzeninin bozulması (Ahlsızlık)	Tanrı	Su	Gemi
Uzaylı İstilas / Küresel Savaş	Gelecek Zaman (Henüz Gerçekleşmemiş Bir Süreç)	Dünya	Dünya düzeninin bozulması (Ahlsızlık)	Uzayın Derinliklerinde Yer Alan Bir UFO ³⁰	Frekans / Atom Bombası vb.	Uçan Daire (Uzay Gemisi)
Doğal Afetler	Günümüz (Bitmiş Bir Süreç Fakat Gelecekte de Gerçekleşebilir)	Dünya	Dünya düzeninin bozulması (Ahlsızlık)	Tanrı	Deprem, Volkanik Patlama vb.	Dua / Tanrı Merhameti
Salgın	Günümüz (Devam Eden Bir Süreç)	Dünya	Dünya düzeninin bozulması (Ahlsızlık)	Tanrı	Virüs,	Aşı

Tufan mitlerinin son aşamasında yağışlar belli bir süreden sonra kesilir. Bu süre zarfında ahlaki açıdan düşük insanlar ölerken cezalandırılırken gemiye binerek boğulmaktan kurtulan inanç sahibi insanlar ise yeni bir dünya ile mükâfatlandırılır. Eskatoloji düşüncesinin günümüz yansımalarını gördüğümüz UFO dinî akımlarında ve virüs ile ortaya çıkan eskatolojik algılarda ise süreç devam ettiğinden klasik eskatoloji mitlerindeki gibi bir son ile karşılaşmamaktadır. Bu yönüyle UFO ve virüs üzerinden ortaya çıkan eskatoloji algısının zamansal açıdan daha çok kıyamet mitlerindeki algısal durum ile benzeştikleri söylenebilir.

³⁰ Carl G. Jung, UFO'ların ruhlar olarak yorumlanabileceğini belirterek modern ruh kavramının bilinc dışı bir içeriğe sahip istendiş arketipsel, yerine göre mitolojik bir tasavvuru temsil edebileceğini söyler (2014: 27). Erkan Aslan ise bu görüş doğrultusunda UFO'ların tanrı arketipi konumunda olabileceğini söyler (2019: 141). Burada da yine UFO'ların bir tanrı arketipi olarak ceza veren konumunda olduğu söylenebilir.

Günümüzde UFO dinî akımları veya virüsler üzerinden yayılan eskatoloji düşüncesinde, en etkili kanalın dijital platformlar olduğunu söylemek mümkündür. Klasik mit anlatıları yüzyıllar süren bir süreç boyunca kuşaktan kuşağa sözlü bir şekilde aktarılırken günümüzde oluşan mitik algı dijital platformlar sebebiyle anlık olarak milyonlarca kişiye ulaşmaktadır. Bu durum herhangi bir algının yanı sıra, mitik algının da hızlı bir şekilde aktarılması sonucunu doğurmaktadır. Hatta bu hız virüs mitlerinde öyle bir noktaya ulaşmaktadır ki, aşı bir kurtarıcı rolünderken sadece birkaç ayda eskatoloji için araç konumuna dönüşmektedir. İletişim ağındaki gelişmeler göz önüne alındığında mitik algıların bundan sonraki süreçte de hızlı bir şekilde ortaya çıkıp yayılacağını belirtmek mümkündür.

Çalışmada öne sürülen düşünceleri toplamak gerekirse, eskatoloji algısı insanın varoluş düşüncesiyle paralellik gösteren bir olgu olarak zihninin bir köşesinde her zaman vardır. Bu algı eski dönemlerde bir tufan anlatısı aracılığıyla ortaya çıktığı gibi, günümüzde de UFO dinî akımları, nükleer saldırılar, küresel savaşlar, salgınlar, doğal afetler gibi birçok farklı kaynak üzerinden varlığını sürdürebilmektedir. Nitekim klasik mitik anlatılarda gördüğümüz bozulan dünya düzeni, ilahi ikaz, ilahi ikazın reddi, seçilmiş kişilerin tufana hazırlığı, tufanın başlaması ve yeni bir dünya düzeninin kurulması gibi aşamaları, büyük oranda günümüz eskatoloji düşüncesinde de görmek mümkündür. Dolayısıyla mitik algının araçlarında değişim ve dönüşüm olsa bile, mitik düşüncenin geçmişten günümüze varlığını sürdürdüğü ve gelecekte de farklı kanallar vasıtasıyla sürdüreceği öngörülebilir. Bu nedenle mit kavramını yalnızca anlatı olarak değerlendirmekten ziyade, onun olgusal yönüne de dikkat etmek gerekir. Çünkü mitik algının sürekliliği en iyi olgusallıkla gözlemlenebilir.

KAYNAKLAR

- Abdulla, Kamal. (2019). *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut*. (akt. Ali Duymaz). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Abdurrezzak, A. Osman. (2018). “Korkunun Temelleri ve Türk Halk Kültüründe Korku Miti: Kara İye”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. C. 11, S. 60, s. 5-14.
- Altun, Işıl ve Çınaroğlu, Menderes. (2020). ““Tarihin Sonu” Olgusu ve Eskatologya Mitleri”. *Millî Folklor*, C. 16, S. 128, s. 28-40.
- Altunsabak, Ergin. (2022). “Virüsün Eskatoloji Mitine Dönüşümü: Koronavirüsü”. *Millî Folklor*, C. 17, S. 135, s. 62-72.
- Aslan, Erkan. (2019). *Günümüz Kent Toplumunda Mitin Dönüşümü ve Sürekliliği: UFO Mitleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Doktora Tezi.
- Balkaya, Adem. (2016). “Modernleşmenin Mitten Arınma Problemi”. *TÜRK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*. S. 7, s. 195-202
- Bayat, Fuzuli. (2007). *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Baysal, Nagihan. (2020). *Türk Halk Kültüründe Su*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Bull, Malcolm. (2005). “Dünyanın Sonu Üzerine”. *Kıyamet Teorileri ve Dünyanın Sonları*. (Ed. Malcolm Bull). (çev. İbrahim Şener). İstanbul: İzdüşüm Yayınları. s. 9-28.
- Bultmann, Rudolf. (2006). *Tarih ve Eskatoloji Sonsuzluğun Mevcudiyeti*. (çev. Emir Kuşçu). Ankara: Elis Yayınları.
- Covid-19 Kamuoyu Algıları Araştırması. (2020). (Proje koordinatörü: Mustafa Aydın). Kadir Has Üniversitesi.
- Duman, Mustafa. (2020). “Yarasa Çorbası: Koronavirüs Hakkında Modern Çağın Mitleri ve Şehir Efsaneleri”. *Millî Folklor*. C. 16, S. 127, s. 59-71.
- Eliade, Mircea. (2016). *Mitlerin Özellikleri*. (çev. Sema Rifat). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eliade, Mircea. (2017). *Arayış: Tarih ve Dinde Anlam*. (çev. Cem Soydemir). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Festinger, Leon. Riecken, W. Henry. Schachter, Stanley. (1956). *When Prophecy Fails*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fromm, Erich. (1995). *Rüyalar Masallar Mitoslar*. (çev. Aydın Arıtan ve Kaan H. Ökten) İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Gilgamiş Destanı. (2019). (çev. Sait Maden). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gravers, Robert. (2010). *Yunan Mitleri*. (çev. Uğur Akpur). İstanbul: Say Yayınları.
- Grünschloß, Andreas. (2008). “Almanya’da UFO İncancı ve Ufoloji Tartışmaları”. *UFO Dinleri*. (ed. Christopher Partridge). (çev. Güneş Tokcan). İstanbul: Harmoni Yayınevi. s. 199-213.
- Honko, Lauri. (2014). “Miti Tanımlama Problemi”. (çev. Nezir Temür). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (hızl. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır Teke). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- İnan, Abdülkadir. (2013). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Jung, G. Carl. (2014). *Gökte Görülen Cisimler Üzerine Bir Mit*. (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Kayabaşı, O. Alp. (2016). “Türk Mitolojisinde Eskatoloji Mitleri”. *folklor/edebiyat*. C. 22, S. 86, s. 167-180.
- Köse, Serkan (2020). “Dede Korkut Kitabı’nı Kaos ve Kozmos Bağlamında Okuma”. *Millî Folklor*. C. 16, S. 125, s. 71-81.
- Kumar, Krishan. (2005). “Günümüzde Kıyamet, Milenyum ve Ütopya”. *Kıyamet Teorileri ve Dünyanın Sonları*. (Ed. Malcolm Bull). (çev. İbrahim Şener). İstanbul: İzdüşüm Yayınları. s. 193-220.
- Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli. (2022). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. (2020). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Küçükali, Adnan ve Çınar, Orhan. (2020). “Akademisyenlerin Kovid-19 Algısı”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. C. 24, S. 4, s. 1633-1654.
- Rothstein, Mikael. (2008). “Senkretistik / Uzlaşmacı Unsurlar Açısından UFO İnanışları”. *UFO Dinleri*. (ed. Christopher Partridge). (çev. Güneş Tokcan). İstanbul: Harmoni Yayınevi. s. 277-295.

Taburoğlu, Özgür. (2019). *Dünyevi ve Kutsal Modernlerin Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Metis Yayınları.

Ulutürk, Muammer. (2014). “Yeryüzünde Neslin Tek Bir İnsanla Yeniden Başlamasının Örneği Olarak Hint Mitolojisinin Nuh’u: Manu ve Tufan Olayı.” *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu Bildirileri*. (ed. Hamdi Gündoğar vd.). Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları. s. 245-250.

URL-1: <https://www.etymonline.com/search?q=eskatology> (Erişim tarihi: 05 Eylül 2022).

Wojcik, Daniel. (2008). “Amerikan UFO’culuğunun Kıyamet ve Yeni Binyıla ilgili Yanları”. *UFO Dinleri*. (ed. Christopher Partridge). (çev. Güneş Tokcan). İstanbul: Harmoni Yayınevi. s. 296-324.

Yılmaz, İ. Hatice. (2021). “Türkiye’de İnsanların COVID-19 Aşıısına Bakışı”. *Dicle Tıp Dergisi*. C. 48, S. 3, s. 583-594.

Yorar, Gönül. (2019). *Kıyamet Mitolojileri Kurtla Kıyamete Kalmak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

YATIRLAR ETRAFINDA GELİŞEN MİTOLOJİK UNSURLAR: AHMET TURAN GAZİ

Şahin BÜTÜNER*

Giriş

Yatır; Türk halk inancında evliyaların, enbiyaların defnedildiği yere verilen isimdir. Yatırlara defnedilen ulu zatın yüzü, suyu hürmetine yatır etrafına gelen insanların dua ve istekte bulunmasının amacı ulu zatın Tanrı ile iletişime geçmede aracı olma durumudur. Yatır etrafında gelişen bütün ritüellerde İslamî unsurların yanı sıra mitolojik unsurlar da yer almaktadır. Türkler, İslamiyet’i benimsedikten sonra günlük hayatta icra edilen gelenekler ve ritüeller değişmeye başlamıştır. Türk kültüründe yer alan eren ve yatır inanmaları İslamiyet’ten sonra değişmiş olsa da özündeki eski Türk inanış biçimini (ateş, ağaç, su, dağ kültleri vb.) imgesel bağlamda insanların düşünce ve eylemlerinde korumuştur.

Anadolu’nun birçok yerleşim yerinde erenler ve evliyalar ile ilgili efsaneler ve onların yatırları bulunmaktadır. Sivas’ta erenlere ve evliyalara ait efsaneler ve onların yatırları bulunmaktadır. Sivas’ta bulunan erenler ve evliyalardan birkaçı şunlardır: Abdülvehhâb Gazi, Ahi Emir Ahmet, Ahmet Turan Gazi, Akarcullah Baba, Ali Baba, Arap Evliyası/Uyku Evliyası, Arap Evliyası, Arap Şeyhi, Aziz Baba, Bun Baba, Çeltek Baba’nın kardeşi, Fettah Dede, Göz Evliyası, Güdük Minare, İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak, İncili Hanım vb.

Sivas’ta hem İslamiyet öncesi hem de İslamî düşünce ve inanışları bünyesinde barındıran en önemli yerlerinden biri de “Soğuk Çermik” adlı kaplıcadaki kayalık bir tepenin üzerinde bulunan Ahmet Turan Gazi yatırıdır. Örneklem olarak ele alınan yatır etrafındaki düşünce ve ritüeller, mitolojik yöntemlerden biri olan antropolojik-sosyolojik okuma yöntemi üzerinden değerlendirilecektir. Mitoloji ile ilgili çalışmalar yapan bilim adamları derledikleri mitik öğeleri çeşitli açılardan değerlendirmişlerdir. Tarihsel, teolojik, folklorik, yapısalcı, felsefi, psikanalitik, edebiyat merkezli birçok mit okuma yöntemi kullanılmıştır. Bu çözümlemelerden antropolojik-sosyolojik mit okuma yöntemi, daha çok mitlerin işlevi ve toplum içindeki anlamını sorgulamaktadır. Özellikle Malinowski, Durand, Strauss gibi bilim adamları bu konu üzerinde çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Malinowski, mitleri geleneğin aynası olarak görürken (1989: 67). Durand, mitleri anlaşılması güç düşüncelerin somutlaştırılmış hali olarak ifade eder (2017: 9). Bu bilim adamlarının görüşlerine göre, mit geçmişten gelerek toplumlar içerisinde sürekli var olan ve toplumsal hayatta çeşitli işlevleri yerine getiren dini düşünce ve ritüeller

* Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türk Dili, sahin.butuner@ibu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3801-7786

toplamıdır. Bunların bir kısmı, toplumun anlatılarda, davranışlarında doğrudan gözlemlenebilirken bir kısmı sembolik olarak modern toplum hayatında yer almaktadır.

“Ahmet Turan Gazi’nin asıl adı Ahmer Tarran’dır. Ahmet Turan Gazi bir Rum asilzâdesidir. Battal Gazi’nin gücü karşısında Müslümanlığı kabul etmiş ve Battal Gazi’nin en yakın silah arkadaşlarından biri olmuştur” (www.sivasmemleket.com). Ahmet Turan Gazi hakkında çok fazla bilgi olmamakla birlikte kendisi etrafında gelişen birçok anlatı vardır ve en göze çarpan anlatılar şu şekildedir: “Sivas’ın Soğuk Çermik adı verilen bölgesinde bir savaş esnasında Müslümanlarla kafirler arasında savaş olmuş. Savaş esnasında Hz. Cafer bir kafirle savaşmış ve onu yenmiş. Bunun üzerine kafir, Müslüman olmuş ve Ahmet ismini almış. Daha sonra Ahmet Turan; Müslümanlarla birlikte birçok savaşa katılmış. Soğuk Çermik civarında yapılan savaşta Ahmet Turan şehit düşmüş. Daha sonra Ahmet Turan’ı Soğuk Çermik’teki tepenin üzerine defnetmişler. Hatta savaş sırasında Ahmet Turan’ın atı, bir tepeden diğer tepeye atlamış, diye anlatırlar. Tepenin başında da atının nal izleri hala var. Hatta eş dost buradan çıkan suyun şifalı olduğuna inanır.” (KK2) (“Soğuk Çermik’te olan savaşta Abdülvehhab Gazi de varmış. Ahmet Turan Gazi ile burada birlikte savaşmış. İkisi de burada şehit olmuş. Ahmet Turan Gazi Soğuk Çermik’te bulunan tepenin üzerine defnedilmiş.” (KK3) “Sivas halkı Ahmet Turan’ın Soğuk Çermik’in suyundan her sabah abdest aldığına inanır, hatta onu halk arasında görenler de olmuş.” (KK2).



Görsel 1. Ahmet Turan Gazi yatırının aşağıdan görünümü.

Ahmet Turan Gazi’nin yatırını Soğuk Çermik’te yüksek bir tepenin üzerindeki kayalıklarda bulunmaktadır. Ahmet Turan’ın çevresine göre yüksek bir yerde defnedilmesinin temel sebebi Türklerdeki dağ kültü inancı ile ilgilidir. Dağ kültü ile ilgili inanışlar dünyanın pek çok yerinde

görülr. Sivas'ta da Ahmet Turan Gazi yatırında dağ kültü ile ilgili gelenek devam etmektedir. Türkler için dağlar ve dağ gibi yüksek tepelikler kutsaldır. Kutsal olduğuna inanılan dağlar yerle gök arasındaki bağlantıyı kurar. Dağda bulunan ruhlar, büyük ruh olan Tanrı ile iletişim kurar. Dağ gibi yüksek yerlerde bulunmak Tanrı'ya yaklaşımdır. Mitolojik düşünceye göre, Tanrı'ya yakın olan insanın ettiğı duaların Tanrı'ya ulaşması daha mümkün olmaktadır. Bu nedenle eski Türkler pek çok ibadetini dağ gibi yüksek yerlerde yapmışlardır. Türk mitolojik inanişına göre, “Altay Tatarları, Bay Ülgen'in altından sular akan, gökle yer arasında bağlantı kuran kozmik bir dağın üstünde yaşadığına inanırlar.” (Eliade, 2014: 298) yine “Altay Tatarlarında Tanrı Bay Ülgen'in Altın Dağ'da oturduğuna inanılırken Yakut efsanelerinde Tanrı'nın gökteki evi, süt beyaz kayalık dağıdır inancı yaygındır” (Harva, 2014: 44).

Eski Türk inancında dağ gibi yüksek yerlerde iye adı erilen ruhlar bulunmaktadır. Bu iyelerin Tanrı'nın kutsallığını taşıyan ve yeryüzündeki tüm varlıkları koruyan ruhlardır. Dağ gibi yüksek yerlerde dağ iyeleri bulunmaktadır. Türkler, dağ iyelerinin koruma işlevinden yararlanmak için ölen insanları genelde yüksek yerlere defnetmişlerdir. Türk mitolojisinde “Yer-Su ruhlarından biri olan dağ ruhları hayvanların çoğalması, sağlık, kötülüklerden koruma gibi insanlarla ilgili pek çok durumu ve olayı düzenleme işlevinde bir kutsallık taşımaktadır.” (Çoruhlu, 2011: 35). İslamiyet'ten önceki dağ kültü ile ilgili inaniş kendisini Ahmet Turan Gazi'nin yatırının yerini belirlemede açık bir şekilde göstermiştir.



Görsel 2. Ahmet Turan Gazi yatırının yamacında yer alan dere.

Ahmet Turan Gazi'nin defnedildiğı tepenin hemen kenarından akan bir dere bulunmaktadır. Bu derenin suyunun şifalı olduğuna inanılır. Soğuk Çermik'te Ahmet Turan şehit düşünce taşların arasından sular çıkar ve kaplıca suyu oluşur. İnsanlar bu sudan içtiklerinde şifa bulacağına inanmaktadırlar. Aynı zamanda buradan çıkan sular için kaplıca havuzları ve banyolar inşa edilerek yöre halkının hizmetine sunulmuştur. Eski Türk inancından

kaynağını alan bu inanış işlevsel özelliğini yatır etrafında aynen devam ettirmektedir. Sadece Türk kültüründe değil dünyanın birçok milletinde su, yenilenmeyi, canlılığı sembolize ettiği için şıfa kaynağı olarak görölmüştür. Eliade’ye göre, “Nehir gibi akan su; hareketliliği ve sürekliliği temsil ettiği için iyileştirir, güzelleştirir ve canlandırır.” (Eliade, 2014: 206). Su, yaşamın kaynağıdır ve dünya yaratıldığından beri sürekli var olduğu için canlılığı ve sürekliliği sembolize ederek pek çok inanışta şıfa verme işleviyle kullanılmıştır.

Türklerin geleneksel dünya görüşünde su, öncelikle temizliğin ve sonsuzluğun sembolü olmuştur. Sürekli yenilenmenin sembolü olan su, ab-ı hayat ifadesiyle birçok dünya kültüründe kutsal kabul edilmektedir. “Güney ve Ortadoğu kültürlerinde ab-ı hayat inanışı yaygındır ve Kutadgu Bilig’de bu suya idilig suyu denilmektedir.” (Ögel, 2006: 327). Suyun sürekli yenilenmenin sembolü olmasından dolayı halk arasında suyun şıfa verdiğine inanılmaktadır. şıfa kaynağı olan suları ziyaret ederek buralardan şıfa bulmak için çeşitli dini ritüeller icra edilmektedir. Dağ gibi sularında iyeleri bulunmaktadır ve bu iyelerin yardımıyla şıfa uman insan Tanrı’nın kutsallığından faydalanacaktır. Tanrı kutunu yeryüzüne sunmak için dağ, su, ağaç gibi varlıkları aracı kılmıştır. Türbelerde “ağaç, taş, su gibi nesnelerin varlığı sayesinde mekânın kutsandığı” (Gümüş, 2018: 13). Sivas’ta Ahmet Turan Gazi yatırından sudan şıfa ummanın altında yatan sebeplerden birisi de bu inanıştır.



Görsel 3. Ahmet Turan Gazi yatırına çıkan yol.

Ahmet Turan’ın yatırına dik bir yoldan ulaşılmaktadır. Bu yol boyunca tepeye çıkarken yolun kenarlarında irili ufaklı ağaçlar vardır. Bundan on yıl önce yatırın kenarında bulunan ağaçlara bez bağlama âdeti yaygın bir şekilde yapılıyordu; ama günümüzde bu ritüelle alakalı herhangi bir unsura rastlanmamıştır. Bez bağlama geleneği ve ağaçla ilgili inanışlar İslamiyet öncesi ağaç kültüyle alakalı bir gelenektir. “Ağacın yanında dua ve istekte bulunma, halk

inanişlarında ağaca bez bağlayarak veli adına dua edilip çocuk istenmesi, Şamanlık döneminden kalan bir durumdur ve Şamanlık devrinden kalma soy ağaçları, ataların mezarları İslamlaştırılmış ve evliya türbelerine dönüştürülmüştür.” (Bayat, 2018: 180). Ağaç, insanoğlunun istek ve dualarını Tanrı’ya ulaştırmak için kutsal bir varlıktır. Bu nedenle ağaca bez bağlanarak esasen kansız kurban şeklinde bir saç ritüeli yerine getirilmektedir. “Türk kültüründe ağaç; yer altı, yeryüzü ve gökyüzü arasındaki bağlantıyı sağlayan, insanla Tanrı arasındaki iletişimi sağlayan, kozmik ve kutsal bir varlıktır ve bu inanış çerçevesinde Tanrı’dan bir istekte bulunmak isteyen insanoğlu Tanrı katına ulaştığına inandığı ağacı iletişim vasıtası olarak kullanmaktadır.” (Ergun, 2017: 54).

Bez bağlama ritüeli eski Türk inanişından kaynağını almaktadır. Türkler, herhangi bir kötülükten sakınmak veya bir iyiliğin temini için çeşitli dua ve isteklerde bulunacakları zaman ağaç altına, dağ tepesine veya su kenarına gitmişlerdir. Ağaç altında veya kenarında dua ederken dualarının kabulü için üzerlerinde bulunan değerli eşyalarını ağacın dibine gömmüşler veya ağacın dalına asmışlardır. “Altaylar, her şeyin merkezinde, dünyadaki ağaçların en büyüğü, tepesi Ülgen’in oturduğu yere ulaşan bir çam ağacından; Yakutlar, yeryüzünün merkezinde, göğü kat eden büyük bir ağaçtan bahsederken Er Töştük’te yüksekliği ve gücü ile büyük cüsseli bir ağaçtan bahsedilmektedir.” (Roux, 1994: 123). Yüce varlığa dua ederken duaların kabul edilmesi amacıyla Tanrı rızasını kazanmak pek çok din ve medeniyette yer alan ve bu rızayı kazanabilmek amacıyla icra edilen pek çok ritüel vardır. Türklerde de yadır etrafında bez bağlama ağaç dalına bez bağlama şeklinde devam etmiş ama günümüze doğru bu ritüelin izlerinin yavaş yavaş silindiği gözlemlenmiştir.



Görsel 4. Ahmet Turan Gazi türbesinin tepe üzerinden görünümü ve atının ayak izleri

İnsanlar her türlü isteğinin kabul olması için ve özellikle yaygın inanışa göre çocuğı olmayan kadınlar çocuklarının olması için Ahmet Turan'ı ziyaret ederler. Ahmet Turan'ın kabrinin ziyareti sırasında dualar eşliğinde dileklerini bildirir ve adaklar adarlar. Duası kabul olan insanlar, daha sonra adaklarını yerine getirmek üzere kurbanlarını alarak tepeye gelirler ve adaklarını sunarlar. Gerçekleştirilen ritüellerin hiçbirinde erenden evliyadan medet umulması gibi bir durum söz konusu değildir. Burada asıl hakikat Türklerin kutsal olarak atfettikleri çeşitli kültler (dağ, su, ateş, ağaç) aracılığı ile isteklerinin Allah'a ulaştırılmasıdır.



Görsel 5. Ahmet Turan Gazi'nin atının ayak izleri.

Halk arasında anlatılan rivayete göre, “Sivas'ta Soğuk Çermik civarında Müslümanlarla kafirler arasında meydana gelen savaşta Müslümanlar çok fazla şehit vermiş. Ahmet Turan Gazi kelime-i şehadet getirip kafirlerin üzerine atıyla atılmış o anda Allah'ın kudretiyle at, bir tepeden bir tepeye uçmuş. Bunun üzerine kafirler Ahmet Turan Gazi'yi takip edememişler. Ahmet Turan Gazi'nin atı diğer tepeye atladığında atının ön ayakları düştüğü yere saplanmış.” (KK3).



Görsel 6. Ahmet Turan Gazi yatırının yakından görünümü.

Yatırın üzerindeki uyarı levhası ilginç bir şekilde İslamiyet'ten önceki Türk inanışlarını ve İslamiyet'ten sonra içerisine İslami unsurlar alarak gelişen Türk inanışlarını kapsamaktadır. Çeşitli hastalıkların tedavisi için ziyaret edilen yatırdaki uygulamaların birçoğu Türkler mitolojik inanış yapısında yer alan inanışlardır. Yazılan yasaklar şu şekildedir: 1. Adak adanmaz, 2. Kurban kesilmez, 3. Mum yakılmaz, 4. Bez-çaput bağlanmaz, 5. Taş-para yapıştırılmaz, 6. Eğilerek veya emekleyerek girilmez, 7. Para atılmaz, 8. Yenilecek şeyler bırakılmaz, 9. El-yüz sürülmez, 10. Türbe ve yatırlarda medet umulmaz, 11. Türbe ve yatırların etrafında dönülmez, 12. Türbelerin içinde yatılmaz. Burada yasaklanan maddeler olumluya çevrildiğinde eski Türk inancında yer alan inanç ve ritüeller olduğu görülür. Türkistan'da milattan önceki yıllarda icra edilen inanış ve ritüellerin İslamiyet'ten sonra da Anadolu'da icra edildiğini göstermektedir. Bu yasaklanan maddelerin eski Türk inancındaki veya Türk mitolojisindeki kaynakları hakkında kısa bir açıklama yapılacak olursa şu şekilde ifade edilebilir:

1.ve 2. maddede adak adanmaz, kurban kesilmez ifadesi atalar kültü, dağ kültü ve saç geleneği ile alakalıdır. Eski Türkler, Tanrı'nın iyiliğini kazanabilmek için kanlı veya kansız kurbanlar keserdi. Bu ritüel, geçmişten günümüze birçok semavi olan veya olmayan dinde mevcuttur. Kurbanların ve adakların yüksek yerlerde kesilmesi dağ kültü ile ilgilidir. Eski Türklerde kurbanlar ya bir dağ tepesinde ya da ağaç kenarında kesilmiştir. Dağ veya ağaç, kesilen kurbanı Tanrı'ya ulaştıracaktır. "Dağ, özellikle Altay-Sayan Türklerinin destanlarında kutsal vatan sembolüne çevrilmiştir. Nitekim Altay Dağı vatan olarak telakki edilmiştir. Aynı zamanda dağ, ata ruhlarının barındığı yer olduğundan dolayı da kutsaldır." (Bayat, 2006).

Eski Türk inancından günümüze devam eden bir inanış da ulu ve kutsal kabul edilen kişilerin yüksek yerlere defnedilmesidir. İslami inançla birlikte buralar evliya, türbe inancına

dönüşmüştür. Türbelerde istekte veya adakta bulunmak, İşlami inancın eski Türk inancıyla kaynaşmış bir dışavurumdur. Türbenin tepede bulunması dağ kùltü ile alakalıyken türbe ziyareti de atalar kùltü ile alakalıdır. Geleneksel Türk inanışında önemli zatlar, keramet sahibi evliyalar İşlamiyet'ten sonra da yüksek yerlerde defnedilmiştir. Bu durumun dağın kutsiyeti ile alakalı olduğu ayrıca göze çarpmaktadır. “Atalar ruhu, Türk ve Moğol halklarında bulunmaktadır ve İşlamiyet'in kabulüyle Türk milli kùltür sisteminde eren ve evliya kùltü adı altında varlığını devam ettirerek ataların ruhları kurbanlar sunularak hazırlanmış ve bu kurbanlar çoğunlukla ataların ruhlarının bulunduğu mağaralarda gerçekteşirilmiiştir.” (Bayat, 2018: 210).

3. madde mum yakılmaz ifadesi ateş kùltüyle alakalıdır. Eski Türk inancında ateş, gökten yıldırım vasıtasıyla yeryüzüne gelen ve yükselme yeteneğiyle durmadan göğe geri dönen varlık olduğu için kutsalla arasında bir bağ vardır ve Türklerin geleneksel dünya görüşünde kutsal olan her şey gökten gelir ve göğe geri döner. Örneğin, “Kalmukların bir dağın sinesindeki mağaradan yükselip minare boyu erişen duman sütunu ile ilgili inanışları, Morco Polo'nun gözlemine göre ateşin kendisine verileni yeryüzünden göğe doğru götürdüğu esasına dayanan inanışları, Hazarların ölüye refakat için insanların yakılması inanışları bu durumu örnekleleyen önemli ritüel ve davranışlardır.” (Roux, 1994:122). Gökyüzünden gelen ateş, yeryüzünde bulunanları göğe yükselterek geri götürmektedir. İnanişa göre Türk mitolojisinde ateş, yeryüzü ile gökyüzü arasında bir bağlantı kurmaktadır.

4. madde bez, çaput bağlanmaz ifadesi ağaç kùltü ile alakalıdır. Ağaç vasıtasıyla Tanrı'dan yardım beklemek için çeşitli ritüel ve pratiklerde yapılmaktadır. Bu bağlamda Tanrı'dan yardım dilemek için eski Türk inanışında kanlı kurbanların dışında kansız kurbanlar yapılmaktadır. Ateşe yağ atarak nasıl kurban sunuluyorsa veya suya saçı sunuluyorsa aynı şekilde duaların kabul edilmesi için ve kötülükleri uzaklaştırmak için Türk inanış yapısında ağaca bez bağlanmaktadır. Bu tür uygulamalar, günümüz toplum yapısında uygulanan pratiklerdir ve bu pratiklerin masallarda yer alması, kansız kurban inanışından ileri gelmektedir. Eski Türk inancında ağacın yanında kurban kesme ritüelleri ile Tanrı'dan yardım istenirken, aynı zamanda ağaca bez bağlayarak da Tanrı'dan yardım istenilmektedir.

5. madde taş-para yapıştırılmaz; dağ, taş, kaya kùltü ile ilgilidir. Tanrı'nın kutsallığının yeryüzüne yansımada taşlar, mitolojik dünya görüşünde önemli bir yer edinmiştir. Türk mitolojisinde bu inanışın şekillenmesindeki temel etken, taşların başlangıçta Tanrı tarafından kullanılmasıdır. İlk kez Tanrı tarafından kullanılan taş, birçok olağanüstü işlevsel özelliğe sahip olabilmektedir. Örneğin, “Yağmur yağdırma, kısırlığa sebep olma, doğumda kolaylık sağlama,

çeşitli hastalıkları iyileştirme işlevinde bulunan taşların kutsallığı eski zamanlarda ilk defa Tanrı tarafından kullanılmasından ileri geldiği söylenebilir” (Seyidoğlu, 2005: 49).

6. madde eğilerek veya emekleyerek girilmez; atalar kültü ile ilgilidir. “Altay- Sayan panteonuna göre göklerde insana karşı iyi olan Tanrı ve ruhlar yaşırdı. Onlar kendilerine saygısızlık yapan insanları cezalandırırdı. Yeryüzünde ise doğadaki çeşitli nesne (dağ, nehir, göl vb.) ve doğa olayları (rüzgâr, ateş) iyeleriyle, ölen kamların ruhları ve hastalıkların iyeleri yaşırdı. Bu karakterler insana en yakın olanlardır. Sıradan Şamanistler kaminin katkısı olmadan onlara (veya tasvirlerine) içki ve yemek ikram ederek ve adlarıyla çağırarak kendi dilek ve dualarını iletebilirlerdi. Sayıları en fazla olanlar, yeryüzü Tanrı ve ruhlarıdır ve onlar çeşitli kategorilere ayrılırlar. Yeryüzü Tanrı ve ruhları ile ilgili görüşlerdeki en önemli fark, boylar arasında, bazen boy ve kabile içinde bile adlarının değişiklik göstermesidir. Altay- Sayan panteonu karakterlerinin yaşadığı diğer bir bölge yer altıydı.” (Potapov, 2012: 287). Tabii ki eski Türk inancında da kutsal olan bütün varlıklara saygılı davranmak onların lütuflarına nail olmak temel düşüncesi bulunmaktadır. Bu noktada denilebilir ki hem eski Türk inancında hem de İslam dininde kutsal olan varlıklara saygı duymak, onların lütuflarına nail olabilmek için gerekli bir davranış şeklidir.

7. madde para atılmaz; saçı saçma ritüeli ile ilgilidir. Eski Türk inancındaki saçı geleneği gibi çeşitli ritüeller, İslam dininde abdest alıp namaz kılmak Allah’ın hoşnutluğunu ve sevgisini kazanma noktasında çok önemlidir. Şunu söylemek mümkündür ki Türklerin geleneksel inanç dünyasında Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak çok önemli bir inanış unsurudur. “Başkurtlarda su görme adlı törende gelinler; kayın babanın içtiği pınar, ırmak ve göl sularına gümüş paralar saçı yaparak selam verirler ve suya saygı gösterirler.” (İnan, 2018: 359). “Şorlar, dağ ruhlarının ve su ruhlarının varlığına inanırlar ve dağın ya da nehrin kenarındayken saygılarını göstermek için dağ ya da nehrin sahibi ruha bir saçı saçarlardı.” (Hoppal, 2001).

8. madde yenilecek şeyler bırakılmaz; ölümler veya atalar kültü ile ilgilidir. Radloff bu durumu şu şekilde açıklamıştır: “İnsanlar en çok Yer-su ilahlarına yakın bulunmakta, onların iyiliğinden doğrudan doğruya yararlanmakta ve bu nedenle aracısız onlarla bağlantı kurarak kurban sunumunda bulunmaya cesaret etmektedirler. Zayıf insan, en yüksekteki Gök ilahları ile karanlığın ruhlarına doğrudan doğruya başvurmaya cesaret edemez; o, bunun için bir aracıya gerek duyar; bu araçlar, onun cennette yaşayan atalarıdır. İnsan bu atalar aracılığıyla gökteki yüksek ilahlara dileklerini bildirir ve onlardan yardım ister.” (Radloff, 2018: 23). “Kaynaklar Hunların Çin ile yaptıkları antlaşmaları Hun Dağı denilen bir dağın tepesinde kurban keserek teyit etiklerini söylüyorlar. Yine Kök Türkler, yılın beşinci ayının ikinci yarısında Tanrı’ya Kutlu Atalar Mezarlığında kurban sunarlardı. Türklerle komşu Asya’nın bazı kavimleri de bu

Türk âdetlerini almışlardı. Bugün bile Altaylı şor ve Beltirler kurbanlarını Kök-Tengri'ye yüksek dağ tepelerinde keserler.” (Gömeç, 2011: 45).

9. madde el-yüz sürülmez; atalar kültü ile ilgilidir. Geleneksel Türk inanışının en önemli esaslarından olan atalar kültü, ölen ataların ruhlarının geride kalanları korumaya devam edeceği inanışına ve ölen atalara karşı duyulan minnet duygusu temeli üzerine dayanmaktadır. Eski Türk dininde “Gök Tanrı ve ataların ruhlarına kurban kesildiği gibi ölen ataların kabirlerine de büyük hürmet gösterilmiştir. Hatta Türkler,  len ataları için birer suret yapmışlar ve bu suretlere Altaylılar t z, Moğollar ongun, Yakutlar tanagara demişlerdir.” (Çoruhlu, 2011: 56). Bu durum, günümüz halk inanışında veli kültü, mezarlara gösterilen saygı ve evliya kabirlerine kutsiyet atfetme şeklinde süreklilik arz etmektedir.

10. madde türbe ve yatırlarda medet umulmaz, 11. madde türbe ve yatırların etrafında dönülmez ve 12. madde türbelerin içinde yatılmaz atalar kültü ile ilgilidir. Eski Türk inançlarından biri olan atalar kültü, atanın öldükten sonra birtakım olağanüstü g  lere sahip olduğuna ve öldükten sonra da ailesine yardım edeceği inancından ileri gelen saygı ve korku duygularının bir tezahürüdür. Eski Türk inancında ölen atanın ruhu ve mezarı kutsaldır. Anadolu'da bugün veli kültü üzerinden gerçekleştirilen birçok inanış ve uygulamaların kaynağı atalar kültüne dayanmaktadır. Ocak, Grenard'ın da bu düşüncede olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir: “1890'larda Orta Asya'da dolaşan Fransız tarihçilerinden Fernand Grenard, gördüğü muhtelif bölgelerdeki veli kültünü incelemiş, mezarlarda yapılan ziyaret ve kurban merasimlerini takip ettikten sonra, haklı olarak buralardaki veli k lt lerinin eski atalar kültü ile ilgisi olduğu sonucuna varmıştır.” (Ocak, 1984: 9).



Görsel 7. Ahmet Turan Gazi mezarının yakından görünümü.

Sonuç

Eski Türk inancından günümüze türbelere gitme, ibadet etme, dua ve istekte bulunma, namaz kılma ve adak kurbanı sunma en eski inanış biçimleridir. Ahmet Turan Gazi yatırı etrafında eski Türk inanış ve ritüelleri İslamî inanışın etkisinde kalarak günümüzde değişerek veya gelişerek varlığını sürdürmüştür. Bu durum, Orta Asya'dan getirilen kültürel kodların tüm özgünlüğüyle Anadolu'da halen yaşatıldığını göstermektedir.

Yatır üzerine asılan yasaklar levhasında yazılan maddeler derinlemesine okunduğunda bu maddelerin İslamiyet öncesi inanış ve kültürlerle ilgili uygulamalar olduğu görülür. Yatır etrafında gerçekleştirilen ritüeller, yatırdan doğrudan medet ummak şeklinde yorumlanmamalıdır. Burada yatırlardan medet ummanın aksine Tanrı'ya dua edilmektedir. İnsanlar, dualarının ve isteklerinin Tanrı tarafından kabul edilmesi için Türk mitolojisinden kaynağını alan çeşitli iyeleri ve kültürleri araç olarak kullanmaktadır. Türkler hiçbir zaman iyelere veya kültlere (ateş, dağ, su, ağaç) diğer milletler gibi Tanrı gözüyle bakmamışlardır.

Türkistan'dan getirilen kültürel kodlar, yatırlar etrafında atalar kültürüne bağlı olarak tüm özgünlüğüyle sürekli yeniden üretilmektedir. İnsanlar, dualarının Tanrı tarafından kabul edilmesi için ateş, dağ, su, ağaç, taş vb. iyeleri araç olarak kullanmıştır. Bu kültürlerin Anadolu'da halen tüm canlılığı ile var olmasını sağlayan temel etken, eski Türk inancındaki atalar kültürü ile İslami inanıştaki evliya, enbiya inanışının birbirine benzemesidir. Türk mitolojisindeki atalar kültürü ile ilgili özellikler İslamiyet ile evliya, enbiya, Hızır, ak sakallı ihtiyar gibi inanışlarla varlığını devam ettirmektedir. Atalar kültürünün yatırlar etrafında devam etmesi, diğer kültürlerin de ritüeller içerisinde yaşamasını sağlamıştır. Türk mitolojisindeki inanışlar ve ritüeller, imgesel ve sembolik bağlamda güncelliğini yatırlar ve türbeler etrafında sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

- Bayat, F. (2006). “Türk Mitolojisinde Dağ Kültü”. *Folklor/ Edebiyat*, 12 (46), 48-57.
- _____ (2018). *Türk Mitolojik Sistemi II. Cilt*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2011). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2014). *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ergun, P. (2017). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2017.
- Durand, G. (2017). *Sembolik İmgelem*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gömeç, S. (2011). *Şamanizm ve Eski Türk Dini*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Gümüş, İ. (2018). Dini Mekânlar Bağlamında Gerçekleştirilen Ritüeller ve İnanışlar Üzerine: Bartın Örneği, *Bartın Türbe ve Ritüelleri*, Bartın: Bartın Belediyesi Yayınları.
- Harva, U. (2014). *Altay Panteonu Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.

- Hoppal, M. (2001). *Sibirya şamanizm'inde Doğa Tapınımı*. Çev. G. Erginler, Atatürk Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakóltesi Dergisi, 41(1), 209-225.
<https://sivasmemleket.com.tr/gundem/efsanesi-ziyaretci-sayisini-arttiyor-h58972.html>(Erişim tarihi 1 Eylül 2022).
- İnan, A. (2018). *Tarihte ve Bugün şamanizm, Türklük ve şamanlık*. W. Radloff, İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Malinowski, B. (1989). *İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1984). *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Ögel, B. (2006). *Türk Mitolojisi II. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Potapov, L. P. (2012). *Altay şamanizm'i*. Çev. M. Ergun. Konya: Kömen Yayınları.
- Roux, J. P. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. A. Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Radloff, W. (2018). *Türklük ve şamanlık* İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Seyidoğlu, B. (2005). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kaynak Kişiler

KK1: Naciye Cangöl, 79, okuma yazma yok, görüşme tarihi ve yeri: 10 Mart 2022

KK2: Hikmet Yılmaz, 53, lise mezunu, işçi, görüşme tarihi ve yeri: 17 Mart 2022

KK3: Ekrem Kaya, 70, lise mezunu, emekli, görölme tarihi ve yeri: 13 Mart 2022

ERİL TAHAKKÜMÜN TOKMAĞI: TOPLUMSAL CİNSİYET AYRIMCILIĞININ MİTOLOJİK KÖKENLERİNE DAİR BAZI MÜLAHAZALAR

Altan ARTUN*

Giriş

Bir çalışmada toplumsal cinsiyet kavramı merkeze alınıyorsa veya bir çalışmanın herhangi bir yerinde bu kavrama da yer veriliyorsa genelde bu kavram ile ilgili ne kastedilmek istenildiğine dair bir açıklamaya rastlamak mümkündür. Çünkü toplumsal cinsiyet kavramı/söz grubu içerisinde yer alan “cinsiyet” kelimesi ile tek bir sözcükle ifade edilen “cinsiyet” kavramı/kelimesi birbirleriyle alakalı olsalar da toplumsal cinsiyet ve cinsiyet terimleri anlamsal açıdan aynılığa tekabül etmemektedir. Araştırmacılar Türkçede de zaman zaman “cinsiyet” kavramının toplumsal cinsiyet kavramını içine alan bir yapıda kullanıldığının imkân dahilinde olduğunu belirtmektedir (Dökmen, 2015: 18). Ancak yine onlar tarafından da belirtildiği üzere “toplumsal cinsiyet” ile “cinsiyet” kavramları kimi zaman birbirleriyle karıştırılmakta, fakat temel düzlemde birbirlerinden farklı anlamlara karşılık gelmektedirler (Yapıcı, 2016: 23). Cinsiyet kelimesi İngilizcede “sex” (seks) şeklinde yazılıp okunmaktayken toplumsal cinsiyet kelimesi “gender” (cendir) biçiminde yazılıp okunmaktadır (Dökmen, 2015: 17). Kısacası bu kavramlar birbirleriyle aynı anlama gelmemektedir. Cinsiyet (sex) kelimesi anlamsal olarak erkek veya kadın olmakla ilgilidir. Bir başka ifadeyle “genetik”, “anatomik”, “fizyolojik” ve “biyolojik” nitelikleri ifade etmektedir. Oysa toplumsal cinsiyet (gender) kavramı ile kastedilmek istenilen anlam “kültürel” bir özelliktir. Toplumsal ve toplum tarafından yaratılan kültürel yönlendirmeye kadın ve erkeğe yüklenen veya dayatılan anlamla alakalıdır. Onlara toplumun, kültürün ve sosyal yapının yüklediği roller ve görevler doğrultusunda biçimlenerek oluşmuş beklenti ve sorumlulukları hatırlatmaktadır (Dökmen, 2015: 19-20; Giddens, 2012: 505; Yapıcı, 2016: 23).

Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet kavramları arasındaki fark 1968 yılında Psikiyatrist Robert Stoller tarafından ortaya koyulmuştur (Segal, 1992: 98). Toplumsal cinsiyet nosyonu 1972 tarihinde Ann Oakley ile birlikte sosyoloji terminolojisine/literatürüne girmiştir. Oakley, biyolojik olarak kadın ve erkek arasındaki farkı ortaya koyarken toplumsal cinsiyet anlamında kadın ve erkek arasındaki paralel olduğu kadar toplumsal açıdan da eşit olmayan bölünmeye

* Öğr. Gör. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi TÖMER / Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halkbilimi Anabilim Dalı Doktora Programı Öğrencisi. ORCID: 000-0002-5672-8215.

altanartun1@gmail.com

atıf yapmıştır (Marshall, 1999: 98). Diğerk taraftan toplumsal cinsiyet kavramının disiplinler arası bir nitelik ihtiva ettiğı de aıktır. Nitekim psikoloji, sosyoloji, antropoloji, ilahiyat, siyaset, halkbilim vb. insanı, doğayı ve kültürü merkeze alan ya da onlarla ilgilenen disiplinlerin kadın-erkek arasındaki müşterekliklere ve farklılıklara yoğunlaştıkları, daha geniş ifadeyle onlar arasındaki kesişmelere, paralelliklere, birlikteliklere ve ayrımlara dair yer yer birbirleriyle aynı, benzer veya paralel yer yer de sözü edilen disiplinlere ait bakış açılarıyla kendilerine has yaklaşımları söz konusudur.

Cinsiyet, kadın ve erkek olarak iki başlıkta kategorize edilir. İnsan, bir X ve bir Y kromozomuna sahipse erkek, iki X kromozoma sahipse kadındır. Ancak erkek veya kadın olmanın biyolojik değıl, toplumsal kategoriler oldukları da ifade edilmektedir (Harrari, 2015: 155). Bebekler doğdukları andan itibaren veya doğumlarından önce cinsiyet organlarına göre erkek veya kadın olarak kimliklendirilmektedir (Dökmen, 2015: 21). İşte, bu kimlik ve dolayısıyla rol verme meselesinde kültür de etkilidir. Kız ve erkeklerin -ya doğumlarından önce ya da doğumlarından sonra- odalarının pembe veya mavi renge boyanmasının yanı sıra gerek aileler gerekse de kültür endüstrince eşyalarının bu renklerden seçilmesi/oluşturulması, genelde kızlara bebek, erkeklereyse araba gibi oyuncakların uygun görölmesi, kızların güzel ve edepli, erkeklerinse mert ve gözü pek olması gerektiğı, mesleklerin ve sosyalleşmenin genel olarak kadınlara ve erkeklere özgü şeklinde ayrıştırılması gibi doğıru olduğı kabul edilen edim, yaklaşım ve anlayışlar toplumsal cinsiyet mekanizmasının işlediğini ifşa eden birçok örnekten birkaıdır.³¹ Bunlar gibi birçok örnek, kadın ve erkek arasındaki biyolojik temelli, öğrenilmemiş ve doğuştan getirilmiş olduğı ifade edilen farklılar şeklinde tanımlanan cinsiyet farklılığından ayrıdır. Çünkü bunlar, gerçek olmadığı ve toplumun kalıp yargılarını insana dayatması neticesiyle oluştuğı belirtilen, kültürün kadın ve erkek cinsiyetlerine münasip gördüğü duygular, tutumlar, davranışlar, görevler vb. arasındaki farklılıkları gösteren toplumsal cinsiyet farklılığı şeklindeki tanıma işaret etmesiyle birlikte kadın ile erkeğıe yöneltilen farklı görevler olarak açıklanan toplumsal cinsiyet rolüyle ilgilidir (Dökmen, 2015: 24).

Kadın ve erkek arasındaki ilişkilerin sosyal olarak belirlendiğı görev ve sorumluluklara işaret eden toplumsal cinsiyet, toplumlara ve zamana göre değışiklikler sergilemektedir (Akın, 2007: 1). Bu kavramdan söz edildiğinde toplumsal cinsiyet eşitsizliğı veya ayrımcılığından bahsedildiğı de görölmektedir. Araştırmacılar toplumsal cinsiyet ayrımcılığının “ırk ve etnik köken gibi, iktisadî düzende kadına ve erkeğıe farklı mevkiler vermeye gerekçe” oluşturduğuna

³¹ “Her kültürde cinsiyet ve toplumsal cinsiyet anlayışları, bunların sözcüsü olan bireylerin özelemlerini, korkularını ve aynı zamanda bunları sahiplenilen toplumların bütünsel niteliğini yansıtır” (Keller, 2016: 42).

ve “aynı iktisadî konumda bulunan kadının ve erkeğin farklı ücretlendirilmesinin de dayanağı” (Pelizzon, 2020: 31) olduğuna değinmekle birlikte eğitim, sağlık ve iş hayatı başta olmak üzere pek çok alanda ortaya çıktığına dair görüşler bildirmektedir. Toplumsal cinsiyet ayrımcılığı erkek veya kadını bir diğerinden kayırma, daha geniş ifadeyle kadın veya erkek cinslerinden birine adil olmayan bir biçimde yaklaşımlar ve edimler sergilemek anlamına gelmektedir. Birden fazla kez değinildiği üzere toplumsal cinsiyet kavramının kültür ile oldukça alakalı olduğu ortadadır. Kültürün ve kültürel belleğin temellerini oluşturan alanların başında da mitoloji gelmektedir. Günümüzdeki bir anlamı da “uydurma” olarak görülen mitoloji, tarihsel gerçeklik saplantısında bulunmayanlar tarafından³² hem kutsal hem de gerçek bir öykü olarak tanınlanmaktadır (Eliade, 2001: 15-16). Kültürün başat nüvelerinden olan mitoloji de toplumsal cinsiyet gerçekliği ile oldukça ilgilidir. “Erkeklerin ve kadınların rollerini, haklarını ve görevlerini biyolojiden ziyade mitler” belirlemektedir (Harrari, 2015: 155). Dolayısıyla bu çalışma toplumsal cinsiyet ayrımcılığının mitolojik kökenleri olduğunu savlayan ve ona değinebilmek amacıyla halk bilim bakış açısıyla disiplinlerarasılığın imkanlarından yararlanılarak hazırlanmıştır. Fakat mitoloji gibi geniş kapsamlı bir meseleden söz etmek demek, çalışmanın kapsamlılığı anlamında bir sınırın gerekliliğini de zaruri kılmaktadır. Bu sebeple çalışmada toplumsal cinsiyet ayrımcılığının mitolojik kökenlerine dair açıklamalarda bulunmaya çalışılırken temel olarak coğrafi bir husus -doğu, Ortadoğu, batı şeklinde- baz alınarak Babil, Yunan ve Japon mitlerinden örnekler verilmesi hedeflenmiştir.

Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığının Mitolojik Kökenlerine Dair Teoriler

Ataerkinin kadim zamanlardan bu yana var olduğunu ve çağdan çağa değiştiğini söyleyen Sheila Margaret Pelizzon’a göre o çok eski bir kurum olarak kabul edilebilir, ancak kadının günümüzdeki tabi konumu ile geleneksel anlamdaki ataerki arasında bir benzerlik bulunmamaktadır. Başka deyişle onun ifadelerine göre Mezopotamya, Roma İmparatorluğu ve İsrail oğullarındaki ataerki anlayış günümüz ataerkinden farklıdır. Pelizzon, zamanımızdaki anlayışta atanın tahakkümünden daha çok erkeklerin yönetiminde olan devletin eli tarafından sürdürülen genel bir egemen tahakkümün var olduğu kanısındadır (Pelizzon, 2020: 11-25). Günümüzdeki ataerki ile geleneksel ataerki arasındaki benzerlikler ve farklılıklar bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Fakat Pelizzon’un bahsi edilen ifadeleri çalışma konumuzla ilgili olarak ataerki tahakkümün mitolojik bir tarafının olduğuna dair bir gönderme yapmaktadır ve bu durum da bir açılım ve değerlendirme yapılabilmesi anlamında bir imkân tanımaktadır.

³² Karen Armstrong’un da bahsettiği gibi “mitin yalan olduğunu ya da düşüncenin önemsiz bir boyutunu temsil ettiğini söyleyen on dokuzuncu yüzyıl safsatasından kendimizi kurtarmalıyız” (Armstrong, 2006: 93).

Pelizzon’a göre birçok “feminist kuramcının kadının tahakküm altına girmesinin nedenlerini biyolojide araması ve toplumsal ve tarihsel bağlamdan soyutlanmış biyolojik vasıflarda araması insanı rahatsız etmektedir” (Pelizzon, 2020: 14). Burada temel sorulardan ve cevaplardan birinin şu olduğu belirtilebilir: “Neyi biyolojinin belirlediğini, neyin insanlar tarafından biyolojik mitler kullanılarak haklı çıkarılmaya çalışıldığını nasıl bilebiliriz? Bunu anlamak için önemli kurallardan biri, ‘Biyoloji izin verir, kültür engeller,’ kuralıdır” (Harrari, 2015: 153).

Konunun meraklıları veya araştırmacılar tarafından defaatle dile getirilen mitolojiden kastedilenin klasik mitoloji olduğu söylenebilir. Yani gerek kurgusal gerekse de akademik çalışmalarda daha çok işlenen mitolojinin klasik mitoloji olduğu ifade edilebilir. Klasik mitolojinin oldukça eski bir zamana veya tarih öncesine gönderme yapan kadim bir tarafının olduğu bilinmektedir. Oysa klasik mitolojinin bir prototip veya ilk paradigma olduğunu ifade etmek açısından aceleci olunmaması gerektiği yargısında bulunabiliriz. Çünkü elimizde mevcut bulunan mitolojik anlatıların büyük çoğunluğu günümüzdeki verilere göre yazıyı bulduğu kabul edilen S merlilerden başlamak üzere Babil, Mısır, Çin, Yunan vb.nin yazılı kültüründen günümüze ulaşmış kaynaklardır. Oysa yazılı kültür aşamasından önceki kültürel evrede de - sözlü kültür- mitlerin var olduğu bilinmektedir. Armstrong’a göre Paleolitik  ağ’daki insanlardan herhangi bir yazılı mit elimizde bulunmamaktadır. Ancak yazılı kültür dönemindeki mitlerde sözlü kültürün mitleri eksik de olsa yaşamaya devam etmiştir (Armstrong, 2006: 15). Sözlü kültürün mitolojik anlayışındaki baş mabut Mezopotamya, Babil, Mısır, Yunan vb. klasikleşmiş mitolojilerden farklı olarak eril olmaktan ziyade dişil nitelikler sergilemektedir. Hatta klasik mitolojide yer alan yaratılış anlatılarının baş kısımlarındaki mabutlar bile ilksel modelin dişil olduğuna dair birtakım kanıtlar sunmakta veya tezlerin ortaya atılmasına neden olmaktadır. Ayrıca mitolog, antropolog, arkeolog, halkbilim, sanat tarihi gibi alanlarda araştırmalar yürütmüş birçok kişi tarafından verilen bilgiler de ataerkin hüküm sürdüğü dönemdeki tanrılardan evvel anaerkil kültürün tanrıçasının ön planda olduğu yönündedir (Bachofen, 1997; Stone, 2000; Roller, 2004: 28-45; Koçak, 2016: 36; Leeming ve Page, 2020: 15; Campbell, 2022: 43). Daha sonradan da değinileceği üzere kendi zamanında kutsi olduğuna inanılmış bu ilk dişil paradigma(lar) eril tahakkümün istismarına maruz kalmış, dolayısıyla eşitsizliği veya ayrımcılığa uğramış figürler olarak karşımıza çıkacaktır. Fakat bundan evvel ilksel olduğu iddia edilenin niteliklerine odaklanmak yararlı olacaktır.

Bazı araştırmacılara göre insanlık tarihi yazının bulunması, kentlerin kurulması, tarımın yapılması vb. ile başlatılmaktadır. Kimi araştırmacıların ise bu görüşlere karşıt tezlerle yanıt verdikleri bilinmektedir. Hollanda kökenli İngiliz Arkeolog James Mellaart tarafından yapılan bir araştırmayla sözü edilen ilk tezi ortaya atan veya kabul edenlerin yanıldıkları ifade

edilmektedir. Beşeriyetin ilk medeni cemiyetinin Anadolu’da oluştuğunu iddia eden bu görüşe göre uygarlığın beşiği Çatal Höyük’tür. Yapılan arkeolojik kazılarla ortaya çıkartılan Çatal Höyük’ün kültürel malzemeleri arasında iri göğüslü ve geniş kalçalı tanrıça heykelleri yer almaktadır. Burasının sakinlerinin tapınım için evlerinin en büyük odasını tanrıçaya tesis ettikleri ve bahsi edilen şekillerdeki kadın tasvirlerinin yanı sıra ikincil olduğu ifade edilen boynuzlu erkek tasvirlerinin de bulunduğu belirtilmektedir (Süzer, 2003: 15-16). “Yontmataş çağının kadın yontucuklarıyla, daha sonra cılahtaş çağında Yakın ve Ortadoğu’da Tanrıça’ya tapınan toplulukların belirışı arasındaki ilişki kesin olmamakla birlikte, birçok uzman tarafından öne sürülmüştür” (Stone, 2000: 45). Takribi milattan önce 30.000 ve 10.000 aralığında Paleolitik resimli mağaralar devrine ait -Yontma Taş Çağı- Fransa’nın güneyi ile İspanya’nın kuzeyinde çıplak suretli Venüs heykelciklerinin varlığına değinilmektedir. Hatta Fransa’dan Çin sınırındaki Baykal Gölü’ne dek Venüs heykelciklerine rastlandığı söylenmektedir (Campbell, 2022: 17-43). Öyle anlaşıyor ki dişil olanın bazı nitelikleri “iri göğüs”, “geniş kalça” ve “çıplaklık”tır. Bu niteliklere bakarak da kadının doğum ve cinsellikle alakalı olduğu değerlendirmesinde bulunulabilir. Nitekim “Kadınlar hayata getirmekle bizzat hayatın sonsuz taşıyıcısı niteliğine sahiptirler” (Campbell, 2022: 45). Yine de dişil olanı tasvir eden bu somut kültürel miras ürünlerine bakarak onun niteliklerinin sadece bu kadarla sınırlı olduğunu veya bunların hemen en temel olduğunu ifade etmek anlamında aceleci olunmaması gerektiği söylenebilir. Kimi araştırmacılar göre “Kadın üreme organlarının abartılı bir şekilde tasvir edildiği bir heykelciğe bakıp Yontma Taş Devri’nde cinselliğin ve üretkenliğin sevinçle kutlanışını ortaya koyduğu kanısına varabiliriz ama emin olamayız” (Leeming ve Page, 2020: 19).

Zaman, insanoğlu tarafından belirli devirlere ayrılmıştır. Bu devirlerin ilkinde insanlık avcılık-toplayıcılıkla hayatını idame ettirmeye çalışmıştır. Bu dönem tarım devriminden öncesi şeklinde ele alınmaktadır. Daha ilk başlarda insanoğlunun kendi mitolojisini yaratmaya başladığını ifade etmek yanlış olmasa gerektir. Tanınmış mitologlardan Campbell, ilk mitolojilerin temel olarak iki kategoriye ayrıldığını yazmaktadır. Bunlardan ilki tarım toplumdur ve tanrıça öncelikle bu toplumun ürünüdür. İkincisi ise hayvan güden göçebe toplumların erkek tanrılarıyla ilgilidir. Campbell’a göre kadın tapınılan ilk varlıktır, tanrıçalar temel niteliktedir ve bu nitelik akla-mantığa uygun bir durumdur. Avcı-toplayıcı kültürün en erken örneklerinde kadınlar bitki toplamak ve küçük av hayvanlarını avlamakla meşgul olmuşlardır. Erkeklerse gerçek anlamda avcılık işiyle ilgilenmişlerdir. Bu sebeple de erkeğin öldürmek, kadınınsa yaşam vermekle ilişkilendirildiği söylenmektedir. Dişil olanın temel görevlerinden ilki fiziki anlamda hayat vermektir, ikincisi ise tinsel varlık olarak ele alınan

insanı bir kez daha doğurmaktır (Campbell, 2022: 37-43). Bu açıklamalara da bakarak tanrıçanın ilk sıralardaki niteliklerinden birinin fiziki olduğu kadar tinsel açıdan da “yaşam” ile doğrudan ilişkili olduğunu ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Romanyalı Dinler Tarihçesi Mircea Eliade, dişil ilkenin yaşam verme niteliğinin ikinci işlevi hakkında, yani tinsel varlık olarak da görülen insanın yeniden doğumu hususunda bir erginlenme ritüeliyle ilgili şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: “Erginlenme ritüel tarzında bir ölüm ve dirilişi içerir. Bu nedenle çok sayıda ilkel halkta adam simgesel olarak ‘öldürölür’, bir çukura atılır ve üzeri yapraklarla örtölür. Mezarından kalktığında yeni bir adam olarak kabul edilir, çünkü ikinci kez ve doğrudan kozmik anası tarafından doğrulmuştur” (Eliade, 2019: 128). Tanrıçayı baştan aşağıya dişil olarak nitelendiren David Leeming ve Jake Page’e göre ise tanrıça; mutlaktır, varlığın özölüdür, her şey onun tarafından verilir ve alınır. Hayat, ölüm ve yeniden doğum tanrıçanın elindedir (Leeming ve Page, 2020: 20). Bu noktada şu soruları sormak mümkündür: Ne ve ne zaman olmuştur da bu kadar önemli, hayatı, etkili ve güçlü olduğu ifade edilen dişil ilke ataerkil tahakkümün baskısı altında kalmasıyla birlikte “habis” (alçak, kötü, soysuz) olarak değerlendirilerek bir eşitsizliğe veya ayrımcılığa maruz kalmıştır? Bu sorulara verilen cevaplardan biri şöyledir:

“Söz ve ışık! Tabiatları gereği doğurganlığı olmayan eril tanrılar, kainatı bu iki sözcüğün gücüyle yarattılar. Tanrıçanınısa ne söze ne de ışığa ihtiyacı vardı. O zaten doğal varoluşuyla yaratılışın tek ve en büyük rahmiydi. Her ne olduysa sonradan oldu. Yıldırım suretindeki yılanla ayrışan tanrıça, bütün güçleriyle birlikte yaratıcılığını da eril kozmosun güçlerine devretti. Aydınlığın yeni efendileri kozmosu ışığın ve sözün gücüyle yarattılar” (Koçak, 2016: 70).

Koçak’ın ifadelerini bir cevap olarak kabul etmek mümkündür. Bununla birlikte eril tahakkümün mitik ve dinsel düzlemdeki temsilcisinin birdenbire ortaya çıkarak yaratılışın doğal kaynağı ve temsilcisi olarak kabul gören dişil ilkeyi bir anda tahtından ettiği söylenemez. Araştırmacılara göre ilk olarak tanrıçanın egemenliği söz konusudur³³ ve bilinmeyen bir evrede tanrıçanın yanı başında aynı zamanda sevgilisi de olduğu ifade edilen bir erkek veya erkek çocuk belirmiştir. Ancak bu açıklamaların müsebbibi olan Merlin Stone, E. O. James’e de atıfta bulunarak bir koca veya oğul olanın tanrıça üzerinde bir tahakküm kuramadığı kanaatindedir (Stone, 2000: 50). Bu sebeple değinilmekte olan meselenin tarihsel anlamda ne zaman ve nasıl gerçekteşmiş olabileceği hakkında araştırmacıların görüşlerinden istifade ederek konunun daha iyi bir biçimde anlaşılabilirliği açısından yarar sağlayacağı kanaatinde bulunulabilir. Bu bağlamda yukarıdaki soruya kimi araştırmacılar -her ne kadar çeşitli eleştiriler almasından dolayı problemlili taraflarının olduğu bilinse de- Ari, Aryan, Hint-Ari veya Hint-Aryan olarak

³³ Diğer taraftan “Kökendeki bir anaerkilliğin varlığına işaret eden kanıtların sıralanmasının, bu kanıtlar ne kadar çok sayıda olursa olsun, bütün bilim insanları tarafından kabul edilen bir kanıtlama tipi oluşturmadığı kabul edilir. (Cavarero, 2017: 27).

adlandırılan teori üzerinden birtakım cevaplar verme gayretindedirler. Leeming ve Page’e göre tanrıçanın üstünlüğü, tecrübeli savaşçı kavimler şeklinde nitelendirilen Arilerin verimli topraklar bulabilmek amacıyla güneye doğru göç ederek Avrupa, Yakındoğu, Orta Doğu ve Hindistan’ı istila etmeleri neticesinde dikkat çekici bir şekilde sarsılmıştır. Araştırmacılar bu kavmin kökeninin açık olmadığını belirtmekte ve Orta Asya’da yaşamış olduklarını ifade etmektedirler. Arilerin istilasıyla tanrıça gittikçe gizemli hüviyetinden arındırılmış, kötülükle ilişkilendirilmiştir. Bundan dolayı da eskiye nazaran bu yeni dünya görüşüyle kadınlar kötü niteliklerle ilişkilendirilerek bir nesne olarak kabul görmeye başlamış ve denetim altına alınmışlardır (Leeming ve Page, 2020: 109-111). Kuzeyli oldukları belirtilen eril tanrıların “neden ve ne zaman” üstün tutulmaya başlandığı sorusunu soran Stone’a göre de eril tanrı tapınımı “kuzeyli saldırganlar” olarak nitelendirilen ve kendilerini üstün olarak gören Hint-Avrupalılarca getirilmiştir. Sözü edilen kavimler Anadolu, İran ve Mezopotamya’ya doğru gitgide bir akın gerçekleştirmişlerdir (Stone, 2000: 52-96). Campbell, Tunç Çağı ile birlikte eril odaklı mitlere sahip, ellerinde silahlar taşıyan yağmacıların ortaya çıkmaya başladığını yazmaktadır. Leeming, Page ve Stone ile benzer görüşte olan Campbell da meseleyi Hint-Avrupalıların yanı sıra deveyi evcilleştirdiklerini ifade ettiği Samiler üzerinden açıklamaktadır. Ona göre ellerinde savaş baltaları olan sığırtmaç topluluklarca at evcilleştirilmiş ve bunun ardından da savaş arabası icat edilmiştir. Savaşçı olduğu ifade edilen bu toplumlar göçebe oldukları kadar yağmacıdır. Bu halkın beraberinde getirdiği eril tanrılar ile yerelin dışıl tanrıçası arasında bir evlilik edimi gerçekleştirmiştir. (Campbell, 2022: 26-141). Ataerkil tahakkümün tüm baskı aygıtlarına rağmen eril olanla dışıl olan arasında gerçekleşen kimi evliliklerin başarılı olduğu da söylenmektedir. Ne var ki eskinin tanrıçası istila sonucundaki kültürlerin merceğinden görülmektedir (Leeming ve Page, 2020: 111-112). Tanrıça kaybolmamıştır, yok olup gitmemiştir ama eril olanın tahakkümü altına kalarak boyun eğmek zorunda bırakılmıştır.

Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığına Dair Mitolojik Anlatılardan Tespitler ve Değerlendirmeler

Eril tahakkümün en önde gelen tanrıları arasında Marduk ve Zeus’u sayabiliriz. Babil yaratılış anlatısının yer aldığı “Enuma Eliş” toplumsal cinsiyet ayrımcılığının kökenini ve eril olanın mitik-dinsel düzlemdeki tahakkümünü anlamamız için dikkat çekici olduğunu ifade edebileceğimiz bir anlatıya sahiptir. Anlatı kısaca şöyledir: Daha göğün ve yerin herhangi bir adı yoktur. İlk önce sadece Apsu, Tiamat ve Mummu vardır. Mummu, Apsu ile Tiamat’ın oğludur. Apsu, tatlı suyken Tiamat tuzlu sudur. Apsu ve Tiamat bir erkek ve bir kız doğururlar. Çocuklar gitgide çoğalırlar. Apsu ile Tiamat’ın soyundan gelen bu tanrılar genç olmalarından

dolayı neşeli ve hareketlidirler. Ancak onların bu hareketleri Apsu ve Tiamat'ın huzurlarını kaçırrır. Oldukça sinirlenen Apsu, Tiamat'ın huzuruna çıkarak onları yok etme isteğini dillendirir. Ulu Ana Tiamat ise kendi yarattıklarını yok etmek istemez. Onun bu isteğine karşı çıkar. Bu hadiseden haberdar olan diğer tanrılar arasında bir telaş başlar. Ea adlı zeki tanrı Apsu'dan gelecek bir saldırıya karşı tanrıların etrafına koruyucu bir çember çizer. Ea, sihir yeteneğiyle Apsu'yu uyutur ve onun krallık tacını başından alıp tanrıların babasını öldürür. Ea'nın kazandığı zafer sözün büyüsüyle gerçekleşmiştir. Tiamat'a ise herhangi bir zarar verilmez. Zira o, Apsu'nun planlarına karşı çıkmıştır. Diğer taraftan Tanrıların Ulusu adıyla nitelendirilen Marduk da dünyaya gelir. Marduk, Babil tanrılarının hükümdarı olacak olan tanrıdır. Ea tarafından doğurtulan Marduk, ya annesi Damkina'nın ya da süt annesinin memelerini emerek daha fazla güç sahibi olur. Marduk'un gözleri şimşek gibi akmaktadır. Tiamat ise bir ihtimal olarak kocasının katledilişinden memnun değildir. Kocasının öcünü alması için kışkırtılan Tiamat, diğerlerine savaş açma niyetine girer. Tanrılar ise Ea'ya baş kaldırırlar ve Marduk'un tarafında yer alırlar. Sinirlidirler, plan yapmaya başlarlar. Tiamat, saldırı için on tür yılan ve bir ejderha doğurur. Apsu gibi yalnızca sihirle yenilebilecek düzeyde biri olmayan Tiamat yalnızca fiziksel güçle alt edilebilirdir. Öte yandan tanrıların en büyüğü olarak nitelendirilen Marduk'a hiç kimsenin onun sözüne karşı gelmeyeceği söylenir. Hanlık ona sunulur. Bir asa, taht, hükümdar giysisi ve bir silah verilerek Tiamat'ın canının alması istenir. Marduk, bir yay yapar. Bir topuz ile bir ağı eline alır. Savaş başlar. Marduk ağını Tiamat'ın üstüne atar. Tiamat, onu yutmak için ağzını açar. Marduk kötölük yelini ileri sürer. Tiamat'ın karnı bununla dolar. Karnı şişer ve genişler. Marduk tarafından bir ok fırlatılır. Ok, Tiamat'ın iini yırtar, i organlarını keser ve yüreğini yarar. Marduk, Tiamat'ın cesedinin üstüne çıkıp kafasını yarar, damarlarını keser, onu bir midye gibi ikiye böler, parçalarını göğe yerleştirir ve bunlarla da göğü yaratır (Heidel, 2000: 12-66; Bottero ve Kramer, 2021: 692-723). Bu; her şeyin ilki, yaratan, var eden, hayat bahşeden ve tanrıların anası olan ulu bir tanrıça için ne kadar da trajik bir sahnedir. Tiamat katledildikten sonra bile uzuvları sayesinde evrenin biçimlendirilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Eril olanın şimşek bakışlı hükümdarı Marduk kozmosu böyle tesis etmiştir. Tiamat'ın ölüsü bile kozmosun kendisine bir armağandır (Koçak, 2016: 59). Dişil olan gerek canlılığıyla gerekse de cesediyle hayat bahşetmeye devam etmiş ve düzenin kurulmasındaki temel niteliğini sürdürmüştür. Campbell'ın da belirttiği gibi Tiamat, kaosu kendisiyle özdeştir (Campbell, 2022: 145). Ancak bilinmelidir ki kaos, kozmosun öncölüdür. Kaos, kozmosa gebedir. Kozmosun varlığı kaosu varlığına ihtiyaç duymaktadır. Kaos olmaksızın kozmosun varlığından söz edilemez. Ancak gerçek bu olsa da kötü ve haksız

olan bizatihi Tiamat'ın kendisi olmuştur. Marduk, Hammurabi'nin tanrısıdır (Campbell, 2022: 29). Eril tahakkümün yeryüzündeki mümessilinin gökyüzündeki efendisidir.

Marduk'un gözlerinin şimşek şeklinde nitelendirilişi yine Marduk gibi tanrıların tanrısı olarak vasıflandırılan Zeus'u akla getirmektedir. Zeus, Yunan panteonunun en önde gelen tanrısıdır. Campbell, Zeus'un bölgenin tanrıça kültüyle hiçbir bağlantısı olmadığını ve kesin bir şekilde Hint-Avrupa tanrısı olduğunu vurgulamaktadır (Campbell, 2022: 193). Bu bağlantı itibarıyla Yunan yaratılış anlatısına da değinilebilir. Yunan yaratılış mitinin varyantlarından biri olan Hesiodos'un "Theogonia" adlı eserinde her şeyden evvel bir kaosun ve toprakla özdeşleştirilen Gaia'nın varlığına değinilmektedir. Toprak, kendiyile denk olan Uranos adlı bir varlıkla birlikte evreni yaratmıştır. Gaia ve Uranos'un birleşimiyle Kronos dünyaya gelmiştir. Kronos kötü düşüncelidir ve babasına içten içe kinlidir. Uranos da evlatlarından tiksinesinden dolayı onları toprağa hapsedmiştir. Toprak, büyük bir tırpan yaratarak evlatlarını babalarına karşı kıskırtmıştır. Anasının çağrısını alan Kronos, babasını öldüreceğini söylemiştir. Bunun üzerine Toprak, içinden sevinerek Uranos'un nasıl öldürüleceğine dair evladına akıl vermiştir. Bir gece vakti Toprağa sarılan Uranos'un hayaları kendi oğlunun elindeki tırpanla kesilmiştir. Hayalar denize atılmıştır ve köpüren denizden güzeller güzeli Afrodit adı verilen bir tanrıça doğmuştur (Hesiodos, 1977: 108-111). Bu anlatı toplumsal cinsiyet ayrımcılığının mitolojik kökenine dair bir değerlendirme yapılabilmesi anlamında birtakım malzemeyi bünyesinde barındırmaktadır. Anlatıda birçok mitolojik öyküdeki gibi evrenin varlığından önce bir dişil varlık yer almaktadır. Bu varlık toprakla özdeşleştirilmektedir. Eril olan onun tarafından mevcudiyet kazanmış ve yine onun direktifiyle katledilmiştir. Eril tanrının hayaları sayesinde de güzellikle özdeşleştirilen Afrodit dünyaya gelmiştir. Campbell'a göre bu hadisede Afrodit - bir başka ifadeyle dişil olan- aşağılanmaktadır. Zira zaten bir tanrıça var olduğu halde anlatıda bir tersine dönüş gerçekleşmiş ve tanrıça Uranos'un cinsel gücünün tezahürü sayesinde bir varlık kazanmıştır (Campbell, 2022: 215).

Yunan kadim anlatıları toplumsal cinsiyet ayrımcılığının mitolojik kökenlerine dair birçok veriye sahiptir. Bunlardan biri de kötülükle özdeşleştirilen Pandora'dır. Prometheus'un tanrısal ateşi insanlara ulaştırmasından memnun olmayan Zeus Pandora'nın yaratılmasını emretmiştir. O, Zeus'un emriyle Hephaistos ve Athena tarafından yaratılmıştır. İnsanların mutsuzluğu için yaratılmış bir armağan olan Pandora'nın güzelliği Epimetheus'u etkilemiştir ve o, Pandora'yı kendisine eş olarak almıştır. Pandora ile birlikte dünyaya içinde bütün kötülüklerin barındığı bir küp de gelmiştir. Merakına yenilen Pandora'nın bu küpü açmasıyla da bütün kötülükler dünyaya yayılmıştır (Grimal, 2012: 587). Aldatıcı bir güzelliği olduğu belirtilen Pandora, Hesiodos'un eserinde "baştan çıkarıcı", "kadın dediklerimizin belalı soyu",

“ölümlü insanların baş belası” olarak vasıflandırılmıştır (Hesiodos, 1977: 124-125). Anlatıdaki şu ifadeler meselenin daha iyi anlaşılması için önemli olarak görülebilir:

“O kadınlar ki kötülüktür işleri güçleri
İyiliğe karşı kötülük sağladı onlarla.
Her kim ki, sakınır evlenmekten
Kadın derdi sarmamak için başına,
Olmaz olası ihtiyarlık bir geldi mi
Desteksiz kalır yaşlı günlerinde;
Yaşadıkça ekmezsiz kalmaz gerçi,
Ama ölünce varını yoğunu yakınları bölüşür.
Buna karşılık bahtında evlenme olan da
Aklı başında iyi bir kadına düşse bile,
İyi şeyler kadar kötü şeyler de gelir başına;
Hele üstelik çılgının biriye karısı
Ömrü boyunca kahr çekip canından bezer,
Devâsız dertlere düşmüş gibi olur” (Hesiodos, 1977: 124-125).

Pandora, eril olanın eliyle yaratılmış olsa da bütün kötülüklerin dünyaya yayılmasının sebebi onun merakını kontrol edememesiyle ilgili olduğundan suçlu addedilip kötülüğün temsilcisi olarak kabul görmüştür. Anlatı, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı konusunda Pandora’ya veya kadına haksızca bir yaklaşımın olduğunu gösterdiği kadar mizojinik (kadın düşmanlığı) bir olguya da işaret etmektedir. Eril tahakküm sistematik aygıtlarını öyle bir devreye sokmuştur ki istediği zaman istediğini istediği şekilde suçlayabilmekte ve kendini haklı olarak gösterilebilmektedir.

Pandora’nın yaratılışında Athena’nın da oynadığı rol önemsiz görülmemelidir. Zira görünürde dişil nitelikli bu bilgelik sembolü tanrıça eril olana hizmet etmektedir. Athena, Zeus’un kızıdır ve bu öyküde başlı başına tam bir babasının kızı imajını sergilemektedir. Athena, Zeus’un kafatasından doğmuş³⁴ ve her daim bakire kalmış bir tanrıçadır. Sembollerinden biri olan kalkan, Zeus’unkiyle aynıdır (Grimal, 2012: 97-99). Onun Zeus’un başından doğmuş olması eril kültürün dişil olanı asimile etmesiyle ilgilidir (Campbell, 2022: 203). Bazı araştırmacılar da “bilgelik Athena’da vücut bulmuş olabilir ancak onun bilge oluşu gerçekte Zeus’un kafasından doğmuş olması sebebiyledir diyerek bir bakıma Campbell ile ortak bir yargıda bulunmaktadır (Leeming ve Page, 2020: 163).

Görünürde dişil olan Athena’nın eril olana hizmeti Medusa ile ilgili anlatıda da ortaya çıkmaktadır. Gözlerine bakanı taşa çeviren Medusa’nın, edebî bir ifadeyle, hazin olduğu ifade edilebilecek bir öyküsü vardır. Stheno ve Euryale ile birlikte üç Gorgodan biri olan Medusa; başı yılanlarla dolu, dişleri çok büyük, tunç elli ve altın kanatlı olarak tasvir edilen şeytani bir formdadır. Ancak en başlarda güzel bir kadın olan Medusa’nın güzel saçlarını kıskanan Athena, onları yılanlara dönüştürmüştür. Farklı bir rivayete göre ise bakireliğin sembolü olan

³⁴ “Bu perspektife göre kadın figürler bile yaradılışlarının kökenindeki erkek özneye *referansla* bir yer edinir” (Cavarero, 2017: 24).

Athena'nın tapınağında bulunan Medusa'ya Poseidon tecavüz etmiştir ve bu sebeple de Medusa, Athena tarafından cezalandırılarak Yunan kahramanlarından biri olan Perseus tarafından katledilmiştir (Grimal, 2012: 213-214). Eril olanın günahı suçsuz olan Medusa'ya yüklenmiştir. Üstelik burada o hem eril olanın tecavüzüne uğramış hem de sözde dişil olan tarafından bir canavara dönüştürülmüş ve bu da yetmeyerek öldürülmesi dişil olanın direktifleriyle kahraman olduğu söylenen eril birinin elinden gerçekleşmiştir. Medusa anlatısı, günümüzde bile kadınları yılan şeklinde -yani kötü ve şeytanî olduğu kadar da güvenilmez- tasavvur eden anlayışın mitolojik kökenlerinden sadece biri şeklinde değerlendirilebilir.

Toplumsal cinsiyet ayrımcılığının mitolojik kökenlerine dair bir örneğe de 8. yüzyıl olarak tarihlenen, Japon mitolojisi kaynaklı, “Kojiki ve Nihongi” adlı derlemelerde rastlayabiliriz. Araştırmacılar bu derlemelerde kadının ataerkil düzendeki durumuyla ilgili trajik olduklarını ifade ettikleri efsanelerle karşılaştıklarını belirtmişlerdir (Leeming ve Page, 2020: 119). “Davet Eden Erkek” anlamına gelen İzanagi ve “Davet Eden Dişi/Kadın” manasında olan İzanami ile ilgili bir Japon yaratılış miti vardır. Mit ilk önce cinsiyeti belirsiz olan bir mabut ile yedi tanrısal soydan bahsetmektedir. İzanami ile İzanagi'den önce üç kutsî varlık vardır ancak onlar ölmüşlerdir. Bu ölen varlıklardan sonra da başkaca varlıklar ortaya çıkmış olsa da kendilerini gizlemişlerdir. Bu tanrılar, sürüklenmekte olan dünyayı yapmalarını, sağlamlaştırmalarını ve ona hayat vermelerini İzanami ve İzanagi'ye iletmışlerdir (Mackenzie, 1996: 289-290). Bir noktada bir gün İzanami, erkek kardeşi olan İzanagi'yi arzuladığını ve onu kendisine eş olarak almak istediğini belirtmiştir. Böylelikle de ikisi birleşmişlerdir. Onların birleşiminden de bir su yılanı dünyaya gelmiştir. Oldukça çirkin olan bu hayvanın doğumu herkes tarafından “trajik” olarak görülmüştür. Zira İzanami, İzanagi'ye karşı hissetmiş olduğu duyguları açan kişidir ve onun bu yaklaşımına göre töre başışlanmaz bir biçimde ayaklar altına alınmıştır. Çünkü bu konuları ilk önce açması gereken kişi erkeğin bizatihi kendisi olmak zorundadır (Leeming ve Page: 2020: 120). Bu yaratılış mitosu her ne kadar Babil veya Yunan anlatılarından alınan örneklerle göre daha sert bir yapı sergilemiyor olsa da kadın ve erkek cinslerinin neleri yapması veya yapmaması gerektiği konusunda dikkat çekici bir kültürel gerçekliği göstermektedir. Buna göre dişil olan bir arzu duygusu hissediyorsa da bunu ifade etmek anlamında suskunluğunu korumalıdır. Bunu sadece eril olan ifade etmelidir. İzanagi sadece hissetmiş olduğu bir duyguyu ifade ettiği için oldukça çirkin bir varlık dünyaya getirmekle cezalandırılmıştır.

Sonuç

Cinsiyet teriminin temel düzlemde erkek ve kadın olarak iki şekilde kategorize edildiği ortadadır. Bununla birlikte zaman zaman cinsiyet terimi ile aynı küme içerisinde yer alan ve bu

terimle de alakası olan, fakat kimi noktalarda farklı bir tarafının da olduğu bilinen, toplumsal cinsiyet şeklinde adlandırılan ve kavramlaştırılan bir gerçeklik de söz konusudur. Araştırmacıların görüşlerinden de istifade edilerek yapılan tetkikler neticesinde toplumsal cinsiyet gerçekliğinin kültürel bir şekilde inşa edildiği görölmektedir. Bununla birlikte toplumsal cinsiyet kavramıyla ilgili olan toplumsal cinsiyet farklılığı, rolü ve ayrımcılığı şeklinde adlandırılan kavramlar da vardır. Bu kavramların her biri kendilerine özgü bir tanımlamaya sahiplerse de birbirleriyle bağlantılıdır. Sosyal ve kültürel nitelik taşıyan toplumsal cinsiyet gerçekliğinin de bir ayrımcılığa sebebiyet verdiği görölmüştür. Bu kavramın ve dolayısıyla onunla ilgili olan ayrımcılık hususunun zamana ve mekâna göre değişiklik sergilediği anlaşılmıştır. Öte yandan söz konusu ayrımcılığın kökenlerinin ilkel, yazısız veya arkaik şeklinde nitelendirilen insanlık tarafından yaratılmış, kutsal ve gerçek olarak değerlendirilerek kıymet verilmiş olduğu (Eliade, 2001: 15-16) ifade edilebilecek olan mitolojik anlatılara, bir başka deyişle mitolojik devre ve zamana kadar götürülebileceği sonucuna varılmıştır. Ancak unutulmaması gereken önemli bir hususun da mitoloji gibi karmaşık bir yapısı olan bir konudan söz edildiğinde meselenin kapsam alanı hem çok geniştir hem de ele alınan örnekler ve araştırmacıların görüşlerinin tümüyle geçerli olabileceğinin ifade edilebilmesi noktasında aceleci olunmamalıdır. Problematikğin akademik bir tez veya kitap düzeyinde ele alınmasını gerektirecek bir nitelikte olduğu söylenebilir.

Çalışmada ele alınan mitolog, antropolog, arkeolog, dinler tarihçisi, sanat tarihçisi, halkbilim vb. araştırmacıların ortak düşüncelerine göre her şeyi yaratan, var eden, hayatın olduğu kadar ölümin de kaynağı olan bir kutsal ve dişil paradigma gerçekliği vardır. Bahsi edilen bu kutsal ve dişil varlık zaman içerisinde birincil veya eşit niteliğini kaybet(tiril)miş ve ikincil pozisyona düşürölerek kötüye eş değer kılınmakla değersizleştirilmiş, sahip olunacak bir nesne konumuna taşınmış ve sadece boyun eğdirilmemiş, kimi zaman da katledilmiştir. Dolayısıyla bir toplumsal cinsiyet ayrımcılığına maruz kalmıştır.

KAYNAKÇA

- Akın, A. (2007). “Toplumsal Cinsiyet (Gender) Ayrımcılığı ve Sağlık”. *Toplum Hekimliği Bülteni*, 26 (2), 1-9.
- Armstrong, K. (2006). *Mitlerin Kısa Tarihi*. (Çev.) Dilek şendil, Merkez Kitaplar, İstanbul.
- Bachofen, J. J. (1997). *Söylence, Din ve Anaerki*. (Çev.) Nilgün şarman, Payel Yayınları, İstanbul.
- Bottero, J. & Kramer, S. N. (2021). *Mezopotamya Mitolojisi*. (Çev.) Alp Tümertekin, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

- Campbell, J. (2022). *Tanrıçalar ve Tanrıça'nın Dönüşümleri*. (Çev.) Nur Küçük, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Cavarero, A. (2017). *Platon'a Rağmen Antik Felsefenin Feminist Bir Yeniden Yazımı*. (Çev.) Bilge Tanrısever, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Dökmen, Z. Y. (2015). *Toplumsal Cinsiyet*. Remzi Kitabevi.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. (Çev.) Sema Rifat, Om Kuram, İstanbul.
- Eliade, M. (2019). *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. (Çev.) Ali Berktaş, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. (Haz.) Cemal Güzel, Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Grimal, P. (2012). *Mitoloji Sözlüğü*. (Çev.) Sevgi Tamgüç, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Harrari, Y. N. (2015). *Hayvanlardan Tanrılara: Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*. (Çev.) Ertuğrul Genç, Kolektif Kitap, İstanbul.
- Heidel, A. (2000). *Enûma Eliş*. (Çev.) İsmet Birkan, Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Hesiodos. (1977). *Theogonia*. (Çev.) Sabahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Keller, E. F. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*. (Çev.) Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul.
- Koçak, A. (2016). *Mitlerle Varoluş Yolculuğu*. Alfa Yayınları.
- Leeming, D. & Page, J. (2020). *Tanrıça Mitleri*. (Çev.) Şükrü Alpogut, Say Yayınları, İstanbul.
- Mackenzie, D. A. (1996). *Çin ve Japon Mitolojisi*. (Çev.) Koray Akten, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev.) Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Pelizzon, S. M. (2020). *Kadının Konumu Nasıl Değişti?*. (Çev.) İhsan Ercan Sadi ve Cem Somel, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Roller, L. E. (2004). *Ana Tanrıça'nın İzinde*. (Çev.) Betül Avunç, Homer Kitabevi, İstanbul.
- Segal, L. (1992). *Ağır Çekin Değişen Erkeklikler Değişen Erkekler*. (Çev.) Volkan Ersoy, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Stone, M. (2000). *Tanrılar Kadıncık*. (Çev.) Nilgün Şarman, Payel Yayınları, İstanbul.
- Süzer, E. A. (2003). *Ana Tanrıça Şeytan*. Pencere Yayınları.
- Yapıcı, A. (2016). *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*. Çamlıca Yayınları.