ESKİ TÜRK TOPLUMUNUN CİNSİYET KÜLTÜRÜ



MUALLA TÜRKÖNE

Aşk

Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü

MUALLÂ TÜRKÖNE



Anneme ve babama...

Bu çalışma, birçok kişinin ilgi ve desteği ile gerçekleşti.

Hayata, insanlara ve topluma bakışı, bilgisi ve fikirleriyle ufuklarımı genişleten, hoşgörülü olduğu kadar yol gösterici tutumuyla özgüvenimi artıran ve sürekli motive eden sevgili hocam Beylü Dikeçligil'e herşey için sonsuz teşekkür borçluyum.

Labirentler halinde düzenlediğim ilk el yazması nüshayı okumayı başaran ve tarihî bilgilerle alâkalı sorularıma cevap bulduğum değerli arkadaşlarım Fahri Unan ve Mehmet Öz'e; kaynaklarla ilgili yardımları için sevgili Necati Polat ve Belma Tokuroğlu'na; çalışma süresi boyunca gösterdiği sabır ve tahammül için eşim Mümtaz'er'e, babasına özel bir düşkünlük göstererek bana çalışma imkânı veren küçük kızım Ayhanım'a, inanılmaz olgunlukları için çocuklarım Zeynep ve Mustafa'ya da teşekkür ediyorum.

MUALLA TÜRKÖNE

Şubat 1995 / ANKARA

Ark: 9
Toplum Dizisi: 6

Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü
Mualla Türköne

© Bu kitabın tüm yayın hakları
Ark Yayınevi'ne aittir.

Kapak Düzeni
Alev Tol

Renk Ayrımı
Başkent Grafik: (312) 229 07 77

Dizgi
Mavielma: (312) 433 90 16

İç Baskı
Cantekin Matbaacilık: (312) 232 35 54

Kapak Baskısı
Som Ofset: (312) 334 88 53

Birinci Basım
Mart 1995

ISBN 975 - 7260 - 08-8

ARK YAYINEVİ
Uğur Mumcu Cad. 67/8 Gaziosmanpaşa/ANKARA
Tel: (312) 468 36 94 • Faks: (312) 438 56 57

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 1

I. KAVRAMLAR VE KURAMSAL ÇERÇEVE

A - CİNSİYET VE CİNSİYET KÜLTÜRÜ 7

B - ANAERKİL VE ATAERKİL KÖKENLERE İLİŞKİN KURAMLAR 14

1. Anaerkil Kuram 14

Etnolojik Malzeme 16

Mitler, Efsaneler, Simge ve Kültler 23

Arkeolojik Bulgular 31

2. Ataerkil Kuram ve Ataerki Kavramı 34

Ataerkil Kuram 34

Ataerki Kavramı 36

3. Cinslerarası Tamamlayıcılık Modeli 43

4. Ataerkilleşme Sürecinde Semavî Dinlerin Rolü 51

II. ESKİ TÜRK TOPLUMUNDA CİNSİYET KÜLTÜRÜ

A. "ESKİ TÜRK TOPLUMU" ve FARKLI YAKLAŞIMLAR 67

1. Eski Türk Toplumu 67

2. Farklı Yaklaşımlar 69

B. İLK KUTSAL BÜTÜNLÜK ve ATAERKİL KUTSALLIK ANLAYIŞI 82

1. İlk Kutsal Bütünlük 82

2. Ataerkil Kutsallık Anlayışı 84

3. Kutsal Ataerki'den Din-Dışı Ataerki'ye 89

C. ŞAMANLIK VE ESKİ TÜRK MİTOLOJİSİ 92
1. Genel Özellikler 96
2. Orijinal Şamanlık ve Dişil Unsurlar 98
Ak Ene (Ak Ana) 101
Yayuçı (Yaratıcı) 103
Umay, Ayısıt ve Emegetler 105
Kün Ene (Güneş Ana) ve Ot Ene (Ateş Ana) 115
Yer ve Yer-su Ruhları 120
D. ATAERKİLLEŞME SÜRECİ ve ATAERKİL ŞAMANLIK 127
1. Ataerkilleşme Süreci 127
2. Ataerkil Şamanlık ve Eril Unsurlar 140
Gök-tanrı 141
Ataerkil Şamanlık'ta İkili Yapı (Dualizm) 146
Atalar Kültü, Kahramanlık ve Yeni Simgeler 158
Ataerkil Şamanlık'ta Kötü Dişi Ruhlar 171
E. ESKİ TÜRKLER'DE AİLE, EVLİLİK VE CİNSELLİK 173

III. İSLÂMLAŞMA DÖNEMİNDE
TÜRK TOPLUMUNUN CİNSİYET KÜLTÜRÜ
A. GENEL ÇERÇEVE 185
B. KADIN İMAJI ve CİNSEL AHLÂK 191
1. Kutadgu Bilig'de Kadın İmajı ve Arkaplânı 191
2. Dîvânü Lügati't-Türk'te Kadın İmajı ve Cinsel Ahlâk 201
3. Dede Korkut'ta Kadınlar ve Cinsel Ahlâk 206
C. ALP (KAHRAMANLIK) KÜLTÜRÜ 215
D. AŞK ANLAYIŞI, EVLİLİK ve AİLE 223
E. GÜZELLİK ANLAYIŞI, SÜS ve GİYSİLER 228
SONUÇ 233
KAYNAKÇA 243

GİRİŞ

Bugün mevcut toplumların hemen hepsinin, uzun bir tarihî süre boyunca, en azından tarihin başlangıcından bu yana (yaklaşık 4000 yıl), ataerkil (patriyarkal) yapıda olduğu bilinen bir gerçektir.

Ancak günümüzde batı toplumlarından başlayarak bu yapının değişmeye başladığı da gözlenmektedir. Bugüne kadar, "doğal-biyolojik", "evrensel", "ilâhî" gibi terimlerle açıklanan cinsiyet rol ve statüleri belirsizleşmeye başlamış, neredeyse altüst olmaya yüz tutmuştur.

Yaşanan bu dönüşüm, bir çok sosyal bilimcinin dikkatini "cinsiyet" olgusuna, cinsiyet rol ve statülerine, cinsiyet kimliklerinin oluşma sürecine, bunların farklı kültürlerde ve farklı zamanlardaki biçimlerine çekmiştir. Hatta, cinsiyet sosyolojisi, cinsiyet psikolojisi gibi yeni dallar doğmuştur

Capra (1989), yaşanan bu dönüşümü şöyle ifade eder:

> İlk ve belki de en derin değişim, ağır ağır ve gönülsüzce olmaktadır. ... ataerkilliğin çöküşü bugün gözle görülür bir durumdadır. Feminist hareket zamanımızın en güçlü, kültürel akımlarından biridir ve gelecekteki dönüşüm üzerinde derin bir etkisi olacaktır.

Capra, eski Çin felsefesinin temelini oluşturan Yin-Yang ikili sisteminden yola çıkarak, Batı uygarlığının "devamlı sûrette insan doğasının eril ya da kendini-kanıtlayıcı ögeleri olan yang'ı teşvik etmiş, öte yandan insan doğasının dişil ya da sezgisel vechesi olan yin'i ihmal etmiş" olduğunu belirterek, "... yin ve yang arasındaki gel-gitlerde tersine dönme işareti veren bir dönüm noktasına ulaşmak üzereyiz." de-

mektedir.

Çünkü, "En yüksek noktasına ulaşmış olan yang, yin yönünde çekilir."

Ancak, Capra'nın olumlayarak işaret ettiği bu dönüşüm, bir tehlikeyi de giderek artan bir şekilde, bünyesinde barındırmaktadır.

Sözkonusu tehlikeyi, Badinter (1992), "ataerkilliğin çöküşünün cinslerarası doğal dengeyi ve tamamlayıcılık modelini de peşisıra sürüklemesi" şeklinde ifade etmektedir. Badinter'e göre, bunun nedeni, tamamlayıcılık modeline özgü rol farklılıklarının, eşitsizlik ilişkisiyle sıkı bağlılık içinde algılanmasıdır. Eşitsizliğe son vermek için, "doğal" olanı altüst etme pahasına, rol hatta cinsiyet farklılıklarını ortadan kaldırma yoluna gidilmektedir.

Açıktır ki, bu gidiş, "yang'ın yin yönünde çekilmesi" değil; aksine, yang'a ve yin'e özgü farklı özelliklerin aynılaşarak, ikisi arasındaki doğal dengenin bozulması anlamına gelmektedir.

Badinter, her toplumda (ataerkil veya değil) var olan bu dikotominin yok olmasının, birine özgü niteliklerden vazgeçilmeye çalışılmasının ve ikisinin biribirine benzemesinin çok zor ve riskli olduğunu; bunun, grubun varlığını sürdürememesi ve ölümü göze almak anlamına geldiğini ifade eder.

O halde, eşitsizliğe son verilmesi kadar, bu tehlikeli gidişin önlenmesi gereği de "cinsiyet çalışmaları"nı önemli kılmaktadır.

Her toplumun "kadınlık" ve "erkeklik" tanımları vardır. Bu tanımlar, toplumdan topluma değiştiği gibi, aynı toplumda zaman içinde de farklılık gösterirler.

"Kadın olmak" ve "erkek olmak" ne demektir? Bunu belirleyen ve belli tanımları ortaya çıkaran, her bir cinse farklı özellikler atfeden, farklı rol ve statüler veren mekanizmalar nelerdir? Bu mekanizmalar nasıl işler? Nasıl farklılaşır?

Toplumun/kültürün üyelerine verdiği kimlikte, onların cinsiyetleri de rol oynar. Böylece, ortak sosyal-kültürel kimliğe, cinsiyet kimliği eklemlenir ve doğuştan itibaren sosyal-kültürel kimlik cinsiyet kimliğiyle içiçe bir şekilde gelişir.

Bir toplumun kadınlık ve erkeklik tanımları, cinsiyet algıları, stereotipleri, cinsiyet kimliklerinin edinilme süreci, cinsiyet rol ve statüleri ve cinslerarası ilişkilerin düzenlenme biçimleri, o toplumun cinsiyet kültürünü oluşturur.

Bu çalışma, eski Türk toplumunun cinsiyet kültürünü ve belli bir tarihi kesitte, bu kültürdeki değişmeleri, değişme noktalarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Burdaki süreç, avcılıktan sürü ekonomisine, sürü ve yağmaya dayalı göçebe hayat tarzından, yerleşik şehirli hayat tarzına geçişi; bu geçişler boyunca yaşanan kültürel-dinî dönüşümleri, etkilenmeleri ve son olarak İslâmiyetin kabulüyle açılan sayfayı, yani ilk İslâmlaşma dönemindeki farklılaşmaları ihtiva eder.

Böylece bu çalışma, Türk toplumunun cinsiyet kültürünün kökenlerine inmeyi hedeflemiştir. Kökende ne vardı? Sonra ne oldu? sorularına cevap aramaktadır.

Günümüz Anadolu-Türk toplumu, en eski kökenlerden başlayarak, belirtilen sürecin sonunda yer alan İslâm dininin ve İslâmî kültürün; Selçuklu ve Osmanlı toplum yapılarının ve daha sonra da modernleşme olgusunun ortaya çıkardığı bir yapıdır. Bu yapıda, özellikle baskın rol oynayan İslâmiyetin etkilerine dikkat etmek gerekmektedir.

Türkiye'de cinsiyetle alâkalı sosyolojik -veya değil- çalışmalarda, geleneksel-ataerkil Türk toplum yapısının genellikle İslâmî etkilere bağlandığı görülür. İslâm öncesi Türkler'in cinslerarası eşitliğe sahip bir yapı olduğu, bu eşitlikçi yapının İslâmî dinî-kültürel etkiler yüzünden bozulduğu görüşü, genel-geçerliliğe sahip bir görüştür.

Bu görüş, ilk kez Gökalp tarafından ileri sürülmüş ve sonrasında sürekli olarak geliştirilmiştir. Gökalp, bu görüşü, yaşadığı dönemin tartışmalarından kaynaklanan endişelerle, yani bilim dışı, ideolojik endişelerle ileri sürmüştür. Gökalp'in İslâm öncesi Türkler'in cinsiyetler konusunda eşitlikçi oldukları görüşü son derece abartılı olmakla beraber, O, özellikle Türkler'in ilk İslâmlaşma dönemlerinde gözlenen eşitlikçi(1) sayılabilecek yapıya dikkat çekmekte, sonrasındaki gelişmeleri ise İran-Arap-Bizans etkilerine bağlamaktadır. Yani, Gökalp, bu gelişmelerden, örneğin en çok eleştirilen, kadının tecridi, çok eşlilik, erkeğin boşama hakkı, vs. olgularından, doğrudan İslâm dinini sorumlu tutmamaktadır. (2)

Gökalp'i izleyen çalışmalarda ve bugünkü bir çok çalışmada ise, bütün diğer faktörler gözardı edilerek, sadece İslâmî etkiler üzerinde durulduğu görülmektedir. Üstelik, bu çalışmaların çoğu, ekonomik faktörlerin belirleyiciliğine inanan araştırmacılara aittir.

Bu çalışma, büyük ölçüde, bu görüşlerin geçerliliğini test etmek üzere İslâmiyetten önceki ve sonraki cinsiyet kültürlerini anlamak sa-

(1) Bu çalışma boyunca "eşitlikçi" sözü, aynı veya benzer olma anlamında değil,cinslere ve onların farklı özellik ve rollerine eşit değer verme şeklinde okunmalıdır.

(2) Bu konuda geniş bilgi için bkz. Gökalp (1917), "Aile Ahlâkı", Yeni Mecmua,, sayı 12- 17.

ikiyle yola çıkmıştır.

Yolun başında yer alan ve yol boyunca bize ışık tutan bazı varsayımlar şunlardır:

1. Bugün mevcut bütün toplumların, tarihin başlangıcından itibaren ataerkil bir yapıda oldukları bilgisinden yola çıkarak, eski Türk toplumunun da bilinen tarihlerinden itibaren (M.Ö.300) ataerkil bir yapıda olduğu varsayılmıştır.

2. Eski Türkler tarihöncesinde, genellikle bütün toplumların tarih öncesinde bulunduğu varsayılan, cinslerarası simetrik-eşitlikçi tamamlayıcılık modeline sahip olmuşlardır.

3. Birinci maddede belirtilen ataerkil yapı, Türkler'in uzun süren sürü ve yağmaya dayalı göçebelik hayatları boyunca, savaşçı-kahramanlık kültürüyle beraber, iyice pekişmiş olmalıdır.

4. Yerleşik-şehirli hayat tarzına geçiş, bu yapıyı daha da pekiştirmiş, farklı olarak kadının tecritini ortaya çıkarmıştır.

5. Yerleşik şehir hayatı içinde İslâm'a geçen Türk topluluklarıyla, göçebe olarak İslâm'a geçen Türk topluluklarının yeni dinden etkilenmeleri arasında, özellikle cinsiyet ilişkileri ve algıları bakımından bâriz farklar vardır.

6. İslam dini, ataerkil değil, cinslerarası eşitlik ve tamamlayıcılığın olduğu bir dindir. Bu din, göçebe yapılarda eski ataerkil kültüre önemli ölçüde son vermiştir. Şehirli Türkler'in hayat tarzı ise, bu dinden sonra da devam etmiştir.

Birinci bölümde, "anaerki" ve "ataerki" kavramları ve bu olgulara ilişkin kuramlar üzerinde durulmuş, "cinsiyet" ve "cinsiyet kültürü" kavramları tanımlanmıştır.

İkinci bölüm, ilkel toplumların bütüncü kutsallık anlayışları çerçevesinde ele alınan cinsiyet algıları üzerine inşa edilmiş olarak; eski Türk topluluklarının, inanç sistemleri olan şamanizm çerçevesinde yer alan cinsiyet algılarının ve ilişkilerinin uzunca ve ayrıntılı bir tahliline ayrılmıştır.

Üçüncü bölüm, Türklerin yerleşik düzene geçme ve ilk İslamlaşma dönemlerini ele almaktadır. Bu bölümde, yerleşik düzende ortaya çıkan yeni gelişmeler, Budizm, Manihezm gibi yeni dinlerin etkileri cinsiyet kültürü açısından ele alınmış; ilerleyen dönemlerde (X. ve XI. yüzyıllarda) Türklerin büyük kısmının kabul ettiği İslam dininin etkileri üzerinde de durularak göçebe hayat tarzı içinde İslamlaşan topluluklarla, yerleşik-şehirli hayat tarzı içinde İslamlaşan toplulukların yeni dinden etkilenme biçimleri, yine cinsiyet kültürü açısından mukayese edilmiştir.

Henüz yazılı kültüre geçmeyen toplulukları anlamak için tek kaynak mitler, efsaneler ve destanlardır. Bunlar dışında, sözlü edebiyat geleneğinde ağıt, mâni, koşma, ilâhi ve dualar yer alır. Ancak, tarihöncesi dönem mitoloji dönemidir. Destanların ortaya çıkışı, tarihî devirlerde, savaş-kahramanlık çağlarında olmuştur.

Eski Türk tarihinde, Şamanizm'in önemli bir yeri vardır. Şamanizm'le ilgili bilgiler daha çok bugün yaşayan şamanist topluluklardan elde edilmektedir. Bunlardan aktarılan mit ve efsanelerle, şaman duaları, yaşayan bazı gelenekler büyük ölçüde eskinin, hatta en eskinin izlerini taşımaktadırlar. Zaten, mitler fazla değişmeme özelliğine sahiptirler. Hele, mitlerde baştan beri güçlü bir şekilde yerleşmiş olan motifler, hiç değişmeden kalmaktadırlar. Ayrıca, kült halindeki bir çok inanış, eskinin izlerini taşır. Böylece, bu ipuçlarından yola çıkarak, geriye doğru yol almak mümkün olmaktadır.

İşte eski Türk toplumunun cinsiyet kültürüne ulaşmak için bu çalışmada en çok mitolojiden, şaman dua ve ilâhilerinden ve kültlerden yararlanılmıştır. Bütün bunların asıl kaynaklarına ulaşmak, bunları aktaran ve yaşayan insanlara ulaşmak anlamına gelmektedir. Bu çalışmada, bu yapılamadığı için, yapılmış ve yazılı hale gelmiş çeşitli araştırma ve gözlemlere, bunları aktaran kaynak eserlere başvurmak yoluna gidilmiştir.

Mitoloji çağından sonra, destanlar dönemi gelir. Ayrıca, tarihî devirler için anıtlar da önemli kaynaklardır.

İlk İslâmlaşma dönemi için, *Kutadgu Bilig, Dîvânü Lügati't-Türk* gibi kaynak eserlerden, Dede Korkut destanından ve çeşitli seyahatnamelerden yararlanılmıştır.

Taranan kaynaklarda yer alan cinsiyet kültürüne dair bilgi ve gözlemlerle, çeşitli ipuçları, yorumcu ve eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

İzlenen bu yol elbette somut bir gözlem-araştırmadan çok, mitolojik, folklorik ve fikrî planda bir inceleme veya iz sürme anlamına gelmektedir.

Belirtilen kaynaklar kanalıyla ulaşılan bilgiler, söylendikleri ve yazıldıkları dönemlerin ve ait oldukları toplumların gerçek hayatında olan-biteni anlamak için yeterli değildirler. Hatta, yeterli olmamak bir yana, bütünüyle yanlış izlenimlere yol açma ihtimalleri de vardır. Ne var ki, ele alınan konuda, olanın bilgisine ulaşmak, yaşanan dönem için dahi zorken, geçmiş dönemler için, neredeyse imkânsızdır. İncelenen kaynaklar, belki de olandan çok olması gerekeni verecektir. Ancak, bu da idealize değerleri vermesi açısından önemlidir. Yazılı

fikrî eserler ise, yazarın şahsî kanaatleri anlamına gelmektedir. Ancak, yazarın ait olduğu dönemin ve toplumun ürünü olduğu; ayrıca ahlâk, siyasetname türü kitaplarda bolca yer alan sosyal gözlem ve eleştiriler dikkate alınırsa, bu eserlerden de sosyal yaşayış hakkında ipuçları elde etmek mümkündür.

Çalışma, kesin ve objektif bilgi ve belgelere dayalı bir tarih araştırması değildir. Burda yapılmaya çalışılan, Türk toplumunun geçmiş dönemlerdeki cinsiyet kültürü hakkında çok genel hatlarıyla da olsa bir fikir edinmektir.

I. KAVRAMLAR VE KURAMSAL ÇERÇEVE

A. CİNSİYET VE CİNSİYET KÜLTÜRÜ

"Cinsiyet", en genel anlamda, dişiyi ve erkeği ifade eder. Biyolojik olarak her canlı türünde farklı iki "cins", dişi ve erkek bulunur.

Türkçe'de "cins" kelimesi çok farklı anlamlara gelir. Osmanlıca'da "cins" ırk, tür, familya karşılığıdır; beşerî alanda daha çok ırk, kavim ve bugünkü "millet" karşılığı kullanılmıştır. "Millet" ise ümmeti, yani din birliğini ifade etmiştir.

Bugünkü Türkçe'de "cins"in soy, kök, tür, familya anlamları korunmuş, ancak beşerî alanda ırk, millet, kavim anlamları tamamen kaybolmuştur. Ayrıca "cins", yine "tür" anlamıyla ilgili olarak "çeşit" ve "aralarında ortak özellikler bulunan varlıklar topluluğu" anlamına gelir. Bunlardan başka, özellikle hayvanlar için "yüksek nitelikte olma"yı ifade eder; "cins at" gibi.Türkçe'de "cins" kelimesinin erkeklik ve dişilik ifade etmesi oldukça yenidir. Bu anlamda "cins" kökünden "cinsel", "cinsellik" gibi sözcükler türetilmiştir.

Türk Dil Kurumu'nun 1988'de basılmış olan Türkçe Sözlüğünde (:261) "cins" kelimesinin karşısında, dişilik ve erkeklik bildirimiyle alâkalı hiç bir açıklama yer almazken; "cins" kökünden türetilen "cinsel" ve "cinsellik" kelimeleri tamamen bu bildirime dayalı olarak açıklanmaktadır. "Cinsiyet"in karşılığı ise aynen şu şekildedir: "Bireye, üreme işinde ayrı bir rol veren ve erkekle dişiyi ayırt ettiren özel bir yaratılış, eşey, cinslik, seks". Sözlükte ayrıca, "cinsliği olmayan, erkek veya dişi olmayan, eşeysiz" şeklinde açıklanan "cinsliksiz" kelimesi yer almaktadır .

Bu tanımlardan anlaşılan, "cins" kelimesi tek başına erkeklik ve dişilik bildirmezken, ondan türetilen kelimelerin bu görevi üstlenmiş olmalarıdır. "Cins" yerine, bu görevi üstlenen kelime ise "cinsiyet"tir. "Cinsiyet"e karşılık olarak da yine "cins"ten türetilen "cinslik" ke-

limesi verilmektedir. Demek ki "cinsliksiz" de "cinsiyetsiz" karşılığıdır. Neticede Türkçe'de "cins", "cinsiyet", "cinsellik" gibi kavramların kullanımında bir kargaşanın olduğu açıktır. Kökte yer almayan bir manânın, o kökten türeyen sözcüklerde yer alması bir yana; "cinslik" ve "cinsliksiz" sözcükleri de, "cinsiyet" ve "cinsiyetsiz"in çağrışımlarını ifade etmemektedir.

"Cins", "cinsellik" kelimelerinin yaygın kullanımına bakarak "cins" kelimesinin Türkçe'de kazandığı yeni anlamı, biyolojik olarak dişiyi ve erkeği ifade ettiğini vurgulamak gerekmektedir. "Cins" biyolojik olarak dişiyi ve erkeği ifade eder. İngilizcede bunun karşılığı "seks"tir.

"Cinsiyet" kelimesi yukarıda açıklanan şekliyle "cins"i, yani biyolojik olarak dişiyi ve erkeği ifade etmekle beraber, ona daha farklı, özel bir anlam yüklendiği de görülmektedir. Bu kelime daha çok beşerî alanda, yani insanın dişi ve erkek cinslerini ifade etmek üzere kullanılmakta, buna bağlı olarak da biyoloji dışında veya buna ilâveten sosyal ve kültürel olan'ı da vurgulamaktadır. İngilizcedeki "gender" kelimesi bugün, bu anlama karşılık olacak şekilde kullanılmaktadır.

Türkçe'de "cins" ve "cinsiyet" arasında belli belirsiz var olan bu ayrımın, çoğu kez yapılmadığı, iki kavramın rastgele bir şekilde birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir.

Bu çalışmada belli belirsiz var olan bu ayrım özellikle vurgulanarak, "cinsiyet" kavramı toplumsal-kültürel olan'ı ifade etmek üzere kullanılmıştır.

Aslında, yakın zamanlara kadar ne Batı dillerinde, ne de Türkçe'de, biyolojik olan "cins"i veya toplumsal-kültürel "cinsiyet"i ifade etmek üzere farklı kavramlar mevcut değildir. Buna gerek duyulmamıştır; çünkü biyolojik olan'la, ona dayandırılarak onun üzerine bina edilen toplumsal-kültürel cinsiyetin özdeşliğine inanılmıştır. Yani, cinsiyetlere atfedilen farklı özellikler ve bunların gereği olan cinsiyet rolleri, davranış kalıpları, "biyolojik", "doğal" veya "ilâhî" ve "evrensel"dir. Oysa, yakın zamanlardaki araştırmalar, dişiye ve erkeğe atfedilen özelliklerin ve davranış biçimlerinin hem toplumdan topluma, bir kültürden diğerine, hem de zaman boyutunda değişiklikler gösterdiğini ortaya koymuştur. İşte Batı dilllerinde "gender" kavramının, biyolojik cinsler üzerine bina edilen toplumsal-kültürel olan'ı ifade etmek üzere kullanılmaya başlaması bu gelişmenin bir neticesidir ve oldukça yenidir.

Böylece "gender" kavramı, toplumsal-kültürel cinsiyeti ifade etmek üzere, biyolojik olan'dan ayrılarak kullanılırken; kendiliğinden, cin-

siyetlere atfedilen özelliklerin, mevcut cinsiyet rolleri, davranış kalıpları, vs.nin "doğal", "evrensel", "ilâhî" olmadığı tezini temsil etmektedir. Aynı şekilde, yakın zamanlara kadar "seks"in tek başına biyolojik olan'la beraber toplumsal-kültürel olan'ı da ifade etmesi; cinslere atfedilen özelliklerin, cinsiyet rol ve statülerinin "doğal", "evrensel", "ilâhî" olduğu fikrine dayanmış; öte yandan bu kullanım, söz konusu fikri pekiştiren, doğal ve kültürel olanın ayrılmasını önleyen bir rol oynamıştır.

"Gender" kavramının yükselişi, 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerin başlarındadır. Bu gelişmede sosyoloji, antropoloji ve psikoloji alanlarında sayıları hızla artan ve çalışmalarını "cinsiyet" konusunda yoğunlaştıran araştırmacılar etken olmuşlardır. Öyle ki, bu çalışmalardan "Cinsiyet Sosyolojisi" (*The Sociology of Gender*) veya "Cinsiyet Çalışmaları" (*Gender Studies*), "Kadın Çalışmaları" (*Women's Studies*), "Feminist Çalışmalar (*Feminist Studies*) gibi başlıklar altında toplanan yeni bir alan doğmuştur. Son yıllarda ise "kadın", "feminist" terimleri yerine, ağırlığın tamamen "cinsiyet"e verildiği görülmektedir.

Amerikalı sosyolog Leslie Pierce bu tercihin nedenini, "gender" kavramının yalnız "kadın"ı değil, erkeği de kapsamasıyla açıklamaktadır. Ayrıca, sürekli "women"in kullanılmasının, kadınların sadece kurbanlar olarak görülmesine, patriyark unsurlar üzerinde durulmasına ve kadının öznel direnişlerinin gözden kaçırılmasına yol açtığını belirtmektedir (1993: ODTÜ, Tarih Sempozyumu Notları).

Laurie Davidson, ders kitabı niteliğinde olan *The Sociology of Gender* (1979:2)'da, cinsiyetler arası farklılıkların sosyal kurallarca dikte ediliyor olmasının, bunların biyolojik açıklamalarını yetersiz kıldığını belirtir. Biyolojik açıklamalar; bir toplumdan diğerine, ayrıca, aynı toplumda bir dönemden diğerine farklılıklar gösteren cinsiyet rolleri ve kadın ve erkek davranışları gerçeğiyle çelişki içindedir. O'na göre:

> ... gender rol, bir davranışlar, tutumlar ve motivasyonlar setidir; kültürel olarak her bir cinsiyetle bütünleşir fakat saf bir form içinde ortaya çıkmaz. Genellikle, saf bir formdan ılımlı sapmalarla "gender rol"ün tanımlanabileceği kabul edilir. Bundan dolayı, cinsiyet rolleri, iki cinsiyet için sosyal olarak geliştirilir ve teşvik edilir.

Davidson (1979:3), "seks rol" yerine "gender rol"ün kullanılmasını ve aradaki farkı ise şöyle açıklamaktadır:

...bir erkek veya bir kadının biyolojik görüntüsünü vurgulamamak, sosyal görünüşler üzerinde durmak içindir. Daha çok "seksualite" ile doğrudan alâkalı durumları tahlil için kullanılır. Gender ise daha çok erotik olmayan aktiviteleri ifade eder. Bu kavramla, bütün davranışlar üzerinde sosyal çevrenin belirleyici önemini vurgulamak istiyoruz. Cinsiyet sosyolojisi, kişilikte ve zihnî yeteneklerde dahi gözlemlenebilir; ancak seks farklılıklarıyla ilgilenmez. O, seks farklılıklarını yaratan veya var olan tabiî farklılıkları daha da ileriye götüren sosyal etkiler üzerinde durur (:12).

S.Delamont (1980:31), kitabının "Seks ve Gender Sosyolojisi" başlığını taşıyan bölümünün konusunu, "Doğuştan itibaren çocuklara, genellikle onların cinsel (*sex*) organlarına dayanarak, bir cinsiyet (*gender*)in hangi yollarla dayatıldığı" şeklinde açıklamakta ve bu yolları "mitler, önkabuller ve kadınlarla erkekler için 'normal', 'tabiî' ve 'öğrenilmiş' olan hakkındaki varsayımlar bütününde yakalamaya çalıştığını" söylemektedir. Strathern (1976:50-53)'e göre:

...bir çok toplumda 'gender', tabiî seks karakteristiklerinin güçlü bir temsili olarak ortaya çıkar... bu süreç gender inşasını, sembolizmin kaynaklarından çıkartabilir, bir tabiîlik ve somutlukla kurar: Erkek fizikî olarak kuvvetlidir ve bundan dolayı sosyal olarak güçlüdür. Güç (iktidar), (bir kültürel nosyon olarak) burada cinsiyete (gender) atfedilir. ... Gender, bir fikirler setidir. Rollerin sınıflandırılması ve stereotiplere yerleştirilmesinde belirleyicidir. Her bir cinse (sex) belli roller tahsis edilir, örneğin dışarda çalışma, eve bakma gibi.

Bundan sonraki iki örnek, konuyu klasik "biyoloji mi, çevre mi" tartışmasına indirgeyerek, bu ikisi arasında bir orta yol arama çabasıyla alâkalıdır. Oysa "gender"la ilgilenenler, genellikle biyolojik farklılıklar gerçeğini inkâr etmemekte, sadece bu temel üzerine kültürel olarak inşa edilen, yapay ve değişebilir özellikte olan faktörleri ayıklayarak, bu inşa sürecini tahlile girişmektedirler.

Doroty Z. Ullian (1976:25), erkeklik ve kadınlık kavramlarının gelişimiyle ilgili olan ve daha çok psikolojik gelişim sürecini konu edindiği anlaşılan makalesinde; "Seks rol araştırmalarında anatomik farklılıklara ve sosyal çevre faktörüne ağırlık veren iki yaklaşım"dan söz ediyor ve makalesinin "bu iki yaklaşıma eleştirel bir ışık tutmak, seks farklılıklarının tahlilinde yeni bir model sunmak" amacında olduğunu belirtiyor :

Bu model, erkek ve kadın şahsiyetlerini ne biyolojinin bir fonksiyonu ne de sosyal şartların bir fonksiyonu olarak takdim etmemektedir. Daha çok, hem

sosyal, hem de biyolojik faktörlerin farklı gelişme seviyelerinde farklı bir şekilde önem taşıdığını ileri sürer.

John Archer (1978:45-48)'in aynı konuyu ele alan makalesi, bu bağlamdaki tartışmaya ve tartışmanın arka planına açıklık getirmektedir. Archer, "psikoloji tarihi boyunca süregelen çevre ve kalıtım tartışması"ndan ve "bilimsel teorilerin politik amaçlar doğrultusunda kullanılması"ndan söz ettikten sonra, "doğuştan ve sonradan kazanılmış olanın gelişme üzerindeki etkilerini bölmenin yapaylığı" üzerinde durur. Ona göre:

> Hiç bir karakteristik sadece kalıtım veya çevre tarafından üretilmemiştir. ... Kromozomlardaki genetik materyal, gelişmenin takibi için esnek bir plan temin eder. ... Bu plan, etkilerin sonucunu tayinden ziyade, çevre üzerinde etki yapan yollarla organizmanın gelişmesini sağlar. Sonuç, çevre ve organizma arasındaki etkileşimin neticesine bağlıdır. ... yanlış olan, ... etkileşimin kompleksliğini görmezlikten gelmek ve sanki onlar basit bir toplam ilişkisine sahipmiş gibi genetik ve çevre etkilerini tartışmaktır. Gelişme için etkileşim yaklaşımı böylece modası geçmiş doğa-eğitim tartışmasını geri getirir.

Gelişme üzerinde genetik ve çevrenin kompleks bir rol oynadığını böylece belirttikten sonra Archer, cinsiyet rolleri konusunda doğa ve eğitim tartışmasıyla ilgili şunları söylemektedir:

> Bu yüzyılın başında Kuzey Amerikan psikologları cinsiyet rolleriyle bütünleşmiş farklı öğrenme şartlarında, mizaç ve yeteneklerde ölçülebilir cinsiyet farklılıkları olduğunu açıkladılar. Son on yıl boyunca, tamamiyle çevreye ağırlık veren teorilere karşı genel tepkinin bir parçası olarak, psikolojik cinsiyet farklılıklarını biyolojik özelliklerle açıklama eğilimi doğmuştur. Bu eğilim, insan evrimi boyunca doğal seleksiyonun yol açtığı özelliklere şimdiki cinsiyet rollerinin uyum sağlaması teklifiyle evrimi de kapsamına almıştır. Böyle fikirler, sık sık değiştirilemez olduğu iddia edilen cinsiyet rolleri için, kısmen sabitleşmiş biyolojik temelleri ifade etmek üzere kullanıldı. Gelişmede biyolojik bir etkinin mevcudiyetinden böyle neticeler çıkarmak yanlıştır. Fakat, geleneksel cinsiyet rolleri savunucularına cazip gelen biyolojik açıklamaların bu muayyen kullanılışına kadın hareketi tarafından meydan okunmuştur. ... Diğer toplumlarda kullanılan biyolojik açıklamaları düşünürsek, böyle açıklamaların büyük ölçüde cinsiyet rollerine hâkim olan tutumları doğrulamak için kullanıldığı açıkça görülür... Margaret Mead, Yeni Gine kabilelerinden birinde cinsiyet rolleri düzenini geniş olarak tasvir eden çalışmasında, burada kadınların

hâkim eş, ve iş yöneticisi olduklarını, erkeklerin ise daha bağımlı ve itaatkâr olduklarını ortaya koymuştu. Bu kabilede erkekler, çocukların duygu ve ihtiyaçlarına kadınlardan daha duyarlı, daha cevap vermeye hazır olarak kabul edilmişlerdir. Enteresan olan, bu cinsiyet rollerinin kabile üyeleri tarafından biyolojik ve tabiî olarak nitelendirilmesidir. Çoğu toplumlar kendi özel cinsiyet rolleri düzenlerini doğrulamak için bu çeşit fikirlere sahiptirler. (Archer 1978:49).

Orijinal söylenişiyle Türkçe'ye yerleşmiş olan "seks" kavramı, Türkçe'de tam olarak Davidson (1979:3)'un belirttiği anlamda, yani erotik aktiviteleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Türkçe'de "seks" kelimesi, erotik aktiviteler dışında herhangi bir anlamı içermemektedir. Yani İngilizce'de olduğu gibi geniş anlamda "cins", "cinslik" veya "cinsiyet" karşılığı değildir. Türkçe'ye girerken "seks"in sadece erotik aktivitelerle ilgili bir anlam kazanması veya sadece bu anlamıyla ve orijinal söylenişiyle alınması; bunun dışında kalan anlamların ise (erotik aktiviteler dışında biyolojik olarak kadın ve erkek cinslerini ve aynı zamanda kültürel olan'ı belirtmek üzere) türkçeleşerek "cinsiyet"le ifade edilmesi ilginçtir. Ve, Türkçe'de biyolojik-kültürel ayrımıyla ilgili kavramlaştırmada oldukça kolaylık sağladığı için yararlanılması gereken bir husustur.

Türkçe'de "seks" orijinal söylenişiyle ve yukarda belirtilen anlamda kullanılmakta, buna karşılık "cins" kelimesi tek başına kullanılmamakta, bazı durumlarda "cinsiyet"in kullanıldığı görülmektedir. Ancak "seksüalite" veya "seks'e ilişkin" anlamlarında "cinsellik" ve "cinsel" şeklinde, "cins"ten türetilen kelimeler kullanılmaktadır. "Cinsellik" Türkçe'ye yerleşmiş olan "seks"le hemen hemen aynı anlamda kullanılmaktadır. "Cinsel" sözcüğünün ise, oldukça problemli bir kullanılışı vardır. Günlük ve avamî dilde veya genel olarak, erotik aktiviteleri çağrıştıran bir biçimde kullanılırken; bir çok yerde özellikle feminist literatürde hem bu anlamıyla, hem de sosyal-kültürel olguları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Cinsel ayrımcılık, cinsel rol, cinsel statü, cinsel psikoloji, cinsel taciz, vs. gibi. Bunların, biyolojik cins üzerine temellenen olgular oldukları açıktır ve böyle olması, bu kullanışı bir ölçüde doğru kılmaktadır. Ancak "cinsel"in erotik aktiviteleri de içeriyor olması kargaşaya yol açmaktadır. Meselâ toplumsal olarak cinsiyet ilişkileri veya cinsiyetler arası ilişkiler anlatılmak istendiğinde "cinsel ilişkiler" demek gerekir ki, Türkçe'de bunun tek bir anlamı vardır.

Başka bir örnek, bizzat bu çalışmayla alâkalıdır. Başlangıçta, çalışmanın başlığı "...Türk toplumunun cinsel kültürü" şeklinde dü-

şünülmüştü. Bir çok kez bu başlık zikredildiğinde, üstelik akademik çevrelerde, muhatapların bunu erotik aktivitelerle ilgili bir çalışma olarak algıladıkları görüldü. İlk bakışta bu, âmiyâne bir yorum gibi gelse de, aslında Türkçe'de "cinselliğin" ve "cinsel olan"ın kazandığı anlamla ilgili doğru bir yorumdu. Yanlış olan "cinsel kültür" terimiydi ve doğrusu da "cinsiyet kültürü" idi.

Sonuç olarak, kültürel olanı vurgulamak ve biyolojik olandan ayırmak üzere, bu çalışmada "cinsiyet" kavramı kullanılmaktadır.

Böylece, meselâ cinsel işbölümü yerine, cinsiyete dayalı işbölümü; cinsel rol yerine, cinsiyet rolleri; cinsel kimlik yerine, cinsiyet kimliği; cinsel psikoloji(3) yerine, cinsiyet psikolojisi; cinsel ayrımcılık yerine, cinsiyet ayırımı veya cinsiyet ayrımcılığı tercih edilmektedir.

Bununla beraber, bazı durumlarda "cinsel" veya "cinsiyete dayalı" yerine, "cinsler arası" deyimini kullanmak uygun düşebilir. Meselâ "cinsler arası ilişkiler", "cinsler arası işbölümü", "cinsler arası dayanışma", "cinsler arası tamamlayıcılık" gibi. Bu durumda "cinsel"in çağrışımlarından uzak kalındığı için ve ilâve edilen olgular zaten sosyal-kültürel vurguyu yaptığı için bunun kullanılmasında herhangi bir mahzur yoktur. Yine de "cinsiyet ilişkileri" veya "cinsiyetler arası ilişkiler", "cinsiyete dayalı işbölümü", "cinsiyetler arası dayanışma" şeklindeki kullanım daha doğrudur.

Elbette bu ayrım, cinsellik olgusunun veya cinsel olan'ın sosyal-kültürel boyutları olmadığı anlamına gelmemektedir. Cinselliğin, cinsel olan'ın toplumlara ve dönemlere göre farklı görünüşleri, aldığı farklı biçimler vardır. Cinsel ahlâk, namus, bekaret, sapmalar, cinsel taciz, vs. sosyolojik olgular olarak incelenmeye müsait konulardır. Bu alandaki normal, anormal, tabiî veya sapmış olanın ölçütleri her yerde ve sürekli farklılık göstermektedir. Bu anlamda cinsiyet sosyolojisi; roller, statüler, işbölümü, cinslere atfedilen özellikler, cinsiyet stereotipleri yanında "cinsellik kültürü"nü de ihtiva eder. Nitekim bu çalışmada "cinsiyet kültürü" başlığı altında, "kadınlık" ve "erkeklik" tanımları ve imajları, cinsiyet rolleri, cinsiyete dayalı işbölümü, evlenme biçimleri, aile yapısı yanında; cinsler arası benzerlik ve farklılıklar, cinsel ahlâk ve aşk anlayışları ile güzellik anlayışları da konu edilmiştir.

O halde "cinsiyet kültürü" kavramı, biyolojik cinsler üzerine sosyal-kültürel olarak inşa edilen "cinsiyet" olgusunu çok yönlü olarak ifade etmektedir.

(3) "Seks psikolojisi" veya "Cinsellik psikolojisi" kastedildiği zamanlarda elbette "cinsiyet psikolojisi" değil, "cinsel psikoloji" kullanılır.

"Cinsiyet Kültürü" kavramı, daha baştan "cinsiyet"in sosyal-kültürel bir olgu olduğu kabulüne dayanmaktadır.

Bir toplumda yer alan "kadınlık" ve "erkeklik" tanımları ve bunlara ilişkin imajlar, stereotipler, bunlara atfedilen özellikler; cinsiyet rol ve statüleri, davranış kalıpları, cinsiyete dayalı işbölümü; cinsiyet kimlikleri ve bunların oluşum süreçleri (sosyalleşme); cinsler arası ilişkilerin düzenlenme biçimleri; evlenme âdetleri ve aile tipleri; cinslerin birbirine karşı tutumları, cinsel ahlâk, aşk ve güzellik anlayışları o toplumun Cinsiyet Kültürünü meydana getirir.

Görüldüğü gibi "Cinsiyet Kültürü" kavramı, diğer olgularla beraber cinsellik kültürünü de içeren çok geniş bir alanı ifade edecek şekilde kullanılmıştır.

Bu çalışmada, "cinsiyet kültürü"nün her biri başlıca bir araştırma konusu teşkil eden bütün ögeleriyle birlikte ele alınması neredeyse imkânsız olduğundan, sadece bazı ögelere ağırlık verilmiştir. Meselâ daha çok psikolojiyi ilgilendiren cinsiyet kimliği ve sosyalizasyon süreci, iktisadî ve hukukî yapıyla alâkalı işbölümü, mülkiyet, miras ilişkileri ve aile sosyolojisi konuları üzerinde fazla durulmamış; daha çok "kadınlık" ve "erkeklik" tanımları, imajlar ve kalıp yargılarla, bunlarla alâkası oranında evlilik ve aile ilişkileri, işbölümü ve roller, ayrıca cinsel ahlâk, aşk ve güzellik anlayışları incelenmeye çalışılmıştır.

B. ANAERKİL ve ATAERKİL KÖKENLERE İLİŞKİN KURAMLAR

1. Anaerkil Kuram

İlk toplumbilimci ve antropologlar, aile ve akrabalık kurumlarını, genel evrim kuramı doğrultusunda açıklamaya girişmişlerdir. Buna göre evlilik ve aile kurumu, ilkel sürü yaşamından; çok eşlilik ve tek eşliliğe doğru evrilerek çeşitli biçimlerden geçmiş ve bugünkü şeklini almıştır. Akrabalık ilişkileri sistemi de ana soy zinciriyle başlayarak, baba soy zincirine ve ataerkilliğe geçiş sürecini izlemiştir.

İlk kez Bachofen (1861), ilkel kültürün en alt düzeyinde ana soy zincirinin bulunduğu yolundaki varsayımı öne sürmüştür. Ardından McLennan (1876), Morgan (1877), Spencer (1885) aynı varsayımı savunmuşlardır. Anaerkil kökenler kuramı, zamanında genel kabul görmüş ve bu durum yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Engels'in

Morgan'dan etkilenerek yazdığı *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* isimli kitabı (1884), daha sonraki Marksist kuramcılar tarafından aile konusunda temel alınmıştır. Hobhouse (1905) ve Briffault (1927) anaerkillik kuramını geliştirmişlerdir (Bottomore 1977:200).

Anaerkil nazariyenin ortaya çıkışında, evrim kuramı kadar, Fransız devrimi sonrası "eşitlik ve özgürlük" idealinin de rolü olmuştur.

Anaerkil kuram, bundan önceki kısımda tartışılan cinsiyet rolleri ve cinsiyet stereotiplerinin biyolojik, değişmez, Allah vergisi mi, yoksa sosyal-kültürel yani öğrenilmiş mi olduğu problemine önemli bir yanıt oluşturduğundan, 1970-1980'li yıllarda kadın hareketinin sahiplendiği, yeniden canlandırdığı bir tez olarak ve klasik kuramcıların aldığı eleştirilerin de dikkate alınması sonucu kazandığı yeni görünümlerle bugüne kadar gündemde kalmıştır.

Öte yandan anaerkil kuramın dayandığı delillerden bir kısmının, özellikle "kullanılan etnolojik malzemenin sonradan yanlış ve doğrulanamaz nitelikte olduğunun anlaşılması" (Badinter 1992:41), modern antropolojide kuramı bütünüyle yok sayma, hatta hafife alma, küçümseme eğilimlerine yol açmıştır.

Anaerkil kuramcıların dayandığı en önemli delillerden olan, ana soy çizgili akrabalık sistemine sahip ilkel topluluklarda kadın egemenliğinin bulunmayıp, aksine bu toplulukların oldukça sert bir erkek egemen yapıda olduklarının gözlenmesi, anaerkillik kuramının gözden düşmesinde etkili olmuştur.

Anaerkil tezlerin gözden düşmesinde, bundan daha önemli bir neden, bu tezlerin dayandığı 19. yüzyılın genel evrim kuramının uğramış olduğu sarsıntıdır. Modern sosyolojide ve antropolojide eski büyük boy kuramlar, genel evrim kuramları reddedilmiş, bundan anaerkil kuram da payını almıştır.

Bunun yanında, kadın hareketinin kuramı sahiplenerek çeşitli şekillerde kullanmasının ve bugün Batı toplumlarında cinsiyet rollerinin açıkça değişmeye yüz tutmasının, modern antropolojinin bu toptan yok sayma ve karikatürize etme eğiliminde payı vardır. Bu eğilimin arkaplanında bilinçli ve ideolojik bir gözden düşürme çabası yatmaktadır.

Kuramı eleştiren Rosaldo (1974:2-3), anaerkil argümanların dayandığı delilleri, "Kadının geçime büyük katkısının bulunduğu çağımızdaki ilkel topluluklardan alınan bilgi; soy çizgisinin kadın tarafından belirlendiği toplumlarla ilgili bilgi; kadının antik dönemde yönetici olduğunu aktaran mitler; kadın tanrıça ve kraliçeler" şeklinde

sıralamaktadır. Daha doğru bir ifadeyle bu deliller, çağımızdaki ilkel topluluklarla ilgili bilgi ve gözlemler (etnolojik malzeme), çeşitli mit ve efsaneler ve arkeolojik bulgulardır.

Etnolojik Malzeme

Anasoylu topluluklarda çoğunluk "dayı" erki, bazen de yetkenin iki erkek (dayı ve baba) arasında paylaşılması şeklinde erkek egemenliğinin gözlenmesi, sonradan anaerkillik ölçütünün "soy" ve "miras"tan, evliliklerin "anayerli" (*matrilocal*) oluşuna kaymasına yol açmıştır.

Briffault 1927'de yayımlanan üç ciltlik dev eserinde (*The Mothers*) anaerkilliğin belirleyici ilkesini, akrabalığın ana soyuna dayanması değil, evliliklerin anayerli oluşuna bağlamıştır. Anayerli evliliği, kadının evlendikten sonra anasının ailesiyle yaşamayı sürdürmesi ve kocanın kayınvalide evine yerleşmesi düzeni olarak tanımlayan Briffault , bu tip evliliklerin geçerli olduğu çok sayıda toplum örneği vermektedir(1990:130). Din adamları, seyyah ve elçilerin gözlemleriyle birlikte kendi gözlemlerinden oluşan bu etnolojik bilgilerin çoğunun güvenilir olmadığı sonradan anlaşılmışsa da, verilen örneklerden bir kısmı doğrulanabilir niteliktedir. Örneğin Briffault(:155-156)'un Asya Türk ve Moğol topluluklarına (Yakutlar, Buryatlar, Tunguzlar) dair verdiği bilgiler, Türk tarihçi ve etnograflarından Abdülkadir İnan (1987:336-340)'ın verdiği bilgilerle çakışmaktadır.(4)

Malinowski'nin gözlemlediği bazı anasoylu ilkellerde evliliğin babayerli oluşunu Briffault (:131), özel koşulların, kültürün çok aşağı evrelerinde erkek egemenliğine yol açmış olmasıyla açıklar. Ona göre, "anasoylu toplumlarda dayı erki, babayerli topluluklarda görülür. ... Anayerli toplumlarda, karının ailesine katılan koca, karının erkek kardeşinden çok, karının annesinin yetkesi altındadır"(:171). Buna delil olarak, babayerli toplumlarda gelin-kayınbaba arasındaki tabuların benzeri olan güvey-kayınvalide ilişkilerini denetleyen kuralları, meselâ konuşma hatta bakma yasağını göstermektedir.

Briffault (:131-156)'un anayerli evliliklerin geçerli olduğu topluluklara verdiği örneklerden bazıları; Eskimolar, Aleutlar, Endonezya'da yayılmış Malaya ırkı, Afrika'nın Bantu hakları ve müslüman Tuareg yerlileri, Borneo, Yeni Gine, Yeni Zelanda, Samoa yerlileridir. O'nun Afrika'nın müslüman halklarından Tuaregler'le ilgili

(4) İleride, Türk topluluklarında anayerli evliliklerden bahsedileceği için, burada üzerinde durulmamıştır.

olarak aktardığı gözlemler, İbn Battuta'nın verdiği bilgilerle desteklenmektedir ki, bugün İbn Battuta'nın ondordüncü yüzyıl Anadolu Türkler'ine ve diğer Türk topluluklarına dair verdiği bilgilerin doğruluğu, Türk tarihçileri tarafından tesbit edilmiştir.O halde Briffault'un dayandığı etnografik malzemeden bir kısmının yanlış olması, sonradan bütün varsayımlarının görmezlikten gelinmesine yol açmıştır, denebilir.

Modern öncesi toplumlarda yaygın olarak uygulanan, alınan kıza karşılık, kızın ailesine, başlık veya belli bir süre hizmet sunma veya bir başka kadın verme şeklinde mutlaka bir bedel ödeme geleneğini anayerli evliliklerin babayerli evliliklere dönüşmesi sürecinde ortaya çıkan bir gelişme olarak yorumlayan Briffault (:164-165) bir kadının kendi evinden ayrılıp bir başka eve gitmesini sağlayan bütün anlaşma ve işlemlerin, erkeklerin böyle bir haktan yoksun olduğu daha ilkel dönemlerin geleneklerini ele verdiğini ve bunun, yargısal ve ticarî işlemlerin ve erkeğin satın alma gücünün gelişmesiyle elde edilmiş olduğunu ileri sürer.

Elbette bu, kuşkuyla karşılanması gereken bir varsayımdır. Bunun karşısında, daha önce erkeklerin böyle bir anlaşma ve bedel olmaksızın kadınlara sahip oldukları ileri sürülebilir ki, bu durumda söz konusu anlaşma ve işlemler farklı nedenlerle açıklanabilir. Meselâ "kız kaçırma" yüzünden kabileler arasında çıkan problemlere veya savaşlara son verebilmek için böyle bir yola gidildiği söylenebilir.

Benzer biçimde, Briffault'ta ve genel olarak ilkel anaerkil kuramda, kuşkuyla karşılanması gereken başka varsayımlar da yer almaktadır.

Bunlardan birisi, kadın ve erkek arasındaki fiziksel farklılıkları dahi büyük ölçüde sosyal şartların ürünü olan yapay bir gelişme saymaktır. Ataerkilliğin başlangıcını ve cinsiyetlerarası işbölümünü sadece ekonomik etkene, mülkiyet temeline bağlama eğiliminde olan Briffault; ilk evrelerde kadın ve erkek arasında fiziksel bir fark olmadığını söyleyerek, işbölümünün, erkeğin fiziksel gücü ve kadının zayıflığıyla ilgili olmayıp, sonradan ortaya çıktığını ileri sürer (: 188). O'nun fiziksel güç farkını hesaba katmaksızın giriştiği, kökene dair açıklama çabaları, tasvirden öteye gitmemektedir: "Yerleşme yerinden uzun süre uzak kalmayı gerektiren işleri (av ve savaş) erkekler, evdeki görevleri kadınlar üstlenmişlerdir. Bundan önce kadın ve erkek birlikte avlanırlar, yiyecek sağlama işini birlikte üstlenirlerdi." Bu birlikteliğin bozulmasına yol açan nedenler ise "insan türünde bebekliğin uzun sürmesi" ve "yiyeceklerin pişirilmesi" olarak gösterilmektedir (Briffault 1990: 187). Bu açıklama, daha önce insan türünde bebekliğin uzun

sürmediğini ya da işbölümünün varolmayıp kadınla erkeğin birlikte avlanmasının, toplulukların henüz insanlaşmadığı bir dönemde gerçekleştiğini akla getirmektedir. Eğer, işbölümü anne-çocuk ilişkisine bağlanıyorsa; anne ve çocuk baştan beri bir arada olduğuna ve insan türünde bebeklik süresi baştan beri uzun sürdüğüne göre, işbölümü de baştan beri var demektir. Av ve savaş işini erkeklerin üstlenmesi, toplayıcılık ve pişirmenin ise kadına ait oluşu, çocukların bakımı nedeniyle yerleşme yerinden uzaklaşmama yanında, fizikî farklılıklarla da alâkalıdır.

Başlangıçtaki denge durumunu, ataerkilliğin olmayışını veya kadının önemli oluşunu; fizikî farklılıkları yok saymak yerine, roller arasındaki herhangi bir statüye yol açacak biçimde bir değerlendirmenin bulunmamasına bağlamak daha mantıklı gözükmektedir. İlkel durumda, kadın işi olan toplayıcılık, çocuk doğurma, besleme ve çocuğun sosyalizasyonu; av ve savaş kadar, belki daha fazla önemli ve değerlidir.

Yine, klasik veya ilkel anaerkil kuramın "ilkel sürü" varsayımı son derece şüphe götürür bir varsayımdır. İlkellerde cinsel ilişkinin rastgele ve düzensiz olduğuna dair hiç bir belirti bulunamamıştır. Aksine, insan toplumları, baştan itibaren, cinsel ilişkilere kurallar koymak suretiyle, hayvan topluluklarından ayrılırlar. Levi-Strauss'a göre, ensest yasağı, biyolojik olanla toplumsal olan arasındaki bağı oluşturur; böylece, evrensel ve gereklidir. Aynı şekilde, cinsler arası işbölümü de, insan toplumunu, hayvanlar âleminden ayıran bir özellik olarak belirtilmiştir(akt. Badinter 1992: 23).

Anaerkil kuramın asıl gücü, kökene dair açıklamalarında değil; ataerkilleşme sürecinin çeşitli basamaklarını izlerken ve farklı sosyo-ekonomik şartlarda ataerkilliğin farklı biçimlerini çözümlerken ortaya çıkmaktadır.

Gerçekten de Briffault'un, bir toplumdan diğerine değişen ataerkil ilişkilerin farklı görünüşlerini açıklarken, farklı sosyo-ekonomik şartlara ve iki farklı hayat tarzına dayandırarak yaptığı ayrımlar ve çözümlemeler oldukça açıklayıcı gözükmektedir.

Bu açıklama, özellikle göçebe Asya topluluklarının kendine özgü yönlerini, bunları diğerlerinden ayıran önemli noktaları göstermesi bakımından, bu çalışma için önemli veriler içermektedir.

Söz konusu ayrımda; a- coğrafya ve iklim şartlarının elverdiği durumlarda, avcı-toplayıcı dönemden kısa sürede ilkel tarıma ve daha sonra gelişmiş tarıma geçmiş olan toplumlar ve b- coğrafya ve iklim şartları elvermediği için çok uzun süre, sürü ekonomisine, hay-

vancılığa dayalı göçebe kır hayatı yaşamış olan toplumlar anlatılır.

Briffault (:194-201)'a göre, bütün ilkellerde, yiyecek toplama ve sebze yetiştirme kadın işidir. Kadınların köklü bitkileri sökmek için geliştirdikleri kazıyıcı aletler, ilkel kültürlerde kadının ayrılmaz parçasıdır. Toplanan veya yetiştirilen sebzeleri taşımada kullanılan sepetçilik ve ilkel örme sanatı, çömlekçilik, hayvan postlarından giysi, çizme, çadır, kalkan üretme suretiyle ilkel dericilik ve barınak yapımı kadın elinde gelişen sanayiler olmuşlardır. Kadınların bu fonksiyonel ve önemli durumu, onların geliştirdikleri tarımla daha da pekişmiştir:

> Tarımla kadınlar ekonomik üstünlük kazanmışlar, sadece tarım yapan toplumlarda işledikleri toprakların sahipleri olmuşlardır. ... Toprağın işleyicileri, sahipleri ve yiyecek anbarının sorumluları olarak bütün üretim fazlası yanında, tarım ürünlerini ve el ürünlerini satma yoluyla ticaret de onlara ait olmuştur (:202-204). ...Daha başlangıçta kadınların çalışma alanına giren ilkel tarımcılığın, gelişmesini kesmeyen bir kırsal yaşantı evresi geçirmeksizin önemli boyutlara ulaştığı durumlarda; toplumun anaerkil özelliği, göreceli olarak, ileri evrelere kadar geçerliliğini korumuştur (:279).

Ünlü bereket tanrıçaları ve toprak ana simgeleri bu evrelerin ve bu toplumların ürünüdür. Bu toplumlarda, tarımın erkek eline geçmesi, hayvanlar ve onların evcilleştirilmesi erkeğe ait olduğu için, evcilleştirilmiş sığırların saban sürme işinde kullanıldığı evreye rastlamaktadır.

> Kır yaşantısında ve gelişmiş tarımsal koşullarda sürekli yiyecek kaynaklarının varlık kazanmasıyla, avcı, diğer uğraşlara el atmak üzere serbest kalıyordu. Kadınların elinde olan üretken emek böylece serbest kalan ve sabanı keşfeden erkeklerin ellerine aktarıldı. (:204).

Briffault'a göre, benzer bir gelişme gösteren Avrupa'nın verimsiz ve engebeli toprakları ne zengin bir tarım kültürüne, ne de uzun süren bir göçebe kırsal yaşantıya elvermediği için; ilkel tarım aşamasında küçük toprak parçalarına sahip olan kadının bu durumu çok kısa sürmüş ve çabucak ataerki'ye geçilmiştir (:280). Avrupa'nın tekeşli patriyarkal evlilikleri, avcı-toplayıcı dönemden kırsal evre yaşanmaksızın tarıma ve endüstriye geçilmesinin ve Avrupa'nın özel koşullarının ürünüdür. İlkel tarım toplumunda, en önemli mülk, çoban toplumlardakinin aksine, hayvanlar değil, ekilebilir topraklardır ve bu da başlangıçta kadına aittir. Miras hakkı anadan geçer. Böylece tarih öncesi Avrupa'da, temel amacı, bu topraklara ulaşmak ve mülkü er-

keğin mirasçılarına bırakmak olan evlilik, kaçınılmaz olarak tekeşlilik şeklinde tezâhür etmiştir (:284-285).

Erken dönemde tarıma başlayan ve kadının uzunca bir süre ön planda gözüktüğü kültürlerle; uzun süren bir kırsal hayat geçirmek zorunda kalan sürü ekonomisine dayalı çoban toplumları arasında yapılan ve bu farklı koşullarda, ataerkilliğe geçiş süreçleriyle, ataerkilliğin işleyiş mekanizmalarında ortaya çıkan temel farklılıkları gösteren bu ayrımda, çalışmamız için asıl önemli olan ikinci türden toplumlarla ilgili değerlendirmelerdir.

Briffault, bu ikinci türden kırsal toplumları, "satın alma evlilikleri", yani başlık geleneği ile ilgili olarak söz konusu eder. Ona göre , satın alma evlilikleri, erkeğin bir özel mülkün sahibi olmasıyla ve ancak belli bir evrede ortaya çıkmıştır:

> Erkek bu konuma, ilk gerçek mülkü olan evcilleştirilmiş büyükbaş hayvanların sahibi olduğunda ulaştı. Dolayısıyla evcilleştirilmiş hayvanların ve bunun sonucu olarak da erkeklere ait servetlerin varlık kazanmadığı ... bölgelerde, gerçek anlamda satın alma evliliği görülmez . ... kırsal yaşam süren ya da kırsal yaşam evresinden geçmiş toplumlarda gelişmiştir.(:277)

Avcı-toplayıcılıktan, yakalanan hayvanların öldürülmeyip evcilleştirilmesi yoluyla, sürü yetiştiriciliğine ve çobanlığa geçen bu toplumlarda ehlileştirdiği hayvanların ve yetiştirdiği sürülerin sahibi olan erkek, bu yolla büyük bir ekonomik güç kazanmıştır. Böylece avcı - toplayıcı dönemdeki cinsiyetler arası denge ve karşılıklı ekonomik bağımlılık durumu, tarıma geçen toplumlarda belli bir süre kadın lehine bozulurken; burda erkek lehine bozulmuştur. Daha önce avcı olarak önemli bir faaliyeti gerçekleştiren erkek, bu defa avladığı hayvanların ve ehlileştirdiği sürülerin sahibi olarak önemli bir gelir kaynağı elde etmiş ve ekonomik güç kazanmıştır. Başlangıçta kırsal yaşam süren, hayvancılıkla geçinen toplumlarda tarımın gelişmesi de, toprağı işleyen kadınların ekonomik gücünü ve önemini arttırmak yerine, sürü sahiplerinin zaten var olan üstünlüğünü arttırmak yönünde ilerlemiş ve kesin çizgilerle belirlenmiş ataerkil toplum tiplerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Briffault, kırsal toplumların bu nedenle "çok kesin bir şekilde ataerkil, dahası çok eşli" olduklarını söyler. Ona göre, "Doğunun çokeşli ataerkil toplumları, geniş çaplı tarımı bilmeyen, ancak kırsal yaşantı süren göçebe halkın torunlarıdır" (:279). Yukarıdaki "çok kesin" ifadesinin, "erken dönemlerden itibaren" manâsında olması gerekir. Yoksa erken dönemlerde tarıma geçmiş ve ataerkilliğin daha geç or-

taya çıktığı toplumların "daha az kesin bir şekilde" ataerkil oldukları anlamına gelir ki, Briffault'un bunu demek istemediği açıktır. Çünkü ona göre, "tarım devrimi de son çözümlemede, erkek üstünlüğünü sarsılmaz hale getiren bir ekonomik değişiklik olmuştur." Burda da kadın sonunda "ekonomik açıdan üretken olmayan, muhtaç, bağımlı hale gelmiştir. ... uygarlık ... kadına tek bir değer bırakmıştır: cinselliği." (:282)

Briffault'un tekeşlilikle ve çokeşlilikle ilgili görüşleri tartışmaya açık olmakla beraber, çok uzun süre, hayvancılığa dayalı göçebe hayat yaşayan toplumlarda, ataerkil mekanizmanın işleyişini ve ataerkilliği pekiştiren faktörleri ele alışı oldukça tutarlı gözükmektedir. Bu açıklama biçimi, Türkler'in hayatında çok uzun, neredeyse iki bin yıl süren (M.Ö.1000 - M.S. 1000) sürü ekonomisine ve yağmacılığa dayalı göçebe hayat tarzında ataerkilliği pekiştiren faktörleri anlamada kullanılabilir niteliktedir. Briffault'un zikrettiği, sürü sahipliği nedeniyle erkeklerin sahip oldukları ekonomik güç faktörüne; savaşan erkeklerin yağma sonucu kazandıkları ekonomik gücü, daha ileri dönemlerde fetih yoluyla kazanılan toprağın erkeğe ait oluşunu ve bizzat savaşın kendisinin kahramanlık (alp) kültürü sayesinde, toplumsal tabakalanmada erkeğe üstün statü sağlamasını, belki daha önemli faktörler olarak ilâve etmek gerekmektedir.(5)

Anaerkil kuramın dayandığı delillerden ilki olan çağımızdaki ilkel topluluklarla ilgili gözlemler, Malinowski ve daha sonraları Margaret Mead gibi antropologların çalışmaları ile yeni ve farklı boyutlar kazanmıştır.

Antropologlar, gözledikleri topluluklarda uygar toplumlardakinden çok farklı cinsiyet rolleri sistemlerine ve akrabalık sistemlerine şahit olmuşlardır. Margaret Mead'ın Yeni Gine kabilelerinde gözlediği, uygar toplumlarda mevcut cinsiyet rolleri ve davranışlarının hemen hemen tersi olan cinsiyet rolleri ve davranışlarından, daha önce bahsedilmişti (akt. Archer 1978:49). Gözlemleri sonunda Margaret Mead şunları yazmıştır: "Kadınlara ve erkeklere atfedilen rollerin, birbirlerinden son derece değişik -ve çoğu zaman açıkça çelişen- biçimlere bürünerek farklılaşması olgusuyla her yerde karşılaşıyoruz." (akt. Badinter 1992:24).

---

(5) Türk toplumu, bu çalışmanın asıl konusudur ve bundan sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak incelenecektir. Burada sadece anaerkil kuramda ataerkilliğin ortaya çıkışı ve farklı işleyiş mekanizmaları ve Briffault'un varsayımları doğrultusunda temas edilmiştir.

Klasik anaerkil kuramın ilkel sürüden tekeşli ataerkil aileye geçiş görüşünü reddeden ve otorite veya güç içermesi dolayısıyla "anaerkil" terimi yerine "anasoyu" ve "ana hukuku" terimlerini tercih eden Malinowski, anasoyu toplumlarında ana hukuku düzenini "ananın ailenin merkezi sayıldığı ve akrabalığın çıkış noktasının aile olduğu" bir düzen olarak tanımlar. "Analık hukuku, anaya aile içinde ağır basan bir rol tanır" (1989:84). Anasoyu toplumlarında "merkezi oluşturan ve akrabalıkların çıkış noktası, anadır; soy ve miras, anadan geçer, çocuklar ananın ailesine, klanına aittir." (1989:18).

Anasoyu, biyolojik babalığın, yani babanın üremedeki fonksiyonunun bilinmeyişi ile alâkalıdır:

> Ana-çocuk ilişkisinin ilk ve en açık ilişki biçimi olması anasoyluluğa yol açmıştır. Ana soyundan devam doğal sayılır ve bugün, ilkellerde biyolojik babalığın bilinmeyişi, modern antropolojinin anaerkilliği reddetme eğilimine rağmen, genel kabul gören bir bulgudur. (Badinter 1992:45).

Malinowski (1990:224) de babalığın bilinmemesinin, incelediği yerlilere özgü olmadığını, Hartland ve Frazer'e dayanarak, ilkellerde genel bir olgu olduğunu belirtir . İncelediği Avustralya ve Melanezya yerlilerinde biyolojik babalığın bilinmediğini, babalığın sosyal bir olgu olarak var olduğunu kesin bir şekilde tesbit eden Malinowski, bu toplumları şöyle tasvir etmektedir (1989:18-19):

> Babalık fizyolojisini bilmeyen yerlilere göre, çocuklar ananın böğrüne çok incelmiş bir ruh olarak girer, bu da genellikle ana tarafından ölen birinin ruhu aracılığıyla olur. Babanın görevi, çocuk doğunca onu kollarına almak, bakmak ve korumaktır ama çocuk ona ait değildir. Baba, çocuğun sadece iyi bir dostudur. Çocuklar üzerindeki yetki, ananın erkek kardeşindedir. Bacı-kardeş arasında, her türlü ilişkiyi yasaklayan çok sıkı bir tabu yüzünden, dayı bacısından ve onun evinden uzak durur. ... Çocuklar, kendi üzerlerinde egemenlik kuran dayının mirasçısıdırlar. Kadının ve evindeki kişilerin yiyeceklerinden sorumlu olan da odur. Babaya gelince, çocuklar ondan sadece sevgi ve okşama beklerler.

"Ana hukuku" ve "baba hukuku" terimlerinin her hangi bir yetkenin veya bir gücün varlığını içermediğini belirten Malinowski (1989:187), "böylece insana daha ince gelen ve birbirine eş 'anasoyu' ve 'babasoyu' terimlerini tehlikesizce kullanabiliriz." demektedir.

"Kökende ne vardı" tartışması üzerinde de duran Malinowski (1989:193), bunlardan birine genel bir öncelik vermenin mümkün olmadığı kanaatindedir. Kökenin anaerkilliğini savunanlardan Hart-

land'ın "Ataerkil rejim ve babasoyu ilkesi, tüm dünyada durmadan ana hukukuna tecavüz ediyor; bu nedenle babanın akrabalığın merkezi ve yönetici olduğu toplumsal duruma doğru geçiş evrelerinde, anaerkil kurumlara rastlanır" şeklindeki ifadelerine müracaatla, bu iki yapının hiç bir zaman saf bir durumda ve birbirinden bağımsız varolmadığını ileri sürer (:189). Ne ana hukuku ve ne de baba hukukunun yalnız başlarına akrabalık kurumu ve soyun sürmesi kuralını yerine getirmediğini belirten Malinowski, buna rağmen "maddî varlıkların (miras), toplumsal ve geleneksel değerlerin aktarılması sırasında bunlardan birine başvurulur ve öteki dışta bırakılır." demektedir (:193). Ona göre, iki yanlı akrabalık belirsizlik anlamına gelir ve "hiç bir toplum, soyun sürdürülmesini, ailenin yerini alacakları ve mirası belirsiz durumda bırakamaz."(:191). Malinowski (:193), "Kültür ilerledikçe ve klan kurumu ortadan kalktıkça baba hukuku ilkesi giderek öne çıkıyor." diyerek bir ölçüde ana hukukuna öncelik vermiş olmaktadır.

Mitler, Efsaneler, Simge ve Kültler

Anasoyu ve ana hukukuna rağmen, babayerli ve erkek egemen olan topluluklarda, Malinowski'nin gözlediği bazı törenler, inanışlar ve özellikle, bunlardan aktardığı mitler, anaya, ana-çocuk ilişkisine ve başlangıçtaki kendini üretme fonksiyonuyla kadın-ana'ya verilen önemi gösterir mahiyettedir. Bu gözlem ve mitler, yetkenin ananın erkek kardeşinde toplanmasının, belli bir dönemeçte, hatta "yetke" kavramıyla birlikte ortaya çıkan bir gelişme olduğunu akla getirmektedir:

> İlkel pasifik anasoyu toplumları, gebe kadını yüce (kutsal) bir varlık sayarlar (Malinowski 1989:26). Burda, arınma törenleri ... çocukla ana arasında özel bir bağın yaratılmasına yardımcı olurlar. Bu tür törenler ... babasoyu toplumlarında da vardır. Bununla birlikte anasoyu toplumunda, çocukla ana arasında, yalnız başlangıç için değil, sonrası için de daha yakın bir ilişki kurmaya yöneliktir. (:151).

Klanların kendi kökenlerine, ilk atalarına dair anlattıkları bütün mitlerde ana-kadın motifi yer alır:

> İlk atalar kümesi, her zaman yanında totem hayvanı veya kardeşi olan bir kadınla temsil edilir. İlk ana-kadın, kendi soyunu üretmiştir. Kadın, yağmurda durmuş veya mağarada uyurken sarkıtlardan düşen damlalar içine işlemiş veya kadın suda yıkanırken balık onu ısırmış; böylece kadın "açık" bulunmuş, bu açıklıktan ruh-çocuk karnına girmiş ve gebe kal-

mıştır. Böylece mit, babanın yaratıcı gücü yerine ana-kadının kendiliğinden yaratıcı gücünü ortaya koymuş olmaktadır. (Malinowski 1989:84).

Başka bir mitte, ilk kovuktan çıkan iki kız kardeşin, büyünün ve bütün hakların sorumluluğunu elinde bulunduran kadın tarafından karşılandığı; bir diğerinde Tabalu klanının başlangıçta üç kadını olduğu, bu üçünün ayrı yerlere giderek kendi klanlarını oluşturdukları anlatılır (Malinowski 1990:107).

Bazı yazarlar erkek egemen toplumlarda bulunan böyle mitlerin tarihi yansıtmaktan çok kültürlerin rüyalarını veya fantazilerini ifade ettiğini söylemişlerdir (Rosaldo 1974:3). Ancak, bu görüş erkek egemen bu toplumların neden böyle rüyalara veya fantazilere ihtiyaç duyduklarını açıklamaktan çok uzaktır.

Malinowski (1990:85-87)'ye göre :

> Mitoloji, soyun manevî öğretisi, ilkel insana yardımcı olan güçlü bir araçtır. ... Mit, bir ilkel toplulukta, yaşayan bir gerçekliktir, öyle inanılır: Eski zamanlarda geçmiş ve o zamandan beri de dünyayı ve insanın kaderini sürekli etkileyen canlı bir gerçeklik ... inancın ifadesidir, onu derinleştirir, ahlâkı korur ve ona güç verir. İnsan için örnek olacak pratik kurallar içerir.

Mitleri "saygıdeğer ve kutsal öyküler" olarak tanımlayan Malinowski (1990:92), efsaneyi, mitten ayırarak "artık tanığı olmayan, ama soy mensuplarınca yaşanmış olağandışı öyküler" şeklinde tanımlamaktadır:

> Olağandışı bir gerçeklikten doğmuş olan efsane tarihsel panoramalar açar. Mit ise ayin, tören, bir toplumsal kural veya ahlâkî kural savunulma talep ettiğinde, yaşı, gerçekliği ve kutsallığı için teminat istediğinde, işe karışır (:94). Mitin işlevi, ilk olaylardaki daha yüksek, daha iyi, doğaüstü bir gerçeğe dayandırarak geleneği güçlendirmek ve onu büyük bir değer ve saygıyla donatmaktır. ... Kendini sürekli yeniler, her tarihî değişiklik kendi mitolojisini yaratır, ama bu yine de tarihî olguyla dolaylı bir ilişki içindedir. Mit, yaşayan inancın, bir örneğe ihtiyaç duyan sosyal statünün, doğrulanma gerektiren ahlâk bilgisinin sabit bir ürünüdür. (:131).

Din tarihçisi Mircea Eliade (1991:74-80) de "zamanın başlangıcında meydana gelmiş ilksel bir olayı anlatan ... kutsal bir tarih" olarak

tanımladığı mitin,(6) ilkel insanın hayatında oynadığı rolü şöyle anlatır:

> Mit, bir kez "söylendikten", yani ifşa edildikten sonra, kanıtlanmış ve tartışılamaz gerçek haline gelmektedir... her zaman bir "yaratılış" anlatısıdır: Bir şeyin nasıl icra edildiğini, nasıl var olmaya başladığını anlatmaktadır... yalnızca kutsal hakikatlerden söz etmekte.... bir gerçeğin nasıl varlık kazandığını anlatmaktadır... tanrısal bir eser ... kutsalın püskürmesi olması nedeniyle, her yaratılış ... yaratıcı bir enerjinin dünyaya fışkırmasını temsil etmektedir... İşte bundan ötürü mit ve efsane tüm insanî faaliyetlerin örnek alınacak modeli haline gelmektedir: hakikiyi, bolu, etkini ifşa eden yalnızca odur... Mitin ve efsanenin ana işlevi, tüm ayinlerin ve tüm insanî faaliyetlerin -beslenme, cinsellik, iş, eğitim, v.b. örnek alınacak modellerini "saptamak"tır... Ancak mitlerin öğretisine uygun davranarak, tanrıları taklit ederek gerçek insan olunabilir.

Eliade (:124), "eski toplumların dindar insanı için" dünyanın "mesajlarla dolu" olduğunu ve "bu mesajların şifreli" olduğunu belirterek, mitlerin "bu şifrelerin çözümünde insanlara yardım için orada" olduklarını söyler .

Türk mitolojisini inceleyen Gökalp (1976:108-109) de "ustûre" adını verdiği mit ve efsaneleri, "menkabe" (destan)den ayırır. Mit ve efsane arasında ayırım yapmaz. Ona göre, Destan, kahramanlara yani yarı ilâhlara dayanır, ustûre (mit) ise ilâhlara dayanır. Ustûrenin iki işlevi vardır: 1. Âyin ve törenler sırasında, müzik ve dans eşliğinde okunarak dinî bir tesir yapar; 2. Anlatılan olay, herhangi bir geleneğin veya kurumun nasıl doğduğunu açıklayarak onu meşrulaştırır.

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, mitler ilkel insanın hayatında önemli bir rol oynamakta, tam olarak tarihi yansıtmasa da dolaylı biçimde bazı tarihî olguları, o toplumdaki inanışları, toplumsal ve ahlâkî kuralları, gelenek ve statüleri ele vermektedirler.

Yaratılışı ve orijini anlatan mitlerin sabitliği, değişen şartlara ve değişen ilişkilere rağmen bazı motiflerin kalıcı olması, ayrıca mitler dışında bazı eski inanışların, kült veya batıl inanç olarak kalıntı şeklinde devam etmesi; ataerkil toplumlarda, ataerki'den önceki dö-

(6) Kavram Eliade'den yapılan Türkçe çeviride "efsane" olarak geçmektedir. Eliade, kavramı küçük, büyük, önemli, önemsiz her yenilik, her yeni durumu anlatan kutsal öyküler olarak kullandığından, bazan Malinowski'nin "eski ataların yaşadığı olağandışı olaylar" olarak tanımladığı efsaneyi de kapsamaktadır. Böyle durumlarda, biz "mit ve efsane" ifadesini kullandık.

nemlerin izlerinin sürülebilmesine imkân vermektedir. Bu izlerden anlaşılan odur ki, ataerki'den önceki dönem, "anaerkil" olarak adlandırılmasa da, kadının ikincil statüde olmadığı, özellikle doğurmaya, çocukların bakımı ve sosyalizasyonuna, yani kendini üretmeye atfedilen önem ve kutsallık nedeniyle, kadın-ana'nın erkek avcıyla birlikte önemli ve saygın olduğu bir dönemdir.

Mit ve efsanelerde, destanlarda, atasözü ve ilâhilerde yer alan motifler; mağara, tapınak, mezar ve âbidelerde rastlanan figürler "simge"leri oluştururlar. Eski bütünsel inanç sistemlerinden arta kalan, inanç sistemi değiştiği halde mevzîî olarak değişmeden devam eden, kutsallığı sabitleşmiş, inanç simgeleri ve tapınma nesneleri "kült"leri oluştururlar. Kültler, maddî nesneler olabileceği gibi; kavram, fikir, inanç düzeyinde de olabilirler. Meselâ ata mezarlarını kutsal sayma "atalar kültü"nün, kadını kutsal sayma "doğurganlık kültü"nün uzantılarıdır. Bunun gibi meselâ "su kültü"nden, "ateş kültü"nden, "orman kültü"nden, vb. söz edilir.

Eliade (1991:XV), ilkel kültürlerde yaygın olan "Toprak-ana", insanî ve tarımsal üretkenlik, kadının kutsallığı simgeleri ve inanışlarının tarımın icadıyla gelişmiş olduğu kanaatindedir. Bunlardan tarımsal üretkenlik dışarıda tutulursa, insanî üretkenlik tarımdan önce insanla birlikte var olduğuna göre, bunun ve buna bağlı olarak da kadının kutsallığı inancının tarımla birebir ilişki içinde olduğu, ancak tarımın icadıyla gelişmiş olabileceği doğru değildir. Eliade'nin takip eden sözlerinden de böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Eliade'nin ifadeleriyle, "avcılıkta uzmanlaşmış tarım öncesi bir toplumun Toprak-ana kutsallığını ... aynı yoğunlukta ve aynı biçimde hissedemeyeceği ... aşikârdır" ama, yine onun ifadesiyle, "bu toplum, cinslerinin her ikisi de kutsallaştırılmış bir evren içinde yaşamakta, hayvan dünyası kadar, bitki dünyasında da tezahür eden kozmik bir kutsallığa katılmaktadır.

Demek ki, insanî üretkenlik kadını kutsallaştırırken ve hayvan dünyasında tezahür eden kutsallıklar avcıyı ön plana çıkarırken, diğer yandan bitki dünyasında tezahür eden kutsallıklar ve bitkilerin yetiştiği toprağın kutsallığı da, toplayıcı rolündeki kadının önemliliğine doğurganlığıyla beraber katkıda bulunmaktadır. Böylece, tarım öncesi için de kadının kutsallığı simgesinin varlığı; kutsal bir bütünlük içinde algılanan evrende ve insanın kutsallığı inancı doğrultusunda, erkek-avcı'nın ve toplayıcı kadın-ana'nın eşdeğer oldukları kültürlere ve döneme işaret etmektedir. Bilinen tarihlerden itibaren, avcı sürü sahibi ve savaşçı olarak ataerkillikleri sabit ve kesin olan toplumlarda bile,

örneğin Türkler'de de tarım kültürüyle alâkasız bir şekilde aynı motiflerin yer alması; bu simgelerin tarım öncesindeki varlığını göstermektedir.

Badinter (1991:48)'e göre de avcı-toplayıcı dönemde ne avcının üstünlüğü, ne de doğurgan dişinin üstünlüğü tektir. Avcının fizik ve metafizik güçlerine, simetriği olan kadının doğurgan-yaratıcı gücü karşılık vermektedir.

Tarım kültürlerinde olduğu gibi, tarım öncesi bütün kültürlerde de "yer" dişi'dir ve ana'dır. Hatta, bazı ilkel kültürlerde, sırf bu nedenle, tarımın reddedildiği görülür. Eliade (1991:120), bir Hintli peygamberden şu sözleri aktarır:

> Benden toprağı işlememi mi istiyorsunuz: Anamın göğsüne batırmak için mi bir bıçak alacağım? Öyle yaparsam, öldüğüm zaman beni koynuna almayacaktır. Benden onu çapalamamı ve taşları kaldırmamı mı istiyorsunuz? Kemiklerine varıncaya kadar etlerini mi yaralayacağım: Öyle yaparsam, yeniden doğmak için artık bedenine giremem. Benden ot ve saman yolarak bunları satmamı mı istiyorsunuz? Ama annemin saçlarını kesmeye nasıl cüret ederim?

Buna rağmen, toprak-ana ve kadının kutsallığı simgelerini tarıma bağlayan Eliade, "anaerkillik" hakkında herhangi bir fikir ileri sürmeme eğilimindedir. Ancak, şunları söyler:

> Anaerkillik adı altında bilinen toplumsal ve kültürel olgu, gıda maddesi niteliğindeki bitkilerin kadın tarafından keşfine bağlanmaktadır. Beslenmeye yönelik bitkileri ilk kez kadın yetiştirmiştir.(:123) ... Toprak-ana ilksel imgesine ... her yerde ... rastlanmaktadır. ... Homeros şiirlerinden birinde "Şarkısını söyleyeceğim topraktır, ...var olan her şeyi yüzeyinde besleyen saygıdeğer ..: evrensel ana ... ölümlülere can verme de, bunu geri alma da sana aittir." sözleri okunmaktadır. Ve Aeschyles "tüm varlıkları doğuran, onları doyuran..." toprağı ululamaktadır (:117).

Eliade'nin farklı Kızılderili kabilelerden aktardığı ilk insanın yaratılışına dair mitler, "insanların toprak tarafından doğurulduğu" inancıyla ilgilidir:

> İlk insanlar bir süre Analarının bağrında, yani toprağın içinde, onun yarıklarında yaşamışlardır. ... bunlar bir bakıma, tam anlamıyla biçimlenmemiş embriyolardı. ...Başka Amerika Kızılderili efsaneleri, Toprak-Ana'nın bugün ağaç ve kamışları ürettiği gibi, aynı şekilde insanları ürettiği bir eski zamandan söz etmektedirler. ... İnsanların toprak tarafından

doğurulması evrensel yaygınlığa sahip bir inançtır.(:118)

Malinowski'nin aktardığı mitlerin de aynı inancı paylaştıkları görülmektedir. "Yer"in dişiliği, doğum ve ölümün toprakla alâkası, sonraki bölümlerde görüleceği gibi, Türk mitolojisinde de başattır.

İlkel insanın kutsal dünyasında ölümün "Toprak-ana'ya kavuşmak" anlamına geldiğini belirten Eliade (:119)'ye göre, bu dünyada "insan cinsinden annenin de, yalnızca Büyük Toprak Ana'nın temsilcisinden ibaret olduğuna" inanılır.

> Çocuk ... doğurmak, Toprak tarafından gerçekleştirilmiş olan örnek bir eylemin mikrokozmik çeşitlemeleridir; insan cinsinden anne, ... bu ilksel hareketi taklit etmekte ve tekrarlamaktadır. Bu nedenle Büyük Hayat Verici ile doğrudan temas halinde bulunmalıdır ki, bir hayatın doğumu olan eserin tamamlanması sırasında onun tarafından yönetilsin, bu iş için gereken yararlı enerjileri ondan alsın ve orada ana korumasını bulsun. (: 120).

İlkellerde din ve büyünün, erkekten çok kadına ait bir alan oluşu, meselâ orijinal şamanlıkta şamanların kadın oluşu, ataerki dönemlerinde dahi erkek şamanların güçlü olabilmek için kadın kıyafetine girip kadın rolü oynamaları, kadının "Büyük Hayat Verici ile doğrudan temasıyla" ve doğurma gücüyle alâkalıdır.(7) Şamanın veya büyücünün en önemli işlevlerinden birisi hastalıkları tedavi etmektir. Kuşkusuz bu gücü doğumun ve ölümün yöneticisi Toprak'tan almaktadır. Eliade (:122), bedenî veya aklî hastalık ya da ağır suçluluk durumlarında insanların, toprağın üstüne veya toprakta açılan bir çukura konduklarını ve bunun yeni bir doğuma tekabül ettiğini, hastanın bu âyin ile dirildiğine, ana karnından ikinci kez doğduğuna inanıldığını belirtmektedir.

Demek ki toprakla temas, suçluların ve akıl hastalarının da konduğu düşünülürse, bedenî yenilenme yanında ruhî bir yenilenmeye, arınmaya da yol açmaktadır. Kadın ise "... toprakla mistik bir dayanışma halindedir." (:122).

Badinter (1992:50) de, kadın gücünün metafizik algılanışına, doğum ve ölüm üzerinde belirleyiciliğinin inanılmasına dikkat çeker:

> Yaşamın odağı olan kadın, diyalektik olarak ölüme de gönderme yapar ... mezarlara kadın ... organının en iyi işareti sayılan deniz kabuklarının ... konmaları ... ölüleri yaşama döndürmeye yarayan büyüsel-dinsel âyinlerin

(7) İlkellerde din ve büyünün kadına ait olduğu konusu ve Şamanist inançlar ileride Türklerle ilgili olarak ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

sonucuydu. Sık sık kadınların cenaze âyinlerini yürütmekle görevlendirilmiş olmalarını ... da buna bağlamak gerekir. Ölüleri yaşama yeniden, yaşam verenlerden daha iyi kim döndürebilirdi?

Mitolojik düzeyde babanın döllenmedeki rolünün bilinmeyişi ile de ilgilenen Eliade (1991:122-123), şunları yazar:

> Bazı dinlerde Toprak Ana kendi başına gebe kalabilir nitelikte düşünülmüştür ... Toprak Ananın, gebe kalmak için bir babaya ihtiyacı yoktur. Bu cins eski fikirlerin izleri Akdeniz tanrıçalarının tanrı doğurmalarına dair efsanelerde görülmektedir. ... Bu, Toprak Ananın kendine yeterliliğinin ve üretkenliğinin mitolojik ifadesidir. Bu cinsten mitolojik kavrayışlara; kadının kendiliğinden üretkenliğine ve kadının bitkilerin hayatı üzerinde belirleyici etkiler icra eden gizil büyüsel-dinsel güçlerine dair inançlar tekabül etmektedir. ... Kadının büyüsel-dinsel prestiji ... kozmik bir modele sahiptir: Toprak Ana.

Eliade'nin yukarıda sözünü ettiği büyüsel-dinsel prestij ilkel insanın kutsal evreninde her şeyden önemlidir. Erkek elinde gelişen toplum yöneticiliğinin veya politik gücün zuhûrundan sonra da belli bir süre bu büyüsel-dinsel prestij devam etmiştir. Bu yüzden anaerkil kurama karşı çıkanlar, "kadın verimlilik kültlerinin politik gücün erkeklerde olduğu durumlarla eşzamanlı" olmasını, aleyhte bir delil olarak sunarlar (Rosaldo 1974:3).

Oysa "kadın verimlilik kültleri" hep olmuştur ve politik güç zaten hiç bir zaman kadınlarda olmamıştır. Çünkü erkek eliyle gelişmiştir. "Politik güç" ortada yokken, eşdeğerde olan kadın-ana ve kutsal avcı vardır. "Politik güc"ün ortaya çıkışından sonra da bu eşdeğerlik uzunca bir süre devam etmiş olmalıdır. "Politik güc"ü bugünkü gibi değerlendirmek, sosyal hiyerarşinin en üst noktasına konulduğunu, başat bir değer taşıdığını iddia etmek, Rosaldo (1974:3)'nun dediği gibi, eskiyi,"şimdi gözlenen kalıplarla tahlil etmek"tir.

"Politik güç" ortaya çıkar çıkmaz derhal Kutsal Evren, Kutsal Bütünlük anlayışını yok edemeyeceğine veya derhal eski ilişkileri temelden değiştirip "Kutsal"ı kendine mal edemeyeceğine göre; politik güçle bir arada gözüken "kadın verimlilik kültleri"ni, tanrıçaları ilk denge durumunun bir devamı saymak gerekir. Bu durumda politik güç, başat bir değer, üst bir statü değil, sosyal yöneticiliktir ve erkeğin alanıdır: Kadının değeri ise, farklı bir alanda "dinsel-büyüsel" alanda sürmektedir.

Sonradan, aynı zamanda dinî otorite olan reisler, tanrı-krallar, yarı ilâh kahramanlar aracılığıyla "Kutsal"ın politik güçle bütünleştiği ata-

erkil dönemlerde, kadın verimlilik kültleri önemini yitirmiş, mitolojideki dişi motiflere de olumsuzluklar atfedilmiştir.(8)

"Yaşam ve ölüm döngüsünde kadınlar ve erkekler, ... zamanın farklı yönlerini denetlemektedirler" diyen Badinter (1992:51), Annete Weiner'den şunları aktarır: "Kadınların gücü, tarih dışı bir zaman-uzam süreğinde etkili olmaktadır. ... Erkeğin güç alanı ise tarihsel bir zaman ve uzamda ortaya çıkar...". Badinter'e göre, kadının güçleri arasında yer alan ölümsüzlük, onu aşkınlık alanında önemli kılmaktadır. Kan bağlarının ve alt klanların devamını sağlamaktan o sorumludur. Bir çok eski dinde, ortak olarak Ana Tanrıça miti yer alır:

> Hindiştan'da Vedi döneminde Aditi, Ana Tanrıça'nın adlarından biridir. ... Büyük Tanrıça ... bir bütün olan kozmos üzerinde egemendir. Geçmiş ve gelecek bütün varlıklar ondan sorulur. ... Aditi ... çok sayıda tanrısı bulunan panteonun birinci tanrıçası ve öbür tanrıların ondan doğduğu anadır. Evrenin birliğinin yanı sıra yaşam ve ölümü, tek başına simgeler.
>
> Eski Hint ve Doğu Avrupa dinlerinin ortak bir mitosu vardır: Suların tanrıçası olan Büyük ana mitosu. Toprağı sulayan büyük ırmaklara onun adı verilir. O, aynı zamanda savaşlarda kimin öleceğini belirleyen kutsal güçtür. (Badinter 1992:60-61).

Badinter, yaratılış mitlerine ve neolitik dönemde çok sık karşılaşılan Ana Tanrıçalara, verimlilik kültlerine ilişkin olarak yapılan "insan ilişkilerinin mutlaka tanrıları temsil eden eserlerdekine benzemediği ve insanlar arası ilişkilerin, tanrılar arası ilişkilerin kopyası olmadığı"(: 54) ve "mit ve efsanelerin insanların duygu ve bilgilerinin tümünü yansıtmadığı" (:62) şeklindeki itirazları, "diğer ideolojiler gibi neolitik dinlerinin de gerçek dünyadan kopuk olmadıkları" (:54) cevabıyla karşılar. Eliade'nin, eski toplumların evreni kutsal bir bütün olarak algiladıkları ve bu insanların dindarlığı hakkındaki görüşlerine paralel bir şekilde, Badinter de "neolitik toplumlarının açıkça dinsel bir nitelik taşıdıklarını" belirtmekte ve şunları söylemektedir:

> İnsan yaşamının dinsel-büyüsel uygulamaların ritmine göre bölündüğü, hep bir tanrıçaya yakarılıp adakların ona sunulduğu bir ortamda, tanrıçayı insanda cisimleştiren kadının, tanrıçayı cisimleştirmeyenler katında büyük bir saygınlık edinmemesi beklenebilir mi? (:65)

(8) Bu süreç hakkında daha sonra ataerkilleşmeyle ilgili olarak bilgi verilecektir.

Arkeolojik Bulgular

Bugün klasik anaerkil kuramı eleştiren ve "anaerkil" teriminin içerdiği güç ve egemenlikten dolayı bu terimi kullanmaktan kaçınan bir çok antropolog, geçmişte kadının önemli ve değerli olduğu, ikincil statüde olmadığı kültürlerin var olduğuna inanmaktadırlar. Bu konudaki en önemli delilleri ise, mitolojiyle beraber arkeolojik bulgulardır.

Tarih öncesi paleolitik ve neolitik çağlardan kalma eserler; mağara duvarı resimleriyle, tapınak ve mezarlardaki şekiller ve buluntulardır. Bunlardan daha önemli olarak tarih öncesi boyunca çok sayıda kadınana heykelciklerine rastlanmaktadır. Bilim adamları önceleri bunları "Venüs" olarak adlandırmışlar, ancak heykellerde vücudun göğüs, karın ve kalça kısımlarının abartılı bir şekilde işlenmiş olması onların kadın cinselliğinden çok, doğurganlığı simgelediklerinin düşünülmesine yol açmıştır. Heykelcikler, mitolojide yer alan doğurganlık ve verimlilik simgesi yaratıcı tanrıçalarla ve diğer dişi ögelerle bir arada değerlendirildiğinde de böyle olduğu anlaşılmaktadır.

Arkeolojik bulguları kadının saygınlığı doğrultusunda değerlendiren ve yorumlayanlardan Badinter'e göre:

> Tarih öncesinin -30 bin yıllarının- henüz duvarlara çiviyle basit şekillerin kazıldığı ... dönemde bile, doğurganlığın simgesi olan vulva şekillerinin ortaya çıktığı görülüyor. Bir sonraki ... dönemlerde (25 binden 15 bine), kemikten, sedeften ... taşından yapılma kadın heykelcikleri çoğalır. Aynı döneme ait erkek heykelcikleri o kadar azdır ki, sözünü etmeğe bile değmez.(:47)

Bundan bir sonraki dönemde, "insan figürlerinin sayısı azalmakla birlikte, ağır basanların erkek figürleri" olduğunu söyleyen Badinter bunu "avlanma"nın ve "avcı"nın ön plana çıkmasına bağlar.

Bilindiği gibi, başlangıçta sadece toplayıcılık vardır; avcılık daha sonradır ve toplayıcılık da, avcılığın yanı sıra devam etmiştir. Bu durumda avcılıkla birlikte avcının ön plana çıkması da mantıklı gözükmektedir.

Bu olgu, ataerkil kuramın başta gelen delillerinden birini oluşturur. Bulunan "erkek figürlerinin maskeli" oluşu, onun, "belirli bir büyüsel âyin uyguladığı" şeklinde yorumlanmakta ve avcının fizik gücü yanında metafizik gücüne de inanıldığını ortaya koymaktadır.

Avcının ön planda gözüktüğü bu dönemden sonra, neolitik dönemde kadın heykelciklerinin Ana Tanrıçalar şeklinde tekrar ortaya

çıkmasını Badinter, avcının ön planda olduğu dönemde de kadının doğurgan-yaratıcı gücünün sürüyor olmasıyla açıklar. Ona göre bu dönemde, "avcının fizik ve metafizik güçlerine, simetriği olarak kadının doğurgan-yaratıcı gücü karşılık vermektedir." Çünkü üst paleolitikte kadın heykelciklerin azalması;

> ...belki kadın saygınlığında avcı erkek yararına bir gerileme olduğunun işaretidir. Ama erkeğin mutlak egemen olduğunun kanıtı olamaz. Çünkü o zaman, kadın saygınlığının, egemen ideolojinin tam tersine olarak doruğuna vardığı bir sonraki döneme nasıl geçilebildiğini anlamak mümkün olamaz.(Badinter 1992:.52).

Orta paleolitiğin "koca karınlı", memeleri kalçalarına sarkacak kadar büyümüş ... heykelcikleri doğum yapmak üzere olan kadınları temsil etmektedir. Buna karşılık "paleolitik sanatında ne erotizmin ne de sevişen ... bir çiftin izine" rastlanmaması, "üremenin salt kadınlara özgü bir güç oluşunun göstergesi" sayılmaktadır."Biyolojik babalığın belirsizliği" ve buna karşılık "kadının doğurganlığının apaçıklığı" kadında "olağanüstü bir hayat gücü görmeye" yol açmış olmalıdır (Badinter 1992:49):

> Günümüzde tarih öncesi insanlarının iki farklı tapınma biçimi olduğu kabul edilmektedir: Avcılar hayvan biçiminde bir tanrıya taparlardı, kadınlar ise doğurganlık tanrıçalarına. Cinslerin ayrı mekanlarda yaşamaları, erkeklerin kendi aralarında ... ve genellikle av seferlerinden önce yerine getirdikleri gizli bir takım âyinleri bulunduğunu düşündürtüyor. ... Bulunan bir çok eserde erkeklerin dört ayak üzerinde ve profilleri bir hayvanı andırırcasına uzun burunlu resmedilmiş olmalarını bu açıklar.

Erkek yüzüne "hayvan" biçimi verilmesinin hayvanla özdeşleşme arayışını ifade edebileceğini söyleyen Badinter, bu varsayımın, Henri Delporte'un kuramına da uyduğunu belirterek, Delporte'den şunları nakleder:

> Hayvan resimleri insanın dışındaki evreni temsil eder. Buna karşılık ve karşıt olarak insan, insan grubu, insanlık, kadın figürleriyle ifade edilir; türün sürekliliğini ve yenilenmesini sağladığı ölçüde, bu ifadelendirme için kadın biçiminden yararlanılması son derece meşrudur... (Delporte 1979:307'den aktaran Badinter 1992:50).

Neolitik çağda, avcı figürlerinin görülmeyip, buna karşılık "tanrısallığı daha açık olarak ortaya çıkmış iri gövdeli kadınları temsil eden çok sayıda heykelciğin" varlığına bakarak Badinter, "bu çağda

kadınlık saygınlığının bir öncekine göre olağanüstü artmış" göründüğünü söylemektedir.

Ancak, neolitik dönemin ve gerçek tarımın ilk başladığı yer olan Anadolu, İran ve Filistin'de "yaygın olan Ana Tanrıçalara tapınmayı erkekleri ufacık bir role mahkum eden her şeye kadir bir anaerkilliğin varlığı yönünde anlamamak gerekir." "Kadınlığın gücünü doğrulayan bu değerler sistemi" içinde politik gücün erkeklerin elinde bulunması sürüyor ve onlar ekonomiyi kadınlarla paylaşıyor olabilirler (Badinter 1992:54).

Kadın gücünün ve saygınlığının bu olağanüstü artışı; tarımı, toplayıcılığı gelenek haline getirmiş olan kadının geliştirmiş olması ve Toprak Ananın, üretimin ve bereketin kadınla özdeşleştirilmiş olmasıyla alâkalıdır.

Bu dönemdeki Ana Tanrıça heykelciklerine en çok Ege denizi çevresindeki eski uygarlıklarda ve Doğu Avrupa'da rastlanır (Badinter 1992:57).

> Özellikle Anadolu'da bulunmuş olan neolitik yerleşme alanları bu açıdan çok önemlidir. Burada Ana Tanrıça figürleri tapınaklarda baş köşede durur. Filistin'de, Dicle kıyılarında, Ege ve Akdeniz çevresinde ve Hindistan'da da bunlarla karşılaşılır. Çoğu M.Ö. 6500'lere aittir ve 4500'lere kadar uzanırlar.
>
> .....
>
> Anadolu'da M.Ö. 6000'de Girit'e göç edenler beraberlerinde dişi tanrılarını ve neolitik uygarlıklarını götürmüş ve Girit'te bu uygarlık Bronz devrine kadar sürmüştür. Girit'in bir ada olması, yeryüzünün diğer bölgelerinde dişi tanrılı toplumlar, savaşçı ataerkil göçebe toplumlar tarafından ezilirken yerleşik uygarlığın burada daha uzun dayanmasını sağlamıştır. (Eişler 1988'den akt. Erez 1989)

Badinter'in yorumuyla,"tahta kurulmuş ve ellerini iki yanında duran iki panterin başına koymuş ünlü Potnia heykelini seyretmek, bu güçlü kişinin hem bir ana hem de doğanın hakimi olduğunu anlamak için yeterlidir." Çatalhöyük'te bulunan iri göğüslü ve koca karınlı bu tanrıça, Camps'a göre, çiftçi ve çobanların umut kaynağı binlerce başka tanrıçanın anasıdır (akt. Badinter:58). Bazen doğum yaparken, bazen göğüslerini sıkarken, bazen çeşitli hayvanlarla birlikte, bazen de kendinden daha küçük, yerde duran bir erkek tanrıyla gösterilen Ana Tanrıça; her zaman yaratıcı, besleyici, ölümün denetçisi ve zenginliğin kaynağı olma özellikleri vurgulanacak biçimde işlenmiştir. (:59)

2. *Ataerkil Kuram ve Ataerki Kavramı*

Burada genel olarak "ataerkil kuram"dan bahsedildikten sonra, ataerkilleşme süreciyle, "ataerki" kavramının tanımı ve çeşitli şekillerde kullanılışı üzerinde durulacaktır.

Ataerkil Kuram

Klasik anaerkil kuramcıların başta gelen delillerinden olan anasoylu toplumların erkek egemen olduklarının anlaşılmasından ve genel evrim kuramıyla birlikte anaerkil kuramın gözden düşüşünden sonra ataerkil kuramın yükseldiği görülür.

Ataerkil kuram, insan toplum kümesinin, örgütlenme ve yapı açısından ta başından beri ataerkil olduğunu; kendisine boyun eğen kadın ve erkek çocukların geçimini sağlayan, onları korumasında bulunduran erkeği merkez alan bir birlik olduğunu kabul eder. (Briffault 1990: 127).

Ataerkil kuram, başlangıçta avcı-toplayıcı olan bu kümede avcıyı ön plana çıkarır ve kadının baştan beri onun egemenliği altında yaşadığına inanır...Bu tez, bilinen bütün toplumlarda cinsiyete dayalı işbölümünün evrensel bir olgu olarak gözlenmesine ve bu işbölümünün, bugünkü ve daha önceki ataerkil toplumlarda olduğu gibi, hiyerarşi ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmesine dayanır.

Cinsiyete dayalı işbölümünün insan toplumlarını hayvanlar âleminden farklılaştıran evrensel bir özellik olarak baştan beri var olduğu görüşü, bugün genel olarak kabul görmektedir. Ancak, işbölümünün hiyerarşik ilişkilerle bağlantılı olup olmadığı tartışmalıdır.

Bugün ve bilinen tarih boyunca var olan ataerkil ilişkiler sistemini, tarih öncesine yansıtan ve Erkek-Avcı'ya egemen bir rol atfeden ataerkil kurama göre:

> ...toplu bir eylem olan avcılık erkeklerin zekasını geliştirirken, bireysel bir eylem olan toplayıcılık kadınları bir tür alt-kültüre hapsetmekteydi. ... Fransa'da Edgar Morin ve Serge Moscovici, ABD'de Robin Fox ve Lionel Tiger, ... avcılığı göklere çıkardılar. (Badinter 1992:35).

Edgar Morin (1973)'e göre, "avcılık dikkat, inatçılık, mücadelecilik, cesaret, kurnazlık gibi beceriler gerektirir ve erkeklere, işbirliği yapmayı, alışverişi ve bölüşmenin kurallarını öğretir." Morin, kadınların "toplumsal ve kültürel bakımdan ergin olmadıkları"nı ileri sürmüştür. Ona göre:

Daha yavaş, daha zayıf ... aylık döngülerinden dolayı uyum yetenekleri daha değişken olan, ayrıca cinsel nesne olarak grubun iç dengesini tehdit eder nitelikte görülen, ...aralarında birleşmek için her hangi bir nedenleri bulunmayan kadınlar; daha güçlü, daha zeki, daha cesur erkeklere boyun eğmeye mahkum olmuşlardır. (Morin 1973'den akt. Badinter 1992:38).

Bu tür iddialar, çoğunluğu kadın olan bir çok antropolog tarafından çürütülmüştür. Bunlardan Andrieene Zihlman (1980)'a göre:

.toplayıcılık fizik güç gerektirmeyip zeka, enerji ve dikkat isteyen bir iştir. Bitkilerin hızlı ve verimli şekilde toplanması için alet kullanmayı ve zehirli bitkilere karşı uyanık olmayı gerektiriyordu, Kadınların, ayrıca, çocukların ihtiyaçlarını sürekli şekilde karşılamaya hazır olmaları ... gerekiyordu. Çocukları kollamak, beslemek, ... hayata hazırlamak onların işiydi. (Zihlman 1980:3'ten akt. Badinter 1992:39).

Buna rağmen, günümüzde en yaygın olarak kabul gören tez, Morin'in 1973'te geliştirmiş olduğu tezdir. Hemen herkes, cinsler arasındaki asimetrinin insan toplumunu tanımlayan özellik olduğu konusunda birleşmektedir (Badinter 1992:43).

Batı'da ataerkilliğin henüz bütün görkemiyle sahnede olduğu 19. yüzyılda anaerkil kuramların kabul görmesi; ataerkil sistemin açıkça çökmeye yüz tuttuğu günümüzde ise bu sistemi doğrulayan kuramların geçerlik kazanması oldukça ilginç gözükmektedir.

İlkel anaerkil kuramda yer alan bir takım görüşler (örn. başlangıç için cinsiyete dayalı işbölümünü, cinslerarası tamamlayıcılığı ve "çift" kavramını, hatta anatomik farklılıkları dahi yok saymak; bunların yerine kadın egemenliğini, ilkel sürü'yü koymak gibi), çok kuşkulu ve tartışmalı da olsa, kuramın kadın hareketi tarafından dönüştürülerek, içerdiği doğruların seçilerek ve yeni bulgularla desteklenerek kullanılması; kadın hareketi için belli bir temel sağlamakta ve hareketin yükselişinde rol oynamaktadır.

Neticede hareketin giderek yükselişinin, sarsılmaz ve kendinden emin görünen ataerkil yapıyı çoktan sarsmaya başlaması; kadın hareketiyle ve dolayısıyla anaerkil ya da eşitlikçi kuramla şiddetli bir mücadeleye girişilmesine yol açmıştır ve bu görüşler şiddetli eleştirilere hedef olmuştur. Bu bazen ciddî bilimsel eleştiriler, bazen de alayla karışık küçümseme, hafife alma biçimlerinde görülür.

Elbette eleştirilerden bir kısmının bir çok doğruyu içeriyor olması, saldırıların ideolojik bir boyutu olmasına ve bu ideolojik boyutun ortaya konmasına engel teşkil etmez ya da etmemelidir.

İnsan toplumlarının baştan beri ataerkilliğini savunanlardan Rosaldo (1974:2)'ya göre:

...yeni antropolojik görüşler; çağdaş ilkel toplumlar üzerine yapılan gözlemlere dayanarak, bunlardaki akrabalık organizasyonu ve geçim durumlarının, erkeğin baskın olduğu bir durumu yansıttığını söylemektedirler.

... Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki bütün çağdaş ilkel toplumlarda bir ölçüde erkek egemenliği vardır, kadının aşağı statüde olma durumu büyük farklılıklar göstermesine rağmen, cinslerarası asimetri, bugün olduğu gibi, insanın sosyal hayatının bir gerçeğidir.

Rosaldo (1974:3-4)'nun devam eden cümleleri, açıkça, konunun ideolojik boyutunu sergiler niteliktedir:

Bizim geçmiş hakkındaki bazen kusurlu olan bilgimizle,eski cinslerarası düzenlerin, bugün dünyada gözlediklerimizden farklı olduğuna inanmamız için çok az sebep vardır.

Geçmiş toplum hakkındaki anaerkil (matriyarkal) değerlendirmeler, çağdaş cinslerarası asimetrinin tabiî olmadığına dair iddialara avantaj sağlar.

.....

Bir mit ve ütopik bir görüş olarak anaerki (matriarşi) miti bugünlerde kadınlar için bir umut kaynağıdır. Gerçekte ise antropologlar bu teorileri devre dışı bırakmada mutabıktırlar. Onlar kadının geçmişi hakkında, kadınların durumlarıyla ilgili alternatif yaklaşımlar peşindedirler.

Ataerki Kavramı

Ataerki'nin yukardaki gibi bütün sosyal sistemi kapsayan biçimde kullanımı dışında; onu daha çok aile ve akrabalık düzeyinde, yakın zamanlarda ekonomik ve politik ilişkiler düzeyinde ele alma eğilimleri vardır. Ancak, bu olguların içiçeliği, hangi düzeyde ele alınırsa alınsın, neticede ataerkilliğe bütüncü yaklaşımı gerektirmektedir.

Ataerki'nin sadece aile ve akrabalık sistemleri düzeyinde ele alınması sosyolojide yakın zamanlara kadar gelenek olmuş ve "ataerkil aile", "anaerkil aile" tanımlarına ve ayrımına yol açmıştır.

Örneğin, 1969'da George ve Achilles Theodorson tarafından yazılan *A Modern Dictionary of Sociology*'de bağımsız olarak "matriarchy" ve "patriarchy" kavramları yer almazken, "family, mat-

riarchal" ve "family, patriarchal" maddeleri yer almaktadır.

Buna göre, Ataerkil Aile: Aile içinde babanın resmî reis ve yönetim-yargı odağı olduğu aile organizasyonudur. Burada babanın otoritesi mutlak ve nihaîdir. Örnek olarak, geleneksel Çin, eski Roma ve İsrail aileleri verilmekte ve modern Batı ailesinin de bundan doğmuş olduğu belirtilmektedir. Ataerkil aile, genellikle soyun babadan devam ettiği bir geniş ailedir (Theodorson 1979:149-150).

Aynı kaynakta Anaerkil Aile, ataerkil ailenin tam karşıtı olarak; aile içinde annenin resmî reis ve egemen güç olduğu aile organizasyonu olarak tanımlanır. Burada soyun anadan devam ettiği ve ayrıca, bu ailenin gerçekliği konusunda tartışmalar olduğu belirtilmektedir (Theodorson 1979:149).

Ataerkil aileye en tipik örnek olarak verilen eski Roma ailesinde kadın; aidiyeti evlenene kadar babası veya büyük akrabalarında, evlendikten sonra kocasında olan ve fiatı taraflar arasında pazarlıkla belirlenen bir mal statüsündedir. Evlerde tecrit edilmiş olarak yaşar. Romalı aile babası, kadınları ve çocukları üzerinde, satma, öldürme hakkı dahil her türlü tasarruf hakkına sahiptir (Gökalp 1976:293; Saadavi 1991:142).

Daha yakınlarda "ataerki" kavramının genişleyerek sadece aile ve akrabalık sistemleri düzeyinde değil; toplumun bütün kurumlarına yaygınlaştırılarak kullanıldığı görülür. "Ataerki"; bazen yine aile kurumu vurgulanarak, bazen iktidar (yönetim) düzeyinde, bazen ekonomik ilişkiler vurgulanarak (özellikle kapitalizm), bazen kültürel olarak stereotipler veya kitle iletişimi, sanat, vs. düzeyinde ele alınır ve tanımlanır. Veya bütün bunların birbiriyle ilişkisi vurgulanarak "ataerkil sistem", "ataerkil yapı", vs. olarak adlandırılır.

Klasik sosyolojideki "ataerkil aile" kavramı ve bunun tanımlanışı; merkezî devletlerin ortaya çıkışından önceki temel sosyal birimin, ekonomik, dinî, politik olarak kendine yeten bir klan, kabile, aşiret veya sülale[9] şekillerinde bulunması ve klasik antropoloji litera-

(9) Çeşitli sosyal birimleri ifade eden bu terimler oldukça karışık bir şekilde kullanılmaktadır. Türkçe'deki kullanım şekillerinde ise bu karışıklık daha da artmaktadır. Batı dillerinde "Klan"; üyelerinin, aynı ortak atadan geldiklerine inandıkları (biyolojik olarak böyle olmasa da) ve bu yüzden genellikle ekzogami kuralının yürürlükte olduğu ve sık sık dinî, politik, ekonomik vs. fonksiyonlara sahip anasoyuna veya babasoyuna dayanan bir akrabalık grubu olarak tanımlanır. Klan'ın anasoyuna dayalı bir grup olarak tanımlandığı durumlarda, yukarıdaki tanıma karşılık gelmek üzere "sib" terimi kullanılır. ("Clan"; *A Modern Dictionary of Sociology*, Theodorson, 1979:49).

türünde "ataerki" kavramının bu şekillere gönderme yapmasıyla alâkalı görünmektedir. Burda aile reisi, soyun kendisinden devam ettiği kişi; hem dinî otorite (bazen kutsal ata veya ata-tanrı'nın simgesi), hem yönetim ve yargı merkezi, hem de mülk sahibidir. Sosyolojide "ataerkil aile" genellikle bütün bunları ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.

Geleneksel, merkezî yönetim biçimlerinde ve modern devlet'te bu ilişkiler farklılaşmış, "ataerki" kavramının tanımı ve kullanılışı da bu farklılıkları ifade edecek biçimde değişmiştir.

Buna rağmen "ataerki"nin sadece aile ve akrabalık düzeyinde ısrarlı kullanılışında yine ideolojik faktörler rol oynamakta; bu kullanım, "ataerki"nin diğer boyutlarının, "ataerkil sistem"in gözden kaçmasına yol açmaktadır. Elbette bu sözler devletin merkezîleşip organize bir kurum olduğu geleneksel yapılarda ve ayrıca modern ya-

"Gens", üyelerinin ortak bir erkek atadan geldiklerine inandıkları ve bir ekzogami dairesi teşkil eden, genellikle babasoyuna dayalı bir akrabalık grubudur. Klan, anasoyuna veya babasoyuna dayalı grupları ifade ettiği zaman "gens" babasoyu klanı olarak düşünülür. Eger klan sadece anasoyu topiumunu ifade ediyorsa, gens babasoyu toplumu karşılığı kullanılır ("Gens"; *A Modern Dictionary of Sociology*, Theodorson, 1979:171).

Klan, anasoyu veya babasoyunu ifade ediyorsa, "sib", klanın eşanlamlısıdır. Klan'ın sadece anasoyunu ifade ettiği durumlarda ise bir klan, anasoyuna dayalı bir "sib"tir ve bir gens babasoyuna dayalı bir "sib"tir. ("Sib"; *A Modern Dictionary of Sociology*, Theodorson, 1979:378).

Z. Gökalp (1976:169) "sop" (=semiyye) terimini "gens"e karşılık kullanmakta, aynı manâda Arsal (1952' den akt. Hassan 1985:41) ise "soy"u kullanmaktadır. Roma-Grek terimlendirmesindeki "gens"i ve Germenlerin "sip" dediği üniteleri "soy" kelimesiyle ifade ettiğini belirten Arsal; Batı dillerindeki "fratri" karşılığı olarak "oymak" ve "file-tribus" karşılığı "oymaklar ittihadı=ok" kelimelerini kullanmaktadır. Ayrıca, bu ünitelerin devlet'ten önce olduğuna dikkat çeker.

Gökalp (1976: 169), Arsal'ın "oymak" dediği "fratri"ye "boy"(=kabile) demekte, "tribu" karşılığında ise "öz"(=aşiret) kelimesini kullanmaktadır.Gökalp (1976:169) "il"i de Yunanlılarla Romalıların "site=medine"sine karşılık olarak kullanmakta ve "il"i devlet olarak kabul etmektedir.

İnan (1965'dan akt. Hassan 1985:43)'ın "Türk Etnolojisini İlgilendiren Terimler Üzerine" başlıklı makalesinde açıkladığı terimlerin sayısının yüz'e yakın olması ve çoğunun birbirlerinin yerine ikame edilebilir nitelikte oluşu, bu konudaki kargaşayı göstermektedir.

Yakın yıllarda, Hassan (1985:41-42) "Gens"i ilk ve evrensel sosyal birim olarak almakta ve bu birimin anasoyuna dayalı bir akrabalık grubu olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Gens'ten sonra ve devlet'ten önce Kabile ve Kabile federasyonları vardır (:139). Hassan, bütün bu birimleri "kandaş toplumlar" veya "kandaş örgütler" olarak adlandırır.

pılarda, ailenin ataerkil özelliklerini korumadığı şeklinde anlaşılmamalıdır.

Klan, aşiret, kabile, sülale birliği şekillerinde görülen kandaş yapıların parçalanıp kendine yeten sosyal, ekonomik, dinî birim olmaktan çıkarak, organize bir kurum olarak merkezî devletin doğduğu ve babanın yetkilerinden büyük bir kısmına elkoyduğu; bazen büyük dinlerin ortaya çıkışıyla atalara tapma dininin son bulduğu yapılarda "ataerki" de farklı biçimlere bürünmüştür. Elbette başlangıçta, geçiş aşamasında kabileler veya kabile federasyonlarının başındaki kabile şefi de geleneksel otorite olarak bu yapılara dahil olabilirler. Ya da en soylu veya en kutsal sayılan veya en varlıklı sülalelerin egemenliği meşru kabul edilir. Böyece, bir mevcut ataerkil birim egemenlik hakkını elde etmiş olur.

Weber (1986:81) tarafından "geleneksel otorite", "patriyarkal iktidar", "patrimonyal egemenlik" gibi terimlerle adlandırılan bu yapıda, patriyark(kabile şefi, senyör, derebeyi, imparator, kral)ın tebaası üzerindeki otoritesi, doğrudan doğruya babanın aile üzerindeki otoritesinin benzeridir (Poole 1993:75). Yani bu yönetim biçimi, ataerkil aile, sülale, kabile, aşiret ilişkilerinin merkezî devlete yansımasıyla gerçekleşir.

"Geleneksel otorite", eski uyma ve kabul etme alışkanlıklarının kutsallaştırıldığı göreneklere dayalı olarak patriyark'ın sahip olduğu otoritedir (ayrıca bkz. Duverger 1975:290). Duverger (1975:291) geleneksel otoritenin, iktidar ile mülkiyet arasında çok yakın bir bağlılığı öngördüğünü belirtmektedir. Patriyarkal iktidar, günlük hayatın olağan ve düzenli ihtiyaçlarının sağlanmasına dayanır ve bu nedenle ilk kaynağı ekonomidir (Weber :217).

Weber (:81), otoritenin meşrulaştırılma tiplerini "geleneksel"den başka, "karizmatik" ve "yasal" olarak ayırır ve bunların "saf" tipler halinde olmayıp karmaşık şekillerde bulunabileceklerini belirtir."...Dolayısıyla ... geleneksel meşrulukta karizmadan da bir şey bulunacak; ... geleneksel otoriteler kısmen birer önder olabileceklerdir." (Duverger 1975:209). Ancak, "saf" karizma ile "hane" temelinde örgütlenmeye dayanan her hangi bir "patriyarkal" yapı arasında keskin bir karşıtlığın bulunduğunu belirten Weber (:217-219); bu karşıtlığın temelinde patriyarkal iktidarın kurumsal, kalıcı ve düzenli ekonomik davranışa dayalı olmasına karşılık, karizmanın rasyonel ekonomik davranışı reddetmesi ve rutinin dışında yer almasının yattığını vurgular.

Buna rağmen "saf" tiplerin görülmediğini dikkate alarak (ve diğer

liderlik tiplerini bir yana bırakarak), geleneksel süreçte kahramanlık dönemlerinde ortaya çıkan yarı-tanrı kahramanların güç ve otoriteleri; Weber'in kavramlaştırması çerçevesinde tam olarak patriyarkal otorite tipi içinde değerlendirilemese de, sosyal-kültürel düzeyde patriyarkal kültür içinde değerlendirilmeye uygundur. Kahramanlar, güçlerini ve meşruiyetlerini en başta, cinsiyetlerinden alırlar.

Feodal derebeylikler, krallıklar ve imparatorluklar gibi, modern öncesi bir çok sosyal yapı "patriyarkal" olarak değerlendirilir. Bu arada, Osmanlı sosyal yapısı da Şerif Mardin (1990:178) tarafından "patrimonyal bürokrasi" olarak değerlendirilmiştir.

Kapitalizmle birlikte gelişen modern yapılarda ise oldukça farklı bir durum gözlenmektedir. Daha önce, aile içi ataerkil ilişkilerin, yönetim-toplum ilişkilerine yansıması şeklinde gözüken yapılardan farklı olarak bu defa, geleneksel ataerkil otorite, kamusal dünyadan uzaklaşmış görünmektedir. "Geleneksel ataerkil otorite, varlığını özel alanda korurken, onu kamusal dünyadan uzaklaştırmak liberalizmin başarılarından biri" sayılmıştır (Poole 1993:75). Bununla birlikte, Carole Pateman(1988),"geleneksel ataerkil teoriyi yerinden eden sözleşme temelli açıklamanın bizatihi ataerkil teoriyi yerinden etmediği ve dün olduğu gibi bugün de bu teorinin yalnızca ataerkil teorinin modern biçimi olduğu"nu söylemektedir.(akt. Poole 1993:75).

"Kamusal" ve "özel" ayrımının farklı bir önem kazandığı modern dünyada cinsiyet tanımları ve cinsiyet ilişkilerinin de bu ayrıma dayandığı görülür.

Günümüz post-modern yazarlarından Poole (1993:70), "modern dünyada dolaşımda bulunan, biri kamusal hayata öbürüyse özel hayata uygun düşen iki ahlâk anlayışı bulunduğunu" ileri sürer. O'na göre, kamusal ve özel ayrımı kadınlık ve erkeklik anlayışlarında anahtar konumundadır:

> Karakteristik bir şekilde erkeklere kamusal dünyada iş görmek için gerekli nitelikler atfedilirken, kadınlara özel hayata uygun düşen nitelikler atfedilir. Bu toplumsal kimlikler kadınların ve erkeklerin birbirleri ve kendileri hakkındaki düşüncelerini ...biçimlendirir; ayrıca bu kimlikler, erkeklerin ve kadınların oldukça farklı ahlâk anlayışlarına maruz kaldıkları anlamına gelir.

Modern dünyada piyasa ve bürokrasinin "kişileri dikkate almaksızın" ve "hesaplanabilir kurallara" dayanarak işlediğini belirten Poole (1993:72), bu konuda Weber (1978)'den şunları aktarır:

Kapitalizmin hoşnutlukla karşıladığı bürokrasinin özgül doğası, bürokrasi daha çok"insanîlikten çıkarıldıkça", hesaba vurulamayan sevgi, nefret ve tam anlamıyla kişisel, irrasyonel ve duygusal tüm ögeler resmî iş alanından süpürülüp atıldıkça daha mükemmel gelişir. Bürokrasinin özgül doğası budur ve bu onun özel erdemi olarak değerlendirilir.

Poole (:73)'a göre,"bu; duygu, bağlılık ve cinsellik için uygun bir yer oluşturan ayrı bir toplumsal uzam olarak bir ev hayatı anlayışı yaratır." Bu ayrımın, erkek ve kadın arasındaki ayrımın haritasını çizdiğini belirten Poole, bu "harita"yı şöyle anlatır:

Ev hayatı alanı toplumsal varoluştaki kadınsı ilkeyi temsil eder. Bunun nedeni ... modern aileyle ilintilendirilen karakteristiklerin kadınsı olarak kavranması ve bu karakteristikler bazında bir kadınlık kavramının inşa edilmiş olmasıdır. ... Erkeklik ve kamusal alan arasındaki bağlantı...nın nedeni kamusal hayatın gerektirdiği kapasitelerin eril kapasiteler olarak kavranması ve kamusal hayat tarafından inşa edilmiş kimlik biçiminin bir eril kimlik biçimi olmasıdır.

Poole (:75)'e göre, "kamusal ve özel, eril ve dişil arasındaki bu ayrım biçimi modern tarihin ürünüdür." Bu tarih sürecinde ortaya çıkan cinsiyetler arasındaki işbölümünü "bir otorite paylaşımı" olarak değerlendiren Poole, modern "duygusal aile"nin aynı zamanda "ataerkil aile" olduğunu söyler. Ona göre, "Biçimsel hak eşitliği kamusal alanın karakteriğiyse de eviçi ilişkilerde ne eşitlik ne de hak sözkonusudur."

Modern dünyanın bu temsillere tam olarak uyan bir gerçeklik yaratmadığını, kadınların sadece özel dünyada varolmayıp giderek artan bir şekilde ücretli işçi olduklarını belirttikten sonra Poole, bu ayrımların zayıflatıldıkları noktalarda bile yeniden yaratıldıklarına, kamusal alanda kadınlara en uygun görülen iş türlerinin içeriği ve statüsü açısından kadınların eviçi rollerinin bir uzantısı olduğuna dikkati çeker.

Kapitalist üretim ve bürokratik idare dünyasına uygun değerler ve ahlâk, özel dünyaya uygun değerler ve ahlâkla tezat içindedir. "Gayrişahsî ve evrenselci" olan kamusal ahlâk, "birbirlerinin kişisel niteliklerinden haberdar olmayan ve bu niteliklerin ancak mülkiyet ya da iktidar aracılığıyla bir anlam taşıyabileceği bireyler arasındaki muamelelerle ilgili olacaktır." Bu,"gücü rasyonel tutarlılıktan kaynaklanan" bir "hak ve ödev ahlâkı"dır. (:77)

Kadınlık, kamusal adalet, yani gayrişahsî ve evrensel hak söyleminin inşa edildiği alandakinden farklı bir ahlâk söylemi alanı içinde tanımlanır. Bu iki alan bağımsız değildir; aslında her biri öbürünü öngerektirir. Ama iki ahlâk

anlayışı bir gerilim ilişkisi içinde varolur; ikisi de onlara tâbi olanların güdülenimleriyle farklı yollardan ilişkiye geçer ve hiç değilse bazen, birbirleriyle uyuşmayan taleplerde bulunur. Böylece bu iki ahlâk anlayışının temelde birbirlerini tamamlayıcılıkları ancak, özel alanın, ilke olarak hane reisinde cisimleşen kamusal akıl ve adalet anlayışlarına tâbi olduğu noktada sağlama bağlanır. (:82)

1970'li yıllarda feministler patriyarka (= patriyarşi = ataerki = ataerkillik) olgusunu tanımlamaya ve analize girişmişlerdir. Kate Millet (1970), patriyarkayı "yaşlı erkeklerin kadınlar ve genç erkekler üzerinde kurduğu baskı" şeklinde tanımlarken; Juliet Mitchell (1975) "patriyarkal özellikler, erkek ve kadının insanlık tarihindeki yerini tanımlar. Baba(ata) ve onun temsilcileri -tüm babalar- toplumun en önemli unsurlarıdır. Karar verme gücüne sahip olanlar onlardır. Patriyarka evrensel bir kültürdür. Ancak her ekonomik üretim modeli bunu değişik bir ideoloji ile açıklar." demektedir.

"Son zamanlarda ataerkinin ekonomik sistemle, özellikle kapitalizmin sınıf sistemiyle ilişkileri konusunda yoğunlaşma oldu. Hartman ve Eisenstein kapitalizm ve patriyarkanın bir aradalığını iddia ettiler." (Gittins 1991 :43). Bunlardan Hartman (1983: 447) patriarkayı,"bir sosyal ilişkiler düzeni" olarak tanımlamakta ve bunun "erkeğin egemen, kadının ise alt statüde bulunduğu erkek ve kadın arasındaki hiyerarşik ilişki" olduğunu söylemektedir: "Erkeklerin kadınları kontrol altında tuttukları ve bu konuda kendi aralarında dayanışmaya girdikleri hiyerarşik ilişki. Bu yüzden patriyarşi, kadınların erkekler tarafından baskı altında tutulduğu bir sistemdir."

Gittins (1991 :42) ise, patriyarka'nın "güç kavramı üzerine kurulu toplumsal cinsiyet ve yaş ilişkisi" olduğunu söylemekte ve merkezine aileyi koymaktadır: "Patriyarkal değerler ailelerde doğup yayılır ama sadece ailelere özgü değildir. Toplumun her kademesini etkilerler: Aileyi, siyaseti, ekonomiyi, ideolojiyi. ... Ancak özde kadın, çocuk ve bütün aşağı görülen grupların bağımlı olmasını ve hizmet etmesini öngören, erkek ve özellikle ata otoritesine dayalı bir sosyal düzeni içerirler. Temelinde eşitsizlik, boyun eğme ve bağımlılık fikirleri yatmaktadır."

Daha farklı bir tanımda ataerkilliğin bir sosyal tabakalandırma sistemi olduğu üzerinde durulur: "Kadınların hangi rolü oynayıp oynayamayacağının -güç, doğrudan baskı veya tamamen töre, gelenek, yasa ve dil, tüketim, etiket, eğitim ve işbölümü aracılığıyla- erkeklerce belirlendiği ve kadını her yerde erkeklerin aşağısında sınıflandıran sistem" (Rich 1977'den akt. Capra 1989:25).

Batı uygarlığının çoğu öteki kültürler gibi ataerkil felsefî, sosyal ve siyasal sistemler üzerine dayandırıldığını belirten Capra'ya (1989:25-26) göre:

> Ataerkilliğin gücü hemen her tarafı istila etmiş olduğundan kavranılması hayli güç bir hale gelmiştir. İnsanın doğası konusunda olsun, evrenle ilişkimiz konusunda olsun en belli başlı düşüncelerimizi o etkilemiştir. ...patriyarklık, tarihte hiç bir zaman açıktan açığa savunulmamış olup, öğretileri evrensel nitelikte kabul gören 'doğa yasaları' gibi anlaşılmış bir sistemdir; gerçekte onlar, yaygın biçimde bu şekilde takdim edilmişlerdir...

Badinter (1992:86) de ataerkilliğin "yalnızca erkek akrabalığına ve babanın gücüne dayalı bir aile biçimi" olmadığı görüşündedir. Ona göre:

> Söz konusu terim kaynağını babanın iktidarından alan her türlü toplumsal yapıyı anlatmak için de kullanılır... Ataerkil sistemin en hafif biçimi, babaların, ilgililerin onayını alarak ya da almayarak, kızlarını gelinlerle değiş tokuş ettikleri durumda ortaya çıkar. Zamanla kadınlar mal statüsüne indirileceklerdir. Alınıp satılırlar ve kocanın mülkü olurlar.

Badinter (1992:109-110), Levi-Strauss'un ataerkil toplumlarda kadınların statüsünü anlatmak üzere kullandığı ekonomik terimlere dikkat çeker. Ve kadınlardan "değiş tokuş nesnesi", "alacak", bazen de sadece "mal" olarak söz edildiğini aktarır.

Duverger(1975:193)'e göre, Levi-Strauss'un modelindeki "akrabalık yapıları; aileler, soylar, klanlar vd. arasında, aslında kendisi de çeyiz ve başlık mekanizmaları yardımıyla mal dolaşımını sağlayan 'kadın dolaşımı' sorununu bir düzene koymak amacıyla geliştirilen ve sözleşme esasına dayanan bir takım usullerin bulunduğunu ortaya koyar."

3. *Cinslerarası Tamamlayıcılık Modeli*

Kökene ilişkin tartışmalar kesin bir sonuca bağlanamamış olmakla beraber, bugün herkes tarih öncesinde ve tarih boyunca mutlak anaerkil bir durumun olmadığı konusunda mutabık görünmektedir. Daha doğrusu "anaerkillik", tarih boyunca ve bugün de mevcut olan ataerkilliğin tam zıddı olarak düşünüldüğünde, böyle bir "anaerki"nin mevcudiyetini kimse kabul etmemektedir. Kadın tanrıçaların ön planda olduğu ve kadının doğurganlık, verimlilik, bereket simgesi sayıldığı,

olağanüstü itibarlı ve önemli olduğu neolitik uygarlıklarda dahi, politik gücün kadınlarda bulunduğuna dair herhangi bir belirti yoktur.

Ancak, ilkel anaerkil kuramcılar (Bachofen ve Morgan) dışında; Briffault da dahil olmak üzere sonraki kuramcılar "anaerki" kavramını politik güç veya ataerki'in karşıtı olarak kadının erkek üzerinde egemen olması şeklinde almamaktadırlar. Hatta Briffault, bu yanlış anlamadan bizzat "anaerki" terimini ve Bachofen'i sorumlu tutar. Ona göre (1990:127), "anaerkil" sözcüğü, aşağı kültürlerde olmayan bir egemenlik, erk ilkesi içermektedir. Bu terim "baba tarafından yönetilme" anlamına gelen "ataerkil" sözcüğünün zıddı olarak, "ana tarafından yönetilme" şeklinde anlaşılmış ve dolayısıyla kadınların, tıpkı ataerkil düzende erkeklerin olduğu türden bir egemenlik sahibi olduğunun düşünülmesine yol açmıştır. Bachofen'in görüşlerinden kaynaklanan bu tezler, Kadın Krallıkları, Prenses İda diyarları çizen abartmaları (Briffault 1990:208), her şeye kâdir Klan-Anası karikatürleştirmelerini körüklemiştir. Briffault, "insanın sosyal ilişkilerinin gelişme biçimini" (:127) ifade ettiğini düşündüğü "anaerkil" terimini kullanmayı sürdürmekte, ancak bunun yerine "ana hukuku" veya "anayanlı toplum" gibi terimlerin geçmesini beklemektedir (:209).

Nitekim, Malinowski (1989:29)'nin "ana hukuku" ve "anasoyu" terimlerini kullandığı görülür. Bununla beraber Malinowski de sık olmamakla birlikte "anaerki" terimine başvurmakta, örneğin bir yerde, "matriyarka ya da analık hukuku, ürkütücü bir erkeksiana'nın aile içindeki yetkisi anlamına gelmez" demektedir.

Anaerki ve ataerki terimlerini Anahanlık-Babahanlık terimleriyle karşılayan ve kökende anahanlığın varlığını savunan Hassan (1985:18-19) da, "kadının erkeğe nazaran daha fazla güç sahibi olmuş bulunamayacağı" itirazının içerdiği "babahanlıkta erkek kadını nasıl baskı altında tutuyorsa... anahanlığın da yaşanmış olabilmesi için, kadının da erkek üzerinde aynı baskıyı uygulamış olması gerekir" varsayımını "tarihsel olgulardan söz ederken Tarih-dışına düşmek" olarak eleştirmektedir. Çünkü ona göre, "anahanlık, babahanlığın öncülü olarak kabul edilebilir; mekanik bir tersi olarak değil."

Bugün, içerdiği erk ve egemenlik ilkesi yüzünden "anaerki" terimi tamamen olmasa da, büyük oranda terk edilmiş bulunmaktadır. Bunun yerine yazarların "kadının önemli ve saygın olduğu","aşağı statüde olmadığı" veya "ataerkinin bulunmadığı" dönemlerden ve toplumlardan söz ettikleri görülür.

Bugün, tartışma "anaerki" kavramı çerçevesinden çıkmış, daha çok "ataerki"nin başlangıçtan beri her zaman bulunup bulunmadığı,

mutlak ve evrensel, dolayısıyla vazgeçilmez bir olgu olup olmadığı noktasında yoğunlaşmıştır.

"Anaerkil Kuram" başlığı altında sunulan kısımda, kuramın temel görüşleri ve dayandığı argümanlar anlatılırken, kısmen "ilkel anaerkil kuram"ın geçirdiği değişmeler ve bugün varılan noktada anlatılmış oldu. Bu izlemeden anlaşıldığı gibi, bugün varılan nokta, ilkel anaerkil kuramın bazı argümanlarını kullanmakla birlikte, ondan epeyce farklıdır. Burda, bu varılan noktaya ve "cinslerarası tamamlayıcılık" tezine bir örnek olarak Badinter'in görüşlerinden söz edilecektir.

Bugün, düz bir evrim çizgisi içinde başlangıca yerleştirilen kapsamlı ve genel anaerkillik tezine sıcak bakılmamakta, böyle mutlak bir şema yerine tek tek toplumlar ve dönemler tarihî şartları içinde ele alınarak farklı ve çeşitli olgular üzerinde durulmaktadır. Bu bakış açısı ataerkil toplumlardaki öznel kadınlık durumlarına, direnişlerine, oynanan rollere dikkat edilmesini de sağlamaktadır.

Bugün, ataerkinin ve mevcut cinslerarasındaki egemenlik ilişkisinin mutlak ve değişmez olmadığı; anaerkil kökenler kuramına bel bağlanarak değil, daha çok bugün bu ilişkilerde açıkça gözlenen değişme ve alt-üst oluşlarla açıklanmaktadır. Örneğin, Badinter (1992 :12), şöyle söyler:

> Toplumlarımızın, dar anlamda tarihsel denilen dönemlerini incelediğimizde... çoğu zaman erkeklerin mutlak iktidarı biçimini alan bir ataerkil düzenin dışında bir ize rastlamadığımız açık. Ama ataerkil ideolojiye son verdiğimize ve bu iktidar artık ölmekte olduğuna göre, bu düzenin koşullara bağlı, yani göreli olduğunu varsaymak da hakkımız.

Badinter, hâlâ gizini koruyan tarih öncesi dönemde ataerkinin mevcut olmadığı görüşündedir. Ona göre (:21), "tarih öncesi dönemle ilgili giz perdesi aralandığında 'her bir cinsiyete atfedilen güçlerin dengeli dağıldığı şeklinde bir izlenim' edinilmektedir. Ardından gelen tarihî dönemin aksine bu dönemde bir cins, öteki tarafından ezilmemektedir."

İlkel anaerkil kuramın aksine, "ilkel sürü" kavramı yerine"çift" olgusunu koyan, "insest"in ve cinslerarası işbölümünün, insan toplumlarının ilk ve evrensel özellikleri olduğunu kabul eden Badinter; "cinslerin tamamlayıcılığı" modelinin evrenselliği üzerinde ısrarlı bir şekilde durmaktadır.

"Cinslerarası tamamlayıcılık" ataerkil kuramcıların da sıklıkla başvurduğu bir kavramdır. Ancak, Badinter tartışmanın "tamamlayıcı bağların niteliği" konusunda olduğunu belirtmekte; cinslerarası ta-

mamlayıcılığa değil, "tamamlayıcılığın her zaman kadınların aleyhine asimetrik olarak işlediği" ve böyle olmak zorunda olduğu anlayışına karşı çıkmaktadır (1992:12).

Ataerkil durumda, tamamlayıcılık asimetrik olarak işlemektedir ve ataerkil kuramcılara göre baştan beri de böyledir. "Tamamlayıcılık" kavramını kullanan ve savunan yeni kadın hareketi mensupları ise cinslerin karşılıklı bağımlılığı, işbirliği ve işbölümüyle ortaya çıkan cinslerarası tamamlayıcılığın evrenselliğini ve vazgeçilmezliğini vurgulamakta; ancak tarihte ve bugün, tamamlayıcılığın erkek egemenliğiyle ayrılmaz bir görünümde olup aslında bu ikisinin ayrılabilirliğini savunmaktadırlar. Nitekim, "tarih ve etnoloji, cinslerin tamamlayıcılığı modelini tanımayan hiç bir toplum bulunmadığını göstermektedir," diyen Badinter (1992:12), tamamlayıcılığın insana özgü bir özellik, ataerkilliğin ise bunu yaşamanın yollarından yalnızca birisi olduğunu ileri sürer. Ona göre, "çok ender olmakla beraber 'ilkel' denilen toplumlar arasında, daha dengeli bir tamamlayıcılığın ve 'cinsler arasında ... eşitliğin' görüldüğü toplumlar vardır" (1992:12). Bugün bu anlayış "farklılığa rağmen eşitlik" şeklinde ifade edilmektedir.

Badinter (1992:12-13)'in şu sözleri, ataerkilliğin çökmeye yüz tuttuğu bugünlerde, cinsler arasındaki dengenin ve farklılaşmanın da yok olma sinyalleri vermesinden duyulan endişeyi dile getirmektedir:

> Farklılığa rağmen eşitlik, yani simetri, yalnızca feministlerin savunduğu bir slogan değildir. ... belki de demokratik toplumlarda ataerkilliğin çökerken tamamlayıcı modeli de peşisıra sürüklemesine, sözkonusu simetrinin yeterince ciddiye alınmaması neden olmuştur. ... bu modele özgü rol farklılıkları bize cinsler arasındaki eşitsizlik ilişkisiyle öylesine bağlı görünüyor ki, eşitsizlik ilişkisini değiştirebilmek için 'doğal' olan durumu altüst etme pahasına bile olsa, rol ayrımını ortadan kaldıracak her şeyi yapıyoruz.

Oysa, cinslerin birbirine benzemesi, "cinslerden birine özgü niteliklerden vazgeçilmeye çalışılması ...ölümü göze almak demektir." (Badinter 1992:26).

Bu tartışmada önemli olan nokta, cinslerarası farklılaşma ve işbölümü değil; cinsiyetlere verilmiş olan rollerin ve cinsiyet özelliklerinin *değerlendirilme* biçimidir. Ataerkilliği ortaya çıkaran, doğal farklılıklar veya işbölümü değil; toplumların gelişme evrelerinde, bu rollerden ve farklı özelliklerden birine yüksek değer atfedilmesi, diğerinin ise değersizleştirilmesidir. Örneğin, ilkel kutsal bütünlük an-

layışı çerçevesinde insan ve insanın kendini üretimi değerli sayılırken, çeşitli sosyal gelişme evrelerinde bu anlayıştan uzaklaşma, insana ve insanın kendini üretimine verilen değerin azalmasına yol açmıştır. Bazen fizikî güç, her şeyin üstüne konmuş, bazen mülk sahipliği, yöneticilik değer kazanmış, modern zamanlarda ise erkeğe atfedilen hırs, başarı, rasyonalite, mücadele özellikleri değerli sayılmış; kadına atfedilen duyarlılık, sezgi, sevgi, bağlılık gibi özellikler küçümsenmiştir. Ayrıca, ataerkillik bir kez sistemleşip devam ettiği sürece, yukarıdaki mekanizma, değerli sayılan özelliklerin ve rollerin egemen cinse, aşağılanan özelliklerin ve rollerin diğerine atfedilmesi şeklinde işlemekte, böylece karşılıklı bir pekiştirme süreci ortaya çıkmaktadır.

Bu bakış açısıyla, doğal denge durumunda yaşayan ilkel toplumlarda erkek egemenliğinin ortaya çıkması için hiç bir neden yoktur. Tarihöncesiyle ilgili cehalete ve bu dönemin gizini koruyor olmasına rağmen, onlarla ilgili bazı kesinleşmiş bilgilerden, mantıken bu toplumlarda simetrinin geçerli olduğu veya olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu bilgiler; en başta, ilkel insanın evreni kutsal bir bütünlük olarak algılaması, biyolojik babalığın bilinmeyişi, yaşama tarzının avcılık ve toplayıcılığa dayalı olması, artı ürün olmadığı için özel mülkiyetin olmaması ve iktidarın tek elde değil, klanın kendisinde olması şeklinde sıralanabilir.

Kutsal Evren'de merkezî bir yere konan insan, ve onun üretimi her şeyden değerlidir (Eliade 1991). Biyolojik babalığın bilinmeyişi herkesin üzerinde birleştiği bir konu olduğuna göre; bu iki bilgi bir arada kadının ve anneliğin taşıyacağı değeri oraya koymaktadır. Sosyal birlik, kandaşlık temelindedir ve akrabalık doğal, görünen, biricik ilişki biçimi olarak ana-çocuk ilişkisine dayalıdır. "Ekonomik üretim öncesinde, çocuğun büyüme süresi ve bunun uzunluğu ön plândadır. İlk sosyalleştirme görevi, dolayısıyla topluluğun kendini sürdürmesi 'ana'ya aittir."(Hassan 1985). Bütün bunlar, kutsal bütünlük anlayışı içinde kadının, yaratıcı'nın insan örneği olarak görülmesine yol açmaktadır. Kadının sahip olduğu doğurma ve besleme gücü, cinslerarası ilişkilerin biçimlenmesinde belirleyici olmuştur.

Daha önce, mitlerle ilgili kısımda, avcının taşıdığı fiziksel güç yanında metafizik gücüne de inanıldığından ve böylece kadının doğurganlığı nedeniyle sahip olduğu metafizik güce, avcının metafizik gücünün karşılık geldiğinden söz edilmişti.

Avcı-toplayıcı olan bu toplumlarda avcılığın erkeğe, toplayıcılığın kadına ait olması da, cinslerarası simetriye yol açmaktadır. Badinter

(1992:29-30)'e göre, etin ve sebzenin değiş-tokuşu ve insanda bebek bakımının çok uzun sürmesi, cinsler arasındaki sözleşmenin temel nedenidir. Cinsler arasında karşılıklı cinsel ve ekonomik bağımlılık sözkonusudur ve bu karşılıklı bağımlılık eşit ilişkilere imkân verir. Küçüklerin yaşama şansını arttıran cinslerarası bu işbölümü, giderek insanın varlığını sürdürmesi için en hayatî şart olarak belirginleşmiş ve kodlanmıştır.

Özel mülkiyetin olmayışı da, cinslerarası ilişkilerin asimetrik değil, simetrik olmasında önemli bir faktördür. "Birkaç yıldır bazı Amerikalı antropologlar ... özel mülkiyet sisteminin yokluğunda, işbölümünün kendi başına birinin ötekini sömürmesine temel oluşturamayacağı" görüşündedirler (Badinter 1992:39).

Yönetim'in erkek eliyle ortaya çıkışından sonra da cinsler arasındaki simetri devam etmiştir. Badinter, "bir cinsin, diğeri üzerindeki iktidarından çok, birinin ve ötekinin sahip olduğu özgül iktidarlardan" söz eder (:47). "Paleolitik toplumda denetim ve iktidar gerek kadınlar ve gerekse erkekler tarafından kullanılır. Analık ve ölümün gizem konusu olması, kadınların eline, erkeklerin siyasal-toplumsal iktidarlarından farklı iktidarlar vermiştir." (Badinter 1992:51). Badinter, Amerikalı antropolog Annette Weiner (1983)'e katılarak, toplumun cinsiyete göre ayrılmış ama birbirleriyle eklemlenen iki alana bölündüğü görüşündedir. "Her cins kendi alanında değişik güç kaynaklarını denetlemekte ve öteki üzerinde farklı yollardan, değişen derecelerde özel bir iktidar uygulamaktadır."

Simetri temelindeki cinslerarası tamamlayıcılık, bazı eski felsefî sistemlere de uygun düşmektedir. Örneğin, Çinlilerin "yin" ve "yang" ikili sistemine göre, "gerçekliğin bütün tezahürleri bu iki zıt güç arasındaki dinamik karşılıklı etkileşim aracılığıyla meydana gelir." (Capra 1989:22). Dişilik ile ilgili olan "yin" ve erkeklikle ilgili olan "yang" çeşitli kavram çiftlerini kapsar. Meselâ yeryüzü, ay, gece, kış, ıslaklık, serinlik, "yin" tarafında; gökyüzü, güneş, gündüz, yaz, kuruluk "yang" tarafında yer alır (Capra :33). Aynı zamanda Yin; büzülen, koruyucu, uyumlu, işbirlikçi, sezgisel ve terkip edicidir. Yang ise yayılan, zorlayan, saldırgan, rekabetçi, rasyonel ve çözümleyicidir (Capra :36). Orijinal haliyle[10] yin ve yang, iyi ve kötü değildir. İyi olan ikisi arasındaki dinamik denge ve kötü olan da dengesizliktir

(10) "Orijinal haliyle" denmesinin nedeni, yin ve yang arasındaki ilişkinin, ataerkil çağlarda yeniden yorumlanmış ve tahrif edilmiş olması yüzündendir. Capra (1989:34), bu dönüşümde yin'in edilgenlikle ve yang'ın etkenlikle bağlantılı olarak ortaya çıkmış olmasını özellikle tehlikeli bulmaktadır.

(Capra :33). Ataerkil sistem yin tarafını değersizleştirip, yang tarafına önem vererek ikisi arasındaki dengenin yitmesine neden olmuştur:

> ... toplumumuzun yin karşısında yang'a uygun davranışları onayladığını görmek kolaydır: sezgisel bilgelik karşısında yarışmayı, muhafaza etme karşısında doğal kaynakların sömürülmesini ve diğerlerini. Ataerkil sistem tarafından ve dahası geçen üçyüz yıl boyunca duyumcul kültürün egemenliğinde desteklenmiş olan bu vurgu, mevcut bunalımımızı tam da kökünden belirleyen derin bir kültürel dengesizliğe, düşünce ve duygularımızdaki, değer ve tavırlarımızdaki ve toplumsal ve siyasal yapılarımızdaki bir dengesizliğe yol açtı. (Capra 1989:37).

Burda önemli olan bir nokta da, söz konusu felsefî sistemde, "erkek ya da kadın bütün insanların yin ve yang aşamalarını geçirdiklerine" inanılmasıdır. "Her insanın kişiliği, dişilik ve erkeklik öğeleri arasındaki karşılıklı etkileşimden doğan dinamik bir olaydır" (Capra 1989:33-34). Demek ki tam insan (insan-ı kâmil) olmak için yin ve yang özelliklerine bir arada sahip olmak gerekmektedir. Bu bakış açısı eski androjen mitlerde, çift cinsiyetli Tanrı inançlarında(11) ve daha gelişmiş Doğu felsefelerinde (özellikle İslâm tasavvufu'nda) de görülür. (Farklı olarak, İslâm'ın Tanrısı, çift cinsiyetli, dişi veya erkek değil, cinsiyetsizdir ve O'na herhangi bir cinsiyet atfetmek en büyük günahlardan sayılır.)

O halde cinslerarası farklılıkların korunması ve eşdeğerde olması; onların birbirlerini anlayamaması ve kopukluk anlamına gelecek olan tam bir zıtlık şeklinde anlaşılmamalıdır. Tersine her cinsin içinde ta-

(11) Androjen, çift cinsiyetlilik anlamına gelen bir terimdir.
Bugün, her insanın değişen derecelerde çift cinsiyetli olduğuna dair bulgular vardır. Her iki cinsin de erkeklik ve dişilik hormonları ürettikleri, ancak birinde erkeklik, diğerinde dişilik hormonlarının biraz daha fazla olduğu tesbit edilmiştir. Bu ise, birinin içinde her zaman diğerinden bir parça bulunduğu anlamına gelir (Badinter 1992:199 ve 215).
Eski Yunan mitolojisinden aktarılan androjen mitine göre, eskiden insan, dişinin ve erkeğin bir arada olduğu androjen bir yaratıktı. Güçlü ve cesur bu androjenler bir gün tanrılara saldırdılar ve tanrılar da onları cezalandırmak için ikiye böldü. Yani dişiye ve erkeğe ayırdı. Bundan sonra her yarım, diğerini aramaya başladı. Bu mite göre, sevginin ve tamlık duygusunun kaynağı, öbüründen yoksun kalmaktan doğan istekti. (Badinter 1992:217).
Bazı kültürlerde toprak ve doğurganlık tanrıları, çiftcinsiyetlidir. Eliade (1983)'ye göre, bu durumda "tanrısallık, yaratılışla ilgili tüm güçleri kendinde toplar ve bu iki kutupluluk, karşıtların buluşması formülü, sonradan karşılaşılan daha derin akıl yürütmelere temel oluşturur" (akt. Badinter 1992:61).

şıdığı diğer parçanın, böylece cinsler arasındaki benzerliğin de korunması şeklinde anlaşılmalıdır. Bugünkü şartlarda bunu, "korunması" yerine "ortaya çıkarılması" veya "canlanması" olarak ifade etmek daha doğru görünüyor.

Badinter (1992:53), paleolitiğin sonuna doğru avcı-erkeğin, daha sonra neolitikte doğurganlık ve bereketin simgesi kadının biraz daha ön planda gözükmesine rağmen, mutlak ataerki dönemine kadar simetrik bir tamamlayıcılığın sürdüğü kanaatindedir.

Denge durumunun bozularak mutlak ataerkinin başlangıcı çeşitli nedenlerle açıklanmaktadır. Bu başlangıç ve bu nedenler çeşitli toplumlarda farklıdır. Bu kısmın başında Briffault'un görüşleriyle ilgili olarak en bâriz farklılığın avcı-toplayıcılıktan tarıma geçen toplumlarla, avcı-toplayıcılıktan hayvancılığa geçen ve uzun süre göçebe hayatı yaşayan toplumlar arasında olduğu belirtilmişti. Badinter'in neolitikte ve devam eden dönemlerde izini sürdüğü toplumlar birinci türden olanlardır. Bu toplumlarda, tarım kadının alanı olurken, hayvancılık, avladığı hayvanı ehlileştiren, koruyan ve çoğaltan erkeğin alanı olmuştur (Badinter 1992:56). Yukarıda belirtilen ikinci türden toplumlarda ise kadının oldukça ön planda gözüktüğü böyle bir tarım dönemi yaşanmamış ve eskinin avcıları, sürü sahipleri olarak egemen olmuşlardır. Yine de kadın, doğurganlığı ve analığı nedeniyle kutsallık alanındaki önemini burada da korur ve onun metafizik güçlerine inanılır.

Birinci türden toplumlarda cinslerarası denge ve uyum dönemi, yaklaşık M.Ö. 2000'lere kadar sürmüştür. Ve bu, daha çok Orta-Doğu ve Doğu Avrupa için geçerlidir. Demek ki hayvancı-göçebe Doğu toplumlarında bu tarihi, yani ataerkinin başlangıcını daha önceye almak gerekmektedir.

Badinter, tarım toplumlarında, tarımın erkek eline geçerek, erkeğin kadının alanına el koymasını, Briffault gibi saban'ın bulunuşuna bağlar (1992:67). Yanısıra savaş faktörünü, avcının yitirdiği gücü tekrar kazanması olarak değerlendirir (:70). Savaşın önem kazanmasıyla Avrupa'nın ve Doğunun bir çok yerinde kahramanlara tapılmaya başlanır. Fizikî güç, abartılı bir şekilde ön plana geçer (:88). Yanısıra erkek alanı olarak madenciliğin ortaya çıkışı, erkek gücünü pekiştiren bir faktördür (:78). Kahraman: "ateşi istediği gibi kullanan, dağları eriten, kılıç ve balta yapan maden ustası"dır (:89).

Bunlardan daha önce, insanın hayvan yetiştirmeye başlamasıyla erkeğin üremedeki rolünün anlaşılması, anasoyundan babasoyuna geçişte bir adım olmuştur (Badinter 1992: 68). Böylece tarihöncesinden

tarihe geçişte, toplumsal babalığın yerini biyolojik babalık almış ve bununla birlikte bir ideolojik devrim de gerçekleşmiştir (:95).

Bundan böyle ve giderek kadının üremedeki rolü sadece "taşıyıcı bir beden" olmaya indirgenmiş; erkeğin dölleyici rolü, kadının da erkeğin de ondan olduğu yaratıcı konumuna oturtulmuştur. Farklı kültürlerde, erkeğin kadının üretme gücüne el koyma çabaları; dölleyici tohumun her şey ve artık, erkeğin, sabanıyla sürüp işlediği, egemen olduğu toprakla özdeş olan kadının hiç bir şey sayıldığını gösteren çok sayıda örnek yer alır. Badinter, bununla alâkalı olarak mitolojiden bir çok gebe erkek öyküsü ve tarihle etnolojiden erkeğin lohusalık törenleriyle ilgili pek çok örnek aktarır(1992:96-108). Eliade (1991:161-177) de, bir çok ilkel toplumdaki "erkekliğe adım atma" törenlerinin bir yeniden doğum hadisesi olarak işlev gördüğünü belirtmektedir. Örnekler; Yunan mitolojisinden aktarılan "çocuğu yaratan anne değildir: Anne, karnına giren tohumu beslemekten başka bir şey yapmaz. Çocuğu yaratan erkektir," (Badinter 1992:99) veya Aristo'nun sık sık tekrarladığı "erkeği dölleyen erkektir, kadın da erkekten doğmuştur," (Badinter 1992: 100) türünden teorik söylemlerle yetinilmeyip erkeklerin kadınlara düşen rolü fiziksel bakımdan üstlenecek kadar ileri gidildiğini göstermektedir.

Yaratıcı Kahraman-Ata, Toprak Ana'nın yerini almaya başladıkça, farklı kültürlerde tanrıça da ya yavaş yavaş erkekleşir veya tamamen kovulur. Badinter'in bu konudaki örneklerinden bazıları şunlardır (1992:89-90): Mısır'da tanrıça İsis, erkek tanrı Osiris'in kimliğinde erirken Keltler'de başlangıçta dişi bir güç sayılan güneşin yerini güneş kahramanı alır ve güneş tanrısı olur. Babil ve Asur tanrıçası İştar, Aştar adı altında erkek olur. Hindistan'da Agira Agni olur. Aynı şekilde Yunanlılar ilginç tahıklıklar bırakmışlardır.

Böylece, Badinter (1992:87)'e göre, mutlak iktidar anlamındaki mutlak ataerki kesin şeklini ve etkinliğini, bir din devriminin ardından kazanmıştır.

4. Ataerkilleşme Sürecinde Semavî Dinlerin Rolü

Feminist teori tarafından veya kadın hareketi içinde yer alan araştırmacı ve yazarların çoğu tarafından, ataerkinin zirve noktasına erişmesinde dinlere başat bir rol verildiği görülmektedir. Bu bakış açısı mitolojik inanışlar, semavî dinlerden önceki çok tanrılı dinler için olduğu kadar, semavî dinler için de geçerlidir. Örneğin, Badinter'in mutlak ataerkinin kesin şeklini ona bağladığı din devrimi, Yahudilik,

Hristiyanlık ve İslamı da kapsamaktadır.

Bu çalışma, kuramsal çerçevesinde "tamamlayıcılık ve farklılığa rağmen eşitlik" söylemine önemli bir yer vermekle beraber, ataerkilleşme sürecinde semavî dinlere verilen başat rol konusunda bu söylemden ayrılmaktadır. Burada, ataerkilleşmede semavî dinlere verilen role örnek olarak, yine Badinter'in ve Mısırlı kadın yazar Neval el-Saadavi'nin görüşleri temel alınarak, farklı bir perspektifin altı çizilmeye çalışılacaktır.

Eski Türk toplumunu ve İslâmlaşma sürecindeki Türk toplumunu ele alan bu çalışmada; Türk toplumu, İslâm dini ve ataerkilleşme arasındaki ilişkileri çözümlemede önem taşıdığı için ve özellikle Türkiye'de ataerkilliğin sorumlusu olarak din faktörüne ağırlık verme şeklindeki yaygın eğilimden dolayı, burada, bu konu üzerinde durulmaya gerek duyulmuştur.

Dinler, özellikle de semavî dinler, bu çalışmayı sadece ataerkilleşme sürecindeki rolleri bakımından ilgilendirmektedir. Bu rolü kavrayabilmek için onların sosyal ve kültürel olarak aldığı biçimlere bakmak kadar, orijinallerine, ana metinlerine bakmak da önem taşır. Çünkü orijinal metinlerle, kültürel olarak aldıkları biçimler arasındaki fark, ataerkilliğin işleme mekanizmalarını ortaya koyacaktır. Aslında, yukarıdaki kısımlarda aktarılan çalışmalarda ele alınan, mitolojideki ve eski dinî inanışlardaki farklılaşmaları kavramak için yapılan da budur. Badinter'de ve genel olarak ataerkilleşme süreciyle ilgili çalışmalarda eski dinî inanışlar ve mitolojilerin orijinaline ulaşılmaya çalışılmakta ve buradan yola çıkarak farklı dönemlerde ortaya çıkan değişmelerin izi sürülebilmektedir. Ve orijinale ulaşıldığında genellikle cinslerarası doğal denge ve uyum -örneğin Çin felsefesindeki yin-yang dengesi- yakalanabilmektedir. Aynı çalışmaların, semavî dinlerle ilgili tutumu ise orijinalle kültürel olan arasında herhangi bir ayırım yapmadan, kutsal metinlerle birlikte sosyal-kültürel biçimleri veya algıları bir arada ele almak şeklinde ortaya çıkmaktadır.(12)

Bu tutumun en önemli nedeni, semavî dinlerin ortaya çıktığı dö-

(12) Tevrat ve İncil için tahrif edilmiş birden fazla metinler söz konusudur. Ve bu tahrif ataerkillik tarafından yapıldığı için metinlerin, sosyal-kültürel olarak aldığı biçimler ve algılarla çakışması ve dolayısıyla hepsinin bütün olarak alınması doğal kabul edilebilir. Yine de titiz bir araştırmadan beklenen, dönem dönem ortaya çıkan farklılıkları izlemek ve bunları başlangıçtaki durumlarla, olaylarla, Musa ve İsa peygamberlerin mesajlarıyla mukayese etmek ve peşin hükümler yerine gerçek bir din-ataerki ilişkisi ortaya koyabilmektir.

nemlerin, zaten doğal denge ve uyum durumunun kaybedildiği ve ataerkilleşmenin başladığı dönemler olması olarak açıklanabilir. Ancak, neden bu olsa da semavî dinler ele alınırken, bunların geldiği toplumlarda ataerki görülmezken, ataerkinin bu dinlerde başladığı yolunda görüşler ileri sürülebilmektedir. Bu ise, haklı sayılabilecek böyle bir nedeni de geçersiz kılmaktadır.

Özellikle Türkiye'de kadın konusundaki sosyolojik çalışmalardaki genel eğilim, dinî metni dışarıda tutarak, dinin sosyal-kültürel düzeyde nasıl işlediğini ele almak şeklindedir. Bu, sosyolojik bir tutum olarak açıklanır ve özellikle vurgulanır. Ancak, burda yine sosyolojik olan bir hata yapılmaktadır. Çünkü bu tutum, sonucu doğuran başka faktörlerin gözden kaçırılmasına yol açmaktadır. Bu hataya düşmemek için yapılacak şey, belki alanın dışına taşmak olsa da veya böyle değerlendirilse de, orijinal kaynaklara başvurmak ve bunu sosyal-kültürel işleyiş mekanizmalarıyla mukayese etmektir. Ancak, bu yolla sonucu etkileyen başka faktörler ve farklı etkiler ve gerçek ataerkilleşme süreci yakalanabilir. Buna, dinlerin orijinalinde ne olduğunun önemli olmadığı, önemli olanın bugün aldığı biçimler ve böylece ataerkiye yaptığı katkılar olduğu şeklinde itiraz edilebilir. İlk bakışta bu sosyolojik olarak oldukça haklı bir itiraz gibi görülmektedir. Ancak amaç, görünen ilişkilere ve bunların arkasındaki nedenlere gerçek bir ışık tutmaksa ve tasvirin ötesinde açıklamak, anlamak ve çözümlemekse, bu haksız bir itiraz olur. Bu bağlamda, dinlerin orijinal biçimlerine ulaşma çabası inanç düzeyinde bir çaba olmayıp sosyolojik bir çabadır ve onlara inanıp inanmama tamamen ayrı bir konudur.

Elbette, burada, bütün semavî dinlerdeki cinsiyet konusu ve bunun, dinlerin ortaya çıktığı toplumlardaki ataerkil yapıyla olan ilişkilerini ayrıntılı olarak ele almak imkânsızdır ve buna gerek de yoktur. Konu, bu çalışmayı doğrudan değil, dolaylı olarak ilgilendirdiğinden, sadece yukarıda sözü edilen genel mevcut eğilimden farklı bir bakışı gerekçelendiren bir kaç temel örnekle yetinilecektir.

Söz konusu paradigmada, en temel görüş olarak; Musevîlikten başlayarak bütün tek tanrılı dinlerin, erkek Tanrı, erkek peygamberler, ilk insan Âdem ve ondan yaratılan Havva vb. söylemleriyle ataerkilliğin ilk gerçek kurucusu, meşrulaştırıcısı oldukları görüşü yer alır.

Musevîlik ve Hristiyanlığın kutsal kitapları olan Tevrat'ın ve İncil'in orijinallerine ulaşmak, bugün için imkânsızdır. Bu metinlerin tahrif edildikleri ve bugün ortada birden fazla metnin bulunduğu bilinen bir gerçektir. İslâmiyetin kutsal kitabı Kur'an, orijinal halini korumaya

devam etmektedir. Kur'an metninin de çok sayıda farklı yorumları mevcutsa da, asıl kaynak, her zaman başvurulabilecek özgün bir metin olarak durmaktadır. Bu metin, bizzat kendisi için başvurulabilecek nitelikte olduğu gibi; Yahudilik ve Hristiyanlığın orijinallerine ulaşmak ve hangi noktalarda tahrife uğradıklarını anlamak için de başvurulabilecek niteliktedir. Çünkü onda, geriye dönük olarak Musevîlik ve Hristiyanlık, Musa ve İsa peygamberlerle ilgili pek çok bilgiler ve olaylar aktarılır. Metnin büyük bir kısmı, ilâhî mesajın özgün anlamını ve bu mesajı almayan insanların dini nasıl değiştirdiklerini açıklamaya yöneliktir. Böylece, buradaki ipuçlarıyla mevcut Tevrat ve İncil'lerin incelemeye alınması, onların orijinal ve tahrif edilmiş kısımlarının, yanlış algıların ayırtedilmesini de sağlayabilir. Mutlaka, bu da çok kapsamlı ve başlı başına bir çalışmadır.

Burada, sadece, Kur'an metnindeki cinsiyet konusunun nasıl ele alındığına genel bir bakış ve burdaki ipuçlarıyla Musevîlik ve Hristiyanhk hakkındaki iddiaların değerlendirilmesi, hatta "Eski Ahit" ve "İncil"den oluşan Kitab-ı Mukaddes'e hızlı bir göz atılması sonucunda edinilen bir izlenim söz konusudur. Bu çalışmanın, söz konusu paradigmanın, semavî dinlerle ilgili yorumlarına katılmaması, işte bu izlenimin, bu yorumlarla tamamen farklı olması yüzündendir.

Üzerinde durulması gereken ilk nokta, Tanrı'nın erkekliği iddiasıdır. Kur'an metninde Tanrı'nın erkekliğiyle alâkalı hiç bir bilgi, hiç bir ima yer almamaktadır. Tersine, O'nun cinsiyet, doğmak, doğurmak gibi insana has bedenî özelliklerden uzak olduğu ve bunu düşünmenin en büyük günah olduğu vurgulanır. Bu iddia, Hristiyanlara göre, Meryem'in Kutsal Ruhtan gebe kalmış olmasından ve ayrıca İsa'nın da Allah sayılmasından kaynaklanmaktadır. Kur'an'da ise, bu Hristiyan anlayışının yanlışlığı anlatılmakta ve buna şiddetle karşı çıkılmaktadır.[13] Semavî dinler; erkek-atayı, aile reisini ve reis, kral, firavun, vs. olan yönetici erkeği Tanrı kabul eden ve kutsal ataları temsilen yaptığı putlara tapınan toplumlara, bu anlayışı yıkmak üzere gelmiş görünmektedirler. İlk din olan Musevîliğin durumu açıkça

(13) 3/Âl-i İmran 59."Allah yanında İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir; Onu topraktan yarattı, sonra da 'OL" dedi, artık olur... 19/Meryem 30. "Çocuk (İsa): 'Ben Allah'ın kuluyum...' dedi."; 31. "Beni bulunduğum her yerde insanlara yararlı kıldı..."
34. "İşte Meryem oğlu İsa. Ayrılığa düştükleri hususta gerçek söz budur."; 35. "Çocuk edinmek, Allah'a yakışmaz. O, yücedir. Bir işi yapmak istedi mi ona sadece 'OL' der, olur." 43/Zuhruf 81. "De ki: Eğer Rahman'ın çocuğu olsaydı, tapanların ilki ben olurdum."; 82. "Göklerin ve yerin Rabb'i onların nitelendirmelerinden yücedir, münezzehtir.

böyledir. Kur'an'da yer alan, Musa Peygamberle Firavun arasındaki konuşmalar hep bu minval üzeredir.(14)

Kur'an'da anlatılan, Musa Peygamberin yaptığı anayerli evlilik,(15) Firavun'un tanrılığını ittifakla kabul etmiş ataerkil bir toplumun çevresinde anayerli topluluklar bulunduğunu göstermektedir. İsa'dan yaklaşık 1000 yıl önceye rastgelen bu zaman kesiti; tarih öncesi denge döneminin, madencilik ve savaşın gelişmesiyle beraber ataerkinin mutlak zaferiyle kapandığı ve yazının yaygınlaşmasıyla tarihe geçilmiş olan bir kesittir. Böyle bir kesitte, mutlak ataerkil toplumlarla, gelişmelerin dışında kalarak eski anayerli âdetlerini sürdüren toplulukların yanyana yer alması normaldır. Musevîlik tam da böyle bir dönemde ve mutlak ataerkilliğin iktidar olduğu bir toplumda zuhur etmektedir. İşte, Badinter (1992:93 ve 281) 'in, erkek Tanrının mutlak egemenliği olarak gördüğü, Yahudi tek tanrıcılığının başlangıcını; mutlak ataerkinin kesin biçimini almasında asıl rolü oynayan bir din devrimi olarak kabul etmesi bu yüzdendir. Oysa, Musa, kendi ataerkil toplumundan kaçarak sığındığı başka bir toplulukta anayerli bir evlilik yapmakta ve ancak bu evlilik için şart koşulan hizmet süresini doldurduktan sonra kendi toplumuna dönerken peygamber olmakta ve

(14) 26/Şuara 26. "(Musa Firavn'a):'O sizin de Rabbiniz, evvelki atalarınızın da Rabbi'dir' dedi.." 29; " (Firavn): 'Andolsun ki, benden başka Tanrı edinirsen ..." 28/Kasas 38. "Firavn dedi ki: 'Ey ileri gelenler, ben sizin için, benden başka bir Tanrı bilmiyorum..."; 39. "Firavn ve askerleri yeryüzünde haksız yere büyüklük tasladılar." 39/Zümer 17. "Tâgût'a kulluk etmekten kaçınan ve Allah'a yönelenlere müjde var." 43/Zuhruf 51. "Firavn kavminin içinde seslenip dedi ki: 'Ey kavmim, Mısır mülkü ve şu altımdan akıp giden ırmaklar benim değil mi ...?"; 54. "Kavmini küçümsedi, onlar da ona boyun eğdiler." 44/Duhan 8. "O (Allah), sizin de Rabb'iniz, önceki atalarınızın da Rabb'idir."; 31. "...Çünkü o (Firavn): 'Ben sizin en yüce tanrınızım!' dedi."

(15) 28/Kasas 23. "Musa, Medyen suyuna varınca, onun başında insanların hayvanlarını suladıklarını gördü. Onların gerisinde de (hayvanlarını) sudan men'eden iki kız buldu ...(Musa onlara): 'İşiniz nedir?' dedi (Niçin hayvanları bırakmıyorsunuz). Dediler ki: 'Çobanlar sulayıp çekilmeden biz sulayamayız'..."; 24. "(Musa) hemen onların hayvanlarını suladı, sonra gölgeye çekildi. 'Rabb'im', dedi, 'doğrusu bana indireceğin her hayra muhtacım."; 25. "Derken, o iki kızdan biri utana utana yürüyerek ona geldi: 'Babam seni çağırıyor, bizim için hayvanları sulamanın ücretini verecek' dedi. (Musa) ona gelip hikâyesini anlatınca, (kızların babası): 'Korkma o zâlim kavimden kurtuldun' dedi."; 27. "Dedi ki: 'Bana sekiz yıl hizmet etmen şartıyla ... kızımı sana nikâhlamak istiyorum."; 28. (Musa) dedi: '... Allah, dediğimize vekildir."; 29. "Musa, süreyi bitirip ailesiyle yola çıkınca ... Tür'un yanında bir ateş gördü."

ilâh-Firavuna, atalar dinine karşı savaş açmaktadır.

Soyu başlatan ve sürdüren erkek atayı yaratıcı ilâh kabul eden ve yönetici Firavun, kral vb.ni bu kutsal ataların en üstüne koyan anlayış; kadının üremedeki rolünü "taşıyıcı beden"e indirgeyen, dölleyici erkeğin yaratıcı olduğunu iddia eden anlayışın uzantısıdır. Babasoyunu kutsal kabul ederek, anasoyunu yok sayan, kadını erkeğin ailesinin dışında bir yabancı, hatta tabu sayan ilk babasoylu ve babayerli toplumların temelinde bu anlayışlar yatar. Kur'an'da erkek atalara ve onların temsilcisi olan putlara tapınmayı; erkeğin yaratıcılık ve hükümranlık iddiasını ve zorbalığını kesin şekilde yasaklayan âyetlerle (16) birlikte, kadının ve ananın rolünü vurgulayan çok sayıda

(16) 71/Nûh 23. "Dediler ki:'Tanrılarınızı bırakmayın. Ne Vedd'i, ne Suva'yı, ne Yegûs'u, ne Ye'ûk'u ne Nesr'i bırakmayın." (Süleyman Ateş'in açıklamasına göre, bunlar Âdem ile Nûh arasında yaşamış olan sâlih kişilerdir. Bunlar ölünce putları yapılmış ve zamanla Tanrı diye tapılmıştır. Bu putlar Araplara da geçmiştir: Vedd, Kelb kabilesine; Suva, Hüzeyl kabilesine; Yegûs, Tayy'dan iki kabileye; Nesr, Himyer'den Zu'l-Kilâ boyuna ait putlardır.)
Şu âyetlerde kadın erkek ilişkisi ve toprak-tohum ilişkisi arasında kurulan paralellik dile getirilmekte ve erkeğin yaratıcılık iddiası reddedilmektedir: 56/Vâkıa 57. "Biz sizi yarattık; ..."; 58. "Attığınız meniyi gördünüz mü?"; 59. "Siz mi onu yaratıyorsunuz?, yoksa yaratan biz miyiz?"; 63. "Ektiğinizi gördünüz mü?"; 64. "Siz mi onu bitiriyorsunuz, yoksa bitiren biz miyiz?". 22/Hac 5. "Ey insanlar, eğer öldükten sonra dirilmekten kuşkuda iseniz, biz sizi topraktan, sonra da nutfeden, sonra alâkadan, sonra yaratılışı belli belirsiz bir çiğnem et parçasından yarattık."; 2/Bakara 107. "Yerin mülkü yalnız Allah'ındır."
Ataerkil-savaşçı toplumda zenginlik ve erkek evlat sahibi olmak çok önemlidir. Buna karşı: 26/Şuarâ 88. "O gün ki ne mal ne oğullar fayda vermez."; 76. "Siz ve eşki atalarınız"; 129. "Belki ebedî yaşarsınız diye sağlam köşkler (kaleler) ediniyorsunuz."; 130. "(Bir kavmi) yakaladığınız zaman zorbalar gibi yakalıyorsunuz."
Ortak bir atanın ve onu temsil eden putun çocukları olduğuna inanan ataerkil kabile toplumlarında bu inanış, kabile üyelerini birbirine kardeş sayan bağlayıcı bir unsurdur. Aşağıdaki âyet buna işaret ediyor olmalı: 29/Ankebut 25. "(İbrahim, kavmine) dedi ki: 'Siz dünya hayatında birbirinizi sevmek için ... bir takım putlar edindiniz." 31/Lokman 15. "Eğer onlar seni hakkında bir bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için zorlarlarsa, onlara itaat etme."; 21. "Onlara: 'Allah'ın indirdiğine uyun!' dense: 'Hayır! Biz babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız' derler." (Süleyman Ateş'in açıklaması "onların yolunda gideriz" şeklinde; ancak mevcut yapıyı gözönüne alarak, bu, onların ruhunu taşıyan putlar veya ataların sonuncusu olan baba şeklinde anlaşılmalıdır.)
43/Hucûrât 13. "Ey insanlar, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve bir-

âyet yer alır.(17)

Hristiyanlık; kadının anneliğini inkâr eden ve onu erkeğin soylu dölünün taşıyıcısı ve giderek erkeğin zevk nesnesi olan bir bedene indirgeyen anlayışın karşısına Meryem örneğiyle dikilmiştir. Ancak bu mesaj, "erkek Tanrı" çarpıtması ve katlanarak aynı "erkek Tanrı'nın erkek oğlu" olarak görülen İsa'nın da Tanrı kabul edilmesiyle tanınmaz bir hale getirilmiştir. Aynı şekilde, kadın-anayı Tanrıça kabul eden ve babanın üremedeki rolünü tanımayan kültürlere karşı Zekeriyya örneği

---

birinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah yanında en üstün olanınız en çok korunanınızdır."

(17) 46/Ahkaf 15. "Biz insana ana babasına iyilik etmesini tavsiye ettik. Anası onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu. Taşınması ile sütten kesilmesi otuz ay sürdü... 31/Lokman 14. "Biz insana ana babasını tavsiye ettik. Anası onu zayıflık üstüne zayıflık çekerek taşımıştır." 33/Ahzab 6. "Peygamber, müminlere canlarından ileridir. Onun eşleri de onların anneleridir. Rahim sahipleri de Allah'ın Kitabında birbirlerine öteki müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar." 39/Zümer 6.8. "... Sizi annelerinizin karnında üç karanlık içinde yaratmadan yaratmağa geçirerek yaratmaktadır." Kız çocuklarının öldürülmesi geleneğine karşı: 81/Tekvîr 8. "Ve sorulduğu zaman o diri diri toprağa gömülen kıza: 9. "Hangi günah yüzünden öldürüldü:"

16/Nahl 58. "Onlardan birine 'dişi' müjdelendiği zaman içi öfkeyle dolarak yüzü kapkara kesilir."; 59. "Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı kavminden gizlenir. (Şimdi) onu, hakaretle tutsun mu, yoksa toprağa mı gömsün! Bak ne kötü hüküm veriyorlar!"

Kur'an'da söz edilen Seb'a ülkesinin insanları, kadın hükümdarları Belkıs'la birlikte güneşe secde eden bir topluluktur. Allah'ı tanımayan bir çok topluluk gibi, onlara da mesaj ulaştırılır. Kur'an'da bu durumda olan ve doğru yola çağrılan yaklaşık sekiz-dokuz topluluktan söz edilmekte ve bunların hepsi de çağrıya karşılık vermeyerek helâk edilmektedir. Sadece Belkıs'ın topluluğuyla birlikte teslim olduğu ve ödüllendirildiği görülmektedir (27/Nahl 22-44). Aynı sürenin 81. âyeti: "... Sen, ancak âyetlerimize inananlara duyurabilirsin ve onlar derhal müslüman olurlar."

Kur'an'da Allah'tan vahy alan ve O'ndan dilekte bulunup, dileği derhal kabul edilen kadınlardan söz edilir. Bunlar, örneğin Meryem, Meryem'in annesi (Âl-i İmran, 35-37); Musa'nın annesi (Tâhâ, 38-39); Firavn'ın karısı (Tahrîm, 11)dır. Bunun yanında, kadınların Muhammed Peygamberle konuşmaları üzerine onların lehinde âyetlerin indiği görülür (Mücadele, 1-4). Kur'an'da bir çok âyetteki "erkekler ve kadınlar" şeklindeki hitap tarzı da böyle bir olayın sonucudur. Kadın-erkek bir topluluk söz konusu olduğunda "müzekker" kullanılması, Arap dilinin yapısından kaynaklanan bir hususdur. Buna rağmen kadınların kendilerinden söz edilmediği yolundaki itiraz Allah katında kabul görerek bundan böyle hitaplar her iki cinsi de vurgulayacak biçimde yapılmıştır. (Muhammed İbn Saad, el-Tabatü'l-Kübrâ, C.III, s. 145 'ten akt. Saadavi 1991:111).

verilmektedir. Bu örneklerle, ne erkeğin ve ne de dişinin yaratıcı olmayıp, insanı yaratanın Allah olduğu ve O'nun bilgi ve iradesi dışında hiç bir şeyin var olmayacağı anlatılmaktadır.(18)

Kur'an Âdem ve Havva'nın yaratılışlarını ve cennetten kovuluşlarını da yeniden ele alarak, bunun kadının aleyhine olarak çarpıtıldığını veya yanlış anlaşıldığını açık bir şekilde göstermektedir. Kur'an'a göre Havva, Âdem'in kaburga kemiğinden değil, onun tıpkısı olarak yaratılmıştır. Âdem'i kışkırtıp cennetten kovduran Havva değil, ikisini birden aldatmış olan şeytandır. Ve Havva ilâhî lânete uğrayarak, doğumla cezalandırılmış değildir. Havva da, Âdem de yalvarmaları üzerine affedilmişlerdir. Ayrıca doğum, kadına verilmiş bir ceza, bir olumsuzluk olarak değil, aksine onu analık konumuna yücelten bir olay olarak görülür.(19) Böylece Kur'an, yukarıdaki bö-

(18) 3/Âl-i İmran 47. "(Meryem) Dedi ki: 'Rabb'im, bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?' Allah, dilediğini yapar, bir şeyin olmasını istedi mi ona 'OL' der, o da oluverir. 19/Meryem 21. "...Rabb'in: 'O bana kolaydır, onu insanlara bir işâret ve bizden bir rahmet kılmak için ...' dedi."; 34. "...Ayrılığa düştükleri hususta gerçek söz budur. 21/Enbiyâ 91. "...Ona kendi ruhumuzdan üfledik. Onu ve oğlunu âlemlere bir işâret yaptık." 19/Meryem 8. "(Zekeriyya): 'Rabb'im' dedi, 'Benim nasıl oğlum olur? Karım da kısırdır. Ben ise ihtiyarlığın son sınırına vardım."; 9. "...fakat Rabb'in: 'O bana kolaydır, daha önce sen de hiç bir şey değilken, seni de yaratmıştım' dedi." 42/Şûrâ 49. "Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Dilediğini yaratır. Dilediğine dişiler bahşeder, dilediğine de erkekler bahşeder."; 50. "Yâhut onları çift yapar: Hem dişi, hem erkek. Dilediğini de kısır yapar." 41/Fussilet 47. "... O'nun bilgisi olmadan ne meyvalar kabuklarından çıkar, ne bir dişi gebe kalır ve ne de doğurur."

(19) 2/Bakara 36. "Derken şeytan onların ayağını kaydırdı. İçinde bulundukları nimet yurdundan çıkardı. Dedik ki: 'Birbirinize düşman olarak inin. Sizin, yeryüzünde kalıp bir süre yaşamanız lâzımdır."; 37. "Âdem, Rabb'ine yalvarıp tevbe etti. Tevbesi kabul edildi."; 38. "... 'Benden size hidâyet geldiği zaman, kim benim hidâyetime uyarsa ona korku yoktur ve üzülmeyecektir."; 39. "İnkâr edenler ise ateş halkıdır..." 7/A'râf 19. "Ey Âdem, sen ve eşin cennette durun, dilediğiniz yerden yiyin; fakat şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zâlimlerden olursunuz."; 20. "Derken şeytan çirkin yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı: 'Rabb'iniz, ... sırf melek olursunuz ya da ebedî kalıcılardan olursunuz, diye sizi şu ağaçtan men'etti' dedi."; 22. "Böylece onları aldatarak aşağı sarkıttı. Ağacı tadınca çirkin yerleri kendilerine göründü ve cennet yapraklarını ... üzerlerine örtmeğe başladılar. Rabb'leri onlara ünledi: 'Ben sizi o ağaçtan men'etmedim mi ve şeytan size apaçık düşmandır, demedim mi?"; 23. "Dediler: 'Rabb'imiz, biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, muhakkak ziyâna uğrayanlardan oluruz'!"; 24. "(Allah) buyurdu: 'Birbirinize düşman

lümlerde izlenegelen anasoyu-babasoyu, dişi veya erkek tanrılar, dişi veya erkek kutsallıklarla ilgili tartışmalara son veren ve sürekli simetrik bir tamamlayıcılık anlayışını vurgulayan, ayrıca kendinden önceki dinlerin de böyle olduğunu gösteren bir muhtevaya sahiptir.(20)

Ataerkilleşme sürecinde, semavî dinlere başat bir rol veren anlayışa örnek olarak Badinter (1992)'e ve Mısırlı Saadavi (1991)'ye bakıldığında, "dinler mutlak ataerkiyi biçimlendirmiş ve meşrulaş-

olarak inin, sizin yeryüzünde bir süreye kadar kalıp geçinmeniz lâzımdır."; 26. "Ey Âdem oğulları, size çirkin yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise indirdik. Takvâ elbisesi daha hayırlıdır."; 27. "Ey Âdem oğulları, şeytan ana-babanızı, çirkin yerlerini göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi , sizi de bir belâya düşürmesin! Çünkü o ve kabilesi, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler."

Bu âyetlerde, öncelikle Âdem'i, Havva'nın kandırmadığı, ikisinin birden şeytanın oyununa geldiği dikkati çekiyor. Bundan daha önemlisi, "cinsiyet"lerin ve cinselliğin ortaya çıkmasıyla alâkalı olmaları. Dikkat edilirse, şeytana uymadan ve ağaca yaklaşmadan önce onlar cennette çıplak vaziyetteler. Daha doğrusu takvâ elbisesi içindedirler (A'râf, 27). Ve eğer şeytana uymamış olsalardı, onlar ebediyyen cennette kalacaklar ve melek olacaklardı (A'râf, 20'de şeytan onlara tam tersini söylüyor ve bir sonraki âyette şeytanın böylece onları aldatmış olduğu belirtiliyor). Bütün bunlar, ilk yaratılışlarında onların cinsiyetleri olmadığını göstermektedir (melekler de cinsiyetsizdir). Şeytan onları kandırdığı zaman, takvâ elbiselerinden sıyrılmış oluyorlar. Böylece iki farklı cins ortaya çıkıyor ve birbirlerinden utanıyorlar. Haklarındaki hüküm ise, bu iki cinsin düşman olarak yeryüzüne inmesi. Ancak pişmanlıkları aflarına neden oluyor (Bakara, 37). Bu af ise *düşmanlık cezâsını* kaldırıyor. Artık onlar düşman iki cins olarak değil, inananlar ve inkâr edenler olarak değerlendirileceklerdir. İnananlar (kadınlar ve erkekler) yine cennete ve cennetteki durumlarına döneceklerdir. Yine bu af cinselliklerini bir ceza olarak değil, Allah'ın sınırlarına uyarak yaşamaları anlamına geliyor (A'râf, 26-27). Bu durumda Havva'nın Âdem'den ve daha sonra yaratıldığı, yani kadının erkekten yaratıldığı şeklindeki yorum da geçersiz olmaktadır. Ve âyetlerdeki Âdem'e hitaben "sen ve eşin" şeklindeki sözler, cinsiyetlerin ortaya çıkmasından önce ve cennetteki durumda birbirinin eşi (benzeri-tıpkısı) olan bir insan çifti manâsına gelmektedir. Bu anlayış, önceki kısımlarda bahsedilmiş olan androjeni anlayışına paralel bir anlayıştır. İnsanın yeryüzündeki durumu, birbirine bağımlı ve biri diğerini arayan iki yarım insan olmaktır. Cinsler birbirine ait özellikleri ne kadar kendilerinde birleştirebilirlerse o kadar tam insan olacaklardır. Cinsiyetin olmaması veya tam bir mükemmellik ise ancak cennette ve meleklik durumunda mümkündür.

(20) Bazı toplumlarda, tek Allah inancına rağmen, Allah'a yaklaştıracakları iddiasıyla atalara, velilere tapınmaya karşı: 39/Zümer 3. "...O'ndan başka velîler edinerek 'Biz bunlara, sırf bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz'

tırmış ve onun mutlak iktidarını sağlamıştır," peşin hükmüne rağmen, çelişkili bir dizi yorumla karşılaşılmaktadır. Burada, Saadavi'nin dinlerden çok ekonomik yapıya ağırlık verdiği ve dinleri asıl ve tek sorumlu olarak görmediği de belirtilmeli. Buna rağmen, onun da daha yakından tanıdığı İslâmı bir kenarda tutarak Yahudilik ve Hristiyanlığı tamamen ataerkil dinler olarak kabul ettiği görülmektedir. İslâmla ilgili değerlendirmeleri ise bir sayfadan diğerine zıt hükümler sergileyecek kadar çelişkilidir.

Saadavi, ilkel anaerkil kuramı (Morgan ve Bachofen'in tezlerini) aynen benimseyen ve Mısır toplumuna uygulamaya çalışan bir yazar. Buna göre, "Firavunlar çağında, Mısırlı kadınların gerek ülke işlerinde, gerekse din alanında önemli konumlara sahip oldukları"na inanıyor (Saadavi 1991:119). Bu durumun değişmesini ise yerleşikliğe geçişe, tarımın ilerleyen dönemlerde kalıcı bir besin kaynağı olarak artı-ürüne imkân vermesine, özel mülkiyete ve emeğin sömürülmesinin mümkün hale gelmesine bağlıyor (:121).

Saadavi (1991:123), semavî dinlerle ilgili yorumlarına geçmeden önce "üç ana tek Tanrılı dinden önce yaşamış toplum ve uygarlıklardaki konum ve durumları hakkında hiç bir şey bilmeden kadınların neden aşağı bir konuma geriletildiklerini kavramanın imkânsız olacağı"nı söylüyor. Ancak, Saadavi'nin bu dinlerin, özellikle Yahudilik ve İslâmiyetin geldiği toplumların ne durumda olduklarına dair görüşleri net değil. Saadavi'nin ifadeleriyle "baba ailenin başı ve onun dinsel önderi oldu. ... Ataerkil aileyle birlikte ata tapıncı, babalık konumunu güçlendirecek biçimde kurumsallaştı. Böylelikle baba,

diyenler: Şüphesiz ki Allah, onlar arasında ayrılığa düştükleri şeyde hükmünü verecektir. Allah, yalancı, nankör olan kimseyi doğru yola iletmez." Güneşi, ayı, gökleri ve yeri Tanrı bilip bunlara secde edilmesine karşı (ki farklı kültürlerde bazen güneş, dişi; ay, erkek; bazen tam tersi sayılmıştır. Gök, hemen bütün kültürlerde erkek ve en büyük Tanrı sayılır, toprak = yer ise genellikle dişi kabul edilir): 39/Zümer 5. "Gökleri ve yeri hak ile yarattı... Güneşi ve ayı buyruğu altına aldı. Her biri belli bir süreye kadar akıp gitmektedir." 41/Fussilet 37. "Gece, gündüz, güneş ve ay O'nun âyetlerindendir. Ne güneş, ne de aya secde etmeyin. Onları yaratan Allah'a secde edin."

Simetrik bir tamamlayıcılık anlayışını gösteren çok sayıda âyet vardır. Bunların hepsini burada aktarmak imkânsızdır. Bir kaç örnek vermek gerekirse: 3/Âl-i İmran 195. "...Ben sizden kadın erkek, hiç bir çalışanın işini zâyi etmeyeceğim. Hep birbirinizdensiniz..." 4/Nisâ 40. "Allah zerre kadar haksızlık etmez. 9/Tevbe 71. "İnanan erkekler ve kadınlar, birbirlerinin velisidirler. 92/ Leyl 3. "Erkeği ve dişiyi yaratana andolsun ki..."

ölümünden sonra tanrılar katına yükseliyor. Buna karşın kadınlar, efendilerinin yaşama ve ölüm hakkını elinde tuttuğu sürülerle, bir düzeye indirgeniyordu..." (:122). Musa'nın peygamberliği tam olarak bu aşamada ve böyle bir toplumda gerçekleşti. Saadavi, tıpkı Badinter gibi bu gelişmeyle Yahudiliği bir arada, birbirlerinin sebep ve neticesi olarak ele alıyor. Aslında, eşzamanlılık bakımından bu ele alış doğrudur. Fakat dinin, bu yapının sebebi veya neticesi olup olmadığı ya da Musa'nın peygamberliği döneminde, (mutlak ataerkinin başlangıcı olarak yaklaşık İ.Ö. 2000'ler alındığına göre) artık oldukça oturmuş olan bu yapıyı kırmak niyetinde olup olmadığı ancak dinin ne söylediğine bakarak anlaşılabilir.

Saadavi, onların nasıl bir topluma geldikleri konusunu müphem bırakarak semavî dinlerle ilgili yorumlarına "Âdem ve Havva" öyküsünden başlıyor. Ona göre (1991:123), bu öykü "Yahudilikte doğmuş ve kadının günahkâr olduğu ve bu günahın da cinselliğinden kaynaklandığı düşüncesi Yahudilik içinde gelişmiştir. Aynı şekilde Hristiyanlık, Yahudiliği izlemiş, kadınlar ve cinselliğe ilişkin tutum ve değerlerde önyargı ve katılık zincirlerinin dövülmesinde daha da ileri gitmiştir." Saadavi, Hristiyan toplumların zamanla ve ataerkil kültür içinde geliştirdiği bu düşünceleri Meryem ve İsa örneklerine başvurarak delillendirmeye çalışıyor (1991:123): "Bu zincirleri sağlamlamak ve sonsuza dek sürmelerini sağlamak üzere İsa Mesih kutsal bir erkek olarak dünyaya geldi; bu öylesine iffetli bir efendiydi ki... hiç bir erkeğin kucaklamadığı bâkire Meryem'in rahminden, cinsellikten arınmış olarak doğdu."

Oysa, zamanla, ataerkil toplum tarafından geliştirilmiş olan bu düşünceleri Meryem-İsa örnekleriyle değil, ataerkil toplumun bu örneklere verdiği anlamlar şeklinde açıklamak; ataerkil mekanizmanın işleyişini aydınlatacak bir yoldur. Nitekim Saadavi'nin de, Badinter'in de zaman zaman bu yola girdikleri görülmektedir. Meselâ, Badinter'in aynı Meryem örneğiyle ilgili değerlendirmeleri, hem bu tutuma, hem de aynı örneğin ne kadar farklı algılanabildiğine iyi bir misal teşkil etmektedir. Saadavi, İsa-Meryem örneğine farkında olmadan ataerkinin gözleriyle bakarken, Badinter (1992:94) asıl mesajı yansıtabilmektedir:

> Meryem tapınması yalnız anneye gösterilen saygının işareti olarak gösterilemez; asıl anlamı, insanlığı yitişe sürükleyen eğer bir kadın (Havva) idiyse, onu kurtaranın da bir başkası (Meryem) olduğu yolunda verdiği mesajda aranmalıdır. Bunu yapmakla kadına yeniden saygın bir yer veriyor, kötü ve tehlikeli olarak dışlananın yeniden kurtarıcı olabileceğini ve kut-

sanabileceğini kanıtlıyordu. ... İsa'nın etten kemikten yapılma bir babası bulunmadığını ve insanlarla olan tek bağının ana-soyundan kurulduğunu... Aziz Yusuf, benzerlerini Okyanus toplumlarında gördüğümüz türden, çocuğa bakan, onu seven, ama onun ötesinde bir şey olmayan bir babadır.

Bakire, ... içine giren ruh tarafından gebe bırakılmıştır. Çağdaşlarından farklı olarak o, yalnız bir erkeğin kölesi olmadığı için değil, çocuğunu dünyaya getirirken bile bir erkeğe gerek duymadığı için özgür bir kadındır.

Badinter (1992:94-95) bununla kalmayarak, bu mesajın ataerkil toplum tarafından nasıl çarpıtıldığını da örneklendiriyor:

Ne var ki ... babacıl bir ortamda anneye gerçek rolünü yeniden verme girişimi, o anlamda gerçek bir devrim olması, resmî Kilise'nin kısa süre sonra kavramın anlamını boşaltma girişimini başlatmasına engel olamamıştır...

Gerçekte İsa'nın kadınlara yönelik mesajı, Havarileri ve bastırılan devrimin tohumları tarafından saptırıldı. Bu noktada baba dini, hem de çok uzun bir süre için baskın çıkmıştı. Ataerkil ortamdan gelen baskılar kadınlığın durumunda en ufak bir değişiklik sağlanabilmesi ... için fazlasıyla ağırdı.

Buna rağmen, Badinter'in de Havva konusuna ataerkil gözlüklerle baktığı ve ayrıca Meryem'i tapınılan Ana Tanrıça kabul ettiği görülüyor.

İncil'e hızlı bir göz atılması sonucu göze çarpan bir kaç küçük örnek de, gerçekten İsa'nın mesajının saptırıldığını göstermektedir: İsa'ya ilk inananlar ve çarmıha gerilmesi sırasında hazırolan kalabalıktan ruhunun yükseldiğini görenler kadınlardır. İsa, olaydan sonra, bu kadınlara görünerek, onlarla konuşmaktadır. İkincisi, sürekli kanaması olan bir kadın İsa'ya dokunmakta ve bunun üzerine derhal iyileşmektedir.O dönemin, kadın kanıyla ilgili tutumları ve tabuları gözönüne alındığında, bu durumdaki bir kadının böyle yüce bir kişiye dokunmaya cesaret etmesinin büyük bir suç olması gerekirdi. Ama İsa, hiç de böyle davranmayıp, aksine kadının dileğinin yerine gelmesine aracılık etmektedir.

Badinter, Hristiyanlık ve özellikle Meryem örneğiyle ilgili tutumunu, diğer dinler, özellikle de İslâm söz konusu olunca değiştirmektedir. Tunç çağından birdenbire M.S. 600'lere gelerek, Arapları anaerkil bir toplum sayıyor ve Kur'an'da savaş açılan putların

dişi tanrıçalar olduğunu söylüyor. Ona göre (1992:91), İslâm gelince Araplar bunları "Allah'ın kızları" saymışlar ve Allah, Kur'an'da buna karşı çıkmıştır. Oysa Araplar'ın "Allah'ın kızları" saydıkları bunlar değil, cinsiyetsiz oldukları belirtilen meleklerdir ve Allah, buna karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde, İsa'nın da "Allah'ın oğlu" sayılmasına karşı çıkılmıştır.

Badinter, Yahudiliğin de, kadın Tanrıçaların yerine erkek Tanrı'yı koymaya çalıştığını söyleyerek, bu görüşüne delil olarak, Tevrat'taki başlangıç cümlelerini gösterir. Tanrı'nın erkek olduğu şeklindeki yanlış bilgiden sıyrılarak okunduğunda, bu cümlelerden böyle bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Badinter, "Başlangıçta Tanrı, göğü yarattı ve toprağı yarattı... Toprak boş ve çoraktı... Tanrı'nın ruhu suların üzerinde geziyordu" şeklindeki, başlangıç cümlelerini aktardıktan sonra, "Burda herhangi bir Tanrıça izine rastlanmıyor" demektedir (1992:92). Oysa, bu cümlelerde erkek Tanrı izine de rastlanmamaktadır. Eğer bundan önceki inanışlar söz konusuysa, erkek olan gök ve dişi olan göğün aynı anda ve Tanrı tarafından yaratıldığı ifade edilmektedir. Üstelik de tanrı'nın ruhu göklerde değil, yeryüzündeki suların üstünde gezmektedir. Badinter, devam ederek "Sonsuz Güç'ün ona (İbrahim'e) söylediği ilk sözler, toplumsal ve gerçek babanın yerine Kutsal Baba'yı koyması için bir davettir", yorumuyla Tevrat'tan "Yurdundan, doğduğu yerden, babanın evinden uzaklaş..." emrini aktarıyor (1992:92). Badinter, yorumunu yine, Tanrı'nın erkekliği, Kutsal Baba olduğu yanlış bilgisiyle yapmaktadır. Oysa, Tanrı'nın cinsiyetsiz (ruh) olduğu bilgisiyle okununca aynı emir tam tersine "taptığın atayı da, atalarına tapınan toplumunu da bırak; onu da seni de yaratan Allah'a inan" anlamındadır.

Musevîlik hakkındaki bu hükmüne rağmen Badinter, "Musa yasasının baba mutlakçılığını sınırlamaya ve beşinci emrin anne ile baba arasında eşitlik kurmaya çalıştığı"nı belirtmektedir (1992:92). Ama, ona göre bunlar ananın tapınma nesnesi olması için yeterli olmamıştır ve bunun için, Bakire Meryem örneğiyle Hristiyanlığı beklemek gerekmiştir. Badinter, bu konuda J. Markale'nin "Babacıl toplum Ana Tanrıçayı yoketmiş ve yerine, ... üstünlüğünü korumada kıskanç bir Tanrı Baba'yı koymuş olabilir ama halk onu Tanrı'nın ve insanların anası olarak ... her yerde varolan ve hep yüceltilen biri olarak yeniden yaratmıştır" sözlerini aktarmakta ve kendisinin de bu sözlere katıldığını belirtmektedir (:94). Oysa, Markale'den aktarılan bu sözler hiç bir şey anlatmamaktadır. Önce Ana Tanrıça'yı yok edip, yerine Tanrı Baba'yı koyan "babacıl bir toplum"dan söz ediliyor. Sonra da aynı

Tanrı baba'nın insanlara örnek gösterdiği kadını, Ana Tanrıça sayıp ona tapınan "halk"tan bahsediliyor. "Üstünlüğünü korumada kıskanç Tanrı Baba"nın neden Ana Tanrıça sayılacak bir kadın örneği verdiğini ve "halk"la "babacıl toplum" arasındaki farkı anlamak mümkün değil. Aynı "halk" veya "babacıl toplum" Tanrı'yı, Kutsal Baba; O'nun oğlu İsa'yı, Tanrı; İsa'nın anası Meryem'i de Ana Tanrıça yapıyor.

Bu çelişkili yorumları, Saadavi de sürdürmekte; ancak Badinter'in İslâma yüklenmesine karşılık, onun daha çok Yahudiliğe yüklendiği görülmektedir. Yahudiliğin ve İslâmın geldikleri toplumların yapısı konusunu, önce müphem bırakan Saadavi, kitabının ilerleyen sayfalarında üç dinin de "ataerkil köleci bir toplumun bağrında doğmuş" olduğunu söyler (1991:150). Bu bakış açısıyla, "Musa, İsa ve Muhammed peygamberlerin halklarına ilettikleri çağrı"nın, "özde köleci sistemin haksızlıklarına karşı bir baş kaldırı çağrısı" olduğuna karar verir. Çağrının kadınların konumunu da kapsadığını ve bu durumun Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmın ilk evreleri için geçerli olduğunu söyler. Ancak, ona göre (1991:146) her üç dinde de, özellikle Yahudilikte kadınların konumu erkeklerin gerisinde kalmıştır.

Saadavi, "kadının cinselliğinden kaynaklanan günah" düşüncesinden ve bu düşüncenin sonsuza dek sürmesini sağlamaktan sorumlu tuttuğu İsa'yı (1991:123); başka bir yerde (:150) erkek köleler ve kadınların, cinsel laçkalığın ve sefahatin kurbanı olduğu bir toplumda, bu zinacı uygulamalara karşı savaş açan devrimci bir önder olarak nitelemektedir.

Saadavi, aynı şekilde, "ataerkil-köleci sistemin haksızlıklarına karşı bir başkaldırı çağrısı" olarak yorumladığı Musa'nın çağrısını, başka bir yerde (:141), "göklerden bir dizi yasa inerek kadınlara -ve yalnızca kadınlara- iffet, bekaret, evlilikte sadakat ve boyun eğmeyi dayatmak üzere toprağın üzerine dikildiler..." şeklinde yorumlamaktadır.

Saadavi, İslâmın geldiği Arap toplumunu bazen, tamamen ataerkil bir toplum olarak yansıtırken; bazen de İslâm öncesi Arap toplumunda kadınların ne kadar özgür ve başat rollerde olduklarını anlatmaya girişmektedir. Ve bu bakış açısına göre, İslâm hakkındaki düşünceleri de değişmektedir:

> Muhammed yaşamının ilk yıllarında efendi ve kölelerden oluşmuş, şehvet, hırs ve tutkuya belenmiş, erkeklere ve en çok da kadınlara karşı acımasız, çığırından çıkmış, put-perest, kötülük ve bağnazlıkla örtük bir toplumda çobanlık yapan, yoksul bir çocuktu. Peygamberin ilk öğretileri ... yoksulların ve kadınların haklarını savunuyordu. Ancak ... erkeğin tar-

tışılmaz başatlığı üzerine kurulu yapı, sağlam ve sarsılmaz temellerini korudu. (Saadavi 1991:152-153).

İslâm öncesi Arap toplumunda kadınların önemli konumunu ve onların lehindeki çeşitli evlilik biçimlerini anlattıktan sonra (1991:161-164) ise Saadavi şöyle söylüyor: "İslâm daha ilk evrelerinde bu uygulamaları ortadan kaldırmıştır" (:165).

Buna rağmen, İslâmın ilk evrelerinde kadının başat konumunu gösteren örneklere bakarak Saadavi (1991:167), "İslâm ve peygamberi Muhammed'in kadınlara hayat ve cinsellik haklarını daha geniş bir ölçüde tanıması, Arap kadınının o günlerde göreli daha yüksek bir konuma sahip olmasından ... kaynaklanmaktadır." sonucuna ulaşır.

Aslında, bu çelişkili yorumlardan anlaşılan, atalar dininin hüküm sürdüğü ataerkil bir toplumda; İslâm'ın ilk evrelerinde geçici bir denge durumunun doğmuş, ancak önceki dinlerde olduğu gibi, kısa sürede bu dengenin katı ataerkil yapı tarafından tekrar eski haline dönüştürülmüş olmasıdır. Saadavi'nin kadının cinsel özgürlüğü olarak anlattığı evlilik biçimlerinin hemen hepsi, onların erkekler tarafından kullanıldığı, nesneleştirildiği, değiş-tokuş edildiği uygulamalardır ve "İslâmın ilk evrelerinde ortadan kaldırılan" da bu uygulamalardır.

Bu yorumlarda dikkati çeken, dinler hakkında verdikleri peşin hükme rağmen, aynı yazarların onlara ve geldikleri toplumlara daha yakından baktıklarında bu hükmün az çok değişmesidir.

II. ESKİ TÜRK TOPLUMUNDA CİNSİYET KÜLTÜRÜ

A. "ESKİ TÜRK TOPLUMU" VE FARKLI YAKLAŞIMLAR

Bu kısımda, "eski Türk toplumu" sözünden ne anlaşıldığı, daha doğrusu bu bölümün alanı ve konusu belirlenmeye çalışılacaktır. Ayrıca, çeşitli Türk sosyal bilimcilerinin eski Türk toplumuna, özellikle bu toplumdaki cinsiyet ilişkilerine yaklaşımları ve bu yaklaşımlar arasındaki farklılıklar ele alınacaktır.

1. Eski Türk Toplumu

"Eski Türk toplumu" denince, genellikle İslâm öncesi Türkler akla gelir. Türk olarak bilinen veya Türkler'in de içinde yer aldığı ilk topluluk olan Hunlardan itibaren bu dönem M.Ö. 300'lerden başlayarak, yaklaşık M.S. X.yüzyıla kadar uzanan onüç asırlık bir dönemdir ki bunun bir de bilinmeyen tarihönce'si vardır. Bu çok uzun süre zarfında büyük dönüşümler yaşayan ve ayrıca, aralarında büyük farkların mevcut olduğu çeşitli Türk toplulukları, genellikle yekpare bir şekilde "eski Türk toplumu" veya "eski Türkler" başlığı altında ele alınır ve kronolojik olarak incelenmeye çalışılır.

Oysa, belirtilen tarihî dönem boyunca hem dikey olarak (kendi içinde) çeşitli sosyal dönüşümler yaşayan topluluklar, hem de yatay olarak (aynı zaman dilimlerinde) çok farklı sosyal yapılar bir arada yer almaktadır. Örneğin, en eski avcı-toplayıcı hayat tarzından başlayarak, sürü-çoban ekonomisine dayalı göçebe hayat tarzına geçmiş, yine fetih-yağma ekonomisine dayalı göçebe topluluklarla; tarıma ve ticarete dayalı köy ve şehir hayatına geçmiş topluluklar söz konusudur. Bugün halâ (özellikle Sibirya ve Altaylar bölgesinde) ilk yaşama biçimlerini sürdüren Türk toplulukları mevcut olduğu gibi, söz konusu tarihî dönem içinde yerleşikliğe geçmiş (özellikle Yağma, Çiğil, Kar-

luk, Uygur gibi Doğu Türk boyları) Türk toplulukları da vardır. Yaşama tarzı, sosyo-ekonomik yapı farklılıkları yanında, bu çeşitli Türk toplulukları, dil ve din gibi kültür unsurları bakımından da farklılıklar gösterirler.

Bu çalışmada kronoloji değil, bu farklı sosyal yapılar esas alınmaktadır. Böylece, burdaki "eski" sözü kronolojik bir eskilikten ziyade, eski tip, ilkel yaşama biçimlerini ifade etmektedir.

Buna göre, bu bölümün alanı, sadece belirtilen zaman diliminde yer alan ve İslâm öncesi bütün Türk toplulukları değildir. Avcı-toplayıcı olan ve ilkel bir tarımın da bulunduğu Türk toplulukları ile yine avcı-toplayıcı ve ilkel bir tarıma da sahip olan sürü-çoban ve fetih-yağma ekonomilerine dayalı göçebe Türk topluluklarıdır. Burda, en eski Türk inanç sistemi olan Şamanlık ve eski Türk mitolojisi, cinsiyet ilişkileri bakımından ele alınacaktır. Söz konusu topluluklardan, bugün halâ Şamanlık inancını sürdürenler (Yakutlar ve bazı Altay kavimleri gibi) olduğu gibi, farklı dinlerden etkilenenler (Budizm, Hristiyanlık, vs.) ve İslâm dinini kabul etmiş olanlar da (Kazaklar, Kırgızlar, Türkmenler, vs.) vardır. Bu sonunculardа, kalıntı şeklinde, bazen geç dönem destanlara sızmış olarak görülen bazı Şamanî unsurlar ve bazı eski mitler de bu bölümün konusudur.

Belirtilen tarihî dönemde yer alıp da, daha İslâm öncesinde yerleşik düzene geçmiş olan, bazen Şamanlığı sürdüren, daha çok Budist ve Maniheist, hatta Hristiyanlık, Zerdüştlük gibi farklı inançların etkisi altındaki topluluklar, bu bölümün konusu değildirler. İslâm öncesi yerleşik Türk uygarlıkları; "İslâmlaşma sürecinde Türk toplumunun cinsiyet kültürü" başlığına rağmen, bundan sonraki bölümde ele alınacaktır. Başlıktan da anlaşılacağı gibi, bundan sonraki bölümde daha çok, İslâm dininin, (cinsiyet algıları ve cinsiyet ilişkileri bakımından) bu farklı sosyal yapılara olan etkileri üzerinde durulacaktır. Giriş'te belirtilmiş olan; yerleşik uygarlık halindeyken İslâmiyeti benimseyen topluluklarla göçebe olarak İslâmlaşan toplulukların yeni dinden etkilenme biçimleri arasında bâriz farklar olduğu hipotezine göre; yerleşik topluluklar ve onların İslâmlaşma süreciyle, göçebe toplulukların aynı İslâmlaşma sürecinde yerleşiklerle olan farklılıkları da bundan sonraki bölümün konusudur. Özellikle, hemen hemen aynı zaman dilimlerinde İslâm'ı benimsemiş olan, Batı Türklüğünü meydana getiren göçebe Oğuzlarla, yerleşik Doğu Türkler'i bundan sonraki bölümde ve bir arada ele alınacaklardır.

Göçebe Oğuzların yaşantılarını konu edinen Dede Korkut Hikâyeleri, bir destandan kopmuş parçalar olmakla beraber, büyük oranda reel ipuçlarını barındıran bir kaynaktır. Geç dönemlerde

(XIV.yüzyıl) kaleme alınmış olması ve yoğun İslâmî etkiler taşıması itibariyle Dede Korkut Hikâyeleri; Şamanî inançların ve kalıntıların, mit, efsane ve destanların ele alındığı bu bölümün değil, bundan sonraki bölümün temel kaynaklarındandır. Böylece, bu ele alış, aynı zaman diliminde İslâmlaşan göçebe Oğuzlarla, yerleşik Doğu Türk toplulukları arasında mukayese imkânı da sağlamış olacaktır.

2. *Farklı Yaklaşımlar*

Eski Türk toplumu üzerinde çalışan Türk sosyolog, tarihçi ve etnologları, eski Türk toplumundaki cinsiyet ilişkilerini ele alırken, daha çok "aile", aile yapısı ve bu yapının geçirdiği değişmelerle ilgilenmişlerdir.

Ziya Gökalp'ten başlayarak, benzer bir tipolojinin esas alındığı ve Türk ailesiyle ilgili benzer tezlerin ileri sürüldüğü görülmektedir.

Gökalp'in eski Türk ailesine ilişkin görüşleri büyük ölçüde Durkheim, Richard ve Grenard gibi XIX. yüzyıl Fransız sosyolog ve etnologlarına dayalıdır. Bunun yanı sıra (özellikle Yakutlarla ilgili olarak) Rus etnografı Şerosevsky'ye ve Türk mitoloji, destan ve yazıtlarına dayandığı görülür. Böylece Gökalp, bazen dayandığı araştırmacıları eleştiren ve orijinal sayılabilecek bir Türk aile tipolojisi geliştirmeye çalışmıştır.

Gökalp, eski Türk ailesinin içinde yer aldığı eski Türk toplumunu ve eski "Türk medeniyeti"ni inceleyerek ekonomik, siyasî, hukukî, dinî yönleriyle eski Türk sosyal yapısını tanımlama ve eski Türkler'in geçirdikleri çeşitli "merhale"leri açıklama teşebbüsünde bulunmuştur. Gökalp'in bu çalışmalarının, kendinden sonraki Türk sosyal bilimcilerine büyük ölçüde kaynaklık ettiği görülür.

Biz de bu bölümde bir çok yorumuna katılmamakla beraber, Gökalp'in verdiği bilgileri farklı kaynaklarla da mukayese ederek kullandık. Bu çalışmada, Gökalp ve az sonra bahsedilecek olan diğerlerinin eski Türk toplumuna ve eski Türk ailesine ilişkin verdikleri bilgilerin, objektif ve güvenilir oldukları sürece kullanılmasında mahzur görülmemiştir. Ancak, hem Gökalp'in, hem de diğerlerinin açıkça, verdikleri bilgilere ters düşen yorumlar ürettikleri görülmektedir. Yeri geldikçe bu yorumlara da temas edilecektir. Şimdi, sadece, söz konusu sosyolog, tarihçi ve etnologların eski Türk toplumuna ve burdaki cinsiyet ilişkilerine yaklaşımları çok genel hatlarıyla belirlenerek, bu yaklaşımlar arasındaki ortaklık ve farklılıklar üzerinde durulacaktır.

Gökalp, Türk medeniyeti tarihini üç büyük devreye ayırır:

1. Eski Devir: Türk kavminin zuhurundan itibaren Türkler'in İslâm

dinine girişine kadar olan devir.

2. Orta Devir: İslâm dinine girişten, Batı medeniyetinin kabulüne kadar olan devir.

3. Yeni Devir: Garb medeniyetini kabul devri. (1976:19)

Görüldüğü gibi, bu ayrımda din ve medeniyet değişiklikleri esas alınmaktadır. Gökalp, Hollandalı sosyolog ve etnolog Steinmetz (1862-1940)'in topluluk tipolojisini aktararak, eski Türk toplumunu bu tipolojide "göçebe, sürü sahibi" kategorisine dahil etmektedir. Bu tipolojiye göre, toplumlar sırasıyla, 1. Bitki toplama ve küçük hayvanları avlama, 2. Avcılık ve toplayıcılık, bazen balıkçılık, 3. Göçebe sürü sahipliği, 4. Çiftçi avcılık veya göçebe çiftçilik, 5. Yerleşik çiftçilik (av, nakliye ve sürü beslemekle de uğraşırlar), 6. Yüksek çiftçilik, aşamalarında bulunurlar. Eski Türkler'i üçüncü kategoriye dahil eden Gökalp ,"göçebelik"i "Bir aşiret veya ilin da'imî seferberlik ilan etmesi" olarak nitelendirmekte ve burda iktisadî gelir kaynağının "akın, yağma, çapul" olduğunu belirtmektedir (:25-27).

Gökalp, Türk toplumunda ekonomik yapının sırasıyla "avcılık, sürü sahipliği, tarancılar (=çiftçiler), Sartlar (=tüccarlar) ve sanatkârlar" gibi aşamalardan geçtiğini belirtir ve çeşitli Türk topluluklarını ilkelden gelişmişe doğru bu sıralamaya yerleştirir. Örneğin Sibirya'nın Yakutlar'ı, Altaylar, Kara-Kırgızlar, Kırgız-Kazaklar, Başkurdlar, Türkmenler ve Kara-Kalpaklar; avcı ve sürü sahibi göçebe topluluklardır. Kaşgar Türkler'i, Şimal Türkler'i, Özbekler ve Türkiye Türkler'i; bir üst aşamada "tarancılar ve sartlar" olarak yer alırlar(:21-22).

Gökalp'in eski Türkler'deki cinsiyet ilişkilerine ve eski Türk ailesine dair görüşlerinin, büyük ölçüde yaşadığı dönemin tartışmalarından etkilendiği ve ilmî olmaktan çok ideolojik olduğu; aynı konuda takipçileri sayılabilecek olan Fındıkoğlu (1936), Eröz (1977) ve Türkdoğan (1992) tarafından teslim edilmiş bir noktadır. Her üç sosyolog da, yine sosyolog ve ahlâk felsefecisi olan Mehmet İzzet'ten şu sözleri aktarmaktadırlar:

> Gökalp'in fikirleri, pratik ihtiyaçların tesiri altında kalmıştır. Gerek Gökalp, gerek onun arkasından yürüyenler;Türkiye'de İslâm hukukunu ilga ederek, kadının mevkiini düzeltmeyi ve umumiyetle Garp cemiyetlerinde görülen aile hayatını kurmayı isterken, bu hareketin eski Türk an'anesine, yasasına, millî benliğine dönmek tarzında tefsir olunması ve bu suretle fazlaca teveccüh ve muhabbetle karşılanmasını temin etmeyi düşündüler. (Fındıkoğlu 1990, I: 17; Eröz 1990, I: 230; Türkdoğan 1992: 40).

Bu düşüncelerle yola çıkan Gökalp, dönemindeki mevcut aileye

alternatif bir "millî aile" arayışı içine girmiştir. Dönemindeki mevcut aile yapısı, özellikle görücü usulü, çok eşlilik, erkeğin tek taraflı boşama hakkı, kadının tecridi gibi yönleriyle yoğun eleştirilerin hedefi haline gelmiştir ve kendisi de bütün bunları olumsuz özellikler olarak kabul eder. Bu yüzden, eski Türkler'de var saydığı "millî aile", görücü usulünün olmadığı, tek eşli, kadının tabu sayılmayıp önemli ve erkeğe eşit olduğu "demokratik" bir ailedir. Türkler'in tarihinde hiç bir zaman ataerkil bir dönemin olmadığını, tarih öncesinde, ilk totemizm devrinde yaşanmış "maderşahî" (=anaerkil) bir dönemden sonra "pederşahî"liğe geçildiğini ileri sürer (1976:294). Türkler'de gördüğü kadın-erkek eşitliğini Gökalp "toyonizm" adını verdiği dinle, büyü (sihir) olarak nitelendirdiği "Şamanizm"in eşitliğine bağlar. Dinî ve siyasî reisler olan toyonlar erkek, büyücü olan Şamanlar ise kadındır. Yine kadın-erkek eşitliğinin temelinde sol-sağ ikili tasnifinde iki tarafın eşit olması vardır ki, bu tasnifte kadınlar sol'da, erkekler sağ'da yer almaktadırlar (:120). Bundan başka, ona göre, Türkler'de tek eşli ve endogamik(içten) evliliklerin varlığı, kadın-erkek eşitliğine yol açan bir faktördür (:142).

Gökalp'in dayandığı ve eleştirdiği kaynaklardan olan Fransız etnolog Grenard XIX. yüzyılın sonlarında şehirli Doğu Türkistan Türkler'ini ve Fransız sosyolog Richard da göçebe hayatı yaşayan Yakut, Kırgız ve Altay Türkler'ini incelemişlerdir.

Grenard'ın gözlemlerine göre, burdaki Türk kızları kocalarını seçme hürriyetine sahiptirler. Diğer Müslüman toplumlardaki kadın-erkek ayrılığı (Haremlik-Selamlık) ve kadının tecridi olayı burda mevcut değildir. "Kalın" yerine mecburî olmayan, "hediye" niteliğindeki "toyluk" vardır. Kadın, iktisadî hayatta yer alır. Erkek ve kadın satış yerine birlikte giderler ve fiyatı belirlemede hâkim olan kadındır. Çoğu kez kadın, pazar işlerini tek başına halleder. Mal ayrılığı prensiptir. İkinci eş, ancak ilk eşin rızasıyla mümkündür ve yaygınlaşmamıştır. Grenard, bu gördükleri karşısında hayret ederek, durumu açıklamaya girişir. Ona göre, İslâm öncesinde bu bölgede ataerkillik hâkimdi. Ekonomik ve sosyal hayatın gelişmesi ve Çin istilâları millî Türk âdetlerini bozarak aile hayatının gevşemesine ve kadın-erkek ilişkilerinin demokratlaşmasına yol açmıştır (akt. Fındıkoğlu 1990,I: 12-13; Eröz 1990,I: 227).

Gökalp, Durkheim'ın, Grenard'ı eleştirdiğini ve bizzat onun saydığı hususlara bakarak Türkler'de ataerkilliğin bulunmadığı görüşünde olduğunu belirterek, kendisi de bu görüşe katılmaktadır. Ona göre (1976:303),Grenard'ın gözlediği hususlar, ataerkilliğin gevşemiş hali

değil, eskiden beri devam eden eşitlikçi ve demokratik "pederî" sistemdir.

Yakut, Kırgız ve Altay Türkler'ini inceleyen Gaston Richard, Yakutlar'ı anasoylu bir topluluk olarak değerlendirir. Hâkim olan erkek, ana tarafından olan dayıdır. Dışarıdan evlenme (ekzogami) esastır, başka klana mensup olan erkek, kadının totemini kabul eder. Kırgızlar ise ataerkil bir toplumdur. Hısımlıkta temel babadır. Totem dini, yerini atalara tapma dinine bırakmıştır. Her evlenme, gelinin, kocasının aile dinine katılması demektir. "Kalın" âdeti uygulanır. Altaylar, bu iki tipin arasında yer almaktadır. Evlenen erkek, kızın ailesine bir süre hizmet etmek zorundadır (Gökalp 1976: 303; Fındıkoğlu 1990,I: 13, Eröz 1990,I.: 227-228).

Gökalp, Richard'ı da eleştirerek aynı kavmin değişik boylarında farklı aile tipleri olamayacağını ve Richard'ın gözlediği üç topluluğun da "pederî" düzende olduğunu ileri sürer (1976: 304). Ona göre, bu üç aile tipinde, aile ocağı, hem ana tarafı totemiyle veya atasıyla hem de baba tarafı totemi veya atasıyla devam etmektedir. Anasoylu klan devrinde olduğu iddia edilen Yakutlar'da bile ocağa, ateşe tapma geleneği olduğunu belirten Gökalp (:306), böylece bu âdetin, ataerkilliğe işaret etmediğini söylemektedir. Mehmet İzzet farklı coğrafî bölgelerde yaşayan ve farklı iktisadî şartlara sahip olan Türk kavimlerinde tek tip aile modelinin bulunamayacağını, ayrı aile tipleri bulunmasının normal olduğunu belirterek Gökalp'i eleştirmiştir (akt. Türkdoğan 1992: 40).

Fındıkoğlu, Eröz ve Ülken Türk ailesinin geçirdiği merhaleleri incelerken, Batı'da "aile sosyolojisi" alanında genel kabul görmüş olan ve daha çok Durkheim'ın geliştirmiş olduğu aile tipolojisini esas almışlardır.

Bu genel aile tipolojisinde klan veya klan ailesi ilk yeri almaktadır. İlk ve en küçük insan topluluğu olarak kabul edilen klan'da, aile ve klan birbirine eşittir. Başlangıçta "aile"nin bulunmadığı şeklindeki evrimci teze karşı yukarıda zikredilen sosyologlar, klan ve ailenin içiçe geçmiş halde bulunduğunu söylemektedirler (Fındıkoğlu 1990,I: 3; Eröz 1990,I: 225). Ancak, bu aile bugünkü anlamda bir aile değildir. Klan, aynı totem etrafında yer alan ve aynı totem'den geldiklerine inanarak kendilerini akraba sayan ve eşlerin klan içinden seçilmesinin yasak olduğu bir topluluğun adıdır. Türkler'de, Yakutlar, anasoylu klan toplumuna örnek gösterilir.

Gökalp'in eski Türkler için geliştirdiği tipolojide "sop", "klan"a tekabül etmektedir. "Hem siyasî hem ailevî zümreler" olarak nitelendirdiği "sop, boy, aşiret ve il" aşamaları (1976:167-168) yanında

sadece "aile"yi temel alarak "boy, sop, soy, pederî aile, izdivacî aile" aşamalarını (:280) belirtmiştir. İlk ayrımda "sop", klan'ı ifade ederken, ikinci ayrımda ailenin klandan ayrıştığı bir akrabalık zümresini ifade etmektedir. Aslında bu, aile'nin ancak boy(kabile) aşamasında doğmuş olduğu anlamına gelmektedir. "Ailevî zümrelerin en büyüğü 'boy'dan başlayarak, gittikçe daha küçük ailevî zümrelere indiğimiz gibi; siyasî zümrelerin en küçüğü olan 'aşiret=öz'den başlayarak, gittikçe daha büyük siyasî zümrelere doğru çıkılmaktadır" (:169).

Gökalp'e göre sop, "bir babanın evlatlarından mürekkeptir". Boy ve aşiret ise "bir babanın evlatları ve amcazâdelerden" oluşan akraba birliğidir. Devletin en basit şekli olan "il" ise boy ve aşiretlerin birliğidir (kabileler federasyonu). "İl, müstakil veya hâkim bir Ak budun", yönetilenler ise "Kara budun"dur (:166-168).

"Aile" temelinde yaptığı ayrımda Gökalp aileyi "boy=kabile" ile başlatmakta ve bu defa "Tarihin yetişemediği en eski zamanlarda, boy 'mâderî' idi. Yani çocuk anasının boyuna mensup olurdu. Sonradan 'pederî' mahiyete girdi" (:281) demektedir. "Boy"un eskiden anaerkil olduğuna, "Şamanizm"in anaerkil olmasını delil göstermekte ve bunu da Yakut Şamanlığıyla örneklendirmektedir. Yakutlar'da Şamanların totemleri ve koruyucu ruhları dişi olduğu gibi, diğer topluluk üyelerinin koruyucu ruhları da dişi'dir (:281). Ona göre boy, "siyasî, ahlâkî, dinî ve iktisadî" ortaklığa sahip "demokratik" bir birliktir. Bundan sonraki "aristokrat boy" dönemindeyse boyun soylularına tâbi olan "oymak"lar, köle ve câriyeler bulunur (:282-283).

Gökalp, siyasî cemiyetin büyümesi ve aile(boy)nin küçülmesiyle ortaya çıkan ve "boy"dan sonra gelen "sop"u da "klan"a karşılık kullanmakta ve yine Yakutlar örneğini vermektedir. Gökalp terminolojisindeki bu karışıklık ancak, siyasî cemiyetin büyümesi, yani boy'dan aşiret'e geçilmesinden sonra aynı aşiret içinde boyların ve sopların yer aldığı şeklinde açıklanarak çözülebilir. Böylece Gökalp'in yönetimin olmadığı "dinî, siyasî ve iktisadî" demokratik bir birlik olarak nitelendirdiği ve tarih öncesinde "mâderî" olduğunu belirttiği "boy", "klan" veya "sop"tur. Bu birlik "boy" aşamasında aile haline gelmiştir. Nitekim Gökalp (:284-286), klan toplumu ve Yakutlar hakkında, Anneé Sociologique'den şu bilgileri aktarmaktadır:

> Yakutlar, Sibirya'nın kuzey-doğusunda, dünyanın en soğuk ülkesinde ve çok geniş bir arazide yaşarlar. Bu şartlar yüzünden bir çok küçük zümreler halinde birbirlerinden uzak olarak yayılmışlardır ve bu yüzden de en eski âdetlerini sürdürmek durumunda kalmışlardır. Bu kavmin en esaslı toplumsal birimi "sip" adını alır. ...Toprağın sahibi "sip"tir. ... Bir sip'in için-

deki aileler gayet zayıf bir râbıtaya sahiptir ve hukukî teşkilattan mahrumdur. Yani, ancak "tabiî aile" mahiyetindedir. ... Karı-koca ve çocuklardan mürekkep topluluğa has bir ad yoktur. ... Baba, ana ve çocuklar arasında belirli ve tanınmış bir vazife yoktur. ... Hususî ailede akrabalığa ait tâbirler yoktur. Bir evladın babasına ve kardeşlerine olan münasebetini açıkça ifade edecek kelimeler yoktur. Böyle terimler, sip'in çeşitli göbeklerinden nesillere aittir. ... tek akrabalık klan akrabalığıdır. ... Evlenme "sip" dışında olur.

Gökalp'e göre Yakutlar'da ağa uza (= baba aşireti) ve eye uza (ije uşa = ana aşireti) vardır. Burda her Şaman, vaktiyle bir ana sopu'nun temsilcisi idi; bu yüzden Yakutlar'ın totemleri dişi'dir ve buna "Eye-Kila" yani ana-totem denir (1976:287). Hassan, Yakutlar'da "ağa-usa" içerisinde bir kaç "ije usa"nın bulunduğunu ve her "ije usa"nın, bir ekzogami dairesi meydana getirdiğini belirtmektedir (1985: 46). Gökalp "sop"ta ferdî akrabalık yerine topluluk (veya totem) akrabalığının esas olduğunu belirterek, akrabalık terimlerinin nesillere göre olduğunu söyler. Meselâ önceki nesilden olan erkeklere "ici", kadınlara "aba" denir; küçük olan erkeğe "ini", kıza ise "sifgil" denmektedir. Türkler'den başka bütün klanlarda da akrabalık terimlerinin bu şekilde olduğunu belirtmektedir (1976: 289-290).

Ülken, "klan"ı "totem aile" olarak belirtmekte, "ana tarafından aile" ve "baba tarafından aile"(zadruga) ayrımını yapmaktadır. Ona göre, "ana tarafından aile" klana göre daha küçük bir kuruluştur, ancak köklerini ondan alır. "Baba tarafından aile, cemiyetin ilk ceddi sayılan efsanevî bir kahramanın adını alır." Her üç tipte de ekzogami kuralı yürürlüktedir. "Baba tarafından aile" toprağa bağlanmayla (yerleşiklik) birlikte ve babanın otoritesinin en yüksek şekline ulaşmasıyla "babaşahlık aile" (patriyarkal) halini alır. Bunun en belirgin örneklerine İsrail, eski Roma ve İran'da rastlanır. Burda "ata", aile tanrısı sayılır. Erkek, aile dininin reisi ve ailenin hükümdarıdır (Ülken, "gens"i bu tipe karşılık sayıyor). Her evde aile atası olan tanrının bir ocağı ve bu ocakta hiç sönmeyen bir ateş vardır. Ülken, en bâriz örneğinin Roma'da görüldüğü bu aile tipinin Araplara, Türkler'e, Cermenlere de geçtiğini ve Ortaçağda bu kavimlerin ataerkil yapıda olduklarını belirtmektedir (Ülken 1990,I: 28-29).

"Babaşahlık aile"den sonra gelen "babalık aile" de ise, baba mutlak hâkimiyetini kaybetmiştir ve burda babasoyuyla birlikte anasoyunun da yetkisi vardır. Ülken, "babalık aile"yi hazırlayan sosyal sebepleri:

a) Büyük dinlerin ortaya çıkması ve bunlardaki evrensel Tanrı fikrinin, ata-tanrıları ortadan kaldırması; ayrıca bu dinlerin anaya, kadına

değer vermesi,

b) Ekonomik gelişme; ailenin ekonomik birim olmaktan çıkarak, aile sınırlarının daralması,

c) Devletin büyümesi ve devlet otoritesinin merkezîleşmesiyle, aile içi baba otortitesinin zayıflaması; kabile hukuku yerine devlet hukukunun geçmesi şeklinde sıralamaktadır (1990,I: 29).

Fındıkoğlu, klan'dan sonra gelen "zadruga" tipini, toprağa bağlı olmayan klan'ın, toprağa yerleşip köy halini alması; totem dininin yerini atalar tapıncına bırakması ve ailenin başında erkek reisin bulunmasıyla "pederşahlık" tipinin başlangıcı olarak kabul etmektedir. Ona göre, "pederşahlık"ta da yine atalar dini esastır. Pederşahın etrafında toplananlar, evin ve ailenin ecdâd ruhu tarafından korunduğuna inanırlar. Her ailenin ata tanrıları vardır ve baba, bu dinin imamı mevkiindedir (Fındıkoğlu 1990,I: 5).

"Pederşahlık"tan sonra, "pederî tip"in ortaya çıkışını, Fındıkoğlu da Ülken gibi, tek tanrılı dinlerin atalar dinine son vermesine, siyasî cemiyetin, babanın yetkilerinden çoğunu devralmasına ve iktisadî gelişmeyle şehirlerin ortaya çıkışı ve aile mülkiyetinin parçalanmasına bağlamaktadır (1990,I: 6).

Eröz ise, "zadruga"yı, "pederşahî" ve "pederî" tipleri, "klan"ın yerini alan aile tipleri olarak nitelendirir. Yani bu üç tip arasında herhangi bir aşamalandırma yapmaksızın, "klan"dan sonraki seviyede yer alan üç farklı tip olarak değerlendirir. "Pederşahî" tip, Roma'da ve Çin'de, "zadruga" Balkanlar ve Slavlarda, "pederî" tip ise, Türkler ve Cermenlerde görülmüştür (1990,I: 226).

Eski Türkler'i bu tiplere göre değerlendirmeye çalışan üç sosyolog da, Gökalp'e uyarak, Türkler'in hiç bir zaman anlatılan şekilde "ataerkil" bir aile ve toplum yapısı göstermediğini, anasoylu klan durumundan sonra, doğrudan "pederî" tipe geçtiğini ileri sürerler. Eğer "pederî" olarak adlandırılan tip, Fındıkoğlu ve Ülken'in belirttiği şekilde siyasî, iktisadî ve dinî bir dönüşüm neticesinde ortaya çıkıyorsa, bu imkânsızdır. Çünkü, atalara tapma biçiminde görülen mutlak ataerkilliğin gevşemesi, daha doğrusu toplum ve devlet düzeyine yayılarak farklı bir görünüm alması için gerekli şartlar; "sürü sahibi, göçebe" olarak tanımlanan eski Türk toplumunda mevcut değildir. Grenard'ın gözlediği, şehirli Doğu Türkistan Türkler'i, (Bkz.s.71) tam da bu şartların oluştuğu ve eski Türk toplumuna dahil olmayan bir topluluktur. Onun bu toplulukta gözlediği hususların tümü İslâm hukukunun ve sosyal-iktisadî yapıdaki değişmenin bir neticesidir. "Sürü sahibi, göçebe" eski Türk toplumu ise ocak tipi aile ve atalar tapıncıyla, mutlak ataerkil bir yapıdadır. Ancak, Şamanî kalıntılar ve bazı mi-

tolojik motiflerde, cinslerarası eşitlik ve denge döneminin izleri sürülebilmektedir.(1) Eröz'ün, klan'dan sonra farklı toplumlarda farklı aile tiplerinin doğduğu şeklindeki açıklaması, Gökalp'in "Türkler maderîlikten pederşahlığa değil, pederîliğe geçmişlerdir." tezine daha uygun düşmektedir. Ancak, bu durumda, Türkler'de, mutlak ataerkilliğin tipik özellikleri olarak zikredilen "atalar" tapıncı ve ocak ailesi, yağma yoluyla elde edilen eşler, levirat tipi evlilik, çok eşlilik, reislerin karıları ve köleleriyle birlikte gömülmeleri vs.(2); Fındıkoğlu ve Ülken'in yukarıda belirttiği şartlar doğana kadar kesintisiz devam ettiğine göre, "pederşahlık" ve "pederîlik" arasındaki farkı ayırmak son derece güçtür.

Fındıkoğlu ve Ülken'in ataerkilliği ortaya çıkaran bir faktör olarak toprağa yerleşikliği öngörmeleri, Türkler örneğine uygun düşmemektedir. Çok uzun süre göçebe hayatı yaşayan Türkler, yerleşik hayata da, İslâmiyet'e de ataerkil bir toplum olarak girmişlerdir. Gökalp, avcı-toplayıcılıktan göçebe çobanlığa geçişi (1976:322) ve "riyaset"in ortaya çıkmasını (:281), erkeklerin lehinde ve kadınların aleyhinde gelişmeler olarak yorumlamaktadır. Böylece, söz konusu tipolojide avcı-toplayıcı klandan toprağa yerleşmeyle ortaya çıkan tiplere geçilerek, Türkler için asıl önemli olan, onların karakteristik özelliklerinin kaynağı durumundaki sürü ve yağma ekonomilerine dayalı atlı göçebelik safhası atlanmış olmaktadır.

Görüldüğü gibi ele alınan sosyologlar, ailenin yok sayılması ve ilişkilerin rastgele olduğu konusu hariç, tarihöncesi anaerkilliği kabul etmektedirler. Ancak, Ziya Gökalp'ten başlayarak hiç biri Türkler'in anaklanı döneminden ataerkilliğe geçtiklerini kabul etmemektedirler. Bunun yerine, "pederî" veya "babalık" denilen bir tipi koymakta, Kazaklar, Kırgızlar gibi bazı topluluklar içinse "yumuşak bir ataerki" ihtimalinden söz etmektedirler.

Eski Türk kültürüne olan ilgisiyle tanınan ve Çin kaynaklarını yakinen tanıyan tarihçi Ögel, sosyologlardan farklı bir tutumla,Türkler için "ana ailesi"ni kesin bir tavırla reddetmektedir. Ona göre, Türkler'de bunun en ufak bir izine dahi rastlanmaz. Örnek olarak Hunlardaki gelişmiş "baba ailesi"nin varlığını gösterir. Ögel, Türkler'de tarih öncesi bir anaerkil dönemin izlerinden ve tarihî dönemde, mutlak ataerkil geleneklerden sık sık bahseden tarihçi ve etnolog İnan'ı eleştirerek "büyük devlet kurmuş Türkler ile, dağ ve vadiler arasında kalmış gelişmemiş Türkler'i ayırmak gereklidir." demektedir (1979: 161). Türk

(1) Bundan sonraki kısımda ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

(2) Eski Türk toplumunda yer alan bu özellikler, bu bölümün takip eden kısımlarında ayrıntılı olarak anlatılacaktır.

tarihini Hunlarla başlatan Ögel, "Hunların doğudaki Proto-Moğol komşuları henüz daha 'ana ailesi' çağını yaşıyorlardı." diyerek çeşitli Moğol topluluklarındaki anayerli evliliklerden ve serbest eş seçiminden örnekler vermektedir. Ona göre, bu gelenekler Asya'nın geri kalmış kavimleri arasında yaygındır ve Türkler de Çinliler gibi bu geleneklere kötü gözle bakarlar (:162). Aslında bu sözler ve özellikle, yukarıda geçen "henüz" lafı, Ögel'in de anaerkilliğin önceliğine inandığını göstermektedir.

Ögel, devam ederek burdan bir metod ve kaynak problemine geçmekte ve "Türk ailesi bizce folklörün verdiği bilgilere göre yazılmamalı" demektedir: "Folklörde görülen ve yaygın olmayan örnekler, köklü Türk geleneği sayılmazlar ve bizim için tarihî belgeler önemlidir." (:162). Oysa, başka bir yerde mitolojiden söz açarak, "mitoloji, bir tarih belgesi değildir; fakat milletlerin komşuları hakkındaki fikir ve düşünceleri aydınlatmaları bakımından bir tarihçi için büyük önem taşırlar." demektedir (:152). "Komşular hakkındaki fikir ve düşünceler" konusunda büyük önem taşıyan mitoloji ve folklör gibi "tarihî belge" sayılmayan kaynakların; aynı şekilde, üstelik de belgelerde fazlaca yer almayan aile, kadın, cinsiyet gibi konularda neden önemli sayılmayacağı ise anlaşılamamaktadır. Ögel, bu sözleri İnan'ın "kız kaçırma", "döl alma" gibi âdetlerden ve eski anaerkil bir dönemden söz etmesine karşı söylemektedir.

Sosyolog Türkdoğan, Ögel'den farklı olarak Türk tarihini Hunlarla başlatmaz. Türkler için bir "sıfır noktası" arayan Türkdoğan, bu noktayı Sümerler'e ve Türk ailesiyle ilgili bilgileri Gılgamış Destanı'na kadar geriletmektedir: "Eski Türk ailesi için bir sıfır noktası olarak Sümer-Mezopotamya uygarlık çevresini aldık." (1992:36). Gökalp gibi, O da Türk aile yapısını: 1. İslâmiyet öncesi, 2. İslâmiyet sonrası ve 3. Batı uygarlık alanı ayrımlarına tâbi tutmaktadır(:29). İslâm öncesini ise, milattan önceki dönem için "Proto-Türkler" ve milattan sonraki dönem için "eski Türkler" olarak ayırmaktadır (:66). Hunlarla Sümerler arasında yer alan Kimerler, hatta Güney Rusya'da yaşayan İskitler'in Proto-Türkler'den sayılabileceğini belirten Türkdoğan'a göre, Hunlar, Proto-Türkler ve eski Türkler arasındaki geçiş dönemini temsil etmektedirler (:33). Türkdoğan, Kimerler ve İskitler'in Proto-Türkler'den sayılması görüşüne Taner Tarhan'ı kaynak göstermektedir.

Taner Tarhan (1970)'ın "Bozkır Medeniyetleri"nin gelişme ve yayılmasına dair verdiği kronoloji şu şekildedir:

M.Ö. 4000-2000 : Bozkırlarda göçebe toplumların yayılması,

M.Ö. 1500-1000 : Atlı göçebeliğin başlaması,

M.Ö. 1000- 500 : Batı bozkırlarında atlı göçebeliğin tam olarak gelişmesi,

M.Ö. 500-M.S.I.yy. : Doğu bozkırlarında, atlı göçebeliğin tam olarak gelişmesi,

M.S. I.yy.-500 : Mançurya'dan Macaristan'a uzanan geniş sahada Altay göçebelerinin hakimiyeti (akt. Hassan 1985: 77).

İskitler'in Şamanî bir inanç sistemine sahip olduğunu belirten Hassan, Tarhan'ın İskitler ile Hunlar, Göktürkler ve Oğuzlar arasında bâriz benzerlikler tesbit ettiğini söylemektedir. Tarhan'ın, İskitler'in Ana Tanrıçası ve Şamanlık'taki dişi motifler arasında alâka kurduğunu aktaran Hassan'a göre, "toplayıcı-avcılıktan göçebeliğe geçiş evresindekiler ve göçebe Asya kültürleri, tabiat şartlarının zorlamaları, göçler ve savaşlarla, birbirleriyle karışan, örtüşen, ayrılan ve tekrar karışan bir topluluk hayatı sürdürmüşlerdir." (1985: 77, 79).

Bu tezin, açıkça anaerkil avcı-toplayıcı kültüre ve göçebelikte de bunun etki ve izlerine işaret ediyor olmasına rağmen, bu tezi aynen kabul eden, üstelik Ana Tanrıça'lı Sümerleri de göçebe Türkler'in başlangıç noktası olarak alan Türkdoğan, Ögel'e katılarak, Türkler için anaerkilliği reddetmekte ve Ögel'den şunları aktarmaktadır: "Türkler'de yalnızca baba ailesi vardır. ... aile, baba, oğul ve torunlardan ibarettir. Evlenip giden kızlar ile onların çocukları, aileden sayılmazlar."(1992: 35).

Ögel ve Türkdoğan, Türkler'in başlangıçtan beri ataerkil olduklarını, Türk tarihinde kadının başat önemde olduğu tarihöncesi bir dönemin izlerine rastlanmadığını ileri sürerken, öte yandan "Türkler'in kadına verdiği değer"i vurgulamaya çalışmaktadırlar. Bundan şu anlaşılmaktadır ki, Ögel ve Türkdoğan anasoyunu ve anayerli evlilik düzenini, -ikinci bölümde bahsedilen, anaerkil kurama yapılan itirazlardaki genel eğilime uyarak- ataerkilliğin karşıtı olan kadının egemen olduğu bir düzen olarak almakta ve Türkler için böyle bir düzenin varlığını kabul etmemektedirler. Ögel ve Türkdoğan'ın görüşlerinden anlaşılan diğer bir husus da, ataerkil bir düzen içinde kadının değerli ve önemli olmasının mümkün olduğu ve Türkler'de de böyle olduğu şeklindeki kabuldür. Oysa, her ikisi de Türkler'deki levirat tipi evlilikten, buna bağlı çok eşlilikten, satın alma ve değiştokuş evliliklerinden, atalar tapıncından söz ederek, kadının "mal" ve "köle" statüsünde olduğu mutlak ataerkil bir yapıyı ortaya koymaktadırlar. Gerçi her ikisi de, bu sayılanları "Türkler'in kadına verdiği değer"e aykırı olgular olarak değil, aksine kadının lehine yorumlamaktadırlar.

Türkler'in, tarihöncesinde anaerkil bir dönem yaşadıklarına inanan

tarihçi ve etnolog İnan, bu sonuca yukarıda bahsedilen Türk sosyologlarında izlendiği gibi, klasik anaerkil kuramdan dolayı değil; tarihî dönemde çeşitli Türk topluluklarının inanış ve gelenekleriyle, mit ve destanlarda sık sık karşılaştığı ipuçları ve izlerden varmış görünmektedir. Bu ipucu ve izlere dikkat çekmekle beraber, İnan, Türkler'in tarih sahnesine ataerkil ve dıştan evlenme biçimiyle çıktıkları görüşündedir (İnan 1987: 341). Çeşitli Türk topluluklarını incelediği bir çok makalesinde ortaya koyduğu hususlar da bu görüşü doğrular niteliktedir. Buna rağmen İnan da, -Gökalp'inkine benzer endişelerle olmalı- "Türk Mitolojisinde ve Halk Edebiyatında Kadın" (1934) başlıklı makalesinde "İslâm öncesi Türkler'in kadına verdiği yüksek değer" söylemine dahil olmakta, bunu göstermek için de mitolojideki ve Şamanî inançlardaki tarihöncesi izlere başvurmaktadır (1987: 274-275). Ayrıca, destanlarda, kahramanların eşleri veya anaları olarak yer alan "sevdiği için kurban olan" "fedakâr" kadın örnekleri vermektedir (: 276). Diğer makalelerinde ortaya koyduğu, özellikle, İslâm öncesi atalar tapıncıyla bir arada yer alan ve mutlak ataerkilliğin kesin göstergeleri olan bütün özellikleri bir kenara bırakarak, İnan, bu makalede İslâm medeniyetine dahil olmanın Türk kadını için yol açtığı "fecî neticeler"den ve "töre" ile "İslâm medeniyeti" mücadelelerinin merkezinde yer alan "kadın sîmaları"ndan söz açmaktadır (:279).

Ögel gibi, İnan da tarih ve etnoloji çalışmalarında metod ve kaynak problemi üzerinde durmakta, ancak, ondan farklı olarak "en eski kökenleri, değişmiş hukuk ilişkilerinde değil, folklör malzemesinde ve törenlerde bulabiliriz" demektedir (1987: 310). Özellikle cinsiyet ilişkilerindeki "mahrem gelenekler" hakkında sağlıklı bilgi elde etmenin güçlüğüne değinen İnan, "bu geleneklere ... yabancıların nüfuz etmesi çok zordur ... Toplumun içinden yetişenler ise, bugünkü ahlâk telakkilerine aykırı olan örf ve âdetleri tesbit etmekten çekinirler." demektedir (:305). Ayrıca İnan, XIX. yüzyıl başlarında Orta Asya göçebe kavimleriyle ilgili etnografik çalışmaların, inceledikleri toplulukları, "en eski Türk hayat tarzı"nın göstergesi gibi ele aldıklarını belirtmektedir. Oysa, "en eski Türk hayat tarzını aynen muhafaza eden bir Türk boyu mevcut değildir." diyen İnan'a göre, "çoktan yıkılmış eski içtimaî müesseselerin ancak enkazlarını, geleneklerini az veya çok muhafaza etmiş Türk boyları" söz konusu olabilir. Yakutlar'ın "en eski Türk hayat tarzı"na örnek gösterilmesi eğilimine karşı, onların da "eski Türk müesseselerinin kalıntılarını, Şamanizm gelenekleri müstesna, diğer göçebe Türk boylarından daha çok muhafaza etmiş olmadıkları"nı belirtmektedir (:309).

Eski Türk toplumu üzerine yakın zamanlarda yapılan bir çalışma

Hassan (1985)'a aittir. Şamanlık ve anaerkillik konusunda, büyük ölçüde İnan'ın makalelerine dayanan bu çalışma, eski Türk toplumundaki cinsiyet ilişkilerini doğrudan değil, siyasal tarih açısından ele almaktadır. Hassan, Türkler için tarihöncesi anaerkillik tezine kesin bir şekilde katılmakta, sonrası için ataerkil kandaş yapıları esas almakta ve özellikle Şamanî kalıntılarda ve mitolojide anaerkilliğin izlerini sürmektedir. Hassan'a göre, başlangıçta yönetimin, özel mülkiyet ve hiyerarşinin olmadığı, "saf örgütsellikler" söz konusudur. Yönetim ve hiyerarşik yapılanma erkek elinde gelişmiş ve ataerkil kandaş örgütlere geçilmiştir(1985: 99,321). "Anaerkillik-Babaerkillik" kavram çiftini "Anahanlık ve Babahanlık" olarak ifade eden Hassan'ın özellikle "khan" terimini ele alışı ve bu terimdeki anlam farklılaşmalarını izlemesi ilginçtir. Buna göre,başlangıçta saf kandaş örgüte(kan birliğine) işaret eden "kan-khan" kelimesi (Şamanın Türkçe karşılığı olan "kam" bazı topluluklarda "kan" olarak geçer) kandaşlık, kutsallık, kısaca hayat tarzıyla alâkalıdır (: 232-233). Kelime, zaman içerisinde yönetim'le ilişkilendirilerek "ünvan" halini almıştır. Hassan, "khan, han, kağan, hakan, kaan" kelimelerini "kan"ın farklı söylenişleri olarak almaktadır (:209). Terimin "ünvan olarak kullanılmaya başlaması, kabile-içi örgütlenmede başkanın yönetimsel bir erke kavuşmasına paraleldir "(:227).

Gökalp, Türkdoğan, Fındıkoğlu, İnan ve Ögel örneklerinde görülen Türk toplumundaki cinsiyet ilişkilerinin, özel olarak "kadının mevkii"nin "İslâm öncesi, İslâm sonrası ve Batı uygarlığı" ayrımına tâbi tutularak ele alınması; İslâm öncesi Türkler'in yatay ve dikey sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapı farklılıklarının ve bu farklılık içinde aile yapıları ve cinsiyet ilişkilerinin de farklılığının gözden kaçırılmasına neden olmaktadır.Bu ele alış, İslâm öncesi Türkler'de tek bir yapıyı, buna bağlı olarak tek tip aile ve cinsiyet ilişkilerini öngörmekte ve esas değişim noktası olarak İslâmlaşmayı ve Batılılaşmayı vurgulamaktadır. -Modernleşme veya Batılılaşma süreci bu çalışmanın konusu olmadığından, bunu bir tarafa bırakarak- İslâm öncesi ve sonrası ayrımı üzerinde durulursa, burdaki genel eğilim "eski Türkler'de kadın, yüksek mevkiideyken, İslâm sonrasında bu mevkiini kaybetmiştir" şeklindedir.

"Eski Türkler'de kadına verilen değer" söyleminde yazarlarda ortak olarak yer alan bir konu, "Hakan ve Hatun"un eşdeğerde olmasıdır.

Gökalp (1976:323), "Hakan ve Hatun emrediyor ki" şeklindeki emirnameleri ve elçilerin Hakan ve Hatun tarafından birlikte kabul edilmesini, İslâm öncesi kadın-erkek eşitliğine delil göstermektedir.

Aynı şekilde Türkdoğan (1992: 35), Mete'nin Hatun'unun, Mete ve Çin imparatorunun arasını bulmasını Türkler'de "kadının önemli yeri"ne örnek göstermektedir. Ayrıca Türkdoğan, "Hatunlar, Hakanlar gibi merasim ile tahta oturuyor ve eşleri ve oğullarının yokluğunda ... nâib olabiliyordu" demekte (:44), "Hakan ve Hatun mezar heykelleri"nden bahsetmektedir (:46).

Kabaklı (1978,II: 36-37)'dan alınan şu cümleler de, Türkler'de kadın-erkek eşitliğini Hakan'ın karısı olan Hatun düzeyinde ele alan bu anlayışa iyi bir örnek teşkil etmektedir: "Türkler kadını erkeğe eş ve eşit bilirlerdi. Hakan gibi Hatun da ülkede sözü geçen bir varlıktı. Kültigin yazıtında 'Türk budunu yok olmasın ... diye babam İlteriş Kağan'ı ve annem İlbilge Hatun'u tutup Tanrı katına yükseltmişler' denir." Yazar, "kadının eş ve eşit"liğini böylece delillendirdikten sonra şunları söylemektedir: "...Kadın ve kızlar babanın velâyeti altındadır. Yani, aile pederşahî düzendedir."

Türkdoğan (1992: 41-42), Türkler'de Hatun'un saygınlığı üzerinde önemle durmasına rağmen, Jean Paul Roux(1989)'dan, "yazıtların yalnızca...yönetici sınıftan söz ettiği ve burdaki ilişkilerin, kuşkusuz halkınkine benzemediği" görüşünü aktarmaktadır. Ayrıca, bu bilgiye dayanarak, çok eşlilik konusunda "en azından yönetici sınıfındakilerin tek eşli oldukları izlenimi"nden söz etmektedir. Oysa, bu konudaki genel kanaat bunun aksine olarak, yöneticilerin ve varlıklı olanların çok eşli oldukları ve genelde tek eşliliğin hâkim olduğu şeklindedir. Örneğin Gökalp (1976: 142-143), eski Türkler'de "vahdet-i zevce müessesesi"nin bulunduğunu söyledikten sonra, "Bazı reisler, fütûhatla zengin olduktan sonra, zevceleriyle iktifa etmemeye başladılar ... eski Türkler bunlara 'Kuma' adını verdiler." demekte, Hakanlar tarafından Çin'den alınan prenseslere ise "Konçuy" dendiğini belirtmektedir. Ögel (1979: 173) de, Türkler'de "tek eş, tek anne" olduğunu söyledikten sonra, "Yalnız Türkler'de değil, bütün insanlıkta herkes, parası ve gücü olanlar, elbetteki bir kaç kadın alabilirdi." diyerek, Türkler'de ilk kadının "Başkadın", diğerlerinin ise "Kuma" veya "ortak" adını aldığını belirtmektedir. İslâm sonrası dönemin özellikleri olarak görülen çok eşlilik ve erkeğin keyfî boşama hakkı konusunda Ögel (1979: 179), "çok parası olanlar, elbetteki her çağda, hatta bugün bile, çok kadın alabilirler ve istemediklerini de dışarı atabilirler" ifadesini kullanmaktadır.

Çok eşli ve tek eşli evlilikler konusunda Türkdoğan, Ögel ve Eröz'de ortak olarak, aksi delillerin sıralanmasından sonra; tek eşliliğin eski Türk ailesinin karakteristik bir özelliği olarak vurgulanması tavrı

dikkat çekmektedir.(3) (Eröz 1990,I: 236-237; Türkdoğan 1992: 39; Ögel 1979: 18). İslâm öncesi Türkler'de kadın-erkek eşitliğine delil olarak gösterilen diğer bir husus kaç-göç'ün yani kadının tecridi'nin olmayışıdır ki, sayılan deliller içinde geçerliliğe sahip olan tek husus budur. Zaten göçebelik şartlarında kaç-göç, kadının tecridi mümkün değildir. Ancak İslâm öncesi dönemde yerleşikliğe geçmiş olan şehirli Türk topluluklarında. kadının tecridine dair işaretler vardır. Yine İslâm öncesi bazı Türk topluluklarında "harem" geleneğine rastlanmaktadır.(4) "Eski Türkler'in kadına verdiği değer"i göstermek üzere başvurulan kaynakların başında Dede Korkut Hikâyeleri ve İbn Battuta Seyâhatnâmesi'nin başta geldiği dikkati çekmektedir. Yanı sıra Dîvânü Lügati't-Türk'e başvurulmaktadır. Oysa, bu kaynaklar daha geç dönemlerde, yoğun İslâmî etkilerle kaleme alınmışlardır. Dede Korkut ve Dîvânü Lügati't-Türk'ten, eskiye dair ipuçlarını yakalamak mümkünse de, cinslerarası ilişkilerin, aile ilişkilerinin ne kadarının eskiyi yansıttığını, ne kadarının İslâmî etkilerle ortaya çıktığını veya idealize edilerek yazıldığını ayırdetmek gerekmektedir. İbn Battuta Seyâhatnâmesi ise, İslâmî etkilerin iyice yerleştiği, aynı zamanda da bütün tazeliğini koruduğu, oldukça geç bir döneme, XIV. yüzyıla aittir. Demek ki, "eski Türkler'de kadının önemli mevkii"ni anlatmak için, ya en eski avcılık-toplayıcılık dönemi izlerinden, ya da daha geç dönemlerin "halk" tabakasındaki ilişkilerden örnekler getirilmekte; asıl "tarih sahnesine ataerkil bir yapıda çıkan" eski Türk toplumuna dair bilgiler ise, çeşitli ve farklı yorumlara tâbi tutulmaktadır.

B. İLK KUTSAL BÜTÜNLÜK VE ATAERKİL KUTSALLIK ANLAYIŞI

1. İlk Kutsal Bütünlük

Daha çok ilkel inanışlarla ve Şamanizmle ilgilenen, dinler tarihçisi Eliade (1991)'ye göre, ilkel insan ve ilkel toplum, herşeyi kutsal saydığı, kutsal bir evrende yaşamaktadır. Başka bir ifadeyle ilkel insan, dindardır ve bu dindar insan için "doğanın tümü, ...kutsalın tezahürü haline dönüşebilir "(: X). Dindar insan, kendisi ile, "doğa ve aletler

(3) Bu konu, ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Burda sadece genel ve tipik yaklaşımları vermek için bahsedildiğinden, söz konusu "aksi deliller"i açmaya gerek duyulmamıştır.

(4) Konu ilerde ele alınacağından, burada sadece zikredilmekle yetinilmiştir.

dünyası arasındaki ilişkilere, bizzat insan hayatına ve insanın hayatî işlerine kutsallık yüklemektedir." Doğum, beslenme, cinsellik, çalışma gibi insanî eylemlerin tümü kutsaldır (: XII).

Eliade, "dindar insan"ın, kendisini, kutsallaştırdığı bu evrenin, kurduğu "Dünya'nın merkezi"ne koyduğunu belirtmektedir(:2). "Evren tanrısal bir yaratıdır; tanrıların ellerinden çıkmış olan Dünya, kutsal varlığına devam etmektedir. ... dindar insan onu seyrederken kutsalın ve buna bağlı olarak Varlık'ın çeşitli biçimlerini keşfetmektedir."(:95). Tanrılar yarattığı için, insan'ın varoluşu da kutsaldır (:69) ve insan bütün eylemleriyle "tanrıların örnek alınacak hareketlerini, onların eylemlerini tekrarlamaktadır"(: 78). Mitler, bu "örnek alınacak modelleri" tesbit etmekte, daha doğrusu "ifşa etmek"tedirler (:76). Bu "Kutsal Evren"de "Gökyüzü sonsuz mesafeyi ... ifşa etmektedir. Yeryüzü ... kendini evrensel ana ve besleyici olarak sunmaktadır. Kozmik ritmler, düzeni, uyumu, sürekliliği ve verimliliği tezahür ettirmektedirler." (: 96)

Demek ki başlangıçta, en önemli kutsallıklar olarak "Gökyüzü-yeryüzü" ve bunlar arasındaki "uyum ve denge"yle karşılaşılmaktadır. Yine, Kutsal Evren'in merkezinde yer alan "insan" ve onun yaratılması, "doğum" yoluyla "kendini üretimi" ve topluluğun devamlılığını sağlayan "beslenme", "bakım" ve "sosyalizasyon"u, en önemli ve kutsal eylemler olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı toteme bağlı ve ondan geldiklerine inanarak kendilerini kandaş sayan klan üyeleri, topluluklarını kutsal kabul etmektedirler. Ve bu yüzden topluluk kurallarının, âyinlerin ve büyü'nün yeni kuşaklara aktarılması yoluyla topluluğun kutsal bir bütün olarak devamlılığı başat bir önem kazanmaktadır.

Gebeliğin fizyolojisinin bilinmediği durumlarda insanın kendini üretimini tek başına gerçekleştiren, bakım, beslenme ve sosyalizasyon görevini de üstlenerek topluluğun devamını sağlayan ana'dır. "İnsan-Ana, bu eylemleriyle evrensel ana ve besleyici olarak kutsanan Toprak-Ana modelini taklit etmektedir. "(Eliade 1991: 119). Kadının bu algılanışı, tarımın keşfiyle birlikte daha da önem kazanmıştır. Bu dönemlerde erkek de avcılık, hayvan ehlileştirme ve çoğaltma, savaşçılık gibi işleriyle önemli ve değerlidir. Gebeliğin fizyolojisinin anlaşılmasıyla da,önceleri, ilk doğal denge ve uyumun bozulmadığı ve "çift" olgusunun ortaya çıktığı görülmektedir. Genel olarak bütün ilkel, hatta daha gelişmiş kültürlerde yer dişi, gökyüzü ise erkek olarak algılanır. Bu yeni durumda "İnsan evliliği...Gök-Tanrı ile Toprak-Ana arasındaki kutsal evliliğin bir taklidi olarak kabul edilmektedir." Eliade, bu konuda Hint kutsal metinlerinden örnekler vermektedir. Upanişadlar'da koca, karısına "ben Gök'üm, sen Toprak'sın" demekte; Vedalar'da koca ve karı, Gökyüzü ve Yeryüzüne benzetilmekte, Gök-

yüzü karısını verimli yağmurlarla sarmaktadır. (:124). Tarımın keşfinden sonra da, insan evliliği, "dölleyici tanrının toprak-ana ile kutsal evliliği"nin bir taklididir (: 125).

Gökyüzü ve Yeryüzü kutsallıklarından başka, İlkel'in Kutsal Evren'inde ve farklı kültürlerde çok çeşitli kutsallık tezâhürlerine rastlanır. Eliade(1991: X)'ye göre, ilkel insan bir taşa ya da ağaca, taş veya ağaç olarak tapınmamakta; onları kutsalın tezahürleri saydığı için tapınmaktadır. Bu kutsallıklardan en önemlileri, Türk Şamanlığında ve mitolojisinde de görülen "su", "ırmak", "orman", "ağaç", "ay", "güneş"; çeşitli totem-hayvanlar; atalar ve kahramanlara tapınma dönemlerinde "ata-mezarları", onların ruhlarının bulunduğuna inanılan yüksek yerler, "dağ"lar; yine av ve savaşçılık dönemlerinde "ok", "demir", vs. ve yönetim-siyaset aşamalarında "reis", "kral", vs. şeklinde sıralanabilir.

2. *Ataerkil Kutsallık Anlayışı*

Eliade, sosyal, iktisadî, kültürel ve siyasî gelişmelere bakmaksızın, kutsallık tezahürlerini ve Evren'in kutsal bir bütün olarak algılanışını; en ilkelinden başlayarak en gelişmiş dinlere kadar yaymakta ve modern zamanlara kadar bir bütün halinde ele almaktadır. Çünkü amacı "kutsalla din-dışı arasındaki zıtlığı göstermek"tir.Ona göre (1991:IX) "En ilkelinden en gelişkinlerine kadar, tüm dinlerin tarihi, kutsal gerçeklerin açığa çıkmaları aracılığıyla kutsalın tezahürlerinin birikimi"dir. "Modern Çağ öncesi tüm toplumlar"ı aynı kategoride ele alan Eliade(:XI)'ye göre "kutsallıktan arındırılmış evren, insan zihninin oldukça yeni keşiflerinden biridir." Kendi amacı açısından önemli olanın, "dinsel deneyin; tarihin neden olduğu çeşitli farklılıkları ve değişimlerini göstermekten çok, onun kendine özgü noktalarını açığa çıkartabilmek" olduğunu belirtmektedir (: XIV).

Eliade'nin kendi amacı doğrultusunda, bu ele alış tarzı doğru olabilir. Ancak, bu çalışmanın konusu bakımından, onun ayırdetmeden izlediği kutsallık tezahürlerinde zaman içinde ve sosyal, siyasî, iktisadî gelişmelere paralel bir şekilde ortaya çıkan farklılaşmaları; birinin yerini diğerinin almasını veya uğradıkları anlam değişikliklerini, başlangıçta olmayan katmanlaşma ve ayrımları izlemek oldukça ilginç ipuçları vermektedir. Eliade'nin kutsaldan din-dışına,çağdaş insana geçişi anlatırken ve bu ikisi arasındaki farkı göstermeye çalışırken izlediği yolda, sosyal dönüşümlerin yaşandığı noktalarda duraklayarak, inanışların, bu noktalarda aldığı şekillere bakmak; "ilk kutsal bütünlük" anlayışının parçalanmasının ve buna bağlı olarak

"uyum ve denge"nin bozulmasının modern zamanlardan çok önce olduğunu ortaya koymaktadır. Dindar'ın evreni ve olayları kutsal olarak algılaması, bunları kutsalın tezahürleri olarak görmesi, devam etmesine rağmen; ilk bütünlük, denge ve uyum dönemi devam etmemektedir. Çünkü bütün üyelerinin kutsal, önemli ve değerli olduğu ve otoritenin kişi veya kişiler değil, kendisi olduğu kutsal toplum bütünlüğü parçalanmış; yönetim, mal-sahipliği, tabakalaşma olguları ortaya çıkmış ve bu gelişmeler kutsallık tezahürlerine de yansımıştır. Gerçi her yeni durum, kendi mitlerini ve kutsallıklarını yeniden üreterek, yeni bir bütünlük yaratmaktadır. Ancak bu, parçaları arasında dengenin ve uyumun olmadığı yapay bir bütünlüktür.

Hatta bir adım daha ileri gidilerek, Eliade'nin, "kutsal" ve çağdaş insanla özdeşleştirdiği "din-dışı" arasında yaptığı ayrımın başlangıcı da gerilere götürülebilir.Ancak bu, bugünkü anlamda bir "kutsal ve din-dışı" ayrımı değil, ama bunun tohumlarını da barındıran daha farklı bir ayrımdır. Bununla, genellikle din ve sihir (büyü) olarak ifade edilen ayrımı kasdetmekteyiz. Başlangıçta sihir ve din içiçedir. Sonradan "sihir"den ayrışarak "din"in ayrı bir sistem halinde kurumlaştığı görülür. Bu duruma Malanezya'dan örnek veren Renè Monnier, şunları söylemektedir:

> Sihir'le ilgili işleri kadınlar yapıyor. Kadınların sihir gücüne sahip olması, daha önce dinî hizmetler yapan kadının zamanla, dinin dışına bırakıldığını gösteriyor. Kadına verilen sihir güçleridir. Bu anlayış, din ile sihirin karışık bulunduğu zamanların uzantısıdır. Din ve sihir ayrılıp birbirine karşıt sistemler halini aldıktan sonra, kadın sihir tarafına atılarak kötü güçlerin koruyucusu sayılmış ve kutsal şeylerden uzak tutulmuştur. (akt. Gökalp 1976: 321).

Gökalp (1976:117), özel olarak, Türkler'in tarihinde bu ayrımı Şamanizm (büyü) ve toyonizm (din) olarak belirtir. Burda Şaman'lar dişi, dinî ve siyasî reis olan toyon'lar ise erkektir. Bu farklılaşmanın yönetim'in ilerleyen evrelerinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Yönetici reis, siyasî güç sahibi hükümdar, kral, vs. aynı zamanda dinî otorite olmakta; daha önce, Eliade'nin ifadesiyle "dinsel-büyüsel prestij sahibi" olan, doğumun ve ölümün denetleyicisi olarak görülen kadın, eski alanında bırakılmakta, ancak belli bir prestij kaybına uğramaktadır. Bu ayrımda belli belirsiz bir dünyevî güç - metafizik güç ayrımı farkedilmektedir. Dünyevî güç sahibi olan kişi veya aile (bu ister kahramanın, savaşçının fizik gücü, ister mal sahipliği ve isterse bunlara bağlı yönetme veya hükmetme gücü şeklinde olsun) aynı zamanda kutsallaştırılmaktadır. Burda "kutsal"a, mit, efsane ve destan'a düşen, bu

dünyevî gücü meşrulaştırma görevidir.

Burda, dünyevî-metafizik ayrımıyla beraber; bizzat metafizik alanın, dünyevî iktidarı hak eden "iyi-üstün-kutsal" ve "kötü-aşağı-uğursuz" şeklindeki bir ayrımlaşması da söz konusudur. Bu süreçte, kadının metafizik güçlerinin giderek olumsuzlaştığına tanık olunmaktadır. İlk dönemin kutsal ve saygın, doğumun ve ölümün denetçisi olan dişisinin bu metafizik algılanışı sürmekte; ancak, kutsallığı "tabu"ya, saygınlığı ve yetenekleri, kötü ve tehlikeli güçlere dönüşmektedir. Böylece, örneğin Türkler'de, öncenin koruyucu dişi rûhları, "al karısı"na, baştan çıkarıcı "sarı kızlar"a; Ortaçağ Avrupasında "cadı"lara dönüşmektedirler.

Güç ve otorite sahibi olan erkek ise, dünyevî güç'le birlikte kutsal'a da sahip çıkmakta ve böylece "kutsal", gücün emrine verilmiş olmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, burda "kutsal"ın rolü; yönetim'i, siyasî gücü ve onun egemenliğini meşrulaştırmaktır. Bununsa, "hakikî" değil, sahte bir kutsal olduğu açıktır. Zaman içinde "hakikî kutsal"ın yer yer canlandığı, denge ve uyumun yeniden kurulmaya çalışıldığı görülse de, kısa sürede mevcut mekanizma galip gelerek, "kutsal"ın içi tekrar boşaltılmaktadır.

Böylece, Eliade'nin izi sürülerek, ancak onun anlattıklarına farklı bir açıdan bakarak; "ilkel kutsal bütünlük"ten, "ataerkil kutsal" anlayışına geçiş ve giderek ortaya çıkan ikileşme ve neticede Modernite'deki din-dışı ataerki'ye ulaşılması süreci takip edilebilmektedir.

/Ataerkil kutsal anlayışında, erkek yönetici ve ona bağlı olan (bazı durumlarda tapınan) toplumlar, eğer tek tanrı inancına sahipseler, Tanrı'yı erkek olarak algılarlar. "Baba", "Efendi" gibi isimlerle anılan göklerdeki bu tanrı, öfke, şiddet ve güç anlamına gelir. Yeryüzündeki erkek iktidar, şiddete dayalı egemenliğiyle O'nu taklit etmektedir. Savaşlar da, Tanrı'nın kötü güçlerle savaşması sonunda Dünya'yı yaratması eyleminin bir taklididir. Eliade, "saldırgana karşı kazanılan her zafer, Tanrı'nın ... Kaos'a karşı olan örnek zaferini tekrarlamaktadır." der (1991: 28).

Eliade, Luther'i okuyan Otto (1917)'nun, "bir mümin için 'canlı tanrı'nın, ... tanrısal 'öfke'de ifadesini bulan korkunç bir 'güç' anlamına geldiğini kavramış" olduğundan söz etmektedir (1991: VIII). Bu arada, Eliade'nin "ilkeller için de kutsal, güce ve en mükemmelinden hakikat'e eşdeğerdir. ... Kutsal güç demek ... hakikat, ebediyet ve etkinlik demektir." (: X-XI) ve "... bu hakikat aynı anda hem güç, hem etkinlik, hem de hayat ve üretkenlik kaynağıdır."(: 9) şeklindeki ifadeleri elbette gerçeği yansıtmaktadır. Ancak bu güç, "mükemmel hakikat, ebediyet, hayat ve üretkenlik kaynağı" olmaktan gelen bir güç'tür. İlkel

durumda, Kutsal'la aracılık görevini, toplum adına ve onunla birlikte yürüten kişi veya kişiler (büyücü, Şaman, kam, vs.) de toplumun üstünde herhangi bir güce, egemenliğe değil, sadece saygınlığa sahiptirler. İlk uyum ve denge durumunun devam ettiği Yönetim'in ilk evrelerinde, kadın tanrıçalara rağmen, yönetme gücünün erkek elinde oluşu; bu evrelerde kutsal'la yönetme gücünün veya politik gücün özdeşleştirilmediğini göstermektedir. Yine de bu başlangıç durumu kutsal ve dünyevî olanın ayrışmaya başladığına işaret etmekte, "kutsal" kadın'ın, dünyevî erkeğin alanı haline gelmektedir. Bundan az sonra kutsal'a el koyan ataerkillik, yani ataerkil kutsal anlayışı başgöstecektir.

Eliade, yaşanan mekânların ve toprakların kutsallaştırılmasını izlerken tarıma açılan toprağın kutsallaşması ve işgal veya fetihle kazanılan toprağın kutsallaşması arasında fark görmemektedir (1991: 12). Oysa, birincide fizik güç değil, üretme söz konusudur ve kutsal toprak, kadınla özdeşleştirilmektedir; ikincide ise fiziksel güç rol oynamaktadır ve kutsal toprak, erkeğe, kahramana aittir. Nitekim, Eliade "İspanyol ve Portekiz'liler keşfettikleri ve fethettikleri topraklara İsa adına el koymaktaydılar. Haç dikilmesi ülkeyi kutsallaştırıyor, bir açıdan 'yeni doğum'a denk düşüyordu." demektedir (: 13).

Ataerkil Kutsallık'ta "gökyüzü"nün başat önem kazandığı, gökyüzünün katmanlara ayrıldığı ve tanrının bu katmanların en üstüne yerleştirildiği görülmektedir. Böylece rahibin "bu katları tırmanarak en yükseğe ulaşması" (Eliade 1991: 21) söz konusu olmaktadır.

Yerleşim yerinin ortasının "Dünya'nın Merkezi" sayılarak kutsal evreni temsil etmesi anlayışını ele alan Eliade, Gine'deki Waropen'de kentin ortasında bulunan "erkekler evi" ve bazı kabilelerde, evreni temsil eden, (erkekliğe geçiş anlamına gelen) yetişkinler topluluğuna katılma törenlerinin yapıldığı kutsal kulübe örneklerini vermektedir (:27). Demek ki daha önce insanın kendisini ve toplumu Dünya'nın merkezine koyması, burda erkeğin ve erkekler topluluğunun Dünya'nın merkezine konması şeklini almıştır.

Ataerkil kutsallıkta, savaş eyleminin, Tanrı'nın düşmanlarıyla olan mücadelesi sonunda Evren'i oluşturması eylemiyle özdeşleştirildiği daha önce belirtilmişti. Eliade (:28-29)'nin buna dair verdiği örnekler ve bu örneklerin İbraniler ve İran gibi gelişkin ataerkil kültürlerden verilmiş olması ilginçtir. Bu örneklerde tanrıların düşmanı olan ve "kaos" anlamına gelen "ejderha-Dragon"dan söz edilmektedir. "Her kent tahribi Kaos'a geri dönüşe tekabül etmektedir. ... her zafer, tanrının Kaos'a karşı olan örnek zaferini tekrarlamaktadır. Bu nedenle Firavun, Dragon'u yenen tanrıyla, düşmanları da Dragon'la öz-

deşleştirilmişlerdir." Eliade "ejderha"nın, "Karanlıkların sularının, gecenin ve ölümün ... şekilsiz ve hayalî olanın, henüz bir 'biçim'e sahip olmayan herşeyin simgesi olan ilk yılanın örnek figürü" olduğunu belirtmektedir. Kaos'tan Kozmos'a geçiş için, "Ejderha'nın tanrı tarafından mağlup edilmesi ve parçalanması gerekmiştir." Bu tanrının savaşçı erkek tanrı olduğu açıktır. Ejderha'yla simgelenen ve şekilsiz olduğu söylenen su, ıslaklık, gece gibi unsurlar, eski Çin felsefesindeki "Yin" tarafında yer alan dişil unsurlardır. Savaşçı erkek tanrı, bunlarla yani belirsizlikle mücadele etmektedir. Kent düzeni ve sürekli savaş dönemlerine ait olduğu açık olan bu mitte bir "somutlaştırma, şekil ve düzen verme" isteği ve Tanrı'nın da böyle algılanışı dikkat çekmektedir. Oysa ilk, hakikî Tanrı, evrendeki çeşitli kutsal tezahürlerine rağmen, tanımsız, şekilsiz ve soyuttur. Bu "kesin biçimler verme" isteği, giderek modern din-dışı rasyonellik ve bilim anlayışlarını, yani modern dünyanın ataerkil değerlerini ortaya çıkarmış olmalıdır. Bunun karşısına konan yılan-ejderha imgesinin dişi bir motif olduğu anlaşılmaktadır. Biçimli, anlamlı bir dünyaya, ancak bu biçimsiz, belirsiz, ıslak ve karanlık, aynı zamanda kötü ve tehlikeli olan yılanın başının ezilmesiyle ulaşılabilir.

Deniz canavarı olarak anılan Dragon'un karanlıkların sularını simgelediğini belirten Eliade, kitabının başka bir yerinde(:108-110) "suların dinsel değerlendirilmesini" sunmaktadır. Bu sunuş ilginçtir; çünkü başlangıçta suların algılanışıyla, ataerkil kutsallıktaki "karanlıkların suları ve deniz canavarı" arasındaki farkı ve ikincinin sonradanlığını ortaya koymaktadır:

> Sular gizil güçlerin evrensel toplamını simgelemektedirler; bunlar ... tüm varoluş olanaklarının haznesi; her biçimi öncelemekte ve her yaratılışı desteklemektedirler. Yaradılışın örnek imgelerinden biri de, dalgaların arasından aniden zuhur eden Ada'dır. Buna karşılık batma, biçim-öncesine geri dönüşü, varoluş öncesinin farklılaşmamış tarzıyla yeniden bütünleşmeyi simgelemektedir. ... su simgeciliği ölümü olduğu kadar, yeniden doğumu temsil etmektedir. Suyla temas, her zaman yeniden canlanma içermektedir; çünkü çözülmenin arkasından bir 'yeni doğum' gelmektedir ve sudan çıkma hayat potansiyelini artırmakta ve verimlileştirmektedir. ... İnsan neslinin sulardan doğduğu inancı ...
>
> ... sular biçimleri bozmakta ... "günahları yıkamakta" ve hem saflaştırıcı, hem de canlandırıcı olmaktadırlar. Onların kaderi, yaradılışı öncelemek ... biçimler halinde tezahür edemediklerinden, yaradılışı özümlemektir. ... Biçim olan herşey onlardan koparak, suların üzerinde tezahür eder.

Su simgeciliğiyle, Hristiyanlıktaki "vaftiz" arasında alâka kuran Eliade, "sulara dair Hristiyan değerlendirmesinde 'tarih'e bağlı bazı yeni unsurların ortaya çıktığını" belirterek, "Herşeyden önce, vaftizin, deniz canavarıyla dövüşmek üzere suların derinliğine inilmesi olarak değerlendirilmesi vardır." demektedir. Bu inişin modeli "Ejderhanın kafasını kırmak gerektiğinden, İsa suların içine girmiş, akrep ve yılanların üzerinde yürüyebilmemiz için onu bağlamıştır." şeklindeki açıklamadır. "İsa ... sulardan muzaffer olarak çıkmış ve bir ırkın efendisi olmuştur." Aynı şekilde, "yeni vaftiz edilen de yüce bir kavgada deniz canavarlarıyla mücadele etmek ve bu işten galip çıkmak üzere vaftiz havuzuna inmektedir." (1991: 111-112).

3. *Kutsal Ataerki'den Din-dışı Ataerki'ye*

Din-dışını çağdaş insanla özdeşleştirmekle beraber Eliade'nin bazı değerlendirmeleri onun da modern din-dışı duruma ulaşmadan önce, bu durumun "kutsal"ın içinin boşaltılmasıyla başladığına inandığını göstermektedir.

"Eski kültürlerin dindar insanı" ile "çağdaş toplumların dindar olmayan insanı"nın "zaman" karşısındaki tavırları arasında önemli bir fark olduğunu belirten Eliade (1991: 50-91)'ye göre, "dindar insan ... 'tarihsel şimdiki zaman' (=süre)da yaşamayı reddetmekte, 'Ebediyet' ile bütünleştirilebilir nitelikte olan kutsal bir Zaman'ı yakalamaya çaba sarfetmektedir." Bu Kutsal Zaman'ı, "Bayram (=âyin)(5) aracılığıyla şimdiki zaman haline gelmeye yatkın ilksel bir zaman" olarak nitelendiren Eliade, "dindar olmayan insan açısından ... zaman, insanın kendi varoluşuna bağlıdır, bunun sonucunda da bir başı ve ... ölüm olan bir de sonu vardır." demektedir.

Eliade (: 55-56), dindar insanın "Dünya" ile "Yıl"ı özdeşleştirdiğini belirtmekte ve şunları söylemektedir:

> Eski kültürlerin dindar insanı'na göre, Dünya yıllık olarak yenilenmektedir. ... Yaratıcının elinden çıktığında sahip olduğu kökensel kutsallığa her yıl yeniden kavuşmaktadır. ... Öte yandan ... hayat dairesel bir güzergâh biçiminde düşünülmüştü ve Yıl ile özdeşleşmekteydi. Yıl kapalı bir daire idi; başlangıcı ve sonu vardı, ama aynı zamanda yeni Yıl biçiminde "yeniden doğma" özelliğine de sahipti. Her Yeni Yıl'la birlikte "yeni", "saf" ve "kutsal" bir zaman varoluyordu. ... Zamanın yeniden doğmasının ... nedeni, her Yeni Yıl'la birlikte Dünya'nın yeniden yaratılmasıydı.

Eliade (1991: 60)'ye göre, "Dünyanın sonuna ve yeniden ya-

(5) (=âyin) ve yukarıdaki (=süre) açıklamaları, bize aittir.

ratılmasına âyinsel olarak katılarak, insan da yeniden doğmakta, ... el değmemiş hayatî güçler rezervi ile varoluşuna yeniden başlamaktaydı." Böylece:

> ... bayrama katılanlar ... tarihsel zamanlarından çıkmakta ve her zaman aynı olan Ebediyet'e ait olan ilksel zamana kavuşmaktadırlar. ... Dindar insan, dünyevî olarak ... öteki olağan zamanı (=geçici, süre) mümkün kılan kutsal ve tahrip edilemez (hakikî ve ebedî)(6) bir zamana dalma ihtiyacını duymaktadır. (1991: 67-68).

Eliade, dindarın bu ihtiyacının "gerçek hayatın reddi ve rüyaya bir kaçış olarak yorumlanamayacağı" görüşündedir. Çünkü "köken zamanı ile bütünleşmeyi istemekle, hem tanrıların buradalıklarını yeniden bulmayı, hem de güçlü, taze ve saf dünyayı yeniden elde etmeyi arzulamaktadır." (: 73). Ona göre (: 87):

> ... eski toplumların dindar insanı için, ... kökenin kutsal zamanı ile ebedî buluşma ... kötümser bir hayat görüşü meydana getirmemekte; tam tersine, kutsalın ve hakikinin kaynaklarına 'ebedî geri dönüş' sayesinde, insanî varoluş, ona hiçlikten ve ölümden kurtulmuş olarak görünmektedir.

Daha gelişmiş bazı toplumlarda, zamanın devrevî olarak kutsallaştırılmasının gereksiz ve anlamsız sayıldığını belirten ve kutsallıktan arındırıldığında, devrevî zamanın, dehşet verici hale geldiğini vurgulayan Eliade (: 87) bu duruma eski Hint ve Yunan'dan, Musevilik ve Hristiyanlıktan örnekler vermektedir (: 88-89).

Hint örneğinde, kutsal ata-kral Maun'un bir çok devrevî zamanlardan oluşan büyük devrevî zamanın yöneticisi olduğu, tanrıların ebedî olmadığı ve bu yüzden kozmik yaratışlar ve tahriplerin devam ettiği belirtilmektedir. Eliade (: 88-89), bunun tıpkı ilkelin "Yıl-Evren" kavrayışı gibi olup, ancak, kutsal içeriğinin boşaltıldığına dikkati çeker. Fark edileceği gibi, bu örnekte, devrevî zamanın kutsallıktan arındırılması, ata-krallarâ tapınmayla eşzamanlıdır.

Eliade (: 90-91)'ye göre, Musevîlik, "zamanın bir başlangıcı ve sonu olduğu" anlayışıyla "temel bir yenilik göstermekte" ve böylece "devrevî zaman fikri aşılmış" olmaktadır. Tanrı, artık "geriye döndürülmesi mümkün olmayan tarihsel bir zamanda ortaya çıkmaktadır. ... Tarihsel olay burada yeni bir boyut kazanmakta, tanrının bir zuhuru haline gelmektedir."

Bu, kutsal'ın ataerkil algılanışıdır. Çünkü tarihsel zamanda yer alan ve onu yapan fizik güç (kahramanlar, ata-krallar, vs.) ön plandadır

(6) (geçici, süre) ve (hakikî, edebî) açıklamaları bize aittir.

ve kutsallaştırılmaktadır. Bu durumda, Musevîliğin tek tanrıcılığına rağmen, daha önce tapınılagelen ata-krallar, -belki artık onlara tapınılmıyor olsa da- önemlerini, üstünlük ve kutsallıklarını sürdürmektedirler. O halde, "Tarihsel olayın yeni bir boyut kazanarak, tanrının bir zuhuru haline gelmesi" yönetimle ve savaşlarla birlikte tarihsel olayların; onları yapan kahramanın-yöneticinin; ve onun fizik, siyasî ve ekonomik gücünün ön plana geçmelerinin bir sonucudur. Eliade (1991:91-92)'ye göre:

> Hristiyanlık tarihsel zamanın değerlendirilmesinde daha da öteye gitmektedir. Çünkü Tanrı bedene bürünmüş, tarihsel olarak koşullanmış insanî bir varoluşu üstlenmiştir. Tarih kutsallaştırılmaya layık hale gelmiştir. ... tarih, tanrının dünyadaki varlığının yeni bir boyutu olarak belirmektedir.

Eliade (: 92), XX. yüzyılın tarihsel olaya belirleyici bir önem yükleyen çeşitli felsefelerinin, Hristiyanlığın çözülmesiyle beraber, "tarihin tanrının bir zuhuru olduğu" algısından doğduğunu ileri sürmektedir.

Bu gelişmelerde, Yönetim'le beraber önce belli belirsiz bir dünyevî-metafizik ayrımının başladığı; sonra kutsal'ın dünyevî güce has kılındığı ve tarihi bu kutsal gücün yaptığı anlayışı; daha sonra kutsal'ın tamamen dışlanarak kendini ve tarihi yapma iddiasıyla dindışı insanın ortaya çıkışı fark edilmektedir. İlkelin aşkınlık çabalarına karşın, sonraki dönemlerde, insanın kendini sonlu zaman ve mekânla sınırlamaya ve kutsal'ı da buraya koyarak, aşkınlık imkânını tamamen kaybetmeye başladığı görülmektedir. Bunun neticesi ise önce, sonlu olana tapınma ve sonra da aynı nedenle onun inkârı olmaktadır. İlkel, çeşitli nesnelere kutsalın tezahürleri olarak saygı gösterirken veya tapınırken, ilk kutsal bütünlük algısının parçalanmasıyla, zamanla bu nesnelere kendileri olarak tapınılmaya başlanmıştır. Atalara, krallara ve onları simgeleyen putlara tapılması da bu parçalanmanın neticesinde ortaya çıkmaktadır.

Bu gelişmede, erkeğin yönetim, mal sahipliği ve fizik gücüyle ön plana geçmesi ve kahramanlık destanları yazarak tarihsel zamanı oluşturması ve bu tarihin önem kazanması; tarihsel zaman ve mekânın dışında rol oynamaya devam eden kadının devre dışı kalması anlamına gelmektedir. Bu "tarihsel zaman"da kadın, en iyi durumda, kahramanlar, krallar doğuran anne ve kahramanın sadık eşi'dir. Bunun dışında, "köle", "mal", "hizmetçi-cariye", "zevk nesnesi" konumlarındadır. Kadının tarihsel zaman ve mekânın dışında oynadığı rol veya böyle algılanması ise, çok farklı şekillere bürünerek devam etmiş, halâ

da etmektedir. Bu, bazen onun, çoğu dişi olan "kötü ruhlar"la, Ortaçağda şeytanla ilişki içinde, hatta bizzat şeytanın kendisi veya "cadı" olarak; bazen de "sezgileri güçlü", "gizemli", "büyüleyici", vs. biçimlerde tanımlanmasına neden olmaktadır. Özellikle sanatta kadının doğayla birlikte bu algılanışı göze çarpar. Modern Din-dışı'nın, "duyumcu kültür"ün kutsal'dan tam ayrıştığı, netleştiği durumlarda ise, bu tanımlamalara da rağbet edilmeyerek kadın, tamamen fonksiyonsuzlaşarak "beyinsiz", işe yaramaz bir süs'e ve cinsel haz nesnesine dönüşmektedir.

Bütün bunlar, ilk kutsal bütünlükten, bu bütünlüğün parçalanarak denge ve uyumun bozulması, giderek 'kutsal'ın içinin boşaltılması ve nihayet modernitede kutsalın reddi süreçleriyle; tarih boyunca ve bugün de varolan ataerkillik olgusu arasındaki sıkı ilişkiye, hatta içiçeliğe işaret etmektedir.

C. ŞAMANLIK VE ESKİ TÜRK MİTOLOJİSİ

Türkler'in en eski inanç sistemi olan Şamanlığın ve eski Türk mitolojisinin orijinal biçimlerine, kökenlerine inildikçe, yukarıda anlatılan, evrenin, topluluğun ve insan varoluşunun kutsal bir bütün şeklinde algılanması olgusuyla karşılaşılmaktadır.

Hassan (1985: 53-54),bu algılama biçiminin, yani Şamanlığın "saf" halinin, kutsallık ve kandaşlık temelinde kurulmuş olan ilk toplum örgütlenmesiyle örtüştüğü kanaatindedir. Ona göre, Şamanlık, bu örgütlenmenin kutsallık planındaki yansımasıdır.

Eliade'nin bir "Üstün Yaradan ve üstün yaradılış" inancının mevcut olduğunu söylediği bu dönemi, Hassan (: 60), saf "kutsallık inancı" dönemi olarak adlandırmakta ve bunu "herşeyin kutsal sayıldığı, toplulukların ve dolayısıyla... hayat tarzının 'alt' ve 'üst' ayrımına uğramadığı" bir dönem olarak nitelendirmektedir.

Burda, Şamanın "vecd" hali, "ruh"ların da vecd haline geçmesine neden olmakta ve toplum, Şamanla birlikte "kutsal"la buluşmaktadır. Şamanın vecd hali sosyal bir fonksiyon görmekte ve toplum bir bütün olarak kutsal'a yönelmektedir(Hassan 1985: 69). Şamanın toplum ve toplumdaki işbölümü dışında yer almadığını belirten Hassan (: 85)'a göre:

> ... toplum kutsallığının bütünlüğü içerisinde, bu bütünlükten doğan ve onun
> ... sürmesini sağlayan inanç sistemi, geçerliliğini işbölümünün evrelerinde
> gösterir. Şaman da, bütünlüğü devam ettiren bir uzmanlaşma işi olarak

görünür. Şamanlık, işbölümünün bir biçimine hayatiyet kazandırırken, kabile üyeliğinin olağan işlerini de sürdürür. Kadın ya da erkek Şaman, herşeyden önce kabile üyesidir. Kutsallığın gerektirdiği kamusal işlere zamanlarının tamamını ayırmazlar ...toplum dışına (ve üstüne) doğru sivrilen Şaman bulmak mümkün değildir.

Ancak, bugünkü bazı uygulamalarda bu özellikler kaybolmuştur.

Genel olarak uygarlık öncesi toplumların inançlar bütünü olarak görülen Şamanlık, tarih boyunca çeşitli uygarlık etkilerine açik olmuş ve değişik yer ve zamanlarda farklı görünümler almıştır. Hassan(1985: 71)'a göre:

> Orta Asya Şamanlığı, bütün ilkel toplulukların inançlarıyla aynı temellere dayanan; ... Amerika, Avusturalya ve dünyanın çeşitli yörelerine yayılmış ilkel- kandaş topluluklardaki pratiklerle örtüşen; ... avcılığın manevî mirasını devralmış olan Asya göçebeliğinin ayrılmaz bir tamamlayıcısı olmuş ...temel inanç sistemidir. ... Asya Şamanlığının en net izi, Sibirya avcılığında izlenebilir.

Eski Türk dininin bir bütün halinde "Şamanizm" olarak nitelendirilmesi konusunda Türk tarihçi ve etnologlarında genel bir tereddüt görülmektedir. Bu tereddüt, bugün Yakutlar ve Altaylılar'da görülen nisbeten ilkel bir Şamanlığın, tarihî dönemde kurulmuş gelişkin ve büyük Türk hakanlıklarının sosyal yapılarına uygun düşmemesinden kaynaklanmaktadır.

Türk Şamanlığı konusunda geniş araştırmalarıyla tanınan İnan (1986: 1), "Eski Türkler, şüphesizdir ki Şamanist idiler." kesin hükmünü vermekte, ancak, bugünkü "Altay ve Yakut Şamanlığı bütün halinde eski Türk dini olarak kabul edilemez" demektedir. Çünkü "çok eski devirlerde büyük hakanlıklar ... kuran Türkler'in ... dinî telakkileri Altay ve Yakut Şamanizmine nazaran çok gelişmiştir." İnan,"Avcılık ve iptidaî ziraatle dar bir sahada yaşayan küçük boyların ... dinî telakkileri" ile "büyük göçebe hakanlıklar kuran ulusun dinî telakkileri" arasında olması beklenen "seviye" farkına dikkat çekmekle beraber, eski Türk inanç sistemini "Şamanizm" olarak değerlendirmektedir.

Buluç (1970: 323), Türkler'in Şamanlığı ve günümüzdeki Şamanist halklar konusunda şu bilgileri vermektedir:

> Gök-Türkler'in, kısmen eski Uygurların ve nihayet ... XI. yüzyılda Ural-Hazar havzasında yaşayan bazı Türk boylarının Şamanist oldukları anlaşılıyor. Aslında vaktiyle bütün Türk-Moğol ve Tunguz halkları Şamanlığa bağlı idiler. ... Şamanist inanışı bugüne kadar muhafaza edenler,

Altay dağlarının sapa vadilerinde yaşayan Altay-kijiler, Teleütler, ... ve Şorlardır. Moğollar'dan ... yalnızca Baykal gölü civârında yaşayan Buryatların bir kısmı Şamanisttir. Kutup bölgesindeki Şamanî halklar Laplar ve Skoltlar, Yurak-Samoyedler, Yeniseyliler, Tunguzlar ... ve Koryaklar'dır. Ayrıca ... eskimolar, Samoyedler, şimalde yaşayan Kazak boyları ... Şamanist kültür dairesine girerler. ... bugün Altay ve Abakan Türkler'i ile Yakutlar ... resmen Hristiyan oldukları halde, aslında koyu Şamanisttirler.

Gökalp (1976: 40-42), eski Türk dininin "Şamanizm" değil, "toyonizm" olduğunu belirtir. Ona göre, Şamanizm Türkler'in "sihrî sistemi"dir. Buna rağmen, Türk dininin tarih öncesi bir devirde Şamanizm olduğunu belirterek, "toyonizm" dediği sistemin sonradanlığını ortaya koymaktadır. İnan (1986: 1), Gökalp'in "toyonizm dediği dinin Budizm'den başka bir şey olmadığı"nı söylemektedir. Ancak, Gökalp'in toyonizmle ilgili anlattıklarından bunun Şamanlığın gelişmiş biçiminlerine verilen bir ad olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ, toyonizmde "Her içtimaî zümrenin (aşiretin) 'ilah' veya 'ruh' sûretinde bir ata'sı" olduğundan söz etmektedir ki bu Şamanlığın ataerkilleşmiş biçimi, daha doğrusu "atalara tapma" dinidir. Bu durumda Gökalp'in eski Türk dinine, "en eski" veya "tarih-öncesi" kısmı hariç tutarak, farklı bir ad vermesi doğru kabul edilebilir.

İnan'ın ve Gökalp'in değişik şekillerde ifade ettikleri bu farklılaşmayı Hassan (1985: 91), "Temelde çoban göçebe ve fetihçi ulusların, çobanlığa geçtikleri uzun dönemlerde, avcı inanç sistemlerini değiştirerek benimsedikleri olayı yatmaktadır." şeklinde ifade eder. Bu yüzden, bu değişmiş ataerkil biçimlerde "en eski"nin izleriyle sık sık karşılaşılmaktadır. Türkler'in geçirmiş olduğu bu dönüşüm, yani avcı kültürden, çoban kültüre geçiş şu ifadelerde yatmaktadır:

> Takriben M.Ö. 2500 yıllarında Çin'de, tek bir devlet ve tek bir uygarlık şekli görülmeden önce, ayrı ayrı yerli kültürlerin ve çeşitli halkların yaşadığını görüyoruz. Tesbit edilen altı yerli kültürden birisi Kuzey-Batı, yani, Proto-Türk kültürüdür. Bu bir avcı kültürüdür ki sonradan çoban kültürü olmuştur. (Özerdim 1963'ten akt. Hassan 1985: 91).

Tarihöncesine ilişkin bilgilerin yokluğu veya çok az oluşu ve bugün çeşitli topluluklarda Şamanlığın farklı biçimlerine, mit, efsane ve destanların farklı versiyonlarına rastlanması, "en eski"ye veya "köken"e ulaşmada belli bir güçlük yaratmaktadır. Buna rağmen, Hassan (: 56) en farklılaşmış biçimlerde bile her zaman "en eski"nin izlerinin bulunabileceği görüşündedir.

Gerçekten de, bugün, farklı alanlardan (tarih, etnoloji, sosyoloji, antropoloji, vs.) "en eski"ye ulaşma çabasında olan çalışmalarda, sonraki gelişmelere bakarak, temel bazı ipuçlarından, değişmeden kaldığı tahmin edilen bazı kalıntı ve izlerden hareketle "en eski"ye veya "kökenler"e dair kesin olmayan açıklamalar, daha doğrusu tahminler yapılmasının sık sık başvurulan bir yol olduğu görülmektedir.

En eskiye doğru gidildikçe, inanış, mit ve efsanelerin önemi artmaktadır. Çünkü en eski dönemler, kutsallıklar, mitler ve efsaneler dönemidir. Bunlardan başka, ilerleyen dönemlerde destanlar ve daha sonra yazılı anıtlar yer alır. Bu dönemler boyunca ve halâ yaşayan kaynaklar olarak mit ve efsanelerde baştan beri güçlü bir şekilde yerleşmiş olan temel motifler değişmeden kalmakta ve bu yüzden, özellikle bu kaynaklar asla dair ipuçlarını büyük ölçüde barındırmaktadırlar. Yarı-ilâh kahramanların öyküleri olan destanların ortaya çıkması savaş ve kahramanlık dönemlerindedir. Bununla beraber, en eski mitolojik unsurların, daha geç dönem destanlara da sızdıkları görülür. Böylece, dönemden döneme, toplumdan topluma farklılaşmış olan, ancak, en eskiye dair kalıntı ve ipuçlarını da barındıran mit, efsane ve destanlar; hem değişmelerin izinin sürülebildiği, hem de orijinalin yakalanabildiği kaynaklar olmaktadırlar.

Bir çok mitin içinde barındığı ve halâ yaşayan bir inançlar bütünü olarak Şamanlığın farklılaşmış gelenek ve uygulamalarına başvurmak da, yine, hem değişmeleri izlemede hem de orijinal Şamanlığa ulaşmada tutulan bir yoldur. Özellikle orijinal Şamanlık konusunda bunu büyük ölçüde muhafaza ettiğine inanılan Yakut Şamanlığına başvurulduğu görülmektedir. İnan (1987: 309), "en eski Türk hayat tarzını aynen muhafaza eden bir Türk boyu mevcut değildir." görüşüne ve Yakutlar'ın da "eski Türk müesseselerinin kalıntılarını, diğer göçebe Türk boylarından daha çok muhafaza etmemiş oldukları"nı belirtilmesine rağmen "Şamanizm gelenekleri müstesna" kaydını düşmektedir. Gökalp (1976)'in de en eski Türk inanışlarını anlatırken, sık sık Yakutlar örneğine başvurduğu görülür.

Bu kısımda önce, Şamanizmin ilk bakışta göze çarpan, farklı Türk topluluklarında, tarihte ve bugün de devam eden ortak ve genel özellikleri üzerinde durulacaktır. Böylece Şamanist telâkkiler ve Şamanizmde yer alan çeşitli kutsallıklar ve tapınçlar hakkında edinilecek olan genel bir bilgiden sonra, orijinal Şamanlıkla mitolojinin orijinal versiyonları, daha çok da yaratılış ve türeyiş mitleri üzerinde durulacaktır. Yukarıda belirtildiği gibi orijinal Şamanlık konusunda farklılaşmış olan ögelere de dikkat edilerek, Yakut Şamanlığı esas alınmaktadır. Yine, belirtildiği gibi, orijinal Şamanlık konusunda, fark-

lılaşmış geleneklerdeki ve mitolojinin farklılaşmış biçimlerindeki eski kalıntılar söz konusudur.

Türkler'de, ilk "saf" Şamanlık dönemini, ataerkilleşmeye paralel bir şekilde, Şamanlığın "atalar tapınması"na veya "atalar dini"ne dönüştüğü bir dönem takip etmektedir. Şamanlığın genel görünümü ve orijinal Şamanlık'tan sonra, takibeden bu dönem ele alınacaktır. Özellikle "atalar tapıncı"(7) ile, mitolojide ön plana çıkan eril ögeler ve zaten ataerkil yapının ürünleri olan destanlardaki erkek-egemen ögeler üzerinde durulacaktır. Bu konuda, oldukça ataerkil bir yapıya sahip olan Altaylılar'ın orijinalden farklılaşmış Şamanlığı ile, Müslüman olmakla beraber, bir çok gelenekleriyle ataerkil Şamanlığı daha doğrusu atalar tapıncını sürdüren Kırgızlar ve Kazaklar esas alınmaktadır. Tarihte yaşamış olan Hunlar, Göktürkler gibi Şamanist topluluklara da temas edilecektir.

1. Genel Özellikler

Türkler Şamanlarına kam derler. Şaman şeklindeki kullanış, sadece Mançu ve Tunguz (Moğol) halklarında vardır (Buluç 1970: 311).

Genel bir bakışla, Türk Şamanlığında ortak ve tipik olarak görülen kutsallık motifleri Gök-tanrı, Güneş, Ay, yer, su, dağ, ateş (ocak) ve ata (insan atalar=cedd-i âlâ) olarak sıralanabilir. "M.Ö. II. yüzyılda Çin vakanüvisleri tarafından Hunlarda tesbit edilmiş olan bu kültler, bugünkü Yakut ve Altay Şamanlığında da mevcuttur." (İnan 1986: 1). Buluç (1970: 310-313)'a göre:

> Şamanizmde bütün âlem iyi ve kötü ruhların etkisi altındadır. Kötü ruhlarla ilişkiye geçerek, kötülüklerine engel olma kudreti yalnız Şaman'da bulunur. ... Şaman gücünü ata ve akraba ruhlarından alır...
>
> Kamlar genellikle zekî, hayalperest ve şâir tabiatlıdırlar. Âyin esnasında kendilerinden geçip gök ve yeraltı âlemlerinde gördüklerini ayrıntılarıyla anlarlar. ...
>
> ....
>
> Her ailenin (soyun) vaktiyle Şamanlık yapmış olan bir ecdâdı vardır. Şaman vazifesini, bunun ruhu sayesinde yapar ... Gerek göğe çıkarken gerek yeraltına inerken bu ruhlardan yardım alır. Ayrıca şaman namzedi, yaşayan, bilgili, güçlü bir şamandan ders alır.

(7) Tapınç: Kült

... Şamanlar fakir kimselerdir. ... Şamanizmin zuhûrundan beri cemiyet hayatında nâzım bir rol oynamışlar, mensup oldukları oymağın hayrına çalışmayı ... vazife edinmişlerdir.

İnan (1986: 79)'da şamanların kast halinde bulunmayıp, mensup oldukları oymağın bir üyesi olarak yaşadıklarını belirtmektedir.

Şamanizm, genellikle dualist bir din olarak yorumlanır. Özellikle Altay Şamanlığında bu düalizm belirgindir. Burda "Evren *gök*, *yeryüzü* ve *yeraltı* olmak üzere üç kısma ayrılmıştır." (Buluç 1970: 323). Gök, aydınlıklar âlemidir. Büyük tanrı Ülgen, diğer iyi tanrılar ve iyi ruhlar gökte bulunur. Yeraltı ise karanlıklar âlemidir. Burann hâkimi olan Erlik, bütün kötü ruhların başıdır.

Genellikle, gök erkek, yer ise dişi olarak tasavvur edilir. Bu husus, İnan (1987: 395)'ın aktardığı Altay şaman dualarında açık bir şekilde görülmektedir. Bu dualarda yer ve göğe "Ey *atam sema* tanrı, Ey *anam yer* tanrı!" şeklinde hitap edilmektedir.

Şamanizmde *yer* (yerküre), tek başına büyük bir tanrıdır. Bunun üzerinde çeşitli kutsal ırmak ve göller (su), orman ve dağlar yer alır ki, bunların tümüne birden *yer-sular* denir. Irmak ve göllerle, ormanlar, yerle birlikte dişi ve hayat veren olarak tasavvur edilirler.

Dağlar, özellikle Altay Şamanlığında ata ruhlarının mekânı ve göğe yakın yüksek yerler olarak özel bir anlam ve önem kazanmışlardır. Onlara "ata" diye hitabedilir.

Atalar kültü, bugün, Şamanizmin en belirgin tanımlayıcı özelliğidir. Öyle ki, bu kültle beraber, Şamanizm atalar dini halini almıştır. Mevcut kutsallıkların hemen hepsi bu kültle beraber ata veya ata ruhunun taşıyıcısı oldukları için kutsal sayılmaya başlamışlar, ata mezarları da bunlara dahil olmuştur.

Gök-Tanrı, ata tanrılar, yer ve yer-sular yanında Güneş ve Ay da kutsal varlıklar, bazen ilâhlar olarak yer alırlar. Güneş dişi, Ay erkektir. Onlara "Kün Ene" (Güneş Ana) ve "Ay Ata" şeklinde hitabedilir. Buluç (1970: 325)'un Çin kaynaklarından aktardığı bilgiye göre, Hunlar Güneş'e ve Ay'a taparlarmış.

Altay şamanları, *ak kam* ve *kara kam* olmak üzere ikiye ayrılırlar. Birinciler yalnız göğe ve başta aydınlık âleminin hâkimi olan Ülgen'e olmak üzere, gökteki iyi ruhlara âyin yaparlar. İkinciler ise, yeraltının hâkimi Erlik ile ona bağlı kötü ruhlar için tören yaparlar. Kadınlar temiz sayılmadıkları için yalnız *kara şaman* olabilirler ve gök ruhlarına yapılan âyinlere katılamazlar (Buluç 1970: 313).

Altay Şamanlığındaki düalizm, Yakut Şamanlığında net değildir. Buluç (1970: 313), Yakutlar'da şamanların *ayi oyuna* ve *abası oyuna* şeklinde ikiye ayrıldıklarını, ancak bunun ak kam-kara kam ayrımına denk düşmediğini belirtmektedir. Burda, birinciler, şamanlık yapmayıp sadece kurban keserler. Yakutlar'da aşağıdaki ve yukarıdaki ruhları çağıran şaman aynı kişidir.

2. *Orijinal Şamanlık ve Dişil Unsurlar*

Orijinal'le ilgili olarak daha çok dişil ögelerin söz konusu edilmesi başlıca iki nedene dayanmaktadır.

Birincisi; *eril ögeler*, zaten, bundan sonraki kısmın konusu olan *ataerkilleşme süreci* içinde ele alınmış olacaktır.

İkinci neden, gerçekte de Şamanizmin kökenlerine gidildikçe, kadın şamanların ön plâna çıkması, dişi kutsallıkların önemli ve saygın gözükmesidir.

Ancak bu durum ve bu kısımda ağırlıklı olarak dişil ögelerin ele alınması; ilk toplum örgütlenmesinde dişinin başat olduğu ya da klasik terimle ifade edilirse, bu toplumun *anaerkil* olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır.

Türk Şamanlığında dişinin ağırlıkta olmasının nedeni, toplum adına ve toplumla beraber *kutsal*la bütünleşme ve bu ilişkiyi yürütme görevinin daha çok kadına düşmesi olabilir. Erkek, yine kutsal olan, zorlu ve tehlikeli *av* işiyle meşgulken, kadınlar Şamanlık'ta uzmanlaşmışlardır.

Daha önce bir kaç kez vurgulandığı gibi, anne ve yavrularının görünen bağlarla doğal bir grup oluşturması; insanın varoluşunu ve topluluğun devamını, gerek doğum, gerek beslenme, bakım ve sosyalizasyon yoluyla sağlayanın kadın oluşu ilkel toplumda kadının din-sihir alanında rol almasına yol açmıştır. Ancak bu, toplumda erkeğin ikincil statüde olduğu anlamına gelmemektedir. Kadın şaman, toplumun kutsalla bütünleşmesini, toplum adına ve onunla beraber sağlamakta ve bu göreviyle herhangi bir üst statüye çıkmamaktadır. Bu görev, ona ancak, "dinsel-büyüsel prestij" sağlamakta, belki erkeğin karşısında ikincil statüye düşmesini önlemektedir.

İkinci bir ihtimal, cinsiyetler arasında böyle bir rol ayrışmasının olmayıp, kadın ve erkeğin hem din-sihir alanında, hem de zaten bu alandan ayrı düşünülmeyen diğer günlük faaliyetlerde birlikte yer almaları şeklinde olabilir. Bu durumda da büyük ihtimalle, kadın ve erkek din-sihir alanında kendi faaliyetlerine uygun rollere sahip olmuşlardır. Örneğin, erkek avla ilgili âyinler yaparken; kadın, din-sihir

alanında bitki toplama yanında üreme (doğum), insan hayatı ve sağlığı ile ilgili âyinler yapmış olmalıdır. Gelişmiş tekniklerin uzağında yaşayan ve kutsal Evren'de kendini merkeze koyan ilkel insan için; insanın, onun varoluşunun ve mensup olduğu topluluğun devamlılığının taşıdığı önem ve anlam, bu durumda da kadının rolünü önemli kılmaktadır.

Böylece, her iki durumda da kadının önemli ve değerli olmasına yol açan, ona "dinsel-büyüsel prestij" sağlayan bu faktörler, kadını *otorite* kılmamakta; ancak, ilkel(8) için çok önem taşıyan kas gücüne-fizik üstünlüğe sahip olan erkek karşısında, kadının aşağı duruma düşmesini önleyerek dengeyi sağlamaktadır.

İnan (1986: 89), eski devirlerde şamanlığın kadınlara özgü bir meslek olduğu görüşündedir. Bugünkü Şamanlık'ta birçok yerde en ünlü ve güçlü şamanlar, kadın şamanlardır. Yakutlar'da özel cübbesi olmayan erkek şamanlar, âyin sırasında kadın elbisesi giyerler. Zaten özel şaman cübbesi de kadın özellikleriyle donatılmışlardır. Göğüs kısmında, göğüsleri temsilen yuvarlak madenî nesneler bulunur.

Şamanların âyin sırasında kadın kıyafetleri giyip, kadın taklidi yapmalarını Gökalp (1976: 123), Şamanizmin "maderî totetmizm"den doğmuş bir sistem olmasına bağlar. Gökalp'in dediğine göre, "Erkek şamanlar kadın elbisesi giyip, her hususta kadına benzemekle güçlenirler. Bir şaman ne kadar kadınlaşabilirse, o kadar güçlü olurdu." Buluç (1970: 314) da Kuzey Altay halklarının bir kısmında şamanların özel elbiseleri olmayıp, sadece bir *göğüslük* ile önü açık bir ceket ve kara tavuk tüyleri takılı bir başlık giydiklerini belirtmektedir.

Şamanların âyin sırasında kadınlaşmaları, bir çok araştırmacının ilgisini çekmiştir. İsviçreli bilgin Karl Meulin, Sibiryalı ve Kuzey Amerikalı şamanların kadınlaştırmalarını karşılaştırmış; W.R. Halliday, Sibiryalı şamanların sihirsel biçimde kadınlığa dönüşmeleri üzerinde durmuştur (Eliade 1974, akt. Hassan 1985: 95).

Şamanlık ve kadınlık özelliklerinin içiçe geçtiği, Buluç (1970: 321)'un verdiği şu bilgiden de anlaşılmaktadır: "Kuzeyde menyak ve menerik denilen ... kadınların yakalandığı salgın halindeki asabî hastalıklarla şaman namzedlerinin ... geçirdikleri sinir nöbetleri arasında büyük bir benzerlik göze çarpar."

İnan ve Gökalp gibi, Hassan (1985) da bütün bu belirtilerden tarihöncesi devirde sadece kadınların şamanlık yapmış oldukları neticesine ulaşmaktadır. Bu doğru yorum olabilir. Ancak şamanların

(8) Bu çalışmanın başından beri kullanılagelen *ilkel* sözcüğü, herhangi bir değer yargısı içermemektedir. Sadece *ilk olanı*, *en eskiyi* ifade etmektedir.

âyin sırasında kadın kıyafeti giymeleri ve kadınlaşmaları, âyine başlarken çağırdıkları yardımcı ruhlarının (emeget) dişi olmasıyla ve bu dişi ruhun şamanın öteki benliği olduğuna, âyin esnasında onun içine girerek şamanla bütünleştiğine inanılmasıyla alâkalı görünmektedir. (Bu konu üzerinde *emegetlerle* ilgili olarak durulacaktır.) Eğer şamanların âyin sırasında kadınlaşmalarının ve kadın kıyafeti giymelerinin nedeni buysa, tarihöncesinde şamanlık mesleğinin sadece kadınlara has olduğu tezi, gerçeği yansıtmamaktadır. Tarihî devirlerde olduğu gibi, tarihöncesinde de kadın ve erkek şamanlar vardır. Ancak bu Şamanizmde kadın şamanların önemli rolünü azaltmamaktadır. Çünkü, Şamanizmin orijinal dünya görüşü içinde ve Şamanist mitolojide, dişi olarak tasavvur edilen tabiat kutsallıkları (su, yer, Güneş, ateş), dişi ilâheler ve ruhlar (Ak-Ene, Ana Maygıl, Umay, Ayısıt ve emegetler) *yaratıcı* ve *koruyucu* olarak özel öneme sahip olmuşlardır. Kadın şamanlara da doğum, hastalık, felâket durumlarında başvurulur. Eğer baştan beri, kadın şamanlar yanında erkek şamanlar da yer almışsa, bunlar, tarihöncesinde daha çok *av*la ilgili âyinlerde rol almış olmalıdırlar.

İlkel durumda, yaratıcı ve koruyucu ilâhe ve ruhlarla, dişi tasavvur edilen tabiat kültleriyle aynı cinsiyetten olan kadın şamanların öneminin ve genel olarak kadınların metafizik alandaki rollerinin geç dönemlerde, ataerkil yapılarda, örneğin kahramanlık destanlarında da devam ettiği görülmektedir. Kırgızların Manas Destanı'nda kahramanların eşleri, metafizik güçlere sahip, mübarek hanımlardır.

İnan (1987:135-137)'ın verdiği bilgilere göre, Manas kırk yiğidiyle birlikte zehirlendiği zaman, kırk yiğit ölmüş, fakat Manas, karısı *Kanikey* tarafından tedavi edildiği için ölmemiştir. Çünkü Mekke'den erenler gelip Kanıkey'e yardım etmişlerdir. Semetey'in karısı *Ay Çürek* de, Semetey bir sefere çıkarken onu engellemeye çalışmakta, çünkü Semetey'in gördüğü düşün felâket anlamına geldiğini bilmektedir. Semetey ise, "Düş dediğin nedir ki? Saçmadır." cevabını vermektedir.

Semetey'in cevabı, ataerkilleşme sürecinde *dindışı*nın belirmeye başlamasına iyi bir örnek teşkil etmektedir. Çünkü, artık kahramanlar, kahraman beyler yalnız kendi güçlerine tapmaktadırlar: "Manas bir savaşta yaralandığı zaman: 'Başkaları Tanrı dediklerinde ben kendim tanrıyım derdim. Meğer Tanrı başka imiş.' diye tevbe ediyor. ... Manas'ın kırk yiğidinden biri: 'Üstümüzdeki beyimiz havada gökte bulunan Tanrı gibidir.' diyor." (İnan 1987: 140).

Semetey, seferde Ay Çürek'le beraber esir düşmüştür. Ay Çürek, doğurduğu oğlanı öldürmek isteyen Er Kıyas'ı, "*kuğu* elbisemi giyer,

babam Akın Han'a giderim, öcümü alırım," diyerek tehdit etmekte (Bu, "kuğuya dönüşüp, uçarım" anlamına gelmektedir) ve Er Kıyas bu tehditten çok korkarak çocuğu öldürmekten vazgeçmektedir.

Aynı destanda, duaları kabul olan *Karasaç* adlı cariyeden söz edilir. Karasaç duasıyla, topluluğu bir felâketten kurtarmıştır (İnan 1987: 140). Başka bir yerde Karasaç'ın bir kadın şaman olduğu, ülkede olmuş ve olacak bütün olayları bildiği ve doğan olup göklerde uçtuğu belirtilmektedir (1986: 89).

Manas destanında İslamî ve şamanî motifler içiçe geçmiş durumdadır. Eskinin şaman kadınları, yeni dinle bütünleşmişler ve bu konuda erkeklere yol gösterici konumda gözükmektedirler.

Kanıkey, oğluna namaz kılmasını öğütler. Aynı zamanda, "akboz kısrak kurban kes. Babanın ruhunu çağır," der. Nikâhtan sonra gelin ateşe (ocak) secde ederek selâm verir (İnan 1987: 140).

Bugünkü Şamanlık'ta *hastalığı göçürme*, *ateş alazlama*, bir ruhun adına *Ongon-töz* yapma gibi özel âyinler aile başkanı, şaman veya bu işlerden anlayan *kocakarılar* tarafından yapılmaktadır (İnan 1987: 107). İnan, bugünkü Kırgızlar'da kadın baksılara *bübü* (bibi) dendiğini, Kazak-Kırgızlar'da ise kadın baksı bulunmadığını müşahede etmiştir (1986: 85).

Ak Ene (Ak Ana)

Ak Ana, Altay Şamanlığının büyük dişi tanrısıdır. Yaratıcıdır ve yaratma ilhamı verir. Mitolojide Ak Ana, sudan çıkan ve suda yaşayan; bütün tanrılardan önce olan ilk tanrıdır. Ak Ana'dan başka, koruyucu dişi tanrılar olan *Ana Maygıl* ve *İnkey* şamanist Altaylılar'ın önemli tanrılarıdır. Ana Maygıl, İnan'a göre, nur âleminin kuvvetli ilâhelerinden olup, ulusu koruyan bir dişi ruhtur. Buna,"ulus anası" da denir. Yine, ulusu korumakla görevli olan İnkey de "İl inesi İnkey" olarak anılır (İnan 1987: 274).

İnan (1986: 39)'a göre, yaratma kudretini ilham eden bir tanrı-ruh olan Ak Ene (Ak Ana)'nin bugünkü hayatta rolü yoktur. Sadece, yaratılış mitinde yer alır. Bu tanrı-ruh, bugünkü Altay Şamanlığında en büyük tanrı sayılan erkek tanrı Ülgen'e yaratma kudret ve ilhamını verdikten sonra ortadan çekilmiştir.

Ak Ana'nın yer aldığı yaratılış miti, XIX. yüzyılda Verbitski tarafından tesbit edilmiştir (akt. İnan 1986: 19). Anahatlarıyla şöyledir:

> Gök ve yer yokken, uçsuz bucaksız deniz vardır. Ülgen bu deniz üzerinde uçuyor, konacak bir yer arıyor, fakat bulamıyordu. O zaman gönlüne bir

ilham doğdu: "Önündeki nesneyi yakala!" Ülgen bu sözleri tekrarlayarak ellerini uzattı. Birdenbire su yüzüne çıkan bir taşı yakaladı ve bunun üzerine oturdu. ... sonra dünyayı yaratmak istedi. ... Birdenbire su içinde Ak Ene (Ak Ana) karşısına çıkıverdi: Bir nesne yaratmak istersen "yaptım oldu" de, "yaptım, olmadı" deme! Ak Ana bunları söyledikten sonra kayboldu. Bundan sonra kimseye görünmedi.

Ak Ana'nın buyruğu üzerine Ülgen insanlara şu emri verdi: "Varı yok demeyiniz, varı yok diyenler yok olur."

Kadir-i mutlak olan Ülgen Ata, böylece, kâinatı Ak Ene'den aldığı kudret ve ilhamla yaratmış, doğruluk ve metaneti de ondan öğrenmiştir.(İnan 1987 :274)

Mitin devamında (İnan 1986: 20), Ülgen önce yeri, sonra gökleri, daha sonra *su* üzerinde gördüğü *toprak* parçasına "kişi olsun!" diyerek Kişi'yi yaratmaktadır. Kişi, daha sonra *büyüklük* hevesine kapılarak Ülgen'e düşman olan Erlik'tir.

İnan, bu mitin devamında yer alan tanrı Maytere ve tufan gibi motiflere atfen, Budizm ve Hristiyanlık etkilerine dikkat çekmektedir. *Su*dan çıkan Ak Ana motifi ise orijinaldir.

Su üzerinde uçan ve konacak yer arayan Ülgen'in Ak Ana tarafından yaratıldığı açıktır. Çünkü Ak Ana baştan beri var olan suda bulunmaktadır ve yaratma gücüne sahiptir. Ayrıca Ülgen'in uçmaktan yorulup konacak yer araması, baştan beri su üzerinde uçar vaziyette bulunmadığını göstermektedir. Ülgen, Ak Ana tarafından yaratılmış ve su üzerinde uçmaya bırakılmıştır. Demek ki Ak Ana, Ülgen'in annesidir. Ak Ana'nın Ülgen'e verdiği öğütler, onun olgunluğuna, sabrına ve doğruluğuna işarettir. Şamanizmde, bütün dişi kutsallıklar, görüleceği üzere, yaratıcılık, sabır ve olgunluk, ilham verme, merhamet, koruyuculuk ve şefkat özellikleriyle donatılmışlardır. Ayrıca neşe ve sevinç kaynağı olarak görülürler. Erkek tanrılara, daha çok yönetmek ve hâkimiyet atfedilir. Ülgen, yönetici erkek tanrı olarak gözükür. Hatta hâkimiyeti bu âlem ile sınırlanmayıp 99 âleme teşmil edilmiştir. Bu âlemlerin her biri Ülgen'in bir yardımcısı tarafından yönetilmektedir.

Mitte Ak Ana'nın bir daha görünmemek üzere kaybolması ve bütün inisiyatifi Ülgen'le beraber erkek tanrılara bırakması; diğer Budist ve Hristiyan etkiler gibi sonradan ve toplumda yönetim olgusunun başlamasından sonra, ilâve edilmiş olmalıdır. Aslında Ülgen'in cinsiyeti konusunda bir belirsizlik vardır. Bazı topluluklarda (Buryatlar) Ülgen' in *anamız yağız yer* olduğu söylenir. Ülgen, büyük ihtimalle yönetim olgusuyla birlikte, 99 âlemin hâkimi erkek tanrıya dönüşmüş olmalıdır.

Aynı yaratılış mitinin, yine XIX. yüzyılda Altaylılar arasında Radloff tarafından tesbit edilmiş ve açık bir şekilde Zerdüşt, Budist, Hristiyan ve Musevî etkilerle beslenmiş farklı bir versiyonunda (akt. İnan 1986: 13-21) Ak Ana'nın izine bile rastlanmaz. Yukarıdaki versiyonda pasifize olan Ak Ana burda yok olmuştur. Bu versiyonda yasak meyva motifi, kocasını kandıran ve bu yüzden doğum ve doğum sancılarıyla cezalandırılan Eje (Havva) yer alır. Ayrıca Ülgen ve Erlik, Erlik ve insan arasında savaşlar olmakta, bu savaşlarda tüfek kullanılmakta, Ülgen, Hakan için savaşanları, kutsamaktadır.

Ak Ana'nın içinde kaybolduğu *su*, Şamanizmin başlangıcından geç dönemlerine kadar çok önemli bir kült olmuştur. Bazen hayat veren olarak kutsanmış, kadınların gebelikleri ona bağlanmış; bazen de kötü ruhların orda barındığına, Erlik'in âleminde yer alan deniz canavarının, kimi yerde şamanı kötü ruhlardan koruduğuna, kimi yerde Erlik'in en büyük yardımcılarından olduğuna inanılmıştır.

Altay ve Yakut Şamanlığındaki *Kayra Kan*'ın Ülgen'in annesi, dolayısıyla mitolojideki Ak Ana olma ihtimali vardır. Kayra Kan, Yakutlar'ın en büyük tanrısıdır. Ülgen, ondan türemiştir. İnan (1986: 31)'a göre ilkel Şamanizmin temsilcilerinden olan Urenhalar büyük tanrı olarak Kayra Kan'ı tanırlar. Altaylılar'da Kayra Kan, büyük ruhların sıfatı olarak kullanılır. Bazen Erlik ve Ülgen'e de Kayra Kan diye hitap edilir. Hassan'a göre *kan* kelimesi, sonradan, kan, han, kağan, hakan şekillerinde yönetenlere verilen ünvana dönüşmüşse de başlangıçta ilk kandaş örgütün kutsal simgesidir. Rasonyi, kan kelimesinin en eski devirlerde kadın adlarının ikinci kısmı olarak kullanıldığını belirtmektedir (akt. Hassan 1985: 243). Bütün bunlar Ülgen'in sudûr ettiği Kayra Kan'ın, Ülgen'in anası olma ihtimalini arttırmaktadır. Kayra Kan'ın sıfat olarak iyi veya kötü bütün büyük ruhlar için kullanılması, Hassan'a göre, onun iyi-kötü ayrımından önce olduğunu göstermektedir (1985: 104). Şorlar'da Ülgen'in annesinin adı *Tazı Kan*'dır ve şaman namzedi davulunu ilk önce ona arzeder (Buluç 1970: 316).

Yayuçı (Yaratıcı)

Altay Şamanlığının göğün beşinci katında oturan dişi tanrısının adı Yayuçı'dır. Yayuçı, *yaratıcı* demektir. Şaman, gök yolculuğunda Ülgen'e doğru yol alırken, Yayuçı, beşinci katta onun yolunu keser (İnan 1986: 106-107).

Yayuçı tarafından yolu kesilen, bir erkek şamandır. Çünkü Altaylılar'da göğe yalnız onlar çıkabilirler. "Kadın şamanlar, murdar sayıldıklarından Ülgen'e âyin yapamazlar." (İnan 1987: 435).

Şaman, beşinci kata ulaştığında davulunu yavaş vurur ve kendi sesini de kısar. (Şaman, âyin sırasında bu yolculukları ve gördüklerini, temsilî hareketler, sesler, jest ve mimiklerle anlatmaktadır.) Yayuçı'ya"anam!" diye hitabeder. Yayuçı ona "Sen kimin kalıntısısın, kimin torunusun? Adını söyle...Kanatlılar uçmayan, tırnaklılar basmayan bu yere *pis kokan böcek* gibi nasıl geldin?" der. Şaman, çok korkar ve geri geri giderek yalvarmaya başlar. Yayuçı, suallerini tekrar eder. Şaman, sonunda cevap verir: "Kara kamın kalıntısıyım, ulu kamın torunuyum ... anam Yayuçı Hatun! ... secde ediyorum." Yayuçı, ancak bu cevaptan sonra onu bırakır (İnan 1986: 107).

Böylece ak kam (erkek) aslında bir kara kam (kadın) kalıntısı olduğunu hiç istemediği halde Yayuçı'ya itiraf etmek zorunda kalmaktadır.

Bu örnekler, Altaylılar'da eril ögelerin ön plana çıkarak ak kamlığa el koymasına ve ak kamların yüceltilmesine, kadın kamların ise kara kam olup murdar sayılmasına rağmen, Şamanizme çok güçlü bir şekilde yerleşmiş olan ve bu yüzden izi silinmeyen eski dişil öğelerin önemli rolüne işaret etmektedir. Ak kam, kendi durumunun farkındadır. Zaman içinde fazla değişime uğramayan tören ve dualarda, bu durumu dile getirmekte, âdeta günah çıkarmaktadır. Bunun fazla mahzuru da yoktur. Çünkü, Ülgen adına yapılan âyinlere kadınlar katılamazlar. Ak kam, icra ettiği inanç sisteminin uğradığı değişikliklerle, kökende yer alan ögeler arasında kalmış görünmektedir.

Bu örnekte, dişiye yaratıcılık, koruyuculuk, doğruluk ve yol gösterme gibi özelliklerin atfedildiği bir kez daha görülmektedir. Yayuçı (yaratıcı)'yı yumuşatmak ve yol göstermesini sağlamak için, şamanın gerçeği itiraf etmesi yeterlidir. Çünkü O'nun beklediği sadece doğruluk, aslını inkâr etmemektir. İnan (1986:116)'ın aktardığı bir şaman duası da dişi ruhların doğru yolu gösterme ve erkek ruhların yönetme fonksiyonlarına iyi bir örnek teşkil eder: "Ey benim solumda bulunan sopalı Hatun! Yolumu şaşırırsam yolumu göster, ey büyük anam! Beni doğru yola gönder ... Doğuda yaşayan kalın boyunlu babam, hakanım!"

Buluç (1970: 329-330), Yayuçı'nın doğum ilâhesi olduğunu söylemektedir:

> Teleütler, çocuğa ruh veren Enem Yayuçı'nın göğün dördüncü katında yaşadığını söylerler. Çocuğun ruhu (Enem Yayuçı'nın iradesiyle) kurt şeklinde annenin vücuduna girer. ... Altaylılarda Ülgen çocuğun doğması için oğlu Yayık'a emir verir. Yayık, göğün beşinci katında bulunan Yayuçı'ya babasının emrini tebliğ eder. Yayuçı *süt akı gölden canı alarak çocuğu*

doğurtur ve onu hayatı boyunca *korur*.

Yayuçı ile ilgili bu inanışlar, gebelik fizyolojisinin bilinmediği dönemlerin kalıntıları gibi görünmektedir. Ana'nın yaratıcılık (kendini üretme) fonksiyonu aynen devam etmekte, ancak bunu Ülgen'in emriyle yaptığı görülmektedir. Hatta Ülgen bu eseri Yayuçı'ya doğrudan değil, oğlu aracılığıyla iletmektedir. Başlangıçta sudan, yerden (topraktan) olan yaratılış, göğe çıkarılmış, fakat bu *süt akı gölün* de göğe çıkmasıyla mümkün olabilmiştir. Süt akı göl, başlangıçtaki, hayat veren, can veren aşağıdaki su olabileceği gibi, erkeğin menisinin ifadesi de olabilir. Yine de burdan canı alarak doğrudan anaya ulaştıran, ruhu veya canı ona veren, kendisi de ana olan bir ilâhedir. Ataerkillik eski mitleri yenilemekte, ancak sıkıca yerleşmiş olan eski izler devam etmektedir.

Erkeğin üremedeki rolünün anlaşılması veya baştan beri biliniyor olması, bu konudaki esas rolün anneye verilmesini engellememiştir. Önceki bölümlerde sözedilmiş olan, bazı kültürlerdeki bu rolü babaya verme çabalarına (erkeğin lohusalık törenleri, eski Yunan mitleri ve anlayışındaki, kadını taşıyıcı bedene indirgeme vs.) Türk kültüründe hiç rastlanmamıştır. Bu kültürde, kadının diğer bütün konularda aşağı statüde, hatta mal konumunda olduğu durumlarda dahi, onun anne olarak değeri genellikle korunmuş; bu konumdaki saygınlığını genellikle yitirmemiştir. Başlangıçtaki tek doğal ilişki biçimi olan anne ve yavruları ilişkisi, tüm dönüşümlere rağmen, devam etmiştir.İlerde anlatılacak olan, atalar tapıncı dönemlerinde giderek annenin önemi azalmışsa da, yine ileride anlatılacak olan İslâmlaşma sürecinde atalar tapıncının büyük ölçüde yok olması ve yeni dinin kadın-anaya verdiği değer, bu önemin sıfırlanmasına engel olmuş, hatta en eski kalıntıların canlanmasına yol açmıştır.

Umay, Ayısıt ve Emegetler

İnan (1987: 397)'a göre, Umay, Türkler'in en eski ilâhelerinden olup, şamanî Türkler arasında son zamanlara kadar muhafaza edilmiştir.

Umay, çocukların koruyucusu olan bir ilâhe olarak vasıflandırılmaktadır. İnan, Radloff ve Melyoranski'nin de Umay'ı bu şekilde değerlendirdiklerini belirtmekte; Buluç (1970: 330), doğum ilâheleri arasında saydığı Umay'ı "çocukları koruyan dişi ruh" olarak tanımlamaktadır.

Göktürk yazıtlarında ve *Dîvânü Lügati't-Türk*'te Umay'dan söz-

edilmesi, bu kültün o devirlerde de devam ettiğini göstermektir.

İnan (1987: 398), Radloff'un yayınlamış olduğu metinlerden, Umayla ilgili şu iki cümleyi aktarır:

1. "Biz atamız Ülgen'den türediğimiz vakit bu iki *kayın ağacı, Umay* ile beraber gökten inmiştir."

2. "Adamlar mezardan geldikten sonra rakı içerken rakıyı evin yukarı başına (tör)(9) üç defa püskürürler, bu anamız Umay tarafınadır."

Evin tör tarafı, ocağın bulunduğu taraftır ve kutsaldır. Umay kültünün, ateş (ocak) kültüyle ilgisi olduğu anlaşılmaktadır. İnan (1986: 35)'ın Kaçlar'dan aktardığı ateş duasında *Imay Ana*, ateş ruhu olarak zikredilmiştir.

Umay, Manas Destanı'nda da bir kez geçer: "Koruyucu büyük anamız azize Umay'ın kutlu işareti hemşirem Kanıkey'in sağ omuzunda çıplak erkek çocuktur." (akt. İnan 1987: 139).

İnan (1986: 36)'ın bildirdiğine göre, Moğollar'da da *Uma Hatun* kültü vardır. Onlar savaşa hazırlanırken Umay'a kurban sunarlar ve onun adına bir bebek yapıp çadırlarında saklarlarmış.

Yakutlar'da Umay, *Ogu* (çocuk) *Imıta* olarak geçer. Yakutlar, Ogu Imıta'nın, bir kuş şeklinde göründüğüne, çocuğun üzerinde öterek, onun neslinin bereketli olacağını haber verdiğine inanırlarmış (İnan 1987:399).

Yakutlar'da *Imı* (Umay) talih kuşunun adı olarak muhafaza edilmiş, Umay ruhunun bütün görev ve sıfatları ise Ayısıt (yaratıcı) denilen ruhlara verilmiştir. (İnan 1986:3)

Yaratıcı anlamına gelen Ayısıt; yaratıcı, bereket ve refah sağlayıcı, koruyucu dişi ruhlar zümresidir. Bunlardan kimi insan yavrularını, kimisi kadınları, kimi de hayvan yavrularını ve dişi hayvanları korurlar. Ayısıtlar, *ana karnındaki çocuğa üfleyerek can verirler.* Gebe kadınlar daima onların koruması altındadırlar. *Kuğu* kuşları ayısıtların timsali sayıldığından kutsal kabul edilirler. Ayısıtlar Güneş-Ana'nın doğduğu yerde bulunurlar. Yakut kızları Ayısıt adına put yapıp yataklarının altında saklarlar. Kısır kadınlar doğurmak için onlara müracaat ederler. Gebe kadınlar, doğumlarına yakın, Ayısıt'ı memnun etmek için komşu çocuklarına ve hayvan yavrularına *şefkat* gösterir ve onları doyururlar. Doğum sırasında gelecek olan Ayısıt'ın herkesi *neşeli* ve *tok* görmesi gerekir (İnan 1986: 38).

(9) *Tör.* Evin yukarı tarafı, yani ocak tarafıdır ve kutsal sayılır. İlerde, atalar tapınına bağlı olarak tör tarafının ve ocağın ata ruhları bulunduğu için kutsal sayıldıkları, yukarıda sözedilen âyinin de Umay için değil, ata ruhları için yapıldığı görülecektir.

Buluç (1970: 330)'a göre, "Aysıt Hoton (hatun), Yakutlar'ın gökte oturan doğum ilâhesidir."

Yakutlar, ruhları *ayi* (iyi) ve *abası* (kötü) olarak ayırırlar. Ayısıtlar ayi ruhlar zümresindendirler. Yakut şaman, "Zavallı ve yoksulların babası, öksüzlerin anası" olmaya yemin ederek başladığı dualarda iyi ve kötü ruhların isimlerini zikreder. Bunlardan Ulu Toyon ve karısı iyi ruhlar zümresindendir (İnan 1986: 77).

Yakut şaman dualarında iyi ve kötü ruhların, aileler şeklinde yer aldıklarına dikkat çekmektedir. İyi ruhlar zümresine dahil olan karı-kocalara, ve bunların çocuklarına rastlanır.

Bütün kötü ruhların anası *Kün Cölörüme Hatun*'dur. Buna karşılık *Dah Talır-Tarak Toyon*'dan günahh kişilerin ruhları sürülen yerde yaşayan ruhların en büyüğü olarak söz edilir. İnsanlara öldürücü hastalıklar gönderen *Lagay Toyon* ve karısı *Malahay Hatun*'dur. *Altay Sabaray Hatun* ve kocası insanlara çıban gönderirler. Bunların kötü ruhlar zümresine dahil olan iki kızları vardır. Ayrıca, insanlara akıl hastalığı veren *Tamık Hatun*'un; insanları adam öldürmeye, iftiraya ve intihara sürükleyen *Kız Satılay*'ın adları geçer (İnan 1986: 77).

Bu bilgilere bakarak Yakut Şamanlığındaki iyi ve kötü ruh zümreleri arasında cinsiyetlere göre simetrik bir dağılım olduğu söylenebilir. Dualarda geçen isimler eğer tam olarak tesbit edilmişse, kötü ruhlar zümresinde dişilerin sayısının fazla olduğu görülmektedir. İnan (1986: 31; 1987:401)'ın sık sık, şaman dualarının tesbitinin güçlüğünü vurguladığı düşünülürse, bu isimlerin tam olarak tesbit edilmemiş olma ihtimali yüksektir. Eğer aksi söz konusuysa, yani isimler tam olarak tesbit edilmişse, Yakutlar'ın resmî dinleri olan Hristiyanlığın dişi imajından etkilendiklerini düşünmek gerekir. O zaman, bu kötü dişi ruhlar, ortaçağ Hristiyanlığının cadılarından başka bir şey değildir. Yine de, bunların karşısındaki iyi ruhlar zümresinin, Ulu Toyon'la birlikte ayısıtlardan ibaret olması cinslerarası simetriye işaret etmektedir.

Yakutların, kötü dişi ruhları, hastalık, akıl hastalığı, adam öldürme, iftira ve intihardan sorumlu tuttukları; bunun dışında Hristiyanlıktaki şehvet düşkünü. baştan çıkarıcı dişi imajının ve Altay Şamanlığında aynı özelliklerle donatılmış Erlik'in kızlarının, burda bulunmadığı dikkat çekmektedir. Zaten Yakut Şamanlığında iyi-kötü ayrımı dışında, Altay Şamanlığının cinsiyet faktörünü de içeren dualist yapısı yoktur. Burda, gök-yer-yeraltı ayrımları net değildir. Ayısıtlar genellikle insanların yanıbaşında, yani yerdedirler. Yeraltı ve Erlik yoktur. Dualarında geçen "günahlı kişilerin ruhları sürülen yer" müphem bir yerdir, yeraltı değildir. Yine, bu dualarda şamanın, top-

luluğun hem anası, hem babası olmaya and içmesi dikkat çekmektedir. Yakutlar'da aynı şaman hem iyi, hem kötü ruhlarla temasa geçer. Altaylılar'daki ak kam-kara kam ayrımı yoktur.

Yakutlar'ın iyi ruhlar zümresini teşkil eden ayısıtların, aynı zamanda tek bir bütün halinde (kül), Ayısıt Hatun olarak ifade edildiği görülmektedir. Demek ki kül halinde bir kutsallık olan Ayısıt Hatun, ayrı ayrı ruhlar şeklinde dağılarak kadınları, gebe kadınları, çocukları, dişi hayvanları korumakta ve onların çoğalmasını sağlamaktadır.

Ayısıt'a yapılan âyin, yaz günü yapılır ve bu âyini yürüten şaman *yazınki* veya *ak şaman* diye anılır. Sevinç içinde, güneş ışıkları altında gülümseyerek yapılır. Ayısıt doğuda, güneşin doğduğu yerdedir. Yere geldiği zaman karı-kocanın yatağı üzerine oturur. Ayısıt'a yapılan âyinde, şamanın solunda dokuz genç kız, sağında dokuz delikanlı yer alır (Gökalp 1976: 323-324).

Ateş ruhu olarak anılan ve evin ocağında bulunduğuna inanılan Umay gibi, Ayısıt'ın da ateş-ocak kültüyle ilgisi vardır. İnan (1986: 168), Yakutlar'ın doğum yaklaştığı zaman ateşe yağ atıp "Ey doğum tanrısı Ayısıt Hatun yel Yolun açık olsun!" dediklerini anlatır. Zaten, ilerde görüleceği üzere Güneş Ana, Ateş Ana ve Işık motifleri içiçe geçmiştir ve üremede su ve toprakla birlikte bunların rolüne inanılır.

Yakut kadınları, doğumlarında Ayısıt'ın yanlarına geldiğine inanırlar. Bu yüzden doğuma yakın her tarafı temizlerler; daha önce bahsedildiği gibi çocuklara, hayvan yavrularına şefkat gösterip doyururlar.

İnan (1986: 38-39,168), Yakut kadınlarının doğumun üçüncü günü *ayısıt çıkarma* âyini yaptıklarını ve aynı gün doğumdan sonra çıkan eşin[10] (sonun) gömülme töreninin yapıldığını belirtir. İnan (1986: 38), Yakutlar'da eşin, ayısıtı temsil ettiğinden bahsetmekteyse de, bu konu üzerinde fazla durmamıştır. Bu bilgilerden, ayısıt ruhunun, gebeliğin başından itibaren eş olarak annenin bedeninde cisimleştiğine, gebeyi ve çocuğu koruduğuna, doğumdan sonra da eş olarak çıktığına inanıldığı, açık bir şekilde anlaşılmaktadır. *Ayısıt çıkarma* âyini ile

(10) *Eş* (Plasenta), doğumdan sonra çıkan parçadır. Gebeliğin başından itibaren cenine eşlik eder ve onun yaşaması için hayatî önemdedir. Eş zarı, kandaki zararlı maddelerin cenine geçmesini önlerken, ceninden çıkan artıkları anneye iletir, aynı zamanda titizlikle seçilen besinleri cenine iletir. Eş, cenine oksijen verir, ondan karbondioksit gazı alır. Cenini rahme tutturacak hormonu salgılar. Ayrıca, süt üretimiyle ilgisi vardır. Ve ceninin sağlığı eşin sağlığına bağlıdır. Bu yüzden halkın onu "eş" olarak adlandırması son derece uygundur. Türkçe'deki bu adlandırma, şamanist Türkler'in bu organa yüklemiş olduklan anlamı muhafaza etmektedir.

eşin gömülme töreni biribirini izlemektedir.

Eşte cisimleşen Ayısıt'ın görevi burda sona ermez. Bundan sonra da yeni doğana, hayatı boyunca eşlik eder ve onu korur. Eş, yeni doğanın öbür benliğidir, yardımcı ruhudur ve dişidir. Böylece her insanın bir eşi, yardımcı ruhu, dişi ve iyi olan öbür benliği vardır. Yakut Şamanizminde çok önemli olan *emeget* (yardımcı-ruh)lerin ve iye kıl (=ija kıl: ana hayvan)ın bu, eşte cisimleşen ayısıt inancıyla alâkalı olduğu anlaşılmaktadır. *Emegetler* ve *iye kıl* üzerinde, Şamanizmle ilgilenenlerin çok durduğu, fakat tam bir neticeye ulaşamadıkları görülmektedir. Oysa, Emegetler ve iye kılın, ayısıtın cisimleştiği eşle olan ilgisi çok açıktır.

Dîvânü Lügati't-Türk'te, Umay'ın "kadın doğurduktan sonra çıkan eş" olduğu yazılıdır. Ayrıca, *Dîvân*'da, "Umay'a tapgan oğul bulur" atasözü yer alır (Kaşgarlı 1985a: 127). Demek ki doğum ilâhesi Umay ve Umay ruhunun eşte cisimleştiği inancı bir aradadır.

Kırgız-Kazak kadınlarının toplu bir şekilde eşi toprağa gömerek(11) çevresini tütsülediklerini gözlediğini belirten İnan (1986: 36), Yakut kadınlarının eş gömme törenini şöyle anlatır: Son (eş), doğumdan üç gün sonra, kadınlar tarafından, hanenin sol tarafında, yani kadınlara mahsus kısmında açılan çukura gömülür. Kadınlar bu çukur çevresinde *Ayısıt için* tören yaparlar. Bu esnada, hepsinin *kahkahayla gülmesi* gerekir. Bunun için önce kendilerini zorlarlar, sonra gerçekten gülmeye başlarlar. Aralarında çok fazla gülen genç kadınlara, "Ayısıt buna girdi, çok çocuk olacak" derler.

Doğumda ve doğumu izleyen üç gün boyunca ve bu âyin sırasında yurt (çadır-hane) içinde erkek bulunmaması gerekir (Gökalp 1976: 325).

İnan (1986: 37), ayrıca, bugünkü Yakut ve Altay kadınlarının, doğumun hemen ardından yenen lohusa yemeğinden sonra bir çukur kazıp, bir kap lohusa yemeği ve bir kaşıkla birlikte *eşi* buraya gömdüklerini anlatmakta ve bunun Yakutlar'da Ayısıt'a, Altaylılar'da Umay Ana'ya kurban yerine geçtiğini belirtmektedir. İnan'ın anlattığı bu âdet, eşin yaşadığına veya Ayısıt ruhunun eş şeklinde yaşadığına inanıldığını göstermektedir.

Yakut Şamanizminde yardımcı ruhlar olarak tanımlanan emegetler (amagatlar) ve iye kıllar hakkında verilen bütün bilgiler, onların eşle ilgili olduğunu göstermektedir.

(11) Bugün Anadolu'da görülen, bebeğin kesilen göbeğinin toprağa gömülmesi veya Kur'an arasında saklanması âdeti, eşin gömülmesi âdetinin değişmiş bir kalıntısı olma ihtimali vardır.

Buluç (1970: 312)'a göre, "Yakutlar'da usta şaman, namzedi bir emeget (yardımcı ruh) ile donatır. Bir rivayete göre bu ruh, *şamanın diğer benliğidir*...."

Şamanist dünya görüşünün en mühim unsurlarından birini *yardımcı ruhların* oluşturduğunu belirten Buluç (1970: 318), yardımcı ruhların Altaylılar'da *töz* adı verilen, ölmüş şamanların ruhları başta olmak üzere ölü ruhlardan ibaret olduğunu söylemektedir. Buluç'un Anohin'den aktardığına göre, bunlar çoğalınca, boy veya oymağın *cedd-i âlâsının* ruhu bunların başına geçer.

Altay Şamanlığındaki *töz* anlayışı ile Yakutlar'daki emegetler arasında hayli farklılık vardır. Altaylar'da yardımcı ruhlar *cedd-i âlâ* ve diğer ata ruhlarından ibaretken Yakutlar'daki yardımcı ruhların, atalarla alâkası yoktur. Buluç (1970: 318)'a göre:

> Yakutlar'da yardımcı ruhların başında *iye kıl* (ana hayvanı) gelir. Ölen bir şamana ait olduğu söylenen bu ruhun diğer adı emegettir. Denildiğine göre, iye kıl veya emeget şamanın ruhunun eşi veya onun hayvandan tecessüm eden canıdır. Şaman âyin sırasında iye kılın yardımı ile, görür ve işitir. Şaman ile iye kılın hayatı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. İye kıl ölürse, şamanın hayatı da sona erer. ... Şaman âyin sırasında önce kuş ruhlarını çağırır. (Bunlar gelince şaman, kuş sesleri çıkarır.) Sonra diğer ruhları ve en son diğer beni olan emegetini çağırır.

İnan (1986: 115) da, şamanın âyin sırasında kendi emegetini ve başka tanrıları çağırdığını anlatmaktadır: "Hepsi birden gelince, şaman önce korkup bayılır. Ancak, ruhlar arasında kendi emegetini görünce ayılır ve neşelenir. Dans etmeye başlar."

Burda, şamanın emegetini görünce neden neşelenip dans ettiği açıktır. Çünkü *emeget-iye kıl*, şamanın mutluluk ve neşe kaynağı Ayısıt'ın tecessüm ettiği *eşi*, yani anne karnında ona eşlik eden, onu koruyan, besleyen, toprağa gömüldükten sonra da kuş (talih kuşu, kuğu vs.) veya başka bir hayvan (ayı, geyik, köpek vs.) şeklinde görünen, hayatı boyunca onu koruyan *ruh-canı* (kut)dır.

İnan (1986: 81), iye kılın eş-ruh olduğunu söylemekte ve eski devirlerde herkesin bir iye kılı bulunduğunu belirtmektedir. O da, iye kılı ölen şamanın öleceğine inanıldığını anlatır. İye kılı simgeleyen hayvanlar şamanın gücüne göre değişmektedir. En güçlü şamanlara ayı, geyik, tay, kartal eşlik eder. Daha zayıf şamanların iye kılı köpek olur.

İye kıl en çok *kuş* şeklinde tasavvur edilmektedir. Âyin sırasında şamanın önce kuş ruhlarını çağırıp, sonra emegetini çağırması, kuşun sabit olduğunu göstermektedir. Kendi emegeti ise daha büyük kuşlar

veya diğer hayvanlardır. Sabit küçük kuş imgesi; şamanın çocukluğunda onu koruyan, başı üzerinde öten talih kuşu şeklinde tecessüm etmiş olan eş-ruhudur. Yani, İnan'ın, Yakutlar'da *ımı* denilen ve çocuğun başı üzerinde öterek onu koruduğuna inanılan talih kuşu olarak anlattığı *Umay ruhu*dur. Ayrıca İnan, Ayısıt'ı, kuğunun temsil ettiğini belirtmekte idi. Gökalp (1976: 123), *amagat* (emeget) sözcüğünün, Umay'dan, yani ımıdan türetilmiş olduğunu söyler. O'na göre *-gat -gan* dişilik bildiren eklerdir ve Yakutlar kadın şamana *odıgan* derler. Şamanın en son çağırdığı simge hayvan ise, onun yetişkinlik döneminde, küçük kuştan daha büyük bir hayvana geçerek tecessüm eden eş-ruhudur.

İye kılı ana-totem olarak alan Gökalp (1976:123), "Şamanlar, güçlerini Ana-Totem (iye kıl)leriyle, her biri bir ilâhe olan amagatlarından alırlardı." demektedir.

Gökalp gibi Hassan (1985:115) da iye kılı, Ana Totem olarak yorumlar. Boylara göre farklılaşan totemlerin en eskisi ona göre ayı ve kuzeye gidildikçe geyik olarak belirmektedir. Bu tür yorumlarda ana hayvan anlamına gelen iye kılın, tek bir hayvan olarak anlaşıldığı, böylece Ana-Hayvan'ın topluluk üyelerinin ondan geldiklerine inandıkları, belirli bir hayvanın, Ana Totem olarak algılandığı görülmektedir.

Oysa, Ayısıt'la beraber, bütün halinde bir ruh (Evans 1930. akt. Hassan 1985: 114), aynı zamanda evrene ve insanlara yayılmış koruyucu-yardımcı ruhlar olan emegetleri, bu ikinci durumda simgeleyen hayvanlar olarak iye kıllar çoğuldurlar. Bu anlamda iye kıl, herkesin kendi *ana-hayvanı*, yani eş-ruhudur. Elbette böyle alınınca da, başlangıçtaki Ana Totem ruhunun topluluk üyelerinde bu şekilde devam ettiği ileri sürülebilir. Ancak iye kılın boylara göre belli bir hayvan olarak değil, fertlere göre farklılaşan değişik hayvanlar olması, bu ihtimali azaltmaktadır.

İnan (1987: 458), Yakutlar'da iye kıl terimini, ilk defa tesbit edip buna dair bilgi toplayan etnografın Seroşevski olduğunu ve Seroşevski'nin bu terimi iye kıla şeklinde tesbit ettiğini belirtmektedir. İnan'ın dediğine göre, iye kıla, ana hayvanı anlamına geliyormuş. İnan, Seroşevski'yi tenkit eden etnograflara atfen, bu şeklin yanlış olduğunu ve doğrusunun iye kıl olması gerektiğini söylemektedir. Neden böyle olması gerektiği hakkında ise herhangi bir bilgi vermemektedir. Anlaşılan, ana hayvanı (iye kıla) terimi, araştırmacılara manâsız geldiği için bunun ana hayvan (iye kıl) olması gerektiğine karar vermişler. Oysa, her yeni doğan insanla birlikte doğan ve hayatı boyunca ona eşlik eden, anne karnında ceninle beraber yaşayan ve doğumdan sonra

da bu bağın devam ettiği eş-ruh ve onun tecessüm ettiği iye kılın, ana hayvanı (iye kıla) olarak ifade edilmesi son derece uygundur.

Seroşevski'nin konuştuğu bir şaman, iye kılı, "insanın hayvan şeklinde tecessüm eden canı" olarak tanımlamış ve övünerek "benim iye kılamı kimse bulamaz, o çigan dağlarında, taşlıklarda gizlenmiştir, orda yatıyor" demiştir (akt. İnan 1987: 458).

Gökalp (1976: 287), İnan'ın verdiği "eski devirlerde herkesin bir iye kılı olduğuna inanılırdı" şeklindeki bilgiyi teyid etmektedir: "Şaman olmayan fertlerin de eyeci=eye hezit (anacı) denilen koruyucu ruhları vardır." Ayrıca başka bir yerde (:281) "Yakutlar'da şamanların totemleri ve koruyucu ruhları dişi olduğu gibi, şaman olmayanların (şamanistlerin) koruyucu ruhları da dişidir." demektedir.

Eliade (1974), iye kılların, koruyucu ruhların (emegetlerin) simgeleri olduğu görüşündedir. Ona göre, kutsallık açısından ruh olan emeget, şaman açısından can-ruhtur (akt. Hassan 1985:116).

İnan (1986: 81), Altaylılar'da *töz*, Kırgızlar'da *avrak*, Yakutlar'da *iye kıl* ve emeget adını alan yardımcı-koruyucu ruhlara Yakutlar'ın iye kıl demesinin "izahı güç bir konu " olduğunu söylemektedir. Oysa, Umay, ımı, ayısıtlar, emegetler, iye kıl ve eş hakkındaki bilgiler, bir araya gelince bunların tümünün birbirini tamamlayan kutsallıklar olduğu ve bazen "eş-ruh" (İnan), bazen "can-ruh" (Eliade), bazen de "öbür benlik" (Buluç) olarak nitelendirilen iye kılın da Ayısıt'ın tecessüm ettiği eşten başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Eş-ruh, cenini gebelik boyunca koruduğu gibi doğduktan sonra, hayatı boyunca da insanı korumaktadır. Kişi doğduktan sonra anneden çıkan eş-ruhu, kuş (ımı) şeklinde çocuğu korumakta, onunla beraber büyüyerek kuğu, kaz, kartalda veya geyikte, ayıda vs. tecessüm etmektedir. Güçlü şamanların eş-ruhları geyik, ayı, kartal şeklinde tecessüm ederken, zayıf şamanların ve diğer insanların eş-ruhları köpek ve çeşitli kuşlar olmaktadır.

Şaman kıyafetinin kadın özellikleri taşıması, şamanların âyin sırasında kadınsı tavırlar takınması, emegetlerinin dişi olmasıyla alâkalıdır. Çünkü "yardımcı ruh âyin sırasında şamanın içine girerek onun şuuruna hâkim olup şahsiyetini değiştirir." (Buluç 1970: 318). Demek ki şamanın öbür benliği, eşi, dişidir; âyin sırasında onun bu dişi benliği ortaya çıkmaktadır. Yakut şamanın duaya, yoksulların babası öksüzlerin anası olmaya and içerek başladığı da düşünülürse, Yakut erkek şamanın androjen bir tip olduğu, en azından âyin esnasında böyle göründüğü anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde, şaman kıyafetinin bütün olarak kuşu temsil etmesi (Buluç 1970: 314), emegetlerin kuş (ımı) şeklinde tasavvur edil-

mesiyle alâkalı olabilir. Kuşa dönüşen şaman uçmaya hazırdır: "Yakut şamanlar, emegetleri eşliğinde hastayı iyileştirmek üzere göğe çıkarlar." (Buluç 1970: 319). Şamanların kuş kılığında, göğe geyikle çıktıkları anlatılır. Buradaki geyik de, şamanın geyikte tecessüm etmiş olan eş-ruhu, iye kılı olmalıdır.

Yakutlar'da Ayısıt'ın tecessüm ettiği eş-ruhların simgesi olan çeşitli kuş ve hayvanların, geç dönemlere kadar dişilik ve kutsallık özelliklerini korudukları görülmektedir.

Manas Destanı'nda Er Kıyas'ı "kuğu elbisemi giyer, babama giderim" diye tehdit eden Ay Çürek'ten, *doğan* olup göklerde uçan Karasaç'tan daha önce bahsedilmişti.

Edige ve Toktamış Destanı'nda Edige'nin büyük atası, *kuğu* suretine girebilen bir peri kızla evlidir (İnan 1987: 233).

Er Targın Destanı'nda Kırım Hanı'nın kızı, güzelliği ile övündüğü türküde, "baba ile anamın beslenmiş kazıydım" demektedir (İnan 1987: 188). Aynı kaz motifi, Dede Korkut'ta "Kaza benzer kızı, gelini" şeklinde yer alır.

Kaz motifi, Altay şamanlarında da vardır. Gökte, şamana bir kaz verilir; şaman, bu kaza binerek yeryüzüne döner (İnan 1987: 37).

Gökalp, Monage'den(12) naklen Kaz-ak kelimesinin Kaz totemin-den türediğini belirtmektedir. Buna göre, Kaz-ak, kaz-lı demekmiş. Eğer bu bilgi doğruysa, "kazak" kelimesinin bugünkü Türkiye Türkçesi'nde almış olduğu anlamla, kelimenin kökeni ilginç bir tezat teşkil etmektedir.

Çağatay (1956: 166), Türk halk edebiyatında geyik ve kız teşbihinden söz etmekte ve "geyiğin daima dişi oluşu ... Türk halk edebiyatının her safhasında görülmektedir." demektedir. İslâm'dan sonra geyik, velîleri taşıyan kutsal bir hayvandır. Geyikli Baba, geyiğe binerek gezdiği için bu adı almıştır. Ayrıca, Hacı Bektaş şahin olup uçar (Köprülü 1976: 52). Hakîm Ata türbesi çevresinde, geceleri toplanan ve tan vaktine kadar zikreden geyiklerden söz edilir (Köprülü 1976: 92).

Bazı, Yakut anasoyları (ije usa - iye usa)(13) kartalı koruyucu ruh sayarlar. Bunlar, kartal adıyla yalan yere and içenlerin ocağının sö-

(12) Gökalp, bu bilgiyi Monage'nin Fransızca coğrafya kitabından aldığını belirtiyor. Kültür Bakanlığı tarafından basılan **Türk Medeniyeti Tarihi**'nde Monage hakkında bilgi bulunamadığı kaydı düşülmüştür (Bkz. 1976: 22, dipnot 4).

(13) Yakutların toplum örgütlenmesinde anasoyu ve babasoyu bir arada yer alır. Şöyle ki, bir baba soyu içinde, ekzogami daireleri teşkil eden anasoyları vardır.

neceğine, yani neslinin kesileceğine inanırlar. Kısır kadınlar çocuk sahibi olmak için kartala başvururlar (İnan 1986: 119). Bu durumda kartal, anasoyu totemi gibi görünmektedir. Ancak, Gökalp'in verdiği "vaktiyle her şaman bir anasopunun mümessili idi."(1976: 287) şeklindeki bilgiye dayanarak, kartalın iye usanın şamanının iye kılı olduğu söylenebilir. Klanın güçlü bir şamanının iye kılı olan kartal, klanın bütün üyeleri tarafından kutsal kabul edilmiş olmalıdır. Gökalp, eski totemlerin bu şamanlara geçtiğini ve böylece iye kılın aslında anasoyu totemi olduğunu belirtmektedir.

İnan (1986: 118)'ın naklettiği bir şaman duasında kartal, at sürüleri tanrısı olarak zikredilir: "At sürülerinin tanrısı kartal ve Cesegey İyehsit Hatun! Güzel yeleli atlar ve uzun boynuzlu hayvanlar gönderiniz!" Bu âyin sırasında şamanın iki yanında kutsal kayın ağacı bulunur ve her taraf yeşil yapraklarla süslenir; çünkü İyehsit Hatun'un bunlardan çok hoşlandığına inanılır.

Genellikle dualarda, tanrı-ruhların cinsiyetine göre simetrik olarak zikredilmesine bakarak, bu duadaki kartalın erkek olarak tasavvur edildiği anlaşılmaktadır. İleride görüleceği üzere, hayvanların evcilleştirilmesi ve sürü ekonomisine geçişle beraber, tanrılara sürü sahipliği vasfının verilmesine sık sık rastlanır ve sürü sahibi bu tanrılara "atam" diye seslenilir. Yakut şaman, "güzel yeleli atlara ve uzun boynuzlu hayvanlar"a[14] sahip olmak için, kartala seslenirken, yaratıcı olan dişiyi ve onunla bütünleştirdiği kayın ağacını, doğanın canlanmasını (yeniden doğmasını), ilkbaharı simgeleyen yeşil yaprakları da ihmal etmemektedir.

Dişi ruhların tecessüm ettiği kuğu, kaz, geyik gibi hayvanların dualarda bu şekilde tanrı olarak yer almasına rastlanmaması; kartalın ise at sürüleri tanrısı olarak farklı bir biçimde kutsanması, sürü ekonomisine geçişle birlikte hayvan şeklindeki kutsallıkların anlam değişikliğine uğradığına işaret etmektedir. Önceki biçimde hitap edilenler (tanrılar) sadece Ayısıt ve diğer insan olarak tasavvur edilen

(14) Uzun boynuzlu hayvanlar, geyik olmalı. Duada böyle denmesi, çeşitli kutsallıkların adının zikredilmesinin yasak olmasıyla alâkalıdır. Bu yasağın farklı yerlerde ve dönemlerde farklı biçimler aldığı görülür. Örneğin, Altaylılar'da, kutsal Altay Ata (Altay Dağı)'nın adını söylemek, gelinlere yasaktır. Çünkü, koca ataları ve tüm erkek akrabalar geline tabudur ve gelin bunların adını zikredemez. Yukarıdaki duada, kartalın adının zikredilmesi ve geyik adının zikredilmemesi, kartala doğrudan tanrı olarak hitap edilmesi ve geyikten nesne olarak bahsedilmesi yüzünden olabilir. Zaten geyik, kaz, kuğu vs. yardımcı ruhların tecessüm ettikleri hayvanlardır. Onlara bu şekilde (tanrı olarak) hitap edildiğine rastlanmaz.

tanrı-ruhlardır. Diğer kutsal hayvanlar (iye kıllar), ayısıtların (yardımcı ruh, emegetler olarak) tecessüm ettiği vasıtalardan ibarettir. Kuş, şamanı uçurur veya şaman kuş olup uçar; geyiğin sırtına binip dolaşır. Ama tanrı değillerdir. Kartalın at sürüleri tanrısı olarak zikredilmesi, sürü ekonomisinde eski aracı hayvanların, yeni gelişmelere paralel bir şekilde mal (sürü) sahibi olarak yüceltildiğini, bu arada cinsiyet değişikliğine de uğradığını göstermektedir.

Bir adım sonrasında, at sürüleri sahibi tanrıya (bu defa kartal değil), sadece hayvanlara sahip olmak için değil, erkek çocuk sahibi olmak için de başvurulduğu görülür. Hayvanların üremesinde fonksiyonel olan erkek tanrı, insanların üremesi konusunda da fonksiyonelleşir: "Yakutlar tanrıdan çocuk, bilhassa erkek çocuk isterlerken şamana başvururlar. Şaman, Ayısıt Hatuna ve ak at sürüleri sahibi olan tanrıya dua eder." (İnan 1986: 167).

Çoban toplumunun sürü sahibi erkek tanrısı olan kartal, sonraki dönemlerde fetihe dayalı yapıların, "göçebe fetihçiliğin" (Hassan 1985) simgesi olmuştur.

Oğuz boylarının damgaları çeşitli kuşlardır (Ebülgazi, tarihsiz: 49-52; Gökalp 1976: 191-194). Bunlar arasında kuğuya veya kaza rastlanmaz. Çoğu kartal, diğerleri şahin, atmaca, karga, baykuş, çaylak türünden kuşlardır. Bazı kaynaklarda Çepni boyunun kuşu olan ve devlet kuşu da denilen Hümây (huma kuşu)'ın Umay olduğu veya Umay'dan geldiği ihtimali üzerinde durulmuştur (İnan 1987: 397). Selçukluların bağlı olduğu Kınık boyunun kuşu ak kartal, Selçuklu devletinin simgesi olmuştur.

Göçebe fetihçilik ve merkezî devlet, simge olarak kartal(15) motifini benimserken; en geç dönemlerde manevî-dinî alanda eski geyik motifinin benimsenmiş olması oldukça ilginçtir.

Kün Ene (Güneş Ana) ve Ot Ene (Ateş Ana)

Güneş ve *ay*, Şamanizmin en eski kültlerindendir. Türkler'de güneş dişi, ay erkek olarak tasavvur edilmiştir. Yakutlar'da *Güneş Ana* ve *Ay Ata*'nın kardeş olduklarına inanılır (İnan 1986: 29). Ataerkil özelliklerin ağır bastığı Altay Şamanlığında da güneşin dişi tasavvur edilmesi ve Gün Ana'nın göğün yedinci katında, Ay Ata'nın göğün altıncı katında bulunduğuna inanılması dikkati çekmektedir: "Altay şamanı, göğe çıkarken altıncı katta *Ay Ata*'yı, yedinci katta *Kün Ene*'yi

(15) Ataerkil yapılarda, kartaldan başka motiflerin de ön plana çıktığı veya üretildiği görülür. Örneğin ok, demir, kurt vs. Bunlardan ileride bahsedilecektir.

selâmlar." (Buluç 1970: 325).

Yakutlarda güneşten başka, *Zühre* yıldızı da dişi olarak tasavvur edilmiştir ve kutsaldır. "Yakutlar onun Ülker yıldızına âşık güzel bir bâkire olduğuna inanırlar." (Buluç 1970: 326). Başka topluluklarda, Solbon veya Çolpan isimleri verilen bu yıldızın at sürüsü sahibi, erkek tanrı olarak kabul edildiği ileride görülecektir. Kün (güneş, gün), ışığın kaynağıdır. Kutsal sayılan gün ışığı, babasız üreme mitlerinde önemli bir yer tutar. *Kutsal ışık*, *su*yla ve *yer*le birlikte kadının gebeliğinde baş roldedir. Genellikle geceleri indiği rivayet edilen kutsal ışığın kaynağının güneş olduğu anlaşılmaktadır. Bazı mitlerde "havadan bir kün indi" şeklinde ifade edilirken, bazı mitlerde doğrudan gün ışığı olarak ifade edilmiştir.

*Çingiznâme*lerde(16), ışıktan gebe kalan *Alankua* ve *Ülemalik* efsaneleri yer alır. Bunlardan Ülemalik efsanesi şöyledir:

> Malta Hanı Altın Han ve hatunu Kürlev'den bir kız dünyaya geldi. Bu kıza Ülemalik adını verdiler. Bu kız o kadar güzeldi ki, gülerek baksa kurumuş ağaç yapraklanırdı, çorak yerde otlar biterdi. Bir gün dayısına "bu saraydan başka dünya var mı?" diye sordu. Dayısı: "Dünya dışarıdadır. Ay ve Güneş denilen iki nesne ile aydınlanır." Kız pencereyi açıp Güneşe baktı ve bayıldı. Güneş ışığından gebe oldu. (İnan 1987: 226).

İnan(:226)'a göre, bu efsane, Çin kaynaklarında yer alan eski Hun-Uygur efsanesinin uzantısıdır. Bu Hun-Uygur efsanesinde de aynı "saraya kapatılma" ve "gebe kalma" motifleri yer almaktadır. Ancak burda Hun hakanının saraya kapatılan kızını gebe bırakan güneş değil, bir kurttur.(17) Ayrıca, burda Hun büyüklerinin, hakanın olağanüstü güzel olarak tanımlanan iki kızını tanrıça saydıkları belirtilmektedir. Uygur sülâlesi, bu kızlardan birinin kurt tarafından gebe bırakılması suretiyle türemiştir. Böylece Uygurların kökeni bir tanrıçaya ve kurda

(16) Moğol istilâsından sonra, *Çingiznâme* adıyla teşekkül etmiş olan destanlar, çok eski unsurları ve mitleri ihtiva etmektedir. Destanda Çingiz, Oğuz neslinden sayılır. Çünkü, eski Oğuz destanı ve daha eski mitler, yakın zamanın kahramanı çevresinde toplanarak yeni bir destan olarak ortaya çıkmıştır (İnan 1987: 226). Kahramanların ve hakanların öyküleri olan destanlar, ataerkil yapıların ve dönemlerin ürünleridir. Ancak daha eski mitlerin çeşitli şekillerde, destanlarda yeniden üretildiği görülür. Fizyolojik babalığın bilinmemesiyle alâkalı eski inanışlar, sonradan mit olmuşlar ve destanlara, hakanın ya da kahramanın insanüstü menşeini gösteren efsaneler olarak girmişlerdir.

(17) Destanlarda kurt motifinin ortaya çıkışı ve bununla ilgili olarak bu Hun-Uygur efsanesi ileride ele alınacak.

bağlanmaktadır.

Aynı efsanede, Gao-li sülâlesinin menşei anlatılırken, bunların türediği Fuyüy Hakan'ın *su tanrıçası*nın kızıyla evlendiği, hakanın bu kızı saraya kapattığı ve bu kızın, bir gün, *güneş ışığından gebe* kaldığı anlatılmaktadır (akt. İnan 1987: 227).

Destanlarda kahramanların ve kahraman hakanların atası olarak, ataerkil bir motif şeklinde görünen kurt dışında, bu Hun-Uygur efsanesinde yaratma (kendini üretme), suya ve güneşe (gün ışığına) atfedilmiştir.

Çingiznâmedeki Alankua efsanesinde ise güneş ışığı ve kurt motifi bir arada yer alır:

> Alankua, kocasız gebe kalmış. İl içinde dedi-kodular çıkmış. Alankua kendisine bir ışık indiğini ve kurt olarak çıktığını söylemiş. Söylediğinin doğru olup olmadığını araştırmak üzere ilin büyükleri Alankua'nın çadırına pusu kurmuşlar. Gece yarısından sonra:
>
> Havadın bir yarkın kün indi. ... birbirinden sordular: bayagı kün bolup ingen ne erdi? dediler. ... Kördüler kim: yılkı yallı kök börü çıka keldi. ... "Çingiz!" tip avaz birdi.(akt. İnan 1987: 72).

İnan, başka bir yerde, Alankua'nın ölen kocasından olan oğullarının onu oynaşlıkla itham ettiklerinden bahsediyor (1987: 206): "Kocasız gebe olan kadın olur mu? Sakalun denilen hayvan mısın ki su içip gebe kalasın; mina denilen kuş musun ki güneş sıcağından gebe olasın; ... kır anası mısın ki köpük yeyip hamile olasın?"

Bu sözler, babasız gebe kalma inanışının, zamanla bazı dönüşümlere uğradığını göstermektedir. Su ve güneş yine üreme kaynağıdırlar; ancak bu tür gebelik artık insan anneye değil, bazı hayvanlara ve kır anasına hasredilmektedir. Buradaki kır anası belli bir hayvan olabileceği gibi, daha büyük ihtimalle eski yer-orman (dişi) kültünün uzantısı da olabilir. Çok eski babasız gebe kalma inanışı; kurt motifi ilâvesiyle, Çingiz'in menşeini ve bu menşein kutsallığını ve güçlü Çingiz'in atasının kurt olduğunu göstermek üzere, destana girmiştir. Gün ışığından gebe kalmak, bu geç dönem için imkân dışı olduğundan dedi-kodular, ithamlar olmakta, ancak durumun olağanüstülüğü vurgulanmakta ve zaten, bu olağanüstülük kullanılmaktadır.

Aynı Alankua efsanesi, Ebülgazi'nin *Türk Şeceresi* kitabında, "Alankua'nın çadırına, gökten yeşil gözlü bir ilâh iner. Alankua bundan gebe kalır. Kayı sülâlesi bunun iki oğlundan üremiştir." şeklinde yer almaktadır (akt. Gökalp 1976: 110).

Gökalp (1976: 22), Kırgız'ların, "illerinin ve adlarının menşeini"

göstermek üzere anlattıkları bir mitten bahsetmektedir. Buna göre Kırgızlar ve Kırgız adı *kırk-kız*dan gelmekteymiş. Gökalp, bunun *kırk-kaz* da olabileceğini belirtmektedir. Kırk kız mitinde üremeyi sağlayan unsurlar olarak, güneş ışığı ve su bir arada yer almışlardır:

> Bir hakan kızının maiyyeti olan kırk kız, bir gece, sabaha doğru, ... gezinti için kıra çıkmışlar, parmaklarını altın ışığın parıltısıyla parlayan bir ırmağın suyuna daldırmışlar ve bu yüzden gebe kalmışlar. Sarayda bunların gebe kaldıkları duyulunca ... bir dağa bırakılmışlar. Onların doğurdukları ... çocuklardan Kırgız İli vücûda gelmiş.

Gökalp (1976: 49)'in anlattığına göre, eski Türkler "Altın ışık"ın gökten nur sütunu şeklinde indiğine ve bu ışığın, temas ettiği şeyi kutlu kıldığına ve gebe bıraktığına inanırlarmış. Bu, özellikle, Gökalp'in "aşk-ı tabiî gecesi" dediği belli bir gecede olmaktaymış.

Şamanizmde güneş, ışık, ateş, ocak, ağaç, orman, yer unsurları biribirini tamamlar bir şekilde yer almaktadır. Şöyle ki, *güneş ana*yı yerde *ateş ana* (ot ene) temsil eder (İnan 1986: 29). Ateş, kayın ağacından, kavak ağacından, Ötüken ananın tabanından peyda olmuştur (: 70).

Güneş ananın yerdeki temsilcisi olan ateş, evin ocağı demektir. Ocağın sönmemesi, neslin devamı anlamına gelir. Daha önce Ayısıt ve Umay ruhlarının evin ocağında bulunduklarına inanıldığı belirtilmişti. Evin bereketi, neslin devamı ocağın sönmemesine bağlıdır. Ateşin onlardan zuhur ettiğine inanılan ağaçlar, özellikle kayın ağacı kutsanır.

Altaylılar'da kayın ağacının Umay'la birlikte gökten indiği inancından daha önce söz edilmişti. "Çocuğu olmayan Yakut kadınları kutsal bir ağacın dibinde yer sahibine yalvarırlar." (İnan 1986: 167). Altaylı, Sagay, Şor, Kaç, Teleüt ve başka toplulukların kamları, kayın ağacı bulunmadan âyin yapmazlar (: 83).

Yakutlar ev kurarken, yerin, ocağın ve ateşin sahibi büyük anam hatuna dua ederler :

> Bu yerin sahibi, alevli ateşin ruhu, büyük anam hatun, kucağında ve arkanda bizi barındır! Alevli ateşi yak, yaktığın ateşin kıvılcımları sönmesin, kışın oturduğun ev bereketli, yazın oturduğun ev kutlu olsun! (:117)

İnsanların saadet ve refahını temin eden, ailenin devamlılığını sağlayan ocak ilâhesi, ot inedir.(İnan 1987:274) Bir şaman duasında ateşe şöyle seslenilir:

Otuz dişli ateş anam, kırk dişli kayın anam, gündüzleri bizim için çalışıp çabalıyorsun, karanlık gecelerde bizi koruyorsun. ... Sen karanlık gecelerde genç kızlar gibi saçlarını dalgalandırarak oynuyorsun, kırmızı ipekli kumaşlar sallayarak genç al kısrak üzerinde geziniyorsun, masum çocuk suretine giriyorsun! Ulusun koruyucusu, sürülerin bekçisisin. (akt. İnan 1986: 68).

Başka bir dua[18] ise şöyledir:

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

Buluç (1970: 328), Moğollar'la Altay halklarının ateş ruhunu dişi olarak tasavvur ettiklerini, Teleütlerin de "ot ene" dediğini, Buryatlar ve Çuvaşlar'da ise ateş ana ile ateş babanın yanyana geçtiğini belirtmektedir.

İnan (1986: 68), "aile ocağı kültü ile ateş kültü birbirinden ayırt edilmez. Aynı zamanda ocak kültü atalar kültüyle bağlıdır." demekte ve şaman dualarında geçen "atamızın yaktığı ocak" sözünü örnek göstermektedir. Yakutlar'ın and törenlerinden bahsederken de onların "büyük babamız ateş karşısında ... and ediyorum" dediklerini belirtmektedir (: 71).

Gerçekten de aile ocağı ile ateş özdeş kutsallıklardır. Ancak, ocağın ve ateşin atalar kültüyle özdeşleşmesi ve "ata, baba" olarak tasavvur edilmesi, atalar kültünün başlamasıyla birlikte sonradan olan bir gelişmedir.

Ayrıca, demirciliğin başlaması ve demirci babanın kutsal sayılmasından sonra, ateş kültü demirci kültüyle birlikte değerlendirilmeye başlanmış ve bu da ateş-ocak ananın ateş-ocak ataya dönüşmesinde etken olmuştur. Zaten bundan sonra demircilik, şamanlık mesleği, demirci ata ve atalar kültü bir arada görülür.

Ocak-ateş ananın, ocak-ateş babaya veya giderek ata-baba ocağına dönüşmesi sürecinde bazı ilginç gelişmeler olmuştur.

Yukarıda en son aktarılan duada, anam ateşe "senin nurun yerin

(18) İnan (1986: 70), bu duayı, Budist Buretler arasında sürmekte olan gelin ve güveyin ateşe (ocağa) secde etmeleri âdetiyle ilgili olarak aktarıyor.

altına nüfuz eder" dendiği dikkati çekmektedir. Demek ki yer altının bütünüyle karanlık âlemi, cehennem sayılması burda yoktur. Ateş ananın nuru orayı da aydınlatmaktadır. Ateş-ocak ananın, ata olmasından ve yeraltının bütünüyle karanlık-cehennem sayılmasından sonra, ateş ananın yer altını aydınlatan nuru dişi kalmış ve Şamanizmin önemli ruhlarından *al ruhu*na dönüşmüştür. İnan (1987: 263), *al ruhu* (albastı, alkarısı)nun başlangıçta koruyucu ruh olan ateş -ocak ananın uzantısı olduğunu açıkça ortaya koymuştur.(19)

Ot ananın, ot ataya dönüşmesi sürecinde ateşin kaynağı olan ağacın da ata olduğu, kutsallığını bu şekilde sürdürdüğü görülür. Bu şekilde, ocak-ata ve ağaç-ata kültleri geç dönemlere kadar uzanmıştır.(20)

Nesli sürdürenin, aileyi devam ettirenin erkek olduğu anlayışına ve atalar kültüne bağlı olarak, neslin devamı anlamına gelen ocağın tütmesi ve buna bağlı ocak-ateş-ağaç kültlerinin, anadan ataya dönüşmesi son derece doğaldır.

Ağaç, topraktaki köküyle ve dallanıp budaklanmasıyla, her zaman (çeşitli kültürlerde) aileyi, nesilleri, çoğalmayı ifade etmiştir. Bundan böyle efsanelerde "boyların menşeilerini ağaca bağladıkları görülür. Uygur efsanesinde Uygur hanları ağaçtan türemiştir." (akt. İnan 1986: 65). Dede Korkut'ta Basat "atam adını sorarsan kaba ağaç" demektedir. Onu besleyip büyütense bir dişi aslandır (Ergin 1958: 214). Hassan (1985: 119)'a göre "Ağaç, ... babahanlık *Yönetim*'inin dayanaklarından olacaktır."

Yer ve Yer-su Ruhları

Yukarıda aktarılmış olan ocağa ve ateşe yapılan dualarda ocak, ateş ve ateşin kaynağı olan kayın ağacı (bazen karaağaç-akkavak) ile, *yer sahibi*nden ve özellikle *Ötüken*'den de söz edildiği dikkati çekmektedir; Örneğin, "sen, anamız Ötüken kademinden (tabanından) zuhur etmişsin," denmektedir. Böylece Umay ve Ayısıt kültleri ocak, ateş, ağaç, orman kültlerine ve bunların tümü, yer kültüne bağlanmış olmaktadır.

(19) *Al ruhu* ve İnan'ın bu ruhla ilgili değerlendirmelerine ileride ayrıntılı olarak yer verilecektir.

(20) "Ata ocağı","baba ocağı", "ocağı tüttürmek". "ocağını söndürmek" gibi bugün Türkiye Türkçesi'nde yaygın olan deyimler, eski ocak kültünün uzantılarıdır. Bunun yanında "ata ocağı, ana kucağı" deyimi, şefkat ve koruyuculuk özellikleriyle kadının ana olarak değerini koruduğuna işaret eder.

Yakut kadınlarının çocuk sahibi olmak için kutsal bir ağacın dibinde yer sahibine ve ev kurarken büyük anam hatuna yalvardıkları daha önce belirtilmişti. Buluç (1970: 326), Yakutlar'ın, dişi olarak tasarladıkları yer ilâhesinin, otları bitirdiğine ve doğuma yardım ettiğine inandıklarını anlatmakta ve kamların "Andarhan Hatun" diye çağırdıkları yer ilâhesinin, Yakutlar'daki "Doydu iççite" (arz sahibi) veya "Sir iççite" (yer sahibi) ile aynı olduğunu belirtmektedir. "Yakutlar, yer ilâhesine kurban sunmayıp, sadece onun adına yaptıkları ilkbahar şenliklerinde, bir ağaca bağlanan ineğin sırtına süt dökerler." (Buluç 1970: 327). Böylece, neşe, mutluluk ve bereket kaynağı dişi ruhlar, her bahar doğayı yenilemekte; onlar adına ineğin sırtına süt dökülerek bu bereketin ve sevincin devamı dilenmektedir. Bahar şenlikleri ve ineğin sırtına süt dökülmesi; aynı anda hem doğanın yeniden yaratılmasını, hem dişi hayvanların ve hem de insan annelerin verimli ve bereketli olmasını (doğurgan ve bol sütlü) ifade etmektedir.

Göktürkler'in, yönetim merkezi olan Ötüken; Göktürkler, Uygurlar, Karahanlılar ve bir çok Türk topluluğu tarafından kutsal bilinmiştir. Buluç (1970: 326), "Ötüken"in, yer ilâhesi "Etügen" (Moğolca) olduğunu belirtmektedir. Ona göre "Etügen", Türk-Moğol kavminin *anayurdu*nu(21) ifade etmiştir. Buluç, "Ötüken" adının, an'anede "Ergenekon" olarak geçtiğini de belirtir. Ünlü *Ergenekon Destanı*'nda ataerkil kutsallıklar olan demirci ve kurt motifleri ön plandadır.(22) Yine de Ötüken, Ötüken olarak kutsallığını sürdürmüştür. Ataerkil Karahanlı yönetiminin üst düzey yöneticilerinden (Hâcib) olan *Kutadgu Bilig* yazarı Yusuf Has Hâcip de, "Ötüken'den kutsal yer olarak söz eder ve Ötüken'e kulak verilmesini öğütler." (İnan 1968: 656).

Yerdeki çeşitli kutsallıkların (ırmaklar, göller, ormanlar ve dağlar) tümüne *yer-sular* denir. Daha doğrusu, *yer-su ruhları*, bu kutsal yerlerin sahipleridir. Bunlar, Şamanizmde önemli bir yer tutar ve oldukça yaygındır:

> İbn Fazlan, Başkırt boylarının inandığı oniki ilâh arasında yer, su tanrılarını da sayar. Orhon kitabelerinde mukaddes...yer-sudan vatan kastedildiği anlaşılmaktadır. Altay Türkleri âyin esnasında yer-suları hâlâ anarlar... Onlar yer-su diye saygı gösterilen yeri bir ruhlar câmiası olarak

(21) Bugün, Türkiye Türkçesi'ndeki "ana-yurt","ana-vatan" terimleri, yerin dişi olarak tasavvur edilmesinin uzantıları olsa gerektir. Hatta bu ana-vatanın adının Anadolu olması da anlamlıdır. Anadolu'da kara-yer (örneğin, 'karayere giresice!' denir), kara-toprak (insanları bağrına alan) ve toprak-ana (ürün veren) nitelemeleri yanyana yaşamaktadır.

(22) İleride bahsedilecek.

tasarlarlar..Bunların yaşadıkları yerler umumiyetle kaynak havzaları veya dağ zirveleridir. Altaylılar'a göre, insanları yaratan ve kötü varlıklardan koruyan bu yer-su tanrılarıdır. ... Altaylılar, yer-su ruhlarını müstakil bir zümre olarak kabul ederler. Bunların gök ve yer altı ruhları ile bir münasebetleri yoktur. Sağlığı, hayvanların çoğalmasını temin eden ve kötü ruhların fenalıklarını önleyen bu ruhlar, kendilerine saygı göstermeyenleri cezalandırır, hasta ederler. Umumiyetle insana benzetilen yer-su ruhlarının umumî adı "sahip"tir. ... Altaylılar bu ruhların yer ile beraber yaratıldığını söylerler. ... Onlar adına sütü un ile karıştırıp etrafa serpmek âdettir. Onlara yapılan kurban âyini, Gök-tanrı'ya yapılandan bir gün sonradır. ... Volga havalisinde yaşayan Çuvaşlar da, yer-su sahibi denilen bir tanrıdan bahsederler. ... Şamanist halklarda umumiyetle yer canlı bir varlık olarak tasavvur edilir.(Buluç 1970: 326)

Yer-sular hakkında verilen bu bilgiler, onların, Yakutlar'ın büyük anam hatun, kamların *Andarhan Hatun* dedikleri ve Moğolca *Etügen* adını alan yer sahibine bağlı; yeryüzündeki çeşitli kaynak, ırmak, göl, orman, ağaç ve dağların sahipleri olan ruhlar olduğunu göstermektedir. Çünkü, yukarıdaki bilgilere göre, yer, ruhlar câmiası olarak ve canlı tasavvur edilmekte ve yer-su ruhlarının yerle beraber yaratıldıklarına(23)

(23) Şamanizmde yaratıcılık özelliği atfedilen çeşitli kutsallıklar bulunmasına rağmen, bunların da yaratılmış oldukları algısıyla sık sık karşılaşılır. İnan (1986: 13), Şamanist Türkler'in yaratıcı anlamına gelen Ayısıt, Yayuçı gibi yaratıcı tanrıları olduğunu, ancak burdaki yaratmanın bir yoktan varetme anlamına gelmediğini, ilk denen tanrıların da yaratmak için ellerinin altında ezelden beri mevcut maddelerin bulunduğunu belirtir.
Bir ilk tanrı anlayışına en yakın olarak, yaratılış mitindeki sudan çıkan Ak Ana gösterilebilir. Su hep vardır ve yerin yaratıldığı toprak, suyun dibinden yukarıya çıkarılmıştır. Ancak suyu ve dibindeki toprağı yaratanın Ak Ana olduğu söylenmemektedir. Veya, iyi ve kötü bütün tanrılar için ortak olarak kullanılan Kayrakan (Ulu-Kan)'ın ilk yaratıcı kavramına denk düşme ihtimali vardır. Sonraki evrelerde (gelişkin) yönetimlerde veya kabile federasyonlarında her şeyin üzerinde olan gök-tanrı inancı ortaya çıkmışsa da bu, gelişmelere bağlı olarak olmuştur ve zaten gök, sudan da, yerden de sonradır. İnan (1986: 26) da gök-tanrının büyük imparatorluklar kurulduğu zaman, imparatorluğa dahil olan bütün uluslar için ortak ve genel bir kutsallık olarak kabul edilmiş olabileceğini belirtir. Şamanizmde bütün tanrıların üzerinde yer alan, büyük ve tek tanrı anlayışı olmadığını ifade eden İnan, bazı şaman dualarındaki "gökteki bir tanrı"nın dualar baştan sona incelendiğinde boş bir sözden ibaret olduğunu, yoktan var-etme anlayışının bulunmadığını belirtmektedir.
İlkel inanışlarla, özellikle Şamanizmle ilgilenen dinler tarihçisi Eliade ise,

inanılmaktadır. Yer kaynaklı oluşları, yaratıcı (üretici), koruyucu özelliklere sahip olmaları ve Yakutlar'da yer ilâhesi adına yapılan bahar şenliğindeki süt dökme âdetinin, Altaylılar'da yer-su ruhları için sütü unla karıştırıp serpme âdeti şeklinde mevcut olması, onların da dişi olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Yer-su ruhlarından sayılan dağ ruhları, atalar kültüyle birlikte ata-ruhlarının yaşadığı mekânlar olarak kutsanmışlar ve özel bir önem kazanmışlardır.

Buluç'un yer-sulara dair verdiği bilgilerde, bunların gök ve yeraltı ruhlarından bağımsız, müstakil bir zümre teşkil ettiklerine inanılması dikkati çekmektedir. Yer ve yer-sular müstakil bir zümre olarak kalmıştır. Çünkü yaratılış mitinde su, ezelden beri var olandır; yer de suyun dibindeki topraktan yaratılmıştır. Gök ise, yerden ayrılarak var olmuştur, yani sonradır. Yeraltının Erlik'le birlikte karanlık-kötücehennem, göğün aydınlık-iyi olarak tasavvur edilmesi ve göğün giderek tanrı olması,(24) Altay şamanlığında zaman içinde ortaya çıkan farklılaşmalardır. Başlangıçtan beri var olan, evreni ve hayatı devam ettiren, üremeyi, insanın var oluşunu temin eden su ve sudaki topraktan var olan yer ve bunların uzantıları olan yer-su ruhları; bu farklılaşma içinde insanla birlikte oldukları yerde kalmışlardır. Buna rağmen, bazen Yayuçı, Umay adı altında hayatın kaynağı *Güneş Ana*'nın yanında, gökteki nur âleminde; bazen de *al ruhu*, Erlik'in kızları, deniz canavarı olarak yeraltı zulmet âleminde yer almışlardır. Ortada kalanlar ise, yaratıcı (üretici) ve koruyucu yer-su ruhları olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Güneş, su ve yer (toprak), üremeyi temin

evrendeki kutsal bütünlüğe dair inançların temelinde sezgi halinde, soyut bir Yüce Varlık, Yaratan inancının bulunduğu görüşündedir (Eliade 1974: 81'den akt. Hassan 1985: 113). Eliade'nin bu tesbiti doğru görünmektedir. Çünkü Şamanist evren anlayışı içinde yer alan bütün kutsallıkların yaratıcı olanları dahil, yaratılmış olmaları söz konusudur. Ve bu kutsallıklar, somut varlıklarıyla değil, ruh oldukları için kutsaldırlar. Bizzat ruh olan kutsallıklar (ayısıtlar, Umay, Ülgen, vs.) görüldüğü gibi somut varlıkların sahibi olan ruhlar da (yer-sular, ateş gibi) tasarlanmaktadır. Bunların tümünün, bir bütün halinde algılandığı görülmektedir. Böylece bütün ruhların ve varlıkların tek bir kutsal bütünün veya tek bir kutsal varlığın parçaları, görünüşleri olarak algılandığı sonucuna varılabilir.Bunların tümü de yaratılmıştır. Yaratılmış oldukları için kutsaldırlar ve ruh sahibidirler. Aynı bütünün parçaları oldukları için ve hepsi de kutsal olduğu için, eşdeğerdedirler ve biribirlerini tamamlar niteliktedirler. Bunlara atfedilen yaratıcılık ise, bir ilk yaratmadan çok, hayatın sürdürülmesi; evrenin, insanların ve hayvanların yaratılmasının bir tekrarı (ilkbaharla evrenin yeniden doğması ve doğum-üreme yoluyla insanın ve hayvanın yaratılışının tekrarı) şeklindedir.

(24) Gök-(tengri) ve bu ayrımlar, bundan sonraki kısımda ele alınacaktır.

eden, hayat kaynağı unsurlar olarak hep başrolde olmuşlardır. Yayuçı ana, Ayısıt ve Umay ana ise, bu unsurlarla insan analar ve dişi hayvanlar arasında mekik dokuyarak üremeyi sağlayan ilâhelerdir.

Babasız üreme mitlerinde, gün ışığı gibi, su da ön plandadır. Suyun üremedeki fonksiyonu sadece mitlerde değil, bazı uygulamalarda da gözlenmekte ve geç dönem destanlarda da bir inanış olarak görünmektedir.

Su, herşeyden önce var olandır, ilktir. Yer, onun dibindeki topraktan yaratılmış, gök de yerden ayrılarak oluşmuştur. Yer-sular, yerle beraber yaratılmış, ateş, yukarıda aktarılan bir duada ifade edildiği gibi, "gök yerden ayrıldığı zaman" yaratılmıştır. Buluç (1970: 332), yerin menşeine dair Asya'da anlatılan mitlerin çoğunda, büyük eski bir denizden bahsedildiğini; Yakutlar'ın da yerin, bir denizin dibinden hazır olarak getirildiğine inandıklarını belirtmektedir.

Malinovski (1989:84)'nin Trobriand adaları yerlilerinden aktardığı yaratılış ve babasız üreme mitleri, Türkler'deki mitlere çok benzemektedir.Trobriand yerlileri, insanlığın yeraltından yeryüzüne bir delikten geçerek çıktıklarına inanırlar. Her klanın özel bir çıkış noktası vardır. İlk atalar[25] kümesi, her zaman yanında kardeşi veya totem hayvanı olan bir kadınla temsil edilir. İlk ata-kadın, kendi soyunu üretmiştir: Kadın, *yağmur*da durmuş veya mağarada uyurken sarkıtlardan düşen *damlalar* içine işlemiş; veya kadın *suda* yıkanırken balık onu ısırmış ve kadın açık bulunmuş. Bu açıklıktan ruh-çocuk karnına girmiş, gebe kalmış. Malinovski'ye göre, böylece mit ana-atanın kendiliğinden yaratma gücünü ortaya koymuş olmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi, bu yerliler Malinovski'nin onları incelediği yıllarda (1920-30) hâlâ, babanın üremedeki rolünü bilmiyorlardı.

Yağmurdan, doludan, ırmaktan gebe kalma motifleri Türkler'deki üreme mitlerinde de yer almaktadır. Bunlardaki yağmur ve dolu (gök-erkek) erkeğin döllemesinin simgesel bir ifadesi de olabilir.(Hind metinlerinde yer alan, toprak anayı, göğün yağmurlarıyla sulaması simgesel anlatımlarından daha önce söz edilmişti.). Ancak, bu mitlerde önemli bir yer tutan ırmak, göl kenarları, kaynak havzaları, vs. bu yoruma müsait değildir. Çünkü, bunlar gökte değil, yerdedirler.

Daha önce gün ışığıyla ilgili olarak aktarılmış olan mitlerden birinde, bir hakanın *su tanrısının* kızıyla evlendiği, saraya kapatılan bu kızın güneş ışığından gebe kaldığı anlatılmaktaydı; bir diğerinde

(25) Burdaki "ata" terimi, eski Tükler'deki, baba, erkek ata anlamındaki ata değil, bugün Türkiye Türkçesi'nde de zaman zaman olduğu gibi, erkek ve kadın ataları bir arada ifade eden nötr bir terim olarak kullanılmaktadır.

(Alankua) *su* içip gebe kaldığına inanılan bir kuştan (sakalun) söz edilmekteydi. Gökalp'in aktardığı kırk kız mitinde ise, kızlar kutlu ışığın parıltılarıyla dolu bir *su*dan gebe kalmışlardı.

İnan (1987: 457)'ın aktardığı, Altaylılar'dan Mundus ve Töles boylarının kökenlerine dair bir mitte, bir savaştan sonra tek başına diri kalan bir kızın, şiddetli bir yağmurdan sonra, bulduğu bir dolu tanesini yediği ve bundan gebe kaldığı anlatılır. Ancak, kızı gebe bırakan dolu tanesi değil, onun içindeki buğdaydır. İnan'ın belirttiğine göre, Mundus ve Tölesler bu mit nedeniyle dolu, yağmur ve yıldırım tanrısını kendi soy tanrıları, ilk ataları sayıyorlarmış. Mundus ve Tölesler, buğdaydan gebe kalan ve adı olmayıp bir kız diye söz edilen kızı değil, yağmur ve yıldırım tanrısını (erkek) ata kabul etmişlerdir. Bu atayı izleyen atalar da kızın doğurduğu ikiz olan iki erkek çocuktur. Mitte Munduslar'ın ve Tölesler'in bu iki erkekten türedikleri söylenmekte, ancak bunun nasıl olduğuyla ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Burda, soykökeni mitlerinin, soyun erkekten sürdüğü inancının ve atalar kültünün ürünleri olduğunu ve ilk atayı belirlemek için de en eski inanışlardan yararlanıldığını bir kez daha vurgulamak gerekiyor.

Aynı dolu tanesinden gebe kalma motifi, Çin kaynaklarında yer alan Siyen-pi hanının doğuşuyla ilgili mitte de görülmektedir. Buna göre, üç yıl Hun ordusunda askerlik yapan bir Siyen-pi, döndüğünde karısının bir erkek çocuk sahibi olduğunu görür. Büyük bir öfkeye kapılarak kadını çocukla birlikte öldürmeye kalkar. Kadının ağzına giren bir dolu tanesinden gebe kaldığını söylemesi üzerine, adam onları affeder. Bu çocuk büyüdüğünde Siyen-pi hükümdarı olur (akt. İnan 1987: 457).

Bu mitte de aynı mekanizma, yani üreme fizyolojisinin bilindiği bir dönemde, eski inanışlardan, hükümdarın kutlu menşeini göstermek üzere yararlanma mekanizması görülmektedir. Bu tür mitlerde, gebe kalan kadının, ananın hiçbir önemi yoktur. O, sadece kutlu, ulu hakanın veya kutlu soy atasının taşıyıcısıdır. Buna rağmen, eski inanışların gündeme gelmesi, ilk erkek ataların babasız bir şekilde bir dişiden doğması çelişkisine yol açmakta, ancak ilk kadın-atanın görmezden gelinmesi yoluna gidilmektedir.

Ögel (1979:161-162)'in verdiği bilgiye göre, Siyen-piler, Moğollar'ın İsa'dan sonraki çağlarda ortaya çıkmış olan güçlü bir kesimidirler. "Hunlar gelişmiş bir baba ailesine sahipken, onların Proto-Moğol komşularının ana ailesi çağında yaşadıklarını" belirten ve Proto-Moğol komşularla Çingiz çağı Moğollarından anayerli (matrilocal) evlilik örnekleri sunan Ögel'e göre, Siyen-piler'deki aile büsbütün "gelişmemiş" bir manzaradadır. Ögel, burda, kızlarla oğlanların

hep birlikte bir *ırmak* kıyısına gidip eğlendiklerini ve kendi aralarında yaptıkları seçimle evlendiklerini anlatmakta ve bu geleneğin, Asya'nın "geri kalmış" kavimlerinde yaygın olduğunu belirtmektedir.(26)

Burda, mekân olarak ırmak kenarlarının seçilmesi, su ile üreme ve doğum arasında kurulan ilişkiye işaret etmektedir. Siyen-piler, babanın üremedeki rolünü bilmekle beraber, suyun hayat verme, üremeyi temin etme fonksiyonuna dair olan inancı, bu şekilde sürdürmektedirler. Irmak kenarları, nesillerin bereketli, kutlu olması için seçilmektedir ve Siyen-piler bu gelenekleriyle Proto-Moğol atalarının ana ailesini de sürdürüyor görünmektedirler. Yukarıdaki Siyen-pi hükümdarının soyuna dair olan mit, yönetime geçişle birlikte, bu yönetimi meşrulaştırma ve ata-yönetici soyunu kutlu kılma çabalarının, bir geçiş aşamasının ürünü olarak ortaya çıkmış görünmektedir.

Suyun üremeyle olan ilişkisi, ırmak kenarlarının, pınarların kadınların gebeliğinde rolü olduğu inancı ve bu yüzden de kutlu sayılmaları ile farklı biçimlerde, geç dönemlere kadar ve yaygın bir şekilde karşılaşılmaktadır.

Altın Köl II kitabesini inceleyen Roux (1989, akt. Türkdoğan 1992: 44), burda geçen"kuyda"kelimesinden ve bu kelimeyi anlamanın güçlüğünden bahsetmektedir. Ayrıca, Roux, kadınların her zaman akraba ve arkadaşlarıyla birlikte vadilerde bulunmalarına bir anlam veremediğini belirtmekte ve "nehir kıyılarında kutsal bir yer, bir çeşit aile beşiği görerek, bu terime dinî bir anlam verildiği" yorumunu yapmaktadır. Orkun (akt. Türkdoğan 1992: 44), "kuyda" kelimesinin nehir kenarı, nehrin düzlüğü anlamında olduğunu belirtmektedir. Türkdoğan, Roux'un yorumunu isabetli bulmakta, ayrıca suyun, kadının doğurganlığının ve ana rahminin simgesi olduğuna dikkat çekmektedir (1992: 44).

Manas Destanı'nda Yakup Han, karısının kısırlığını, onun yatırlarda, kutlu elma ağaçlarında, kutlu pınarlar yanında gecelememesine bağlamakta (akt. İnan 1987: 132); Dede Korkut'ta bir hatun, erkek evlat sahibi olmak için "kuru kuru çaylara sücü (şarap)" döktüğünü söylemektedir. İnan (1986: 168), Kırgız-Kazaklar'ın, kadınları kısır olunca, bir kuyu veya su yanında koyun kesip geceleme âdetini tesbit etmiştir. Ayrıca, İnan (1987: 492), Başkurtlar'da, köye yeni gelen geline yapılan "su gösterme" merasimini şöyle anlatmaktadır: "Gelinin geldiği günün ertesi sabah, köyün kadınları ve kızları toplanıp gelini ırmağa veya göle götürürlerdi. İhtiyar bir kadın gelini suya, suyu

(26) Bu tür evlilikler ve geleneklerle, Ögel'in değerlendirmeleri üzerinde, ileride durulacaktır.

da geline gösterip dua ederdi." İnan, aynı âdeti, Ural'ın doğusunda yaşayan çeşitli boylarda da gözlemiştir. Anadolu'da da Hıdrellez günü, kadın ve kızların dilek yazıp suya atma âdetleri tesbit edilmiştir.

Su kültünün bazen tabuya dönüştüğü ve suyla temas etmekten kaçınıldığı da görülür. Eski Oğuzlar'ın ve Moğollar'ın suya girmedikleri ve yıkanmadıklarına dair bilgiler mevcuttur. Oğuzlar'la ilgili olarak, bu bilgiyi ilk kez İbn Fazlan vermiştir (1975: 31). İnan (1987:493-495), bu tür haberleri mübâlağalı bulmakla beraber, bu âdetin İslâmiyet'in kabülüne kadar yaygın olduğunu, hatta bundan sonra da (XIX. yüzyılda) bazı oymaklar arasında izlerinin görüldüğünü belirtmektedir. Ona göre, suyun kullanılmaması "arı ve kutlu bir ruh veya ruhun makamı sayılan suyu kirletmekten çekinme ve ondan sakınma gereği idi." İnan'ın bu yorumu doğru olabileceği gibi, suyun tabu olması, ataerkilleşme sürecinde tıpkı ateş ananın yeraltını aydınlatan uzantısının kötü ve dişi al ruhuna dönüşmesi gibi, zamanla, suların kötü ruhların barınağı sayılmasıyla ve yeraltındaki deniz canavarıyla da ilgili olabilir. İnan (1986: 106)'a göre, Altay kamları, insanları kötü ruhlardan arındırmak için, bu kötü ruhlara geldikleri sulara dönmelerini emretmektedirler. (Kamın insanları takdis etmesi de, orijinal Şamanlık'ta bulunmayan sonraki bir gelişmedir.) Buluç (1970: 315), Altay kamların cübbesinde, yılan (ejderha) şeklinde tasvir edilen ve *yutpa* adı verilen yeraltı canavarından söz eder; cübbenin diğer yanında ise *arba* denilen ve Erlik'in ülkesindeki denizde yaşadığına inanılan bir canavar tasviri yer alır. Buluç, bazı kamların arbayı koruyucu (iyi) ruh saydıklarını da belirtmektedir. Bu simgelerin, Ak Ana'nın içinde kaybolduğu hayat kaynağı yaratıcı olarak değerlendirilen sulara, sonradan ve komşu kültürlerin etkileriyle atfedildiği açıktır. Bazı kamların (kara kamlar olmalı) deniz canavarını koruyucu ruh saymaları, yeni gelişmelerle eski inanışlar arasındaki tereddütleri göstermektedir.

D. ATAERKİLLEŞME SÜRECİ ve ATAERKİL ŞAMANLIK

1. Ataerkilleşme Süreci

Ataerkillik kavramının ve ataerkilleşme sürecinin genel olarak tartışıldığı kısımda, Asya göçebe toplumlarında bu sürecin sürü ekonomisine geçişle birlikte başladığı belirtilmişti. Bu toplumların, sürü

ve yağma ekonomilerine dayalı göçebelik hayatlarının çok uzun süre devam etmesi, ataerkilliği pekiştiren bir faktör olmuştur. Ancak, burda kadın, başlangıçtaki statüsünü yitirmiş olmasına rağmen, fonksiyonelliği nedeniyle halâ önemlidir.

Sürü sahibi ve yağmacı göçebe yapılarda insan faktörü ve dolayısıyla kadın, insan üreticisi olarak önemlidir. Ayrıca, erkeklerin savaşta ve avda oldukları süreler boyunca kadın, topluluğu, çocukları, barınakları, yiyecekleri ve sürüleri korumaktan sorumludur. Hayvanlardan elde edilen gıda maddelerinin üretimi, denetim ve saklanması; giysi ve barınak yapımı, daha önemlisi çocukların beslenme, bakım ve sosyalizasyonu kadına aittir. Güç tabiat şartlarında ve çetin göçebe hayatı içinde kadının da erkek kadar güçlü, mücadeleci, cesur ve atak olması gerekir. Göçebe yapılarda cinsiyetler arasında çok büyük farklılıklar yoktur. Cinsler arası tecritin olmadığı ve tabiatla uyum içinde yaşayan bu topluluklarda cinsel hayat da tabiî bir şekilde seyreder.

Göçebe yapıların bu özellikleri nisbeten tarıma dayalı yerleşik (köy) yapılarda da devam etmiştir. Bu topluluklarda tarımın kadın eliyle keşfi ve toprağın kadına ait olması söz konusu olmadığı için, diğer neolitik uygarlıklardaki tarım devrimine bağlı kadının başat önemde olduğu bir dönem yaşanmamıştır. Toprak, onu fetheden erkeğe aittir. Tarım ise hazır bulunmuş veya komşu kültürlerden öğrenilmiştir. Yine de tarımda kadınların faal oluşu ve eski yer (dişi) kültü, toprak-kadın özdeşliği dolayısıyla; ayrıca tarımda da insan gücünün yine önemli olması nedeniyle; insan üreticisi ve ekonomik ürün üreticisi olarak kadın, tarıma dayalı, yerleşik köy topluluklarında da eski önemini sürdürmüştür. Burda da, hayat şartları kadının tecritine fazla müsait değildir.

Elbette bu yapılar, biribirinden tamamen ayrılmış bir şekilde bulunmamaktadırlar. Sürü sahipleri avcılığa devam etmekte ve çiftçiler de sürü sahipliği yapmaktadırlar ve tümü savaşçı, yağmacı topluluklardır. Ayrıca, tümü de farklı derecelerde uygarlık etkilerine açık olmuşlardır ve yerleşik tarımcı yapılar, bu etkilere diğerlerinden çok daha fazla maruzdurlar.

Kadının fonksiyonelliğini yitirip, salt cinsel nesneye dönüşmesi ve tecriti olguları, ancak refah düzeyi yüksek ticarete dayalı yerleşik kent ve kasaba hayatı içinde gerçekleşmiştir. Önceki yapılarda da kadının mal statüsünde olması, alınıp satılması, değiş-tokuş edilmesi, vs. söz konusuysa da, onlarda kadın, sadece cinsel nesne değil; yukarda be-

lirtilen fonksiyonlara sahip, önemli bir güç olarak görünmektedir. Bu fonksiyonlar, özellikle analığı, onun sadece cinsel nesne olarak değerlendirilmesini engelleyen faktörler olmuşlardır. Bu bakımdan, eğer bir karşılaştırma yapmak gerekirse, kadının neolitikteki tarım devrimiyle başat pozisyona geçtiği yapılarda, özellikle Batı toplumlarında ticarete dayalı, refah düzeyi yüksek yerleşik kasaba-kent hayatına çok daha erken geçilmiş olması nedeniyle, kadının fonksiyonsuzlaşarak cinsel nesneye dönüşmesi de çok daha erken gerçekleşmiştir. Böylece, bu toplumlarda, doğu göçebe toplumlarında hiç yaşanmamış olan kadının altın çağı, çabucak sona ermiş ve kadın, bu kez doğu göçebe toplumlarında hiç görülmeyen bir aşağılanmaya uğramıştır.(27)

Yerleşik hayata geçen Türk topluluklarının cinsiyet kültürleri, farklı dinlerden, özellikle İslâmiyetten etkilenme biçimleri bundan sonraki bölümün konusunu oluşturmaktadır. Burda şamanist ve göçebe türk topluluklarının ataerkilleşme süreci, daha çok da tarihte ataerkil yapılar olarak gözüken Hunlar, Göktürkler gibi büyük göçebe hakanlıklar (kabile federasyonları) söz konusu edilecektir.

Türklerin ataerkil bir dönem yaşamadıklarını "maderî"likten "pederî"liğe geçtiklerini savunan Gökalp, "erkekleşme" olarak ifade ettiği kadının aleyhine olan ilk gelişmeleri "reisliklerin teşekkülü"ne ve sürü sahipliğine bağlamaktadır: "Aşiretlerde reisliklerin teşekkülü, erkekleşmeye yarar. Çünkü reisler erkek olduğu için, onların temsil ettiği boylar da erkekleşir." (1976: 281). Bu demektir ki, riyaset (yönetim)(28) olgusu, ilk olarak, aşiretlerde başlamıştır, klanlarda yoktur.

Gökalp (:332), Avcı-toplayıcı toplumların sürü sahiplerindeki "sulta"dan hoşlanmadıklarını, ayrıca onlarda servet birikimi olmadığı için eşitlikçi olduklarını belirtmektedir. Yönetim ve hiyerarşinin ol-

(27) Sanayi devrimi ve kapitalizmin başlangıcında kadınlar önemli bir işgücü oluşturmuşlarsa da, algılanma biçimlerinde fazlaca bir değişiklik olmamış, onlara daha çok, ucuz emek olarak bakılmıştır.

(28) *Reislik* yani *riyaset* karşılığı olarak, bu çalışma boyunca yönetim kavramı kullanılmıştır. Hassan'a göre *siyaset*, yönetimden bir sonraki aşamadır ve yönetimden farklıdır (1985:142). Yönetim, kandaş örgütlenme içinde gerçekleşir. Yönetimin giderek, kandaş örgütten bağımsızlaşmasıyla siyasete geçilmiş olur. Siyaset, devlet için bir ön şarttır. Devletin oluşmasıyla da, onunla bütünleşir; böylece, toplumdan doğan, onun bir biçimlenmesi olan örgüt (=yönetim)ün, toplum-üstü bir biçime erişmesi *devlete* varılmasıyla gerçekleşecektir. Kandaşlığı sürdüren örgütlenme, onu ortadan kaldıracak gelişmenin kendisi olur (:15-16).

madığı bu topluluklarda cinsler arasında da eşitlik vardır. Burda, kadınların da erkek gibi "ormanlarda hür ve bağımsız yaşadıklarını" belirten Gökalp'in, *Şecere-i Türkî*'den ve *Câmi'ü'-Tevârîh*'ten aktardığı örnekler, sürü sahibi topluluklarda bu eşitliğin bozulduğunu ve kadının aşağı bir statüye düştüğünü göstermektedir.

Gökalp'in *Şecere-i Türkî*'den naklettiğine göre, çiftçi, çoban ve avcı olarak üç bölük olan Uygurlar'ın avcı olanları, hayvanları ehilleştirmezlerdi. Bunlar "balık, kunduz, samur ve sansar avlayıp, etini yer, derisini giyerlerdi. Pamuk kumaşı hiç görmemişlerdi. Analar kızlarını azarlarken, 'kısrak ve sürü sahibi erkeğe düşüp ... başına yaman günler doğsun' derlerdi." (1976:288). Babalar da kızlarını, "seni sürü sahibi bir kocaya vereceğim: Orada sürüleri sağacaksın,"diye tehdit ederlerdi (:332). Yine *Câmi'ü't-Tevârîh*'te hayvan derisi giyip, yaban öküzleriyle beslenen ormanlı Uryankitler'in[29] de kızlarını aynı şekilde "seni koyun besleyen birine vereceğim ki, sürülere bakasın," diyerek korkuttukları, hatta bu yüzden bazı kızların kendilerini astıkları anlatılmıştır (akt. Gökalp 1976: 288).

Gökalp, sürü sahiplerinin *kalın* karşılığı avcı kızlarını alıp kendi obalarına götürdüklerini, bu şekilde evlenen kızların hukuklarını terk etmek zorunda kaldıklarını; oysa avcılıkta kızların kendi obalarında kalarak, kocanın oraya geldiğini belirtmektedir (:288).

Bu bilgiler, önceki bölümde sözü edilmiş olan Briffault'un anayerli evlilikler ve kalın âdetiyle ilgili görüşlerini teyit etmektedir. Hayvanların evcilleştirilmesi suretiyle sürü sahibi olan erkek, ilk kez ekonomik güç kazanmakta, servet sahibi olmakta ve bu gücü, daha önce kadının topluluğuna katılmak ve onlara belli bir süre hizmet etmek suretiyle gerçekleşen evliliklerdeki hizmetin yerine ikame etmektedir. Böylece kullandığı ekonomik gücü sayesinde, kadını kendi obasına götürmeye hak kazanmaktadır. Bu şekilde, kalın karşılığı kocaya verilen kızların, onun sürülerine bakmakla yükümlü bir hizmetçi veya köle durumuna düştükleri anlaşılmaktadır. Verilen bilgiler, başlangıçta bu tip evliliklerin nadir olduğunu ve tepkiyle karşılandığını da göstermektedir. Yine daha önce sözü edilen tarım ve hayvancılığın hemen hemen bir arada başladığı toplumlarda tarım kadına ve sürüler de erkeğe belli bir güç sağladığı için, bu toplumlarda cinslerarası denge durumu, uzunca bir süre devam etmişken, sadece sürü sahibi olup, tarıma geçilmeyen toplumlarda, cinslerarası denge erkek lehine ve kadın

(29) İnan (1986:11), Uryankitler'in Cengiz ve oğulları devrinde kuzeydeki ormanlarda yaşadıklarını, ilkel Şamanizmin temsilcisi olduklarını ve bugünkü Urenha ve Yakut Türkleri'nin ataları sayıldıklarını belirtmektedir.

aleyhine bozulmuştur.

Sürü sahibi göçebe toplumlarda, hayvanlardan çeşitli gıda maddeleri (süt, yoğurt, kaymak, tereyağ, kımız, vs.), çeşitli giysiler (kaftan, kürk, kalpak, vs.), çadır, keçe, kilim üretiminin ve elbette çocukların sorumluluğunun kadınlara ait olması, doğurganlıkları ve analıkları, ayrıca cesur ve atak olmak zorunda olmaları; kadınları toplum içinde önemli ve fonksiyonel kılmakta, sadece eğlence nesneleri olarak değerlendirilmelerini engellemekteyse de, bütün bunlar onların da tıpkı sürüler gibi, sahiplerine tâbi oldukları gerçeğini değiştirmemektedir.

İnan (1987: 341), Direnkova (1937)'ya atıfla, Türkler'in tarih sahnesine ataerkil bir kavim olarak çıktıklarını belirtmekte ve kendisi de bu görüşe katılmaktadır.

Türkler, tarih sahnesinde ilk kez (M.Ö. III.yy.) Hunlar'la birlikte görünmüşlerdir. Başta Ögel (1979:31) olmak üzere, bir çok tarihçi Hunlar'ı, ilk Türk göçebe hakanlığı olarak kabul eder. Bundan çok uzak olmayan bir görüş de, Hunlar'ın Türkler'i de içine alan bir kavimler topluluğu olduğu şeklindedir. Türkdoğan (1992:34), Hunlar'ı "bozkırda yaşayan ve sığır besleyen kavimler topluluğu" olarak tanımlar.

İnan (1986:1), bugün Altaylılar'da ve Yakutlar'da devam eden Şamanlığın, çok eski devirlerde kurulmuş olan büyük Türk hakanlıklarında görülen Şamanlık'tan farklı olduğunu, ikincilerin "dinî telakkileri ve dünya görüşlerinin, Altay ve Yakut Şamanizmine nazaran çok gelişmiş ve olgunlaşmış olduğunu" belirtmektedir.(30) Ona göre, "büyük göçebe hakanlıklar kuran eski Türkler'in Şamanizmi ile, avcılık ve ibtidaî ziraatle dar bir sahada yaşayan küçük boyların Şamanizminin aynı seviyede olmasına imkân yoktur." Demek ki Altay ve Yakut Şamanlığı veya "kuzey ormanlarında meydana gelen ibtidaî Şamanizm" (:26), elbette bir miktar farklılaşmış olarak, bugün de devam etmesine rağmen, M.Ö.III-II. yüzyıllarda tesbit edilen Hunlar'ın ve daha sonra Göktürkler'in gelişkin Şamanlığından daha eskidir. Bu gelişkin Şamanizm, kronolojik olarak daha eski olmasına rağmen, ibtidaî Şa-

(30) Burda özellikle, bu çalışmanın konusu açısından Altay ve Yakut Şamanlığı arasında da önemli farklar olduğunu unutmamak gerekiyor. Yakut Şamanlığı, orijinale daha yakın bir Şamanlık biçimi olarak gözükürken; Altay Şamanlığının daha çok farklılaşmaya uğradığı, diğer dinlerden (Zerdüştlük, Musevilik, Hıristiyanlık, Budizm) etkilenerek ve toplum içindeki farklılaşmaya paralel olarak, düalist, hiyerarşik ve cinsiyetçi bir yapı kazandığı görülmektedir. Özellikle, Gök-Tanrı inancıyla, ak-kara, gök-yeraltı ayrımlarıyla, atalar kültü ve tözleriyle Altay Şamanlığı; Hunlar,Göktürkler ve Uygurlar'ın ilk dönemindeki Şamanlık biçimlerine oldukça yakındır.

manizmin gelişmiş, kurumlaşmaya başlamış ve dolayısıyla daha yeni biçimidir.

Bu farklılık, tek tek kabile yönetimlerinden, kabileler federasyonuna ve büyük hakanlık yönetimine geçilirken, eski kabilevî inanışların değişmesi gereğinden dolayı ortaya çıkmaktadır. Bu geçiş, aynı zamanda ataerkil kabile yönetiminden, kabile içi ataerkiden, merkezî ve daha sıkı, pekişmiş bir ataerkil düzene geçme anlamına gelmektedir. Kabile içi yönetimlerde, en eski klan döneminin izleri (dişi unsurların ağırlıkta olduğu orijinal Şamanlık ve anasoyu) devam ederken, bir yandan da riyasetin ve sürü sahipliğinin ortaya çıkmasıyla, anasoyundan babasoyuna geçilmekte ve Şamanlık da giderek atalar tapıncına dönüşmektedir. Ancak, bu geçiş birdenbire olmadığından bir süre riyaset ve Şamanlık, ayrı ayrı ve neredeyse eşit ağırlıklı bir şekilde bir arada bulunmuş olmalıdır ki, Gökalp'in şamanizm-toyonizm veya büyü-din eşitliği dediği geçici durum buna işaret etmektedir. Gökalp toyonların, şamanlardan farklı olarak hem siyasî, hem de dinî reisler olduklarını belirtmekteydi. Demek ki, Gökalp'in bu ayırımı aslında riyaset ve giderek riyasetle dinin içiçe geçmesi (riyasetin kutsallaşması) ve şamanların giderek dinî-idarî alandan bağımsız bir şekilde büyücüler olarak belirmeleri sürecini tanımlamaktadır. Böylece, kabile örgütlenmesi içinde, eski dişil unsurlar, riyasete ve sürü sahipliğine rağmen, ağırlıklarını korumaya devam etmektedirler. Hatta eski anasoyu klanlarının, kabile örgütlenmesi içinde varlıklarını sürdürdükleri de görülür. Örneğin Yakutlar'da bir babasoyu içinde ekzogami daireleri teşkil eden anasoyları yer almıştır.

Mete'nin büyük Hun birliğini kurma çabaları sırasında, ayrı ayrı topluluklar halinde bulunan çeşitli boyların böyle bir durumda oldukları, Şamanlık'tan (kamlıktan) riyasete (dinî-siyasî reisliğe veya Gökalp'in ifadesiyle toyonluğa), anasoyundan babasoyuna ve giderek atalar tapıncına geçişin izlerini taşıdıkları anlaşılmaktadır. Hatta bu topluluklardan bir kısmının anasoyu klanları şeklinde varlıklarını sürdürdükleri de söylenebilir. Çünkü, Mete'nin bu dağınık grupları bir araya toplayarak büyük Hun hakanlığını kurma ve yeni ataerkil merkezî yönetimi pekiştirme çabaları sırasında, eskinin izlerini silmeye yönelik bir mücadele de görülmektedir. Bu mücadele ve silinmeye çalışılan eski izler, daha önceki mevcut durum hakkındaki, yani dağınık toplulukların yapıları hakkındaki ipuçlarını barındırmaktadır.

Mete'nin hayatı hakkında Çin tarihlerinde yer alan bilgileri aktaran Ögel (1979:32), bu bilgilerin Hun ozanların düzenledikleri destanlardan alındığını ve Çin tarihlerinde de destan tarzında anlatılmış

olduklarını belirtmektedir. Buna göre, Mete'nin babası (Tuman-Teoman), bir kadının sözüne kanarak onu komşu bir devlete rehin vermiş, sonra da ordusuyla bu devlete hücum etmiştir. Mete, bu hücumdan sağ olarak kurtulmuş ve kaçmayı başarmıştır.

İlk bakışta bu sıradan bir olay gibi görünmektedir. Fakat, Teoman'ın sözünden çıkamadığı bu kadının gücü ortadadır; ancak onun Mete'ye neden düşman olduğu açık değildir. Gökalp (1976:235), onun Mete'nin üvey annesi olduğunu ve kendi oğlunun hakan olması için Mete'yi ortadan kaldırmaya çalıştığını belirtmekteyse de, olayı Çin tarihlerinden aktaran Ögel'de böyle bir bilgi yer almamaktadır. Belli ki, bu kadınla Mete arasında bir mücadele vardır ve bu mücadelede Mete'nin babası, kadının yanındadır. Mete, yönetimini bu kadını ve kendi babasını ortadan kaldırarak gerçekleştirir. Ögel, babayı kandırarak oğluna düşman eden üvey anne motifinin, Türk mitoloji ve masallarının tanınmış bir motifi olduğunu belirtmekte ve Mete'nin öyküsüyle ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: Destanı düzen "ozan, Dede Korkut gibi, şunu demek istiyordu: 'Oğul atanın iki gözünün biridir; devletli oğul, ata ocağının közüdür'. Bir hakan bir kadına kanmamalıdır." (Ögel 1979:33).

Bu kadının, Teoman'ın yönetimi sırasında önemli role sahip bir kadın kam olduğunu düşünebiliriz. Çünkü, bundan böyle yönetim işlerine karışan, özellikle büyük hakanlıkların ilk dönemlerinde, hakanların müracaat ettikleri ve etkili rol oynayan kadın şamanlarla sık sık karşılaşılacaktır. Az sonra örneklendirilecek olan bu durumu, Buluç (1970: 312) şöyle ifade etmektedir: "Tarih devirlerinde (geç Şamanlık) gelecekten haber veren, boz atın sırtında göklere çıkan, devlet işlerine karışan güçlü şamanlardan bahsedilir." Genellikle yönetimin ilk evrelerindeki bu etkililik, ilerleyen evrelerde yönetimdeki kişinin aynı zamanda dinî reis olmasıyla da giderek azalmakta, yok olmakta ve düzülen destanlarda onların *kötü* olarak nitelendirilmeleriyle neticelenmektedir. Mete'nin de aynı zamanda dinî reis olan bir hakan olduğu anlaşılmaktadır. Ögel (1979: 19)'in ifadeleriyle, "devlet içinde, hakandan başka, ikinci bir din otoritesi olamazdı. En büyük din otoritesi ancak, Tanrı tarafından kutlanmış olan hakan olabilirdi ... Diğer Türk devletlerinde olduğu gibi, Büyük Hun İmparatorluğunda da en büyük rahip, Hun hakanı idi. Büyük kurban törenlerinde hakan bulunur ve küçük törenler ise hakanın sarayında yapılırdı."

İnan (1986: 2) da gelişkin Hun Şamanlığını anlatırken, hakanın karargâhında bulunan tapınakta, her yıl başında âyin yapıldığını ve bu âyine boy başbuğlarının katıldığını belirtmektedir:

Yılın beşinci ayında ... toplanırlar, atalarına, gök-tanrıya, yer-su ruhlarına kurban sunarlardı. ... Hakan, her sabah çadırından çıkarak güneşe ve geceleri aya tapardı. ...M.Ö.121'deki bir savaşta Çinliler'in bir hun prensinin ... karargâhından aldıkları ganimetler arasında bir altın put da vardı. ... Hun prensi bu putun karşısında gök-tanrıya kurban sunardı.

İnan, bu putun, bugünkü Altaylılar'da ve bugünkü diğer şamanistlerde ata ruhları adına yapılan ve töz ya da ongon(31) denilen putların benzeri olduğunu söylemektedir.

Bu bilgilerden, Hun Şamanlığında gök-tanrı, güneş, ay ve atalar kültünün bulunduğu, ayrıca yer-su ruhlarına olan inancın da devam ettiği anlaşılmaktadır. Yakut Şamanlığı, orijinale en yakın Şamanlık biçimi olarak alınırsa, buradaki farklı unsurların gök-tanrı inancı, atalar kültü ve ata ruhlarını simgeleyen tözler olduğu görülmektedir. Ayrıca, güneşe ve aya tapınmanın da yeni bir olgu olarak belirdiği anlaşılmaktadır. Ay ve Güneş daha önce de önemli kutsal unsurlardı; ancak daha önce bunlara tapıldığına rastlanmamıştı. Bunların, gök-tanrı inancıyla birlikte, gökte yer alan unsurlar olarak tanrılaştıkları anlaşılmaktadır. Orijinal Şamanlık'taki yer-su ruhlarına olan inanç da aynı şekilde, burda farklılaşmaya uğrayarak devam etmiş olmalıdır. Burda, yer-su ruhlarının hayat kaynağı, üretimi ve bereketi sağlayan dişi unsurlar olmaktan çok, hakanın yönetim alanı ve ata ruhlarının yaşadığı mekânlar olarak kutsandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ögel (1979: 33-34)'in Çin kaynaklarından aktardığı, Mete'nin destansı hayat hikayesinin devamında anlatılanlar da böyle olduğunu göstermektedir:

Mete destanının ikinci bölümü de, yine at, kadın ve baba motifi ile süslenmiştir. ... Mete, buyruklarını ıslık çalan okla veriyordu. Mete ordusunun disiplinini denemek ister. Islık çalan okunu birgün ünlü bir atına, bir gün hatununa ve bir gün de babası gibi en değerli varlığına atar. Ordusu da her defasında onu izler. İzlemeyen veya en ufak bir tereddüt gösterenlerin ise başları hemen orada kesilir. Böylece Mete, ... duygulardan arınmış bir ordu elde eder.

Mete destanının ... son bölümü ise, at, hatun ve vatan toprağı gibi motifler ile süslenir. Bundan sonra da tarih başlar. ... Mete'nin doğuda çok güçlü bir düşmanı vardır. Düşman savaş çıkarmak için ... bir elçi gönderir ve

(31) Töz ya da ongon denilen bu putlardan, atalar tapıncıyla ilgili olarak ileride bahsedilecektir. Ayrıca, gök-tanrı inancı ve bu inancın ataerkilleşme sürecine bağlı olarak belirmesi konusu üzerinde de az sonra durulacaktır.

Mete'nin ünlü bir atını ister. Mete kurultayı toplar ... "At verilmez" diye herkes buna karşı gelir. Fakat Mete "at benim malımdır" der ve atı verir. Az sonra düşman elçisi yine gelir. Bu kez Mete'nin hatununu ister. Mete yine kurultayı toplar. Artık bu kurultayda gürültü kopar ve kılıçlar çekilir. Fakat Mete sâkindir. "Hatun da benimdir" der ve düşünmeden hatununu da düşman elçisine verir. ... düşman ... son bir kez daha elçi gönderir ve sınırda ... bir çöl parçasını ister. Mete yine kurultayı toplar ... "At ve hatun gittikten sonra, bir çöl parçasının ne önemi olur" diyenler görülür. O zaman Mete ayağa kalkar ve şöyle der: "At ve hatun benim malımdır. Ama toprak devletindir" ...Bundan sonra Mete, çölü verelim diyenlerin başlarını, hemen orada kestirir.

Burdaki, "toprak devletindir" anlayışının eski yer kültünün devamı olduğu, ancak anlam değişikliğine uğradığı açıktır. Burda, yer sahibi büyük ananın ve muhtelif yer-su sahibi olan ruhların yerine, hakan ikame olmuştur. Ögel (1979: 34)'in şu ifadeleri de bu yorumu teyit etmektedir: "Göktürkler'de de devletin toprağı kutsaldı. Yalnız onlar vatan toprağını 'yer ve su' diye ikiye ayırırlardı. Büyük hakanlar, 'Türk'ün kutsal yeri ve suyu sahipsiz kalmasın diye' tanrı tarafından gönderilirdi. ... yer ve sular bazan tanrılaşır, karışıklık çıkaranları öldür diye, Göktürk hakanına buyruk bile verirlerdi." Yer ilâhesi ve yer-su ruhları yerine ikame olunan hakanın, vatan toprağını tasarruf hakkı yoktur. Çünkü kutsaldır; hakan, onlara sahip çıkması için tanrı tarafından gönderilmiştir. At ve hatun ise hakanın özel malıdırlar, hakan onlar üzerinde tasarruf hakkına sahiptir. Mete, bu konuda topluma örnek olmakta ve onların bağlılıklarını, atlarını ve eşlerini hedef göstererek ölçmektedir.

Daha sonraki yönetimlerin ilk evrelerinde görüldüğü gibi, Mete yönetiminde de başlangıçta önemli role sahip bir hatunun yer aldığı görülmektedir. Bu hatunun "Çin ile barış masasına oturmuş ve Çin sınırlarında kesin bir barış sağlamış" olduğunu belirten Ögel (1979: 32), Mete'nin komutan, bu hatunun ise diplomat rolünde olduğunu söylemektedir. Böyledir, çünkü Mete, bir savaş uzmanıdır, askerdir; daha farklı yetenekler gerektiren işlerde halâ hatunların devreye girmesi gerekmektedir.

Hunlar'dan sonra, Orta Asya'da biribiri ardınca yönetime geçen sülâlelerin şamanlıklarını, bu Şamanizmdeki değişmeleri ve hatta din değişmelerini izlemek, ataerkilleşme sürecine ve bu süreçteki eski-yeni mücadelesine dair ilginç ipuçları vermektedir.

İnan (1986:3), III. yüzyılda meydana çıkan Toba sülâlesi devrinde, Hun kültlerinin devam ettiğini, Tobalar'ın yılda iki kez gök-tanrıya

kurban âyini yaptıklarını, atalar tapınağı olarak yapılan taş ev içinde göğe, yere ve hakan soyuna kurban kestiklerini anlatmaktadır. Eberhard, Toba devletinin ilk zamanlarında kadın şamanların dinî törenlerde faaliyette bulunduklarını tesbit etmiştir. "Kadın şamanlar, 339 yılında, bir kurban töreninde, tıpkı Sibirya şamanları gibi, ellerinde dümbeleklerle görünmüşlerdi." (akt. İnan 1986: 3).

İnan (:4), bu yüzyıldan sonra, IV. ve V. yüzyıllarda, özellikle hakan sarayları ve beylerin karargâhları çevresinde başlayan dış etkilere dikkat çekerek, doğudan Çin mitoloji ve felsefesi, güneyden Budizm, batıdan Zerdüştlük ve Hristiyanlığın daha III. yüzyıldan itibaren Orta Asya'nın çeşitli bölgelerini etkilemeye başladığını, VII. yüzyılda bunlar arasına Maniheizm'in de karıştığını belirtmektedir.

Tobalar'ın V. yüzyılda, Budizm'i resmen kabul ettiklerini ve büyük Buda tapınakları yaptıklarını belirten İnan (:4), bu dinin büyük ihtimalle hakanlık merkezindeki aristokrat zümre arasında yayılmış olduğu ve halk tabakasının ise Şamanlığı sürdürmüş olduğu yorumunu yapmaktadır.

Tobalar'dan egemenliği alan Cücenler (Juanjuanlar) ise, İnan (:4)'a göre, koyu şamanisttiler. Bunların ilk dönemlerinde de, Tobalar'da olduğu gibi, kadın şamanların etkili olduğu görülmektedir. Eberhard'ın aktardığı, 519'da tesbit edilen bir habere göre Cücenler'de "bir kadın şaman bir prensi göğe seyahat ettirmiş ve sonra geri çağırmak için bir ovada çadır kurarak, burda yedi gün oruç tutmuş ve her gece dua etmiş" (akt. İnan 1986:4). İnan, başka bir yerde (1986: 88-89), bu kadının, ülkenin ünlü şamanlarından olup, hakanın buna itibar ettiğini belirtmektedir. Prensin kaybolması üzerine hakan ona müracaat etmiş ve kadın, prensin göklerde olduğunu söylemiştir. Kadının çadır kurup onu geri getirmesi ise, bundan bir yıl sonradır. Hakan, prensin, bu kadın tarafından getirildiğini görünce, onunla evlenerek kraliçe ilan etmiş ve devletin tüm sorumluluğunu ona vermiştir. Çocuk prens büyüdüğü zaman, kadın şamanın kendisini kaçırıp bir yıl evinde sakladığını söylemişse de hakan buna inanmamış ve kadın şamanın teşvikiyle oğlunu öldürtmüştür. Prensin annesinin de kadın şamanı öldürtmesi üzerine karışıklıklar başlamış, hakan bu işe karışanları imhaya çalışırken bir boy başbuğu tarafından öldürülmüştür.

Bu olay, boyları tek yönetim altında toplama çabasında olan hakan sülâlesi ile boylar arasında ve boy teşkilatı içinde nüfuzlarını koruyan kadın şamanlar arasındaki mücadeleye işaret etmektedir. Olayın aktarılma biçimi ise, boyların bağımsızlık mücadelelerini etkisiz hale getirmek ve kadın şamanların nüfuzunu kırmak üzere, kadın şa-

manların merkezî yönetim için ne kadar tehlikeli olabileceklerini ifade etmektedir.

Dikkat edilirse, Hunlar'dan başlayarak, her yönetim değişikliğinde, aynı gelişmeler tekrarlanmaktadır. Yukarıda aktarılan olay, Teoman'ı kandıran kadın ve Mete arasında geçen olayın bir benzeridir. Yönetime koyu şamanist olarak geçen sülâleler, ilk dönemlerinde eski inanışlarına bağlılıklarını sürdürürken, kadın kamlarına da itibar etmekte; ancak giderek boylarla, boyların inanışlarıyla ve kadın kamlarla mücadeleye girişmektedirler. Çünkü, merkezî yönetime bağlanan boyların *kara budun* olması, kendi soylarını değil, hakan soyunu üstün ve kutsal kabul etmeleri ve tek dinî otorite olarak da hakanı görmeleri gerekmektedir.

Boy içi yönetimden, hakanlığa geçişten sonra, yönetici sınıfın Şamanlığı daha farklı biçimlere bürünmekte ve genellikle, Şamanlık'tan başka bir dine geçişle neticelenmektedir. Kara budun olan boyların Şamanlığı, riyaset, baba soyu ve atalar kültü nedeniyle ataerkil bir Şamanlık olmasına rağmen, bunlarda bazı orijinal Şamanlık unsurlarının ve kadın kamların önemli rollerinin devam ettiği, merkezî yönetimde ise orijinal Şamanlık unsurlarının ve kadın kamların etkisinin tamamen silinerek mutlak ataerkiye geçildiği görülmektedir. Yönetimin ve yönetim çevresindeki aristokrat zümrenin yeni bir dini (örneğin Budizm) benimsediği durumlarda, genellikle kara budun, Şamanizmi devam ettirmekte; farklı bir sülâlenin yönetime geçmesi, eski şamanist unsurların geçici bir süre canlanması anlamına gelmektedir.

Din değişikliklerinde, yönetim merkezlerinin aynı zamanda kültür ve ticaret merkezleri olarak dış etkilere daha açık olmasının, refahın artmasına ve kabileler arası yağma düzeninin sona ermesiyle, sulh dönemlerinin daha uzun süreli olmasına bağlı olarak daha incelmiş, mistik felsefe ve inanç sistemleri arayışının rolü vardır. Ayrıca, Şamanizm devam ettiği sürece dişil izlerin ve kadın şamanların, her şeye rağmen önemlerini korumalarının da bunda payı vardır. Zaten yeni din içinde, şamanist unsurlardan özellikle atalar kültünün devam ettiği görülmektedir. İnan (1986: 7), Şamanizmin en önemli kültlerinden olan tözlerin (ata putları), Buda tapınaklarında bulunduğunu belirtmektedir.

Budizm'in ve sonra Maniheizm'in kesin bir şekilde kabulü, genellikle yerleşik düzene geçen topluluklarda (örn. Uygurlar) gerçekleşmesine rağmen, yukarıda görüldüğü gibi, göçebe hakanlık yönetimlerinde de Budizm'e girme teşebbüsleri olmuştur. Budizm ve Maniheizm büyük ölçüde yerleşik hayata uygun zühdanî dinlerdir.

Uygurlar dönemindeki maniheist ve budist rahiplerin aynı zamanda zengin tüccarlar (32) olması, bu dinlerin Türkler arasına bir yönetim ve üst tabaka dini olarak girdiğini göstermektedir. Aslında, göçebelik içinde, Budizm'e girme teşebbüsünde bulunan hakanlarda yerleşik şehirler kurma isteği ile bu teşebbüs bir arada görülmektedir.

Türkler'in Budizm ve Maniheizm'e girişleri, ataerkilliği pekiştiren bir faktör olmuştur. Budizm ve özellikle Maniheizm, Orta Asya'yı etkileyen diğer dinler olan Zerdüştlük ve Hristiyanlık gibi ataerkil dinlerdir. Ayrıca Türkler, Şamanizm'in güçlü atalar kültünü bu dinlerle bütünleştirerek sürdürmüşler, Budizm'in ve Maniheizm'in "et yeme yasağına, savaş aleyhtarlığına da fazla rağbet etmemişlerdir." (Ögel 1979: 138-139).

Böylece, yerleşik hayat tarzına geçen Türkler'de devam eden atalar kültüne, bu dinlerin etkilerinin, özellikle, göçebe hayat tarzı içinde mümkün olmayan kadının tecriti olgusunun da eklenmesiyle mutlak ataerkil bir yapı ortaya çıkmıştır. İleride görüleceği üzere, *Kutadgu Bilig*'teki kadın imajı, tam anlamıyla atalar kültünün ve Maniheist-Budist zihniyetlerin birleşmesinden doğan bu yapının ürünüdür. Ayrıca, yerleşik hayat tarzına geçtikten sonra, din değiştirmemiş olan, yani şamanist kalan topluluklarda, tecrit olgusunun olmayıp, serbest ilişkilerin hâkim olduğu daha farklı, ancak yine mutlak ataerkil olan bir yapı ortaya çıkmıştır.

Yerleşik Türk topluluklarında görülen bu yapıları ve söz konusu dinleri bundan sonraki bölümde ele almak üzere, tekrar göçebe yapılara dönülürse, "VI. yüzyılda Göktürkler'in şamanist bir sülâle olarak yönetimi ele geçirdikleri" (İnan 1986:4) görülür.

VII-VIII. yüzyıllardaki, Göktürk Şamanizmi, bugünkü Altay Şamanlığındaki bir çok unsuru barındırmaktadır. Altaylılar'ın ata ruhları ve tanrıları adına yaptıkları tözler, Göktürkler'de de görülmüştür. Irmak kıyısında tanrıya kurban kesilmesi, yer-su kültünün devam ettiğini gösterir. Zaten, hakanın çadırı kutsal Ötüken yaylasındadır. Göktürkler'de yer-su kültlerinden olan dağ kültü, farklı bir önem kazanmıştır. İnan (:5), Ötüken'in batısındaki yüksek bir dağın, Göktürkler'in en önemli kültlerinden olduğunu, burayı, ülkeyi koruyan tanrının makamı saydıklarını belirtmektedir. İnan'ın, bu dağın çok önemli bir kült haline gelmesinde, mağara ve atalar kültünün birleşmesinin etken olduğunu söylemesinden, bu dağda ata mağaralarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Hakan, her yıl, boy başbuğlarıyla birlikte

(32) İleride görülecektir.

ata mağarasına kurban sunar. Aynı ata mağarası kültünün Hunlar'da da bulunduğu belirtilmiştir (bkz. Türkdoğan 1992: 35). Yer-su kültlerinden dağ kültü, Altay Şamanizmi'nde de Göktürler'de olduğu gibi çok önem kazanmıştır. Zaten, Ögel (1979:81)'in bildirdiğine göre, "Altay dağlarındaki kültürler, Göktürk çağında, her zaman için Batı Göktürk devletinin bir bölgesi olarak gelişmişti." Böylece, bugünkü Altay Şamanlığı ile eski Göktürk Şamanlığı arasındaki benzerliğin nedeni anlaşılmış olmaktadır. Sonradan, Göktürkler, çeşitli kollara ayrılarak farklı dinlere ve kültürlere dahil olmuşken, Altay dağları arasında yaşayan topluluklar nisbeten eski unsurları muhafaza etmiş olmalılar.

Toba han (572-581)'ın Budizm'i kabul etmesiyle, Göktürkler bu dinle tanışmış oldular. İnan (1986:5), onun Budizm'i kabul etmesinin şamanist Türkler arasında nasıl karşılandığının bilinmediğini belirtmektedir. Ancak, İnan'a göre, Toba Han'dan sonra, Göktürk hakanlığının felâkete sürüklendiği, Türk beylerinin Çinlileştikleri ve kara budunun "hani benim hakanım? Hani benim ilim, törem?" diye feryat ettiği anlaşılmaktadır. İnan, bunu, Toba Han'dan bir buçuk asır sonra yazılan Orhun yazıtlarındaki ifadelerden çıkarmaktadır. Bu yazıtlarda Budizm'den eser olmadığını belirten İnan, yazıtlardaki şamanist motiflere dikkat çekmekte, ancak bunların kara budunun şamanizminden oldukça farklı olduğunu söylemektedir. İnan'a göre, bunun nedeni, Bilge Han ve çevresindeki aristokrat zümrenin bu motiflere eski devrin hatıraları diye bakmalarıdır. Ayrıca İnan (:6), Bilge Han'ın Budizm'e karşı gösterdiği temayülden söz ederek, onun Çin'de olduğu gibi karargâhının etrafına kale yapmak, halkı şehir hayatına alıştırmak, şehir ve Buda adına tapınak kurmak düşüncesinde olduğunu, ancak vezir Tonyukuk'un muhalefetiyle karşılaştığını belirtmektedir.

Anlaşılan, Toba Han'dan sonra kara budunun isyanları üzerine yönetimdekiler, tekrar halkın kutsallıklarına değer vererek onunla bütünleşme çabasına girmişlerdir. Yazıtlardaki şamanist motifler bu çabanın ifadesi olmalıdır. İnan, başka bir yerde (1986:26), Göktürk ve ilk Uygur yazıtlarında, ibtidaî Şamanizm unsurlarının azlığına dikkat çekerek, bu yazıtlardaki Şamanizm'i andıran sözlerin, fikirleri şâirane ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir. Böylece yönetici zümre, halk arasında itibarı süregelen en eski hatıraları dikkate alarak, ona kendi kutsallıklarıyla ve etkileyici "şâirane" bir üslupla seslenmekte; "ilinin, töresinin" bozulmadığı ve bozulmayacağı garantisini vermeye çalışmaktadır. Göktürk yazıtlarındaki "gök-tengri", gök-tanrı anlamında değil, "mavi gök" anlamında kullanılmakta ve yağız yerle

yanyana simetrik bir şekilde yer almakta; Bilge Hakan annesini Umay'a benzetmektedir.

İnan (1986:6)'a göre, "Göktürk devletinin Uygur sülâlesinin eline geçtiği VIII. yüzyıl sonlarına kadar Orta Asya'nın kuzeyinde Şamanizm'in hâkimiyeti devam etmiştir. ... İlk Uygur hakanları da şamanist idiler. Uygur hakanlarından Börü Han 763'te Uygurlar arasına Maniheizm'i sokmuştur". İlerleyen dönemlerde Uygurlar Maniheizm'le beraber Budizm'i de kabul etmişlerdir. Kırgızlar, Başkurtlar, Oğuzlar, Karluklar, Türgeş ve Çiğil Türkleri, İslâm tarihçilerinin verdikleri bilgiye göre, X.-XI. yüzyıllarda halâ Şamanizm'i sürdürmekteydiler (İnan 1976: 7-11).

2. *Ataerkil Şamanlık ve Eril Unsurlar*

Orijinal Şamanlık, ilk kutsal bütünlük anlayışına uygun bir şekilde, evrenin kutsal kabul edilen unsurları arasında üstün-aşağı farklılaşmasının, yani hiyerarşinin bulunmadığı bir yapıdadır. Bu unsurlar, kutsal evrenin parçaları oldukları ve yaratıcı tarafından yaratıldıkları için kutsal, eşdeğerde ve biribirini tamamlar niteliktedirler. Aynı şekilde ilk toplum örgütlenmesi olan avcı-toplayıcı klan üyeleri arasında da hiyerarşik bir ilişki yoktur. Yönetim olgusunun ve servetin bulunmadığı klan örgütünde, üyeler biribirine eşittir. Bu eşitlik cinsiyetler arasında da söz konusudur. Farklı biyolojik yapılarına ve cinsiyete dayalı işbölümüne rağmen, kadın ve erkek, aynı bütünün eşit ve biribirini tamamlayan parçalarıdır. Ancak bu işbölümünde ve özel olarak şamanist Türkler'in tarihöncesinde, toplum adına kutsalla ilişkiyi yürütme görevi (kamlık mesleği) daha çok kadına düşmüştür ve orijinal Şamanlık'ta, yaratıcılık, üreticilik ve koruyuculuk özellikleri atfedilen dişil unsurlar ağırlıktadır.

Yönetim, sürü sahipliği, savaş (kahramanlık) olgularının başlamasından sonra da kadınların manevî alandaki rolleri devam etmiştir. Toplumda başlayan hiyerarşiye ve bu hiyerarşik yapıda kadının alt statüde yer almasına rağmen, toplum içindeki fonksiyonelliği, özellikle insanın kendini üretimindeki önemini sürdürmesi nedeniyle analığı, onu önemli kılmaya devam etmiş ve bu önem özellikle dinî-manevî prestijinin de devamını sağlamıştır. Buna paralel olarak, orijinal Şamanlığın dişi unsurlarının ağırlığı ve kadın kamların rolü uzun bir süre devam etmiştir. Bu süreçte Şamanlık'ta, yaratıcılık ve koruyuculuk özellikleriyle dişil unsurların önemi sürerken, bunların yanında yönetme, sürü sahipliği ve savaşçılık özelliklerinin atfedildiği,

daha doğrusu bunların sağladığı bir güç (erk)le donatılmış eril unsurların yer almaya başladığı görülmektedir. Bu şekilde de cinslerarası tamamlayıcılık ve simetri şamanist dünya görüşü içinde devam etmektedir. En baştaki dişil unsurların, özellikle yer-suların ve Umay kültünün, ayrıca kadın kamların rolünün kabile teşkilatı içinde, yönetime, sürü ve yağma ekonomisine, babasoyuna ve hatta atalar kültüne rağmen, korunduğu görülmektedir

Kabileler federasyonu şeklindeki hakanlık teşkilatında ise, şamanist bir sülâlenin yönetimi ele geçirdiği ilk dönemde, kısa bir süre orijinal Şamanlık izlerine ve önemli role sahip kadın kamlara rastlanmakta; ancak ilerleyen dönemlerde kabile Şamanlığından geriye sadece atalar kültü, kutsal babasoyu anlayışı kalmaktadır. Hakan soyu kutsanarak, hakanın tanrılığı (veya tanrı tarafından gönderilmiş ve onun temsilcisi olduğu) ilan edilmekte veya kamlık kurumu büyücülük şekline dönüşürken erk sahibi hakan aynı zamanda dinî otorite olmaktadır.

Bu süreç boyunca Şamanizm, unsurları arasında hiyerarşik ilişkilerin bulunduğu ve çeşitli ayrımlarla dualist bir yapı kazanmıştır. Bunda, toplulukların kendi iç gelişmeleri kadar, komşu kültürlerin de etkisi vardır. Özellikle Altay Şamanlığında ve mitolojisinde Zerdüştlük, Musevîlik ve Hristiyanlık etkileri açıkça görülmektedir. Bunun dışında ve diğer topluluklarda bu etkiler yanında Budizm ve Maniheizm etkileri de söz konusudur.

Bu kısımda, gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan, gök-tanrı inancı; gök-yeraltı, iyi-kötü, karanlık-aydınlık, ak-kara şeklinde beliren dualist yapı; atalar kültü ve diğer eril unsurlarla, atalar kültüne ve fetihçi yapıya bağlı kahramanlık (alp) kültürü üzerinde durulacaktır. Örnek çalışma alanları Hunlar ve Göktürkler'in gelişkin Şamanlığı ve özellikle, belirtilen dinlerin etkisi yanında Göktürk Şamanlığından da izler taşıyan Altay Şamanlığı ile mit, efsane ve destanlardır.

Gök-tanrı

Gök-tanrı, Hunlar'dan başlayarak eski Türkler'in ve bugünkü Altaylı şamanist halkların bir ve büyük tanrısıdır. Altaylılar'da gök-tanrı, Ülgen adını almıştır.

İnan (1986: 26), gök-tanrı inancının ancak büyük hakanlıkların kurulduğu devirlerde oluştuğunu, daha önce veya en ilkel Şamanizm biçimlerinde bununla ilgili bir ize rastlanmadığını belirtmektedir.

Göktürkler devrinde, Batı Göktürkler'in tesir alanında bulunan Al-

taylılar'daki gök-tanrı (Ülgen) inancının da onlara Göktürkler'den geçtiği anlaşılmaktadır.

Gök-tanrı inancını büyük hakanlıkların ortaya çıkışına bağlayan, hakanlığa dahil olan toplulukların gök-tanrı kültünü, ortak ve genel bir kült olarak benimsemiş odukların belirten İnan'ın açıklaması oldukça isabetli gözükmektedir. Çünkü, kabileden büyük hakanlıklara geçmek için, her kabilenin, çoğu ata ruhları olan farklı tanrıları bulunması ve kendi kabilelerini en üstün saymaları gibi özelliklerin, kabilecilik ruhunun yok olması gerekiyordu. Kabilelerin tek bir yönetim altında birleştirilmesi, kendi kabile tanrılarını, ata tözlerini korumakla beraber, bunların üstünde ortak ve bir tanrıya inanmalarına, ayrıca hakanı ve hakan soyunu en üstün, en kutsal tanımalarına bağlıydı. Hakanın sivrilmesine ve merkezîleşmesine paralel olarak, bu en üstün tanrı, erkek olarak tasavvur edilen göğe ve göğün de en üst tabakasına yerleştirildi.

Daha önce, evrenin, birbirine eşdeğerde kutsal parçalarından biri olan gök, ataerkilleşmeyle paralel giden yönetim olgusundaki gelişmelerin ileri bir merhalesini teşkil eden hakanlık (kabile federasyonu) teşkilatına ve hiyerarşik yapılanmaya yaraşır bir şekilde *en üstün* kutsallık haline gelmiştir.

Moğolca olan "tengri" kelimesi, "gök" demektir. Gökün giderek en üstün kutsallık haline gelmesiyle, "tengri" kelimesi de giderek en büyük ve tek kutsallığı ifade eden bir kelime olmuştur. Eski Türkçe'de "gök","mavi" demektir ve "gök-tengri" de "mavi gök" anlamına gelir. En büyük ruh-tanrı, gökün sahibi olan ruhtur. Gök ve onun sahibi olan ruh aynı kelimeyle, "tengri" ile ifade edilmiştir. Göktürk yazıtlarında "yağız yer"le yanyana kullanılan "gök tengri",(33) "mavi gök", yani "sema" anlamındadır. Aynı yazıtlarda "gök-tengri", bir ve büyük tek tanrı, yani göğün sahibi olan ruh-tanrı olarak da kullanılmaktadır.

Buluç (1970:323-324)'a göre:

> "Tanrı" kelimesi, Türk-Moğol halklarında, eskiden beri "gök" ve "ilâh" manâsında kullanılmıştır... Anlaşıldığına göre, Türk-Moğol halklarında başlangıçta doğrudan doğruya "gök"e tapılmıştır... Şamanlığa bağlı olan halklarda gök-tanrı, göğün muayyen bir katında ve insana benzeyen müşahhas bir varlık olarak tasarlandığı için, mefhum bakımından herhangi bir karışıklığı önlemek maksadıyla, *artık* sadece "gök" diye çağrılmayıp

(33) "Üstte mavi gök (gök tengri) çökmedikçe, altta yağız yer delinmedikçe" ibaresinde geçen "gök tengri" kastedilmektedir.

başka adlar ile anılmıştır. Nitekim ... Altay Türkleri bu varlığa Ülgen (ulu) veya Bay Ülgen (zengin ulu) adını verirler.

Buluç, "tengri" kelimesinin "gök" (sema) anlamına gelmesine bakarak, baştan beri göke tapıldığı sonucuna varmaktadır. Oysa, Buluç'un ifadesiyle "gök-tanrının göğün muayyen bir katında oturan, insana benzeyen müşahhas bir varlık şeklinde tasavvuru" başlangıçta yoktur. Başlangıçta gök; yer, su, güneş ve ay gibi kutsal kabul edilmiştir ama en kutsal, en büyük tanrı anlamını sonradan kazanmıştır. Daha doğrusu, gök, yukarıda belirtilen müşahhas varlığın bulunduğu mekân olduğu için evrenin en kutsal unsuru sayılmaya başlamıştır. Bu varlığa mekân olarak göğün seçilmesi de onun tabakalaşmanın, merkezî yönetimin çıkışına paralel bir şekilde en üstte, en yukarıda yer almış olmasındandır. Aslında, Buluç'un "şamanlığa bağlı olan halklarda" diye başlayan cümlesindeki "artık" ifadesi de bunu teyit etmektedir.)

Başlangıçta, "tengri"nin sonraki tanrı-ilâh anlamında olması, hele, yine Buluç'un ifadeleriyle (:324), "insanları, ovaları, ateş ile yeri" yaratan olarak düşünülmesi imkânsızdır. Çünkü gök, mitolojiye göre sonradır. Başlangıçta sadece su vardır; sudaki topraktan yer yaratılmış, gök ise yerden ayrılarak oluşmuştur. Şaman dualarında sık sık "sema, yerden ayrıldığı vakit" (İnan 1978:394) ibaresi geçer.

Ayrıca, göğün çoğunlukla hava-boşluk şeklinde değil, yere bağlı ve ona benzer biçimde katı olarak algılandığı görülmektedir. Buluç (1970:325)'a göre:

> Altay halklarında gök bir çadır şeklinde tasarlanır. Yakutlar ise göğü üst-üste gerili, deri tabakalarından müteşekkil olarak tasavvur ederler. Onlara göre, yıldızlar, bu tabakalardan gök ışığını sızdıran deliklerden başka bir şey değildir. Kuzey'de yaşayan halklar, göğün bir merkez etrafında döndüğünü sanırlar ve bu noktaya "gök göbeği" demişlerdir. "Gök göbeği", "yer göbeği"ne karşılıktır. ... Bu gök, yerden yükselen büyük bir sütunun ucunda dönmektedir. ... Buna "demir-kazık", "altın direk" gibi adlar verilir.

Bu bilgiler, göğün tek başına var olan bağımsız bir varlık değil, ancak yerden yükselen bir sütunun ucunda durabilen bir varlık olarak algılandığını göstermektedir. Bu da önce yerin, sonra ona bağlı olarak göğün oluştuğu anlayışına işaret etmektedir. Evrenin yaratılışına dair mitler ve insanın sudan, topraktan ve yerde yaratıldığı şeklindeki inanışlar, başlangıçta, bahsedilen şekilde en üstün, en kutsal sayılan bir

gök tapınmasının olamayacağını ortaya koymaktadır. Eğer kutsal evrenin bir unsurunun diğerlerinden farklılaşarak "en ulu" sayılması ve ona tapınılması söz konusu olsaydı, belirtilen inanışlar çerçevesinde, bunun gök değil, her şeyden önce var olan ve yaratma kaynağı olan su, ya da kutsal evrenin merkezinde yer alan insanın oluştuğu ve hayatını sürdürdüğü, ona hayat veren yer olması gerekirdi.

Gök-tanrıya veya Altaylılar'ın Ülgen'e atfettiği sıfatların ve özelliklerin tümünün, sonraki gelişmelerle alâkalı olması da, bu inancın sonradanlığına işaret etmektedir. "Altaylılara göre ... Ülgen, altın kapılı bir sarayda, altın bir taht üzerinde oturur. ... âlemin nizamını sevk ve idare eden ... bir varlıktır ... İnsanoğluna evlat veren de odur." (Buluç 1970:324). Tanrı Ülgen erkektir ve erkek olarak tasavvur edilen gökte oturur. Bu, gök ve Ülgen'le beraber, toplumdaki hiyerarşinin, yönetimin ve yöneten erkeğin ululanmasıdır. "Evlat veren" olması ise, erkeğin dölleyicilik fonksiyonunun ululanmasıdır. Böylece evlat verme özelliğinin yerden ve dişiden, göğe ve erkeğe doğru kaydığı görülmektedir. O aynı zamanda büyük ata ve yöneticidir. "Altay kamları ona 'yüksekte bulunan büyük *atamız han* tengere' diye hitap ederler." (İnan 1986:28). Gökalp (1976: 177) de eski Türkler'in "han, toyon gibi hükümdar ve beylere özgü ünvanları, ilâhlar için de kullandıklarını" belirtmektedir. Ayrıca Gökalp (:180), "Yeni bir ilâh olan il ilâhı, aşiret ilâhlarına üstün gelerek, boylar arasında akını, soplar arasında kan davasını yasaklamaya başladı." şeklindeki ifadesiyle, il ilâhlarının, yani gök-tanrının yeniliğini vurgulamaktadır.(34)

Altaylılar'ın Ülgen'e yaptıkları dualar, ona atfettikleri özellikler bu ilâhın, sürü ekonomisiyle ve atalar kültüyle olan ilişkisini göstermektedir:

Aygırlı at sürüsü yaratmış
Her (yerde) otlaklar yaratıp verecektir.
Sürü yerlerinde mal yaratıp verecektir.
Payıtahtlı yurt yaratıp verecektir.
Sıcak ateşini yakıp veren
Ve ocağı dikip veren
Yedi babamın hürmet ettiği
Atam Ülgen. (İnan 1987:413).

(34) Gökalp terminolojisinde "il" devlet aşamasıdır. Buradaki yeni il ilâhının gök-tanrı olduğu, aşiret ilâhlarının ise yer-sularla, aşiretlerin kendi ataları olduğu açıktır.

Başka bir duada şöyle denmektedir: "Geçmiş uluslar yaratıldıkları ve kadim dinimiz meydana geldiği zaman 'atam Ülgen!' diye yalvarmışlar ...ve *yedi babadan* beri tuttuğumuz dindir." (İnan 2986: 131).

İnan (1986:32), Buryatlar'da Ülgen'in "ülgen yer" şeklinde yerin sıfatı olarak kullanıldığını ve bunun "anamız yağız yer" anlamına geldiğini belirterek, "Buna göre eski Şamanizm'de Ülgen'in yer tanrısının adı olduğu anlaşılır." demektedir. Demek ki Ülgen, sonradan göke çıkmış ve erkekleşmiştir.

Ögel (1979:314), göğün sonradan önem kazandığını ve bu gelişmenin zerdüştlük (İran) etkileriyle alâkalı olduğunu şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır: "İran mitolojisinde ve daha sonra bir çok milletlerde yer ve gök, birbirine düşman olan iki ayrı varlıktır. Yerin işi gücü, insanlara fenalık etmekti. Gök ise, insanlara iyilik ederdi. İkisinin gücü de aynı ve eş idi." Bu ifadeler okunurken, hemen bütün eski kültürlerde yerin dişi, göğün erkek olarak algılandığı hatırlanmalıdır. Bu tasavvur orijinaldir. Ancak, Ögel'in belirttiği şekilde bu ikisinin düşman kılınması, yerin kötülüğü ve göğün iyiliği sonradan oluşmuştur ve özellikle Zerdüştlüğe özgüdür. Ögel (:315), bu anlayışa uygun olarak Türkler'de gök, yer ve yeraltı tasavvurlarını şöyle anlatmaktadır:

> "Gök ve yer" şeklinde söyleyen eski Türkler, "gök"ü öne getirmek yolu ile, ona daha fazla önem veriyorlardı. Göğe, "tengri" derlerdi. Tanrı, bütün göklerin en üstünde otururdu. Yer ve yeraltı âlemine "yağız yer", yeryüzündeki kutsallıklara "yer ve su"lar derlerdi. Eski Türkler yere de büyük önem vermişlerdir. Çünkü bütün varlıkların oluş nedeni ve beslenmesi yerden geliyordu. Ölenleri bağrına alan da yer idi. Yerin rengi yağızdı. Onun için yer ve özellikle yerin altı korkunçtu. Fakat yerin yaylaları, dağları, vadilerden akan sular ve kaynaklar ... insanlara ve sürülere can veriyordu. Yer yüzündeki yer ve sular kutsaldı. ... "yağız yer" derken, yerin altını ve karanlıklarını düşünürler ve bu söz onlara korku ile karışık bir ürperme verirdi. ... Sonraları İran tesiri ile toprak tamamen kara oldu ve "kara yer" denmeye başladı.

Bu ifadelerde, sudan ve yerden sonra, yere bağlı olarak oluşan gökün, en ulu kılınarak tanrılaşmasının ve bu gelişme neticesinde hayat kaynağı olan yerin ikinci plana düşmesinin, özellikle kötü, karanlık yeraltı tasavvurunun ve yağız yerin giderek kararmasının başlangıçta olmayan gelişmeler olduğu ve bu gelişmede, toplumdaki farklılaşmalar kadar, Zerdüştlük etkilerinin rolü olduğu açıkça görülmektedir. Aynı şekilde, *güneş ana*dan, göğe ve *ay ata*ya doğru olan gelişmenin de bu etkiler altında olduğu Ögel (1979:316)'in şu ifa-

delerinden anlaşılmaktadır: "Türkler'de Güneş, Aydan daha önemli idi. Sonraları güneşin yerini gök aldı. Hunlar güneşe ve güneşin doğduğu yöne saygı gösterirlerdi: Doğu, güneşin sembolü, batı ayın sembolü idi. ... Önasya menşeili dinler girdikçe, ay da önemli hale geldi."

Ataerkil Şamanlık'ta İkili Yapı (Dualizm)

Yukarıda anlatılan gelişmelere paralel olarak, Şamanizm'in başlangıçtaki tekli ya da bütüncü yapısını kaybettiği ve giderek ikili bir yapının netleştiği görülmektedir.

Göğün ululanması ve gök-tanrının buraya yerleşmesinden sonra gök, aydınlık âlemi ve bütün iyi ruhların mekânı olmuş; yeraltı ise karanlık âlemi ve başta Erlik olmak üzere kötü ruhların mekânı haline gelmiştir. İkisi arasında kalan yer-sular ise, her zaman kutsallıklarını, hayat kaynağı, yaratıcı ve koruyucu ruhların mekânı olma özelliklerini sürdürmüşlerdir. Böylece gök-yeraltı ayrımına paralel olarak aydınlık-karanlık, iyi-kötü ayrımları da başlamıştır.

Bu farklılaşmalar, sonradan Şamanizm'in karakteristik özelliği sayılmış ve Şamanizm'in dualist bir sistem olduğu yorumuna yol açmıştır. Araştırmacılar, özellikle Altay Şamanlığında bu düalizmin açık bir şekilde görüldüğünü belirtirler.

Altay Şamanlığının dualist bir yapıda olduğunu belirten İnan (1987:390), Altay-Yenisey Şamanlığındaki Zerdüşt, Budist ve Hristiyan motiflerine dikkat çekmektedir: "Zerdüşt'ün Hürmüztâ'sı (kurbustan tengere(35)), Budizm'in Maitreya'sı (Maytarı tengere), Altaylının panteonuna şaman tanrıları sıfatıyla yerleşmişlerdir." (İnan 1987:457).(36)

Buluç (1970:332) da bu dualist yapıya dikkat çekerek, Zerdüştlük

(35) *Kurbustan tengere*, aydınlık âlemi, gök demektir.

(36) Zerdüştlük, İ.Ö. VI. yüzyılda İranlı Zerdüşt tarafından kurulmuştur. Müslümanların "Mecûsîlik" adını verdikleri Zerdüştlük, İran'da Sâsânîler döneminde (İ.Ö.224-651) yeniden önem kazanmış ve Sâsânîler'in resmî dini olmuştur. Bu dönemde Mecusîler siyasal güç kazanmış, Hristiyanlık, Manicilik, Budacılık gibi diğer dinlere baskı uygulamışlardır. İslâm dininin yayılmasından sonra da (VIII-X. yüzyıllar) varlığını sürdürmüş, ancak X. yüzyılda dinî baskılar yüzünden Mecusîler İran'ı terk ederek Hindistan'a göçmüşlerdir. Zerdüşt inancına göre, kötülüğün simgesi olan ve Yalan Ülkesinde hüküm süren Ehrimen, ilk kadın olan Fahişe'nin kışkırtmasıyla gökyüzüne saldırıp, Bilge Tann Hürmüz'ün (Ahura Mazda) yarattığı dünyaya kötülüğü yaymıştır (*Ana Britanicca*,XX: 563-564).Demek ki kadın,

etkilerinden şu şekilde söz etmektedir: "Altay Türkleri ... arasında tesbit edilen yaratılış mitlerinde 'iyi' ile 'kötü'yü temsil eden tanrı ile şeytan karşı karşıyadır. ... Bu düalizm, en gelişmiş şekilde Zerdüştlük'te bulunur." Bu türden mitlerin Finlandiya'dan Kuzey ve Güney Amerika'ya uzanan geniş bir sahaya yayılmış olduğunu belirten Buluç, "bu mitlerin yeri henüz tayin edilmemiş bulunan bir merkezden çıkmış olmaları muhtemeldir." demektedir. Ayrıca Buluç (:329), Kırgızlar'da

---

daha yaratılışından itibaren Yalan Ülkesinde yer almaktadır ve bu ilk kadının adı Fahişe'dir. Üstelik kötülüğün simgesi Ehrimen, onun kışkırtmasıyla harekete geçmekte; böylece kadın, kötülüğün kışkırtıcısı ve dünyaya yayılmasının da sorumlusu olmaktadır.

Zerdüştlük, kadınlara olduğu kadar, göçebe topluluklara da düşman olan bir sistemdir. Şöyle ki, Dünya, biribiriyle savaş durumunda olan iki topluluğun oluşturduğu iki karşıt kutuptan ibarettir. Belirli bir sosyal düzeni koruyan çobanlarla çiftçiler, Bilge Tanrı'nın yanında; hırsızlık yaparak geçimlerini sağlayan göçebeler ise Yalan'ın dolayısıyla Ehrimen'in yanında yer alırlar (aynı yer). Demek ki Zerdüştlük, yerleşik şehir toplumuna has bir inançtır ve göçebe topluluklara düşmandır.

Aynı dönemde (V. yüzyıl sonları), İran'da Zerdüşt bir rahip olan Mazdek'in kurduğu *Mazdekçilik*'e rastlıyoruz. Mazdek, kardeşçe yardımlaşma, çekişme ve açgözlülüğü yok etmek için malların ve kadınların ortaklaşa kullanımını savunmuştur. Bu dine mensup bir Sâsânî kralı, bu doğrultuda, malların ve kadınların mülkiyetine dair önemli reformlar yapmıştır. Ancak bu reformlar, soyluların ve Zerdüşt rahiplerin tepkisine yol açtı. Mazdekçilik, varlığını VIII. yüzyıla kadar gizlice sürdürmüştür (*Ana Britanicca*, XV: 466).

İran'da III. yüzyılda Mani'nin kurmuş olduğu Maniheizm, çıkış yerinden çok, dünyanın diğer bölgelerine yayılmıştır. Bu dinin Uygur Türkleri arasında Budizm'le birlikte yayıldığını, hatta bir ara Uygurlar'ın resmî dini olduğunu biliyoruz. İran'daki varlığını, İslâm'dan sonra da gizlice sürdüren Manicilik'in dinî merkezi, X. yüzyılda Abbasî baskısı sonucu Semerkand'a taşınmıştır. Mani, çileciliği ve katı kuralları benimsemişti. Zina, çocuk yapma, mülk edinme, ürün yetiştirme, et yeme ve şarap içme yasaklanmıştır. Bu yüzden mensupları bu katı kurallara uyanlar ve onları besleyen dinleyiciler şeklinde ikiye bölünürdü (*Ana Britanicca*, XV:283-284). Mani dini 763'ten 840'a kadar Uygurlar'ın resmî dini olmuştur. 840'ta Kırgız hücumuna uğrayan Uygurlar dağılarak, Kansu, Turfan, Karaşar, Kuça ve Hotan'da küçük siyasî teşekküller oluşturmuşlardır. Bundan sonra Manihelst inançlarla bir arada veya onlardan etkilenmiş olarak Budizm yaygınlık kazanmıştır. 981'de bir Çin seyyahı, eski Uygur başşehrinde elli Budist mâbedine karşılık, bir tane Mani mâbedi görüldüğünü belirtmiştir. Maniheizm, en parlak devrini Doğu Türkistan Uygurları arasında yaşamıştır. İslâm'ın yayılmasından sonra, Emevîler döneminde oldukça iyi durumda olan Maniheizm, Abbasîler döneminde baskıya uğramış, buna

yeraltının ve kötü ruhların hâkimi olan "Arman"ın, Zerdüştlük'teki "Ahriman"dan geldiğini de belirtmektedir.

İnan (1986; 13), XIX. yüzyılda Altaylı ve Yeniseyli Türk boylarından tesbit edilen yaratılış mitinin (daha önce Ak-Ana'yla ilgili olarak aktarılan yaratılış mitinin farklılaşmış bir versiyonu), Hind-İran ve Yahudi-Hristiyan mitlerinden etkilenmiş olduğuna dikkati çeker.

Söz konusu yaratılış mitinde (akt. İnan 1986:15-16), suyun önceliği anlayışı muhafaza edilmiş, ancak sudan çıkan Ak-Ana motifi tamamen silinmiştir. Ülgen'e yaratma ilhamı veren Ak-Ana'nın yerine, dünyanın yaratılışı Ülgen ve Erlik arasındaki mücadeleye bağlanmıştır. Mitte, Ülgen ile "kişi", baştan itibaren suyla beraber var

---

rağmen bazı akımları etkilemiştir. İslâm dünyasının sapmış fırkaları arasında Mani akîdelerine kapılanlara "zındık" deniliyordu. Buna karşılık Mâverâünnehir ve Horasan'da bu dönemde, süratle Maniheist cemaatler türemiştir. Bunlar, bu bölgelerde sağlam bir ileri menzil teşkil eden zâhidlerden meydana geliyordu (Köprülü, tarihsiz: 80-93).

Budizm farklı toplumlar ve farklı dönemlerde değişik biçimler almasına rağmen, Budistler arasındaki genel eğilim çilecilik doğrultusundadır. Özellikle çıkış yeri olan Hindistan'da ve ilk dönemlerinde, üyeler, üzerlerine bir paçavra geçirip, malsız-mülksüz, günde bir öğün yemek yiyen, tam bir cinsel perhiz uygulayan çilecilerdir (Güngören 1981: 87). Budizm'in kadına bakışı, öğretinin temelini teşkil eden, tüm nefsî isteklerin olumsuzlanması, ıstıraptan kurtulmak için bu isteklerin yok edilmesi anlayışının bir uzantısı olarak belirir. Budist öğretiye göre, hayatın en temel gerçeği olan acı ve ıstırabın nedeni istek ve tutkulardır; acı ve ıstıraptan kurtulmanın yolu ise bu istek ve tutkuların yok edilmesinden geçer (Güngören 1981: 101).

Yok edilmesi gereken istek ve tutkulardan birisi de cinsel hazlardır. Bu yüzden, cinsel hazların objesi olan kadından uzak durmak gerekir. Buda'nın ve üyelerin yaşantısı bu doğrultudadır. Dervişliği seçerek örgüte katılmaya karar verenlerin ilk yaptığı şey, nefs hazlarını ve dünyayı terk etmek adına, karısını terk etmektir. Buda'nın kendisi de nefs hazlarının geçiciliğini ve bunların peşinde koşmanın anlamsızlığını hissedip derviş olmaya karar verdiği an, sarayını ve eşini terk etmiştir. Onun gidişini engellemek isteyen babası, gideceği gece, yanına güzel rakkaseler yollar. Rakkaseler, çevresinde dans ederken, Buda, ilgilenmeden uyur. Bir ara uyandığında, birer köşede uyuyakalmış olan rakkaselerin az önceki güzelliklerini kaybettiklerini, kiminin salyasının aktığını, kiminin horladığını, gövdelerinin biçimsiz bir etyığınına dönüştüğünü görüp tiksinir (Güngören 1981: 54). Bu manzara, onun kararını kesinleştirmesine yol açmıştır. Yine, Hint şeytanı Mara, Buda'yı yolundan döndürmek için adları "şehvet, istek

gözükmektedir. Kişinin, kendini tanrıdan (Ülgen'den) büyük sanması ve yerin yaratılışı sırasında tanrıdan gizli, kendisinin hâkimi olacağı bir yer yaratmaya kalkışması yüzünden, tanrı onu cezalandırmakta ve ona "Erlik" adını vermektedir.

Buradaki mücadele, açıkça bir üstünlük ve hâkimiyet mücadelesidir ve bunun toplumda yönetim için verilen mücadeleyi simgelediği açıktır. Erlik'in Ülgen'den daha büyük ve güçlü olma hevesine kapılması motifi, daha önce aktarılmış olan ve orijinale daha yakın olduğu anlaşılan versiyonda da yer almaktaydı. Bu motifle kişiye verilen adın "Erlik" olması ve ataerkil süreç boyunca, bütün eril unsurların iyi-aydınlık tarafta, dişil unsurların da büyük bir kısmının kötü-karanlık tarafta yer almasına rağmen, yeraltındaki karanlık âlemin hâkiminin

---

ve tutku" olan üç kızını gönderir. Kızlar, onu baştan çıkarmak için uğraşırken Buda onlara şöyle cevap verir:

Yaşamda zevkli anlar bir şimşek
Ya da bir bahar yağmuru kadar kısadır.
Öyleyse neden söz ettiğiniz zevklerin arkasından gideyim
Bedenlerinizin murdarlıkla dolu olduğunu biliyorum. (Güngören 1981: 57).

Bütün bu hikayelerde kadının pis, tehlikeli, baştan çıkarıcı bir yaratık, diğer dünya nimetleriyle birlikte uzak durulması gereken bir düşman olarak algılandığı görülmektedir.

Buda'nın dervişliği seçtikten sonraki hayatında yer alan tek kadın, kardeş çocuğu Ananda, onun kişisel bakım ve hizmetlerini üstlenmiştir. Ananda, büyük bağlılığına rağmen, temiz kalpli olmadığı gerekçesiyle kurtuluşa erememiştir (Güngören 1981: 93). Kadınların, sonradan, örgüte kabul ediliş biçimleri de oldukça ilginçtir. Buda'nın hem teyzesi, hem analığı olan Mahapacapati, kocasının ölümünden sonra, derviş olmak ister. Saçlarını kazıtıp, kocaları Buda'nın topluluğuna katıldıkları için yalnız kalmış beş yüz kadını da yanına alarak Buda'nın yanına gitmiş ve birlikte örgüte kabul edilmelerini istemiştir. Buda'nın izin vermemesi üzerine geri dönmüşler. Bir süre sonra onları tekrar saçları kazınmış, üstleri toz-toprak ve ayakları kan içinde gören Ananda çok üzülmüş, durumu gidip Buda'ya anlatmış. Buda'dan, "Kadınların evlerini bırakmalarına izin vermem" cevabını alınca, "Eğer kadınlar, evsiz hayatı seçmiş olsalar, Nirvana'ya ulaşmak yeteneğinden yoksun mudurlar?", "Budalar dünyaya yalnız erkekler için mi gelirler?" gibi sorular yöneltmiş. Buda, onları kabul etmemek için mantıklı bir dayanak bulamayınca, izin vermek zorunda kalmış, ancak "öğretimiz eğer bin yıl egemen olacak idiyse, kadınların katılması yüzünden beş yüz yıl egemen olacaktır." demiş (Güngören 1981: 69-70).

hep Erlik olarak kalmış olması, üzerinde durulmaya değer, ilginç bir noktadır.

"Erlik", erk-lik, yani erk sahibi demektir.(37) Erk, iktidar ve güç anlamına gelir. İnan (1986: 39), "Erlik" kelimesinin güçlü, kuvvetli anlamına geldiğini, Uygur metinlerinde bunun "Erklik Kan" şeklinde geçtiğini belirtmektedir. Erlik'in ortaya çıkışının yönetim (iktidar) olgusuyla olan ilgisi açıktır. Erlik, tanrıdan büyüklüğünü ilan etmekte, kendisine hâkimiyet alanı aramaktadır. Mitte bunun kötülüğü vurgulanmakta ve bu kötülük erkeğe hasredilmektedir. Bunun ilk nedeni, yönetimin eril bir olgu olarak ortaya çıkmış olması ve hâkimiyet-iktidar mücadelesinin erkeğin alanı olmasıdır. İkincisi, başlangıçtan itibaren, kutsallık-din-büyü alanında rol ve prestij sahibi olan kadınların bu rollerinin hep devam etmesi ve çocukları büyütme ve sosyalizasyon görevinin de onlara ait olması nedenleriyle, çok büyük ihtimalle mit ve efsaneleri yeni kuşaklara aktaranların kadınlar olmasıdır. En başta, Erlik motifi, kadınların dolayımından geçmiş olarak bu şekilde aktarılmış ve çok güçlü bir motif olarak yerleştiğinden değişmeden kalmış olmalıdır. Erkeğin karşısında yer alan Ülgen, yaratma ilhamını Ak-Ana'dan almış ve onun olumluluk, metanet ve sabır ifade eden sözlerini dinlemiştir. ("Bir şeyin olmasını istersen, 'yaptım, oldu' de"; "Var olana 'yok' demeyiniz" şeklindeki sözler.) Ayrıca, Ülgen'in cinsiyeti konusundaki belirsizlikten, Buryatlar'da Ülgen'in "anam yer"i ifade ettiğinden daha önce bahsedilmişti.

Hassan (1985: 101)'ın Erlik'le ilgili yorumu oldukça isabetli görünmektedir: "Babahanlık, yeraltının sorumluluğunu üstlenmek istememektedir. Ancak, çarnaçar, bu sorumluluğu kabullenmek zorunda kalır. Erlik'e Ülgen tarafından can verilir. Tamu (cehennem)'nun hayatiyet kazanmasına giden yolu erkek açmak durumunda kalır."

İnan da bir makalesinde (1987:274), karanlık âlemin tanrısının isminin Erlik olmasını dikkat çekici bulmakta, ancak her hangi bir açıklama getirmemektedir. Çünkü İnan, "Türk Mitolojisinde ve Halk Edebiyatında Kadın" başlıklı bu makaleyi, 1934 yılında, Türkler'de kadının değerli olduğunu kanıtlamak üzere kaleme almıştır. Bütün olarak bakıldığında, kendisinin diğer makaleleriyle çelişen görüşler içeren bu makalede İnan, karanlık tanrısının isminin Erlik oluşunu,

(37) Burdan "er" ve "erkek" sözcükleriyle, "erk" sözcüğü arasında etimolojik bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Hatta "er" ve "erkek" kelimelerinin, erk-sahibi olan anlamında sonradan türetilmiş olması mümkündür. Çünkü, en eski metinlerde ve mitlerde, bu kelimeler yerine "kişi" kelimesi kullanılmaktadır.

makalenin tezini destekleyen bir delil olarak zikre değer bulmuştur. Bu yüzden, makalenin bakış açısından, bu, olağanüstü ve açıklanmaya muhtaç bir durum değildir. Zaten, makaleye göre, Erlik'in yanındaki ilâheler, "ufak ... gayet ehemmiyetsiz kuvvetlerdir. ... vazifeleri insanların yolunu şaşırtmak ... gibi çocukça olaylardır." İnsanların yolunu şaşırtmanın çocukça olup olmadığı bir yana, bu ilâhelerin başta hastalık olmak üzere, her türlü felâketten sorumlu tutuldukları, insanların ruhlarını alıp yeraltına götürdükleri, erkekleri baştan çıkaran "sarı kızlar" oldukları, lohusalara musallat olan "al ruhu"nun da bu sarı kızlardan olduğu, İnan'ın diğer makalelerinde belirtilen hususlardır.

Ülgen, yönetme özelliği yanında, yaratıcılık, merhamet ve koruyuculuk özelliklerine de sahip olan bir ruh-tanrıdır. O, iyi yöneticiyi simgeler. Böylece, Ak-Ana'nın devreden çıkmasıyla, evren *iyi* ve *kötü* yöneticilerin mücadele alanına dönüşmüş, Erlik'e yardımcı olarak da dişi ruhlar seçilmiş; bunlar yer altının kötü ruhları olmuşlardır.

Evrenin gök ve yeraltı, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü şeklinde ayrılmasıyla başlayan düalizm; mitte bütün insanların ve kavimlerin de iyi-kötü ayrımına tâbi tutulmasıyla devam etmektedir. Mitolojideki bu düalizm, elbette toplumdaki gelişmelere paralel olarak gitmektedir. Aynı ikilik Altaylılar'da, kamların *ak kam - kara kam* şeklinde ve hakanlık teşkilatlanması içinde, bütün Türk topluluklarında, toplumun *ak budun - kara budun* olarak ayrılmasında gözlenmektedir.

Söz konusu mitin devamında, bu farklılaşmaların sembolik ifadeleri olan açıklamalar yer almaktadır. Ülgen, Kişi'yi cezalandırarak Erlik adını verirken, bir yandan da ona şu sözleri söyler: "Şimdi sen günahlı oldun; bana karşı fenalık düşündün. Sana itaat eden halkın düşünceleri de fena olacaktır. Bana itaat eden halkın düşünceleri arı, temiz olacaktır."

Yine, Altaylılar'dan aktarılan bir yaratılış mitinde (akt. İnan 1987: 419), Ülgen ve Erlik arasında geçenler, bu defa açıkça ak ve kara budunların kökenlerini ifşâ etmektedir:

> Ülgen altın fincan içine gök çiçek koydu. Kardeşi Erlik bu çiçeğin bir parçasını çalıp, bir insan yarattı ... Ülgen kardeşine darıldı, 'senin yarattığın kavim kara kayış kuşaklı kara kavim olsun!' dedi. Sonra 'benim yarattığım ak kavim şarka, senin yarattığın kavim garba gider!' diye ilave etti. Kara kavim deriden davul icad ederek yeryüzünde ilk defa şamanî âyin yaptı.

Yukarıdaki son cümle, Altaylılar'daki ak kam - kara kam şeklinde ayrılan kamlardan, asıl olanın kara kam olduğunu, ak kamlığın sonradan başladığını ifade etmektedir. Bu ayrımda, daha önce belirtildiği

gibi, ak kamlar sadece göğe çıkan, Ülgen'le ilişki kuran kamlardır ve sadece erkekler ak kam olabilirler. Kadınlar ise, kara kam olabilirler ve kara kamlar yeraltına inerek, Erlik'le ve kötü ruhlarla olan ilişkileri yürütürler. Bunun yanında, hem gökyüzüne çıkan, hem yeraltına inen kamlar vardır. Kadın kamlar gökyüzüne çıkamadığına göre, bunların da erkek oldukları anlaşılmaktadır. Daha önce Yayuçı Ana'yla ilgili kısımda, erkek kamın, gök yolculuğu sırasında Ülgen'e ulaşabilmek için Yayuçı Ana'ya, aslında kara kamın kalıntısı olduğunu itiraf ettiği, Yayuçı Ana tarafından buna mecbur bırakıldığı anlatılmıştı.

Ak ve kara budunların kökenlerini ifşâ eden bu mit, yeryüzünün ve insanların, tufandan sonraki ikinci yaratılış devresini anlatmaktadır. Bunda yer alan tufan, yedi aziz kardeş, kitap (nom) motifleri, Hristiyanlık etkilerini ve mitin geç dönemlerin ürünü olduğunu göstermektedir. Bunda Ülgen'e yaratma ilhamı veren Ak Ana'nın yerini Nom'un aldığı görülmektedir: "Ülgen, Nom'dan yani hikmet kitabından aldığı ilhamla insanı yaratmaya girişir." (İnan 1987: 419). Aynı Yahudi-Hristiyan etkileri, daha önceki mitte yer alan yasak meyva ve Eje motiflerinde de görülmektedir. Erlik, Ülgen'in yarattığı kişilerden Töröngey ve karısı Eje'yi, Ülgen'in onlara yasakladığı meyvalardan yemeleri için kandırmaya çalışmaktadır. Ona kanan Töröngey değil, Eje olmuş, meyvayı kendisi yediği gibi, kocasının da ağzına sürmüştür. Bunun üzerine tanrı ona, "... bundan böyle sen gebe olacaksın, çocuk doğuracaksın, doğum sancıları çekeceksin, sonra öleceksin." demektedir (akt. İnan 1986: 16). Anlaşılan, ataerkil Altaylılar, Havva'nın Âdem'i kandırması ve bu yüzden doğumla cezalandırılması tasavvurunu benimsemişlerdir. Böylece daha önce yüceltilen ve kutsanan kadının doğurganlığı, artık günahının cezası olarak algılanmaktadır.

Aynı mitin devamında (İnan 17-18), ataerkil süreçte başat öneme sahip olan demirciliğe özgü aletler, çekiç, örs, körük yer almakta; Erlik-Ülgen, Erlik-insan arasındaki savaşlarda tüfek, ok, kargı kullanılmaktadır. Tanrı, Erlik'in elinden aldığı körük ve çekici ateşe atınca körük bir kadın, çekiç ise erkek olmaktadır. Bu mitte, Ülgen'in yardımcılarına verdiği görevlerde hayvan üretimi, zengin-fakir ayrımı, hakan için savaşma gibi hususlar dikkati çekmektedir: "... Kısrak yavrularını, inek buzağılarını koru, iyi sakla ... Zenginlerin malına göz dikenleri yanına al... Hakanı için savaşıp ölenleri, benim yanıma getir." Zaten Ülgen de *Bay* Ülgen, yani *Zengin* Ülgen olarak anılır.

Ak kam - kara kam ayrımında oldukça net olarak beliren cinsiyet ayrımcılığı, gök-yeraltı, iyi-kötü, ak-kara ikiliklerinde eski dişi ilâhe-

lerin bir kısmının (Yayuçı Ana, Umay Ana)[38] ve yer-suların azalarak da olsa önemlerini koruyarak iyi ruhlar arasında yer almaları ve daha önemlisi "Erlik" nedeniyle, çok belirgin değildir. Buna karşılık Ülgen ve Erlik'in çocuklarıyla ilgili motiflerde, cinsiyet ayrımcılığı açık bir şekilde gözükmektedir. Erlik ve Ülgen'in kızlarıyla oğullarına atfedilen iyilik-kötülük özellikleri ve onlara verilen roller, cinsiyetlerine göre belirlenmiştir. Ülgen'in kızları ve oğullarının hepsi de iyi ruhlardır. Erlik'in oğulları da, yeraltında bulunmalarına ve Erlik'in oğulları olmalarına rağmen, iyi ruhlardan sayılmaktadırlar. Erlik'in kızları ise, kötüdürler. Böylece, tek kötü erkek ruh, Erlik'tir. Çünkü, yönetici-hâkim, erk-sahibi olması nedeniyle erkek olması gerekmektedir. Ülgen'in ve Erlik'in oğullarına idarecilik rolü verilmiş; Ülgen'in kızlarına, âyinler sırasında kamlara ilham verme; Erlik'in kızlarına ise, kamları kandırıp yataklarına çağırma rolü verilmiştir. Erlik ve Ülgen'in oğullarının her birinin isimleri olmasına karşılık; ikisinin de kızlarının isimleri yoktur. Erkek ilâhlar için "iffetli" veya "şehvetli" şeklinde bir tanımlama yapılmazken; Ülgen'in kızları "iffetli" olarak, Erlik'in kızları ise "şehvetli" olarak tanımlanmaktadır.

> Erlik'in 7 veya ... 9 oğlu vardır: taşbilekli Bay Bahadır, ... bakır Bilekli Kerey Kan, ... Erlik'in oğulları yeraltındaki ve yeryüzündeki bütün kötü ruhları idare ederler. ... bunlar, yeraltına inen şamana yol gösterir, babaları ile şaman arasında mutavassıt rolü oynarlar. ... koruyucu ruh olarak saygı görürler.
>
> Erlik'in 8 veya 9 kızı vardır. ... Oyun oynar, raks eder ve yeraltına inen şamanı kandırıp babalarına getirilen kurbanı kapmaya çalışırlar. Dualarda, kara yüzlü, kara saçlı ve şehvetli varlıklar olarak tasvir edilirler.(Buluç 1970:329)

İnan (1987: 410-411)'a göre de insan, Erlik oğullarını kendisine hayırlı bilir ve onlara saygı gösterir. Ayrıca, İnan, onların yeraltı dünyasındaki gölleri, ırmakları, deniz ve deniz canavarlarını (*su*) idare ettiklerini; Erlik'in oğullarından Bahadır'ın dokuz kızı olduğunu, bu kızların kapıcı sayılıp, şaman dualarında *kara yılana* benzetildiklerini belirtmektedir. Erlik'in iki veya dokuz kızı olduğunu söyleyen İnan, bu kızların vakitlerini eğlenmekle geçirdiklerini ve âyin esnasında yanlarından geçen şamanı yatak odalarına çağırdıklarını anlatmaktadır.

(38) Bu dualist yapının bulunmadığı ve dişil özelliklerini büyük ölçüde koruyan Yakut Şamanlığı burda söz konusu edilmediği için, ayısıtlar, emegetler, yer ilâhesi, vs. zikredilmemiştir.

Eğer şaman bunların cilvelerine aldanırsa, Erlik tarafından öldürülür. Bir şaman duasında, Erlik'in kızları şu şekilde tasvir edilmiştir:

Topuğu yok elastikî vücutlar
Şalvarsız çıplaklar
Yapışkan kara yüzlüler
Dalgalı kara saçlılar
Hayası yok, maskaralar
Yer yarığı gibi vulvalılar
Tepe gibi tümsek memeliler
Kıçlarını oynatıp
Memelerini sallayıp
Erlik'in dokuz müsavi kızları.(:412)

Bu tasvir, Altaylı erkeklerin kadına, kadın bedenine ve cinselliğine yaklaşımını ifade etmektedir. Burda ilk kez, kadın cinsinin şehvetin müsebbibi, tehlikeli ve uzak durulması gereken bir yaratık olduğu telakkisiyle karşılaşılmaktadır. Kadının bu algılanma biçimi, şartlara ve kültürel etkilenmelere göre her zaman iki farklı neticeye yolaçar: 1.Baskı altına alma, tecrit etme; 2. Sadece bedeniyle, cinsel cazibesiyle ortaya çıkarılıp erkeklerin zevkine sunma. Eski Türkler'de ataerkilleşme süreci boyunca, giderek, bu algılama biçiminin pekiştiği görülmekte; bundan sonraki bölümde görüleceği gibi, dönem dönem veya farklı topluluklarda, belirtilen iki duruma da rastlanmaktadır.

Erlik'in şehvetli kızlarına karşılık, Ülgen'in kızları iffetlidirler. Bu iffetli kızlar, kama âyin sırasında ilham verirler (Buluç 1970: 325). Böylece, erkekler için iffetli ya da şehvetli olmak söz konusu dahi edilmezken; Ülgen'in iffetli kızları Altaylı kadınlar için örnek teşkil etmektedir.

Buluç (1970: 324), Altaylılar'da her boyun, Ülgen'in her biri göğün bir katını idare eden oğullarından birini kendi koruyucu ruhu saydığını belirtmektedir ki, bunların herbirinin bir boyun *cedd-i âlâsı* olduğu anlaşılmaktadır.

Altay Şamanlığının cinsiyetçi yapısı, ak kam - kara kam ayrımında oldukça belirgindir. İnan ve Buluç'un aşağıdaki ifadeleri ve verdikleri bilgiler, bu cinsiyetçi yapıyı ortaya koymaktadır.

"Altay şamanlığında Ülgen'e giden yol, sadece erkek şamanlar için açıktır." (İnan 1987: 412)

"Altaylılar'da Ülgen'e kurban edilecek olan ata 'Idık' denir ve kutsal sayılır. Kadınların ona binmesi yasaktır." (İnan 1987:390).

"Kadın şamanlar *murdar* sayıldıklarından ancak Erlik ve yer-su ruhlarına âyin yapabilirler. ... Ülgen'e kadın şamanlar âyin yapamazlar. Erlik'e âyin icra etmeyen şamanlar (ak kam), özel kıyafet kullanmazlar." (İnan 1987:435). Kadın şamanlar Ülgen'e âyin yapmadıkları gibi, bu âyine (kam olmayan) kadınların katılmaları da yasaktır (bkz. Gökalp 1976: 116). Erkek (ak) kamların özel kıyafet kullanmamaları, bu kıyafetin dişi özellikler taşımasıyla alâkalı olmalıdır. Zaten Ülgen de, gök de, şaman da erkek olduğu için ve Yakut Şamanlığındaki dişi emegetler burda bulunmadığı için, bu kılığa bürünmenin bir anlamı kalmamıştır.

İnan (1987:438)'ın gözlemlerinden, bugünkü Altaylılar'da ilk gerçek şamanlar olan kadın şamanların oldukça zor durumda oldukları ve eski itibarlarından çok şey kaybettikleri anlaşılmaktadır: "... umumen kadın şamanlar, kazançlarının azlığından dolayı daima ailelerinin memnuniyetsizliğini celbederler. Bazan da tam kurban âyininin ortasında *kadın şamanın* kocası gelip karısını tehditle eve götürür, ... âyini yarıda bıraktırır."

> Erkek şamanın[39] manyakını kadın şamanın giymesi ve bunun aksi yasaktır. Kadınlar murdar sayıldığından manyaka el süremezler. Manyakın başka elbiselerle, bilhassa kadın elbiseleri ile temas etmemesine çok dikkat edilir. (İnan 1987: 438).

Buluç (1970: 315) da, kadın ve erkek kamların biribirlerinin kıyafetlerini giyme yasağını "kadınların temiz sayılmaması bunda rol oynar" şeklinde açıklamaktadır.

> Bir Moğol boyu olan ... Buryatlar'da da şamanlar, iyi ve kötü ruhların hizmetinde olmalarına göre, ikiye ayrılırlar... Ak şaman iyi tanrılara tapar ve onlar aracılığıyla insanlara iyilik eder. Kara şaman ise kötü ruhlara tapar, onlara kurban keserek insanlara kötülük yapmaya çalışır. (Buluç 1970: 313).

Buluç, bazı araştırmacıların Buryatlar'da kara şamanların kötü bir şöhrete sahip oldukları değerlendirmesini abartılı bulduklarını belirterek, bu kara şamanların yeraltındaki kötü güçleri teskin edip zararsız hale getirmekle hayırlı bir iş yaptıkları ve Buryatlar'da Şamanizm'i en eski şekliyle temsil edenlerin bu kara şamanlar oldukları şeklindeki görüşlerini aktarmaktadır.

(39) Hem göğe, hem yeraltına giden erkek şamanlar, yeraltı yolculuklarında *manyak* (şaman özel kıyafeti) kullanmak zorundadırlar.

İnan (1986: 83), ak kamlığın, Şamanizm'in "gerçek din" olma eğilimini gösterdiği bir devirde meydana geldiğini ve ak kamların bir çok bakımdan Buda rahiplerine benzediklerini söyler. Daha önce, Altay mitolojisinde, ilk Şamanlığın "kara kavim" tarafından başlatıldığının açıkça dile getirildiği görülmüştü. Demek ki yönetim olgusu ve tabakalaşmaya bağlı olarak ak-kara ayrımının başlamasıyla, kadın şamanlar kara sınıfına dahil edilmişler ve bundan ayrı bir ak şamanlık icad edilmiştir.

Yukarıdan beri anlatılan gelişmeler, farklılaşmalar sırasında, şamanist toplumlarda, yeni ve eski unsurların uzunca bir süre yan yana yaşadığı ve bu süre zarfında yoğun mücadelelerin olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönem farklı şekillerde ifade edilmiştir. Togan (akt. Hassan 1985:234) bunu, "sihirbazlık ve din" olarak ifade ederken; Gökalp, Togan'ın sihirbazlık-din ayrımını da içeren Şamanizm-toyonizm ayrımını getirmiştir. Hassan, Togan'ın "biri sırf sihirbazlık, diğeri dinî yani dinî-siyasî vazife gören" şeklinde tanımladığı erken dönemlerin bu ikili karakterinin görev değişimine uğrayarak süreceğini belirtmektedir. Hassan'ın yorumuyla, "sihirbazlık" denilen görev, yani "kam"lık, inanç sistemine, kutsallığa yakın olan görevdir. Diğeri ise, "yönetim: toplulukla birlikte topluluk adına karar verme ve uygulama" olarak düşünülmelidir (:235).

Gökalp (1976: 117-120), Şamanizm'in din olmayıp, bir sihir sistemi olduğunu, Türkler'in asıl dininin toyonizm olduğunu ifade ederek, ikisinin farklarını şöyle sıralamaktadır:

1. Toyonizm, "sağ"ı kutsal sayar; Şamanizm'de ise "sol" kutsaldır. Din sağda oturan erkeğe değer verirken, Şamanizm solda oturan kadına kıymet vermiştir.

2. Bir şaman başarılı olmak için kadın kılığına girmeli, kadın rolü yapmalıdır. Ne kadar kadınlaşabilirse o kadar çok sihir gücüne sahip olabilir. En değerli şamanlarsa, gerçek kadınlardır.

3. Şamanların ferdî totemleri[40] ve koruyucu ruhları hep kadındır. Toyonların ise ilâhlaşmış ataları ve koruyucu ruhları hep erkektir.

4. Şamanların sihrî-manevî gücüne karşılık, toyonlar, yabgu, hakan, ilhan gibi erk sahibi dinî-siyasî reislerdir. Toyonluk babadan oğula geçer; Şamanlık ise bazen irsî, bazen kabiliyete göredir.

Türkler'in dininin toyonizm olduğunu, Şamanizm'in ise sihir sistemi olduğunu belirtmesine rağmen, Gökalp, başka bir yerde (:40),

(40) Gökalp, Yakut Şamanizm'indeki *iye kılları*, totem kabul ettiği için, bu ifadeyi kullanmaktadır. Yani ferdî totemden kastedilen iye kıllardır.

Şamanizm'in "maderî totemizm" devrinde din olduğunu, toyonizmden sonra "sihir mahiyeti"ne girdiğini belirtmektedir. Gökalp'in toyonizm dediği din, aslında Şamanizm'in dönüşüme uğradığı, atalar kültüyle içiçe geçtiği ataerkilleşmiş biçimidir. Çünkü Gökalp (:42), toyonizmde "her içtimaî zümrenin ilâh veya ruh suretinde bir atası" olduğunu belirtmektedir. Gökalp, bu ayrımla, yönetimin kutsallaşarak dinî otorite olmasını ve bu süreçte Şamanlığın büyücülük şeklinde devam etmesini de ifade etmiş olmaktadır. Ancak, Gökalp (:79), döneminin tartışmalarından kaynaklanan endişelerle, Türk tarihinde ataerkilliğin olmadığını, kadınla erkeğin her zaman eşit olduğunu göstermek istediği için, Şamanizm'le toyonizmin baştan beri uzlaşma içinde bulunduklarını ve bu uzlaşmanın "sol-sağ" ayrımında iki tarafın eşitliğini sağlayarak, kadın-erkek eşitliğinin temeli olduğunu belirtmektedir. Ona göre, tarafların eşit olmadığı bir tabakalaşma sistemi olan "ak-kara" ayrımı, cinsiyet ifade etmediği için, bu eşitliği bozmamıştır. Oysa, ak-kara ayrımının Şamanizm'de ve mitolojide cinsiyet ifade ettiği açıktır.

Gökalp'in de belirttiği gibi, sol-sağ ayrımında, sol dişiye ve sağ erkeğe işaret eder. Ancak, iki tarafın eşitliği söz konusu değildir. Aslen Gökalp'in ifadeleri, uzlaşmaya değil, aksine, mücadeleye işaret etmektedir. Çünkü sol taraf, orijinale daha yakın olan Yakut Şamanlığında kutsal sayılmakta; ataerkil Altay Şamanlığında ise sağ kutsal sayılmaktadır. Belki birinciden diğerine geçiş ve mücadele döneminde iki tarafın eşitlendiği olmuştur. Ancak bu, elbette, Gökalp'in dediği anlamda, hep var olan bir uzlaşmanın veya hep devam eden bir eşitliğin ifadesi değildir. "Yakutlarda ... hanenin sol tarafı kadınlara mahsustur. Yakut kadınları ayısıtların timsali saydıkları *son*u (eş) buraya gömerler." (İnan 1986: 38). Eş'in gömülme töreninin, Ayısıt'a yapılan bir âyin şeklinde olduğu daha önce belirtilmişti. İnan (1987: 407), Altaylılar'da, kötü ruhların hane kapısının sol tarafında, buraya konan bulaşık suyunun çevresinde biriktiklerine inanıldığını; Erlik'e yapılan âyinlerin de burda yapıldığını ve Erlik adına burda kurban kesildiğini belirtmektedir. Erlik için olan âyinleri kadın kamlar yaptıklarına göre, bulaşık suyunun konduğu ve kötü ruhların mekânı olan sol taraf, burda da kadınlara mahsustur. Zaten Türkler'de her zaman (geç dönemlere kadar) solun kadın tarafı, sağın erkek tarafı olduğu bilinmektedir. Hakanlar her zaman sağda, kadınlar solda yer almışlardır. Bir Altay şaman duasında "Ey benim solumda bulunan sopalı hatun! Ey büyük anam!" denmektedir. Demek ki Yakutlar'da kadınların sol tarafta Ayısıt için yaptıkları âyin, Altaylılar'da yine kadınlar tarafından

bulaşık suyunun konduğu sol tarafta ve bu defa Erlik için yapılmaktadır.

İktisadî üretime geçilmesi ve yönetim olgusunun ortaya çıkışı, bir yandan insanın kendini üretiminin, dolayısıyla kadının önemini azaltıp, önemliliği bu alanlara kaydırırken, bir yandan da kutsal bütünlük algısını parçalayarak, belli belirsiz de olsa manevî-dünyevî ayrımını başlatmıştır. Togan'ın ve Gökalp'in din-sihir olarak ifade ettiği bu ayrımda, yönetimin kutsallaşması ve ataerkil Şamanizm'in atalar kültünün bir araya gelmesiyle dünyevî alana hâkim olan, kurumsallaşmış bir din ortaya çıkarken, ilkel Şamanlık manevî alanda kalmış, dünyevî alan genişledikçe de önemi azalmış veya kötü-büyücülük halini almıştır. Yine de kadınların manevî alanlardaki rolleri, çeşitli biçimlerde bugüne kadar süregelmiştir. Bu çeşitli biçimler, büyücülük, falcılık, vs. şeklinde olduğu kadar, örneğin sezgi gücü, duyarlılık, doğa-teknoloji farklılaşmasında doğaya yakınlığı ifade etme şeklinde de gözükmektedir. Özel olarak, Türkler'in tarihinde, göçebe-fetihçi yapıların ilk İslâmlaşma dönemlerinde, bu manevî rolün canlandığı görülmektedir.

Atalar Kültü, Kahramanlık ve Yeni Simgeler

Türkler'de, ana ve çocukları arasındaki tabiî bağlardan oluşan anasoyu klanından, babasoyuna ve babasoylu kabilelere geçişten sonra, baba soy zinciri giderek kutsallaşmış ve bu gelişme halen yaşayan atalara (baba, babanın babası gibi) ve onların ataları olan ölmüş atalara tapılmasına, onların tanrı kabul edilmesine yol açmıştır.

Her kabilenin kendi ata tanrıları ve cedd-i âlâ olan bir ilk atası vardır. İlk ata, en büyük tanrı sayılır. Baba soy zincirinin genellikle yedi göbek geriye götürüldüğü ve bu zincirin, sonunda kutsal olan bir unsura (güneş, ay, fırtına, yağmur, vs.) veya kutsal bir hayvana bağlandığı görülür. Bu hayvanların, orijinal Şamanlık'taki kuş, geyik, vs. yerine, daha çok, güçlü, vahşi hayvanlar olduğu görülmektedir. Kuş simgesi devam etmiştir; ancak kuğu-kaz gibi dişi sayılan simgelerin yerini kartal, şahin türünden kuşlar almıştır. Diğerleri ise, başta kurt olmak üzere ayı, arslan, boğa, teke gibi hayvanlardır.

Yedi göbek ataya kadar olan akrabalar arasında evlenme yasağı (ekzogami) vardır.

Bu gelişmeden sonra Şamanizm, giderek atalar kültünden ibaret bir sistem haline gelmiştir. Şamanizm'in tamamen ataerkilleştiği yerlerde, bundan böyle, bütün eski kutsallıklar ata ruhu veya ata ruhları mekânı olarak kutsallıklarını sürdürmüşlerdir. Bu süreçte, doğal olarak dişi

kutsallıkların erilleştiği ve ata oldukları görülür. Ayrıca toplumdaki gelişmelere bağlı olarak yeni kutsallık simgeleri ortaya çıkmıştır. Örneğin, avcılıkta da önemli olan ok, özel bir anlam kazanarak göçebe fetihçiliğin simgesi olmuştur. Bunun yanında, demir-demirci kutsallıklarının önem kazandığı görülür. Fetihçi-yağmacı yapıda ilâhlaşan kahramanlar ve yöneticiler de atalar kültüyle bütünleşmişlerdir.

Atalar dininde[41], her soyun kendi atalarını simgeleyen putlar yaparak bunlara taptıkları görülmektedir ki, bu putlar, Altaylılar'da *töz*, Moğolca'da *ongon* adını alır. Töz, aslında "ezelden mevcut olan ruh" (İnan 1987: 290) demektir. Bu putlara da, ata ruhlarını simgeledikleri için, töz denmektedir.

Töz veya ongonların bu günkü Şamanlığın da en önemli tapınma nesneleri oldukları İnan (1987: 268)'ın şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: "Eski Orta Asya Şamanlığını muhafaza eden Türk ve Moğol oymakları, atalar kültü ile bağlı türlü putlara taparlar. Bunlar insan, ... ve hayvan şeklinde basit heykeller veya bayrak gibi şeylerdir. Her şamanistin evinde bir kaç put bulunur."

Moğol âlimlerinden Banzarof'a atfen İnan (:169), bugünkü Moğollar'daki[42] ongonun, atalar kültünün devamı olduğunu, bütün kuvvetli ata ruhlarına koruyucu ruh diye itaat edilmesinin ongonların sayısını çoğalttığını belirtmektedir.

Yakut şamanlarının yardımcı ruhları olan emegetlerin yerini, atalar kültünde tözler, yaratata-ruhları almıştır. Tözler veya ongonlar, koruyucu-yardımcı ruhlardır ve "bunların tabiattaki bütün hadiselere hâkim olduklarına inanılır." (İnan 1987: 270).

"Altaylılar'da ölmüş kamların ruhları başta olmak üzere, ölü ruhlarından ibaret olan tözler (yardımcı-koruyucu ruhlar) çoğalınca, boy veya oymağın cedd-i âlâsının ruhu bunların başına geçer." (Buluç 1970: 318).

İnan (1987: 270) da, Altay ve Yenisey oymaklarında tözlerin büyük ölüler ve kamlar adına yapıldığını, her oymağın cedd-i âlâ olan bir büyük tözü olduğunu, bu tözün kabilece cedd-i âlâ sayılan bir dağ, hayvan veya efsanevî bir şahsın adını taşıdığını belirtmektedir.

(41) Şamanizm'in, atalar kültünden ibaret olduğu durumlarda, Şamanizm'in bu şeklini ifade etmek üzere "atalar dini" kavramı kullanılmıştır. Bundan böyle, gerektikçe, bu kavram kullanılacaktır. "Atalar dini", ataların inandığı din anlamında değil, bizzat atalara tapılması anlamında kullanılmaktadır.

(42) İnan (1987: 269), bugünkü budist Moğol topluluklarında ongon kültünün, Budizm'in kabulünden sonra, Lamalar'ın şiddetli mücadelelerine rağmen, halâ yaşadığını belirtmektedir.

"Kam, ecdanına 'tözüm' diye hitap eder. Gök-tanrılarından biri olan Töz Han, göklere çıkmış bir cedd-i âlâdır. ... Bazı dağlar ve hayvanların töz sayılması da bunların cedd-i âlâ olduklarına inanılmasındandır." (İnan 1987:270-271).

İnan (:272), çeşitli Türk lehçelerinde üst taraf, evin veya çadırın şerefli mevkii anlamlarına gelen "tör" kelimesinin "töz"le ilgisi olduğu görüşündedir. Çünkü, "pederşahî devirde cedd-i âlânın ... putu, bugün tör denen yere konmuştur. Kırgızlar'da gelinler çadırın törünü geçemezler. Kaynata ervah için kurban kesip müsaade almadıkça gelinin töre ayak basması, kesinlikle yasaktır."(43) Daha önce, evin ocak tarafı olan törün, Umay tarafı sayıldığı belirtilmişti. Eskiden Umay tarafı olan tör ve ocağın, artık cedd-i âlâ mekânı sayılarak, geline yasaklanması oldukça ilginç bir gelişmedir. Böylece doğum ilâhesi olan Umay tarafı anlam değiştirmekte ve aileye çocuklar verecek olan gelinin buraya, aile ocağına geçmesi yasaklanmış olmaktadır.

Anasoyundan gelen tözlerin, ata sayılmadığı ve kabile tözleri arasında bulunmadığı, İnan (1987: 426)'ın şu sözlerinden anlaşılmaktadır: "Ekseriya kadın tarafından gelen körmös (töz)ler atılır. Bunlar, aile reisi olan erkek tarafından pek de sayılmazlar." İnan, bu konuda bir de gözlemini aktarır: "... bir köy muhtarı, kadını tarafındaki körmöslerin adlarını bile bilemiyor ve bunları ... 'kadının cihazları' diye tesmiye ediyordu. Bununla, kadın tarafındaki körmöslerin kadının diğer eşyasıyla birlikte getirdiği çeyizden başka bir şey olmadığını anlatmak istiyordu."

Atalar dininde erkek-atanın, erkeğin ve onun döl leyicilik fonksiyonunun yüceltilişi, Başkurtlar'da erkeklik uzvuna tapma derecesine varmıştır. Başkurtlar arasında bu âdet X. yüzyılda İbn Fazlan tarafından tesbit edilmiştir: "... Her biri bir ağaç parçasını zeker şeklinde yontup üzerine asar. Bir yolculuğa çıkacağı zaman veya bir düşmanla karşılaşınca onu öper ve secde eder: 'Ey rabbim!...' der. Tercümana 'niçin onu yaratan tanıyorlar?' diye sorduğumda, 'zira ben onun benzerinden çıktım, ondan başka beni yaratan bir şey tanımıyorum' cevabını aldık." (İbn Fazlan 1975: 42-43). Kitabın açıklamalar kısmında, bu âdetin başka Türk topluluklarında bulunmadığı, İran'da ve dünyanın başka bazı bölgelerinde bulunduğu belirtilmektedir.

Atalar dininde, eski yer-sulardan olan dağ ruhları, ata ruhu sayılmış

(43) Bugün Anadolu'da gelinin, hatta evin kızının, hanımının kapıya yakın oturması bir saygı, terbiye ifadesidir. "Üst başa geçme"nin bunlar için ayıp sayılması ve bu tâbir aynı âdetin ve törün uzantıları olmalıdır.

ve çok önem kazanmıştır. Dağların, göğe yakın yüksek yerler olmasının bunda rolü vardır. Ata mağarası tapınakları ve ata mezarları dağlara yerleştirilmiştir.

Altaylılar, dağ ruhlarına tapma âdetinin yedi nesilden beri devam ettiğini söylerler. İnan (1987: 418)'ın aktardığı, Altaylılar'ın Abu-Kan dağına yaptıkları duada ona şöyle hitap edilmektedir: "Yedi babamız sana ibadet etmiş, yer bittiği zaman yaratılmış ruhumuz."

İnan (1986: 53)'ın Altaylı oymaklardan topladığı rivayetlere göre, bu oymakların cedd-i âlâ saydıkları muhtelif dağların isimlerini, gelinler zikr edemezler ve onlara 'kayınbabamız' derler.

Bu yasak, gelinin kaynatasının ve tüm koca atalarının, hatta oymaktaki bütün erkek akrabaların adını söyleme yasağıyla alâkalıdır. Rus bilgini Samoyloviç, Altaylılar'da ve Kırgız-Kazaklar'da kocanın erkek akrabalarının adını zikretme yasağını, hatta bu adlarda geçen bütün kelimeleri (örneğin demir, ay, bıçak, at, koyun, balta, vs.) kullanmanın da yasak olduğunu tesbit etmiştir. Kadınlar bu kelimeler yerine, bunların eşanlamlılarını veya yakın anlamlılarını kullanarak, böyle bir kelime yoksa, uydurarak farklı kelimeler kullanmaktalarmış. Böylece kadınlara mahsus ayrı bir dil oluşmuş. Samoyloviç' in buna ilişkin makalesi "Altay Türklerinde Kadınlar Diline Mahsus Sözler" başlığını taşımaktadır (akt. İnan 1987: 359). İnan, bu geleneğin Kırgız-Kazaklar arasında halâ yaşadığını gözlemiştir.

Altay boylarından Sagaylar'ın cedd-i âlâ saydıkları dağda üç yılda bir, dağ ve burdaki ata ruhları adına yapılan kurban âyinlerine, kadınların katılması yasaktır. Hatta bu âyine kısrakla gelmek dahi yasaktır. Kısrakla gelenler, hayvanlarını uzakta bırakmak zorunda kalırlar (İnan 1986: 53).

Yenisey boylarından Beltirler'in kutsal dağlarında yaptıkları kurban âyinine de kadınların katılması yasaktır. Bu âyine giderken, erkeklerin başlarına taktıkları *üldürbe*yi yalnız erkekler yapar. Kadınların ona dokunması yasaktır. *Üldürbe*, aile reisinin büktüğü bir ipe kartal tüyleri, beyaz ve mavi kumaş parçaları takmak suretiyle yapılır. Beltirler arasındaki rivayete göre, âyinler daha önce başka bir dağda yapılırmış. Beltirler'in atalarının kutsal dağı olan bu dağa hiç kadın ayağı değmemiş. Ancak, bir kadının yasağı bozmasıyla dağın kutsiyeti kaybolmuş ve bunun üzerine kutsal dağ olarak başka bir dağ seçilmiş (İnan 1986: 54-55).

Altay dağına hitaben söylenen şaman duasında, Altay dağına atfedilen sürüleri ve çocukları yaratma, ayrıca hisse ve hüküm verme özellikleri dikkati çekmektedir: "Atalarımız sana ibadet etmişler. ...

Beşik canını (çocukları) yaratan, güttüğümüz sürülere bereket ver! ... Hisse ve hüküm yaratıcısın." (akt. İnan 1986; 130, 167). Sürü ekonomisiyle beraber, sürü sahibi sayılan kutsallıkların çoğaldığı ve buna bağlı olarak, insanın yaratılmasının da, dişi ruhlarla beraber (ya da onlardan alınarak) bunlara atfedildiği görülmektedir.

Ataerkil Şamanlık'ta, Yakutlar'ın bir genç kız olarak tasavvur ettikleri Zühre (Solbon, Çolpan, Çuban) yıldızı da erkekleşmiş ve at sürüleri sahibi ilâh olmuştur. "Buryatlar bu yıldızın atı çok sevdiğine ve bir at sürüsüne sahip olduğuna inanırlar ve onu atların koruyucu ruhu sayarlar." Bir çok erkek ilâhın at sürüsü sahibi olarak nitelendirilmesi, sürü ve fetih-yağma ekonomilerine dayalı göçebelikte *atın* taşıdığı önemle alâkalıdır. İnan (1986: 123)'ın aktardığı, Uygurca bakşı(44) duasında, bu yıldızdan, "At sürüleri çobanına pir olan hazreti Çolpan ata" şeklinde söz edilmektedir.

Dağ kültü gibi, eski ateş-ocak kültü de, atalar kültüne bağlanarak ata ocağı olmuştur. Ocağın-ateşin erkekleşerek ata ocağı olmasından sonra, her ailenin kendi ata ocağına secde ettiği görülmektedir. Özellikle eve yeni gelen gelin, kayınbaba ocağına secde etmek zorundadır. Daha önce de aile ocağı kutsaldı; sönmeyen ocak ateşi, neslin devamı anlamına geliyordu; ocak, aileyi koruyan ruhtu; bu ise Altaylılar'da Umay, Yakutlar'da Ayısıt'tır. Ancak, ocağın ata olması, ata ruhlarını barındırması ve bu nedenle ona secde edilmesi, atalar kültüyle beraberdir. "Kırgız-Kazaklar'da gelin, kayınbaba ocağına yağ atıp, secde eder." (İnan 1986: 166). İnan (1987: 141), Müslüman olan Kırgız-Kazaklar ve Kırgızlar'da bu âdetlerin halâ devam ettiğini belirtmektedir.

Ateş ve ocağın erkekleşmesinde, ataerkil süreçte beliren yeni motiflerden olan "demirci-demir" motifinin de rolü vardır. Demircilikle beraber ateş, kutsal sayılan demirciyle bütünleşmiştir. Bundan böyle ateşe "Ey ak sakallı ateş baba!" (İnan 1986: 116) diye hitabedilmiştir.

Gökalp (1976:20)'e göre, "Göktürkler'le Oğuzlar'ın ataları demirci idiler. Moğollar ona 'darhan' derlerdi. Dokuz atası demirci olan adam şaman olurdu ve buna da 'tarhan' adı verilirdi. ... Demircilik Türkler'in en kutsal sanatı idi."

"Yakutlar'a göre şaman ile demirci bir yuvadandır." (İnan 1986: 84).

(44) *Bakşı*: Müslüman olan toplulukların, eski kamlarına verdikleri isimdir. Yukarıdaki Uygurca bakşı duası Sultan Satuk Buğra Han'a atfen söylenmektedir.

Eski ateş anne (ot ene)nin uzantısından başka bir şey olmayan (İnan 1987:263) *al ruhu*nu kaçırmak için demirciye müracaat edilir. "Bugünkü Kazaklar, *albastı*yı kaçırmak için çekiç ve demir parçası alıp 'demir geldi' diye bağırırlar." (İnan 1986: 84). Aynı âdeti, Kıpçaklar'da, Argınlar'da ve Kereyler'de de gözlediğini belirten İnan, Kaşgarlı'nın, Türkler'in demiri kutsal saydıkları ve demirle and içtikleri şeklindeki sözlerine dikkati çekmektedir.

Kurtarıcı demirci motifi, özellikle Ergenekon destanında ön plandadır. Bu destan, tarihte yer alan gerçek bir olayın destanıdır. Yer ilâhesi Edüge-Ötüken'e bu destanda "Ergenekon" adı verildiği daha önce belirtilmişti.

İnan (1987: 234)'a göre, Ergenekon destanı, Juan Juanlar (Cücenler) tarafından esir alınarak Altay'da maden ocaklarında çalıştırılan bir Türk boyunun (Aşine sülâlesi-Göktürkler) V. yüzyılda ayaklanarak kurtulması olayının destanlaşmış ifadesidir. İnan (:231), Çin kaynaklarında Aşine sülâlesinin menşei ile alâkalı olarak bir efsanenin nakledildiğini, ayrıca bununla birlikte gerçek olayın da yer aldığını belirtmektedir. Buna göre:

> Türklerin ilk atası, Hunların bir bölümü olup, Aşine adını taşıyordu. Bu boy, bir savaşta yok edildi, sadece bir oğlan kaldı. Bunu, ayak ve kolu kesilmiş olarak bir kamışlıkta bırakmışlardı. Bu çocuğu bir dişi kurt besledi. Kurt, çocuğu Altay dağlarının ortasına getirdi ve burda her tarafı dağlarla kaplı bir mağarada on (erkek) çocuk doğurdu. Bunların her birinden bir boy türedi. Bunlardan biri Aşine boyu idi. Aşine boyu Asen-çe'nin (dişi kurtun) idaresinde bu mağaradan çıktı.

Bu efsaneyle birlikte nakledilen gerçek olay ise şöyledir:

> 536 yılında İli Han Tumın, Türk devletini kurduktan sonra Cücen Hanının kızını istedi. Cücen Hanı, "Türkler benim demircilerimdir. Buna nasıl cesaret ediyorsunuz" dedi. Türkler, Cücenler'e tâbi olup Altay'da onlar için demircilik yapıyorlardı.

Aktarılan bu olayın ve efsanenin ifadesi olan Ergenekon destanına "kurtarıcı demirci" motifinin girdiği ve yukarıdaki dişi kurtun yerini, yol gösterici olan bozkurt'un (erkek) aldığı görülmektedir. Demiri ve demirciyi kutsal sayan Türkler'in, tam da demirciler olarak aşağılandıkları bu olayın destanında, demirci atanın kutsal bir motif olarak öne çıkarılması bir rastlantı olmasa gerek. Ergenekon destanını Gökalp (1976: 106-107) şöyle aktarır:

Kırgız hanı ve sair iller birleşerek Oğuz soyunu ortadan kaldırdığı zaman, onlardan sadece Kıyan ve Tokuz isimli iki kişi sağ kaldı. Bu ikisi zevceleriyle birlikte kaçarak bir dağa geldiler. Yalnız bir yolu olan bu dağın içerisi geniş ve güzeldi. Akarsular, yiyecekler, av hayvanları vardı. Buraya yerleştiler. Dört yüz yıl burda kalıp çoğaldılar ve buraya Ergenekon dediler. Buraya sığamayacak kadar çoğalınca çıkmaya karar verdiler, fakat yol bulamadılar. Bir demirci, "burda demirden bir dağ var, onu eritelim" dedi. Onu eriterek burdan çıktılar. Bu esnada hükümdarları Bozkurt (Börteçine) idi.

Gökalp (:115), Ergenekon'dan çıkan Türkler'in her sene belli bir günde *demir bayramı* yaptıklarını, bu bayramda bir demir parçasının ısıtılarak örs üzerine konduğunu ve hakanın elindeki çekiçle bu demiri döverek demirci taklidi yaptığını anlatır.

Demirciliğin, ok simgesiyle birlikte kutsal sayılmasının, demircilerin, silâh ustası olmalarıyla da alâkası vardır. Demirci, dağları eriten ve güçlü kılıçlar, kalkanlar, zırhlar üreten kişidir. Manas destanında yer alan demirci motifinde bu husus açıkça görülür.

İnan (1987: 147-149)'ın aktardığına göre, destanda Manas, en değerli varlıkları olan atını, zırhını ve kılıcını uzun uzun övgüyle tasvir ettikten sonra, zırhını ve kılıcını yapan demirci ustaya "tarkan" diye seslenmektedir. Ayrıca, İnan, diğer topluluklarda demircinin ünvanı olan "tarkan"ın, Yakutlar'da demircinin karısı için "darkan" şeklinde kullanıldığını belirtmektedir.

Destanlarda önemli bir şekilde yer alan kurt motifinin ataerkilleşmeyle birlikte başlayan oldukça eski bir motif olduğu anlaşılmaktadır. Demirci ve ok simgeleri buna göre daha yeni gözükmektedir. Bu durum, İslâmlaşmadan sonra veya İslâm kaynaklarında, destanlardaki kurt motifinin silinmiş olmasına karşılık, demirci ve ok motiflerinin bırakılmış olmasıyla alâkalı olabilir.

Kurt, destanlarda genellikle boyların cedd-i âlâsı olarak ya da cedd-i âlâyı besleyip büyüten ve ondan gebe kalan bir dişi kurt şeklinde yer almaktadır. İkinci durumda dişi kurtun değil, yine, onu gebe bırakan kişinin cedd-i âlâ kabul edildiği, buna rağmen o boyun kendilerini kurttan doğdukları için kutsal saydıkları dikkati çekmektedir.

İnan (1987: 226)'ın aktardığı Hun-Uygur efsanesinde Uygurlar'ın kökeni, kurt tarafından gebe bırakılan Hun hakanının güzel kızına, daha doğrusu bu kurta bağlanmaktadır. "Hun hakanının olağanüstü güzellikte iki kızı vardı. Hun büyükleri bu kızları *tanrıça* sayarlardı. Hakan onları bir saraya kapatarak tanrıya bağışlamaya karar verdi. ... Bir süre sonra sarayın çevresinde bir kurt peyda oldu. Küçük kız bu

kurttan gebe kaldı. Uygurlar bundan türediler."

"Müslüman olmayan Türkler arasında tesbit edilen Uygur harflı Oğuz destanında bozkurt önemli bir yer tutar; Türk ulusunun savaş parolası (Uran) bu destana göre 'Gökbörü'dür." (İnan 1987: 225).

Radloff'un tesbit ettiği ve Köprülü'nün ondan aktardığı bu destan (Gökalp 1976: 99-101)[45], özet olarak şöyledir:

Oğuz doğduğunda bir dünya güzeliydi. Annesinden ilk sütü emdikten sonra bir daha emmedi. Yiyecek istedi, konuşmaya başladı. Kırk günde büyüdü, yürümeye başladı. ... At sürüsü güder, beygire binip izinsiz ava çıkardı. O zaman ormanda bulunan, insanları ve hayvanları yiyen büyük bir canavar vardı. Oğuz, delikanlı olunca, bunu öldürmeye karar verdi ve öldürdü.

Bir gün tanrıya ibadet ederken, birdenbire ortalık karardı. Gökten mavi bir ışık düştü. Güneşten ve aydan parlaktı. Bu ışığın ortasında tek başına bir kız oturuyordu. Çok güzeldi ve başında Kutup Yıldızı gibi yanan parlak bir işaret vardı. Oğuz onu sevdi aldı. Bundan üç oğlu oldu.

Başka bir gün ava gitmişti. Bir gölün ortasında bir ağaç kapısında bir kız gördü. O kadar güzeldi ki görenler süt veya kımız olup akardı. Oğuz onu da sevdi aldı. Bundan da üç oğlu oldu.

Oğuz Han bir gün şölen yaptı. Şölenden sonra tiginlere ve halka emretti: "Ben artık sizin hakanınızım" Sağdaki "Altın Kaan" ona tâbi oldu, soldaki "Urum Kaan" fermanını dinlemedi. O vakit Oğuz ordusuyla yola çıktı. Kırk gün geçer. Bir gün sabah Oğuz'un çadırına gün ışığına benzer bir ışık girdi. İçinde boz tüylü, erkek kurt göründü ve Oğuz'a yol gösterdi. Onun arkasından gittiler. Sonunda kurtun durduğu yerde durdular. Orada 'Urum Kaan'la cenge giriştiler. Urum Kaan kaçtı.

Aynı destanın İslâmlaşmadan sonra, oldukça değiştiği görülmektedir:

Oğuz, dünyaya gelince üç gün üç gece anasının rüyâsına geldi. "Hak dini kabul etmezsen südünü emmem" dedi. Anası sonunda kabul etti.
Oğuz evlenecek yaşa gelince, babası ona kardeşinin kızını aldı. Oğuz, kızı dinine davet etti. Kız kabul etmeyince, ondan ayrıldı. Babası diğer amcasının kızını aldı, onunla da aynı şeyler oldu.

Bir gün avdan dönerken, bir su başında kızlar gördü. Bunların arasında üçüncü amcasının kızını gördü, onunla konuştu. Diğer amca kızlarından

(45) Kültür Bakanlığı tarafından hazırlanan 1976 baskılı, Gökalp'in **Türk Medeniyeti Tarihi**'ni hazırlayan komisyon tarafından ilâve edilmiştir.

ayrılma nedenini ve bu dini kabul ederse onunla evleneceğini söyledi. Kız kabul etti. Oğuz onunla evlendi.

Birgün, Oğuz avdayken, babası, amca kızlarına Oğuz'un niçin onları istemediğini sordu ve gelinler Oğuz'un teklifini anlattılar. Babası, kavmin büyüklerini toplayarak danıştı. Oğuz'u öldürmeye karar verdiler. Küçük gelin, Oğuz'a bunu bildirdi. Oğuz, taraftarlarına "Uygur" adını verdi. Babasıyla harbetti ve Oğuz'un babası öldü. Oğuz babasının tahtına çıktı. Büyük Türk budunlarını kendi dinine soktu.

6 oğlu oldu. İlk üçünden çoğalanlara "Boz Ok", son üçünden çağalanlara "Üç Ok" denildi. (Gökalp 1976: 97-98).

Oğuz destanı'nın bu İslâmîleşmiş versiyonunda kurt motifinin hiç yer almadığı, bunun yerine ok simgesinin belirdiği ve Oğuz aşiretlerine isim olduğu görülmektedir. Zaten, "Oğuz" kelimesi de, Gökalp'e göre "ok öz", yani "ok aşireti" anlamındadır. Burda yer alan amca kızı evlilikleri, eski ekzogami âdetinin de yürürlükten kalktığına işaret etmektedir.

Bozkurta ait efsaneler, en çok Başkurtlar arasında yaygındır. İnan (1987:73-74)'a göre, "Başkurt" ismi, halkın bu efsaneleri korumasına neden olmuştur. İnan'ın Başkurtlar'dan aktardığı rivayete göre, eskiden kurda "börü" denmez, "kurt" derlermiş. Kayınbabanın ismini gelinin anması yasak olduğu için, gelinlerin "börü" demesinden bu isim doğmuş.

Ataerkil motiflerin ve ataerkil zihniyetin bâriz biçimde öne çıktığı destanlarda, güçlü, kahraman ve hakan olan erkeklerin yanında ışık gözlü, ilâhî eşlerin; bu erkekleri doğuran kutsal kadınların; onları emzirip büyüten dişi kurtların sıkça yer alması, kadının devam eden manevî rolüne işaret etmektedir. Böylece, bir yanda iktidar sahibi, savaşçı, güçlü erkek kahramanların, diğer yanda göklerden gelen, ağaçtan çıkan, rüyada görülen ışık gözlü ruhsal yaratıkların yer aldığı bir manzara ortaya çıkmaktadır. "Destan kahramanları, tanrılarla, onların kızlarıyla, peri kızlarıyla evlenirler. Çin yıllıkları, Türkler'in büyük atasının yaz ve kış tanrılarının kızlarıyla evlendiğini hikaye eder. ... Altaylılar'ın Köğütey destanının kahramanı, biri ayın, diğeri güneşin kızı olan iki eşe sahiptir." (İnan 1987: 233).

Uygurlar'ın Mani dinine girişini anlatan Böğü Han destanında, Maniheizm mutlak ataerkil özellikte bir din olmasına rağmen, bu dinin Böğü Han'a bir ilâhe tarafından öğretilmiş olduğu anlatılır. Şamanist olan halka bu dini kabul ettirmek ve sevdirmek için bu efsanenin üre-

tildiği anlaşılmaktadır. Veya halkın kendisi, efsaneyi bu şekilde üretmiş de olabilir; çünkü Maniheizm Uygurlar arasında uzun süre varlığını korumuştur ve halkın bu yeni dini eski inanışlarıyla bütünleştirmiş olması büyük ihtimaldir. Efsane, kısaca şöyledir (akt. Gökalp 1976: 91-93):

> Bir gece iki ağacın üstüne gökten bir ışık indi. Birinin karnı şişti. Bundan beş erkek çocuk doğdu.
>
> En küçüğü Böğü, bir gün han ilan edildi. Çünkü her boyun dilini ve sayısını biliyordu. ... Otağına bir gece ilâhî bir kız indi. Meleklerden güzeldi. Böğü Han onun bir ilâhe olduğunu anladı ve hürmet gösterdi. ... Kız, onu Ak Dağ'a götürdü. Orada Böğü Han'a yeni dinin gizli hakikatlerini anlatmaya başladı. Bundan sonra yüzlerce gece devam etti. Böğü Han, yeni dinin sırlarını iyice öğrendi ve bütün dinî ve sihrî güçlere sahip oldu. Son gece kız veda ederken "Yerde-gökte ne varsa hepsini öğrendiniz. Yarından itibaren dünyayı fethe başlayınız. Gösterdiğim hakikatleri her tarafa yayınız." dedi.

Bütün ilkel topluluklarda, çok önemli olan ve yeniden doğma anlamına gelen yetişkinler topluluğuna katılma veya erkekliğe geçiş törenleri, Türk kahramanlık kültürü içinde *ad verme* şeklinde kendini göstermektedir. Bugün aynı geçişin, İslâmî bir yükümlülük, bir tıbbî müdaheleden ibaret olan *sünnet* olayıyla devam ettiği söylenebilir. Sünnet, erkekliğe atılan bir adım olarak algılanmakta ve törenler düzenlenerek bu geçiş kutlanmaktadır. Sünnet kıyafeti, yönetimle alâkalı simgeleri ihtiva eder.

İnan (1986:175), Şamanizm'de, daha önce ad verme olayına mahsus âyin ve törenlerin bulunduğunun, kalıntı halinde görülen âdetlerden anlaşıldığını belirtmektedir. "Yakutlarda çocuk doğunca verilen ad gerçek gerçek ad sayılmazdı; gerçek ad yay çekip ok attıktan sonra verilirdi." (İnan 1986: 173).

Bu âdet, *Dede Korkut* destanında "o zamanlar bir çocuk baş kesip, kan dökmezse ad koymazlardı." şeklinde yer almaktadır.

Gökalp (1976: 232), aynı âdeti şöyle anlatır: "Çocuklar bir kahramanlık yapmadan *erkek* sayılmazlardı. En önemli şey, muharebeydi, bu yüzden en itibarlı kişiler genç erkeklerdi, askerlikte işe yaramayan ihtiyarlara o kadar önem verilmezdi." Her halde bu cümleler atalar kültünün önemini yitirdiği bir dönemi anlatmaktadır. Çünkü ihtiyarların, ata olarak saygı görmeleri gerekirdi.

Kahramanlık kültürünün pekişmesinde, göçebe Türklerin hayatın-

da çok uzun süren kabileler arası savaş ve yağma dönemi, yerleşiklikte ve İslâmî dönemde de devam eden fetihçi yapı etkili olmuştur.

Genellikle kahramanlar, aynı zamanda yöneticidirler. Çoğu zaman, kabile şefliğinin, kahramanların sivrilmesiyle alâkalı olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Kahramanlar yönetici, zengin, güçlü (fizik güç) ve yarı-ilâhtırlar. İnan (1987: 119-120), Manas destanının kahramanları ve genel olarak kahramanlar hakkında şunları söylemektedir:

> Manas'ın kahramanlarının doğumu fanî insanlar ... gibi değildir. Bunların yaratılışı, bir azizin davası, bir ruhun nefesi veya güneşin, ayın müdahalesiyle olur; avuçlarında kan tutarak doğarlar. Onların *ad almaları* da böyle merasime tâbidir. ... on veya ondört yaşında erlikleriyle temayüz ederler. ... Kahramanlar idare ettikleri halkı doyurur, besler ve donatırlar...
>
> Kahramanlar ilâhlar gibi kuvvetlidirler. "Yukarıdaki tanrı gibi" diye tasvir edilirler.

Kahramanlık çağında, tek başına manevî güç önemini yitirmiş; kahramanın fizik gücü, yağma ve sürüler kanalıyla, zenginlik ve yönetme gücü, yani maddî güç ön plana çıkmıştır. Üstelik bu güç tanrılaşarak, manevî güç görünümünü almıştır.

İnan (1987:116), Manas'ın silâh arkadaşlarına (ve idare ettiği halka) sert davranmakla beraber, onlara karşı bir baba gibi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca "Şefe karşı itaat, pederşahî devrin ürünüdür. ... Şef, kahramanlığı ile yükselen ve temayüz eden şahıstır." (:117) yorumunu yapmaktadır.

Manas'ın, silâh arkadaşlarına söylediği şu sözler, onlarla olan ilişkisinin mahiyetini göstermektedir: "Burdan geriye kaçanın başı ölüme gidecektir, malı yağma edilecektir, düşmandan önce, kaçanları haklayacağım." (İnan 1987: 157).

Manas destanındaki güçlü ve kutsal kadınlardan daha önce söz edilmişti. İslâmî döneme ait olan bu destanda kadınlar İslâm diniyle, erkeklerden daha çok bütünleşmiş gözükmektedirler. Tanrı'ya itaat eden, Mekke erenlerinden yardım alan, erkeklere namaz kılmalarını söyleyen kadınlara karşılık; Manas'ın kendini tanrı ilan ettiği, ancak bir savaşta yaralandığı zaman aczini anladığı, Semetey'in karısının rüyasını saçma bulduğu ve ona inanmadığı için felakete uğradığı dikkati çekmektedir. Müslüman din adamları, bugün dahi, Kırgızlar'ın (Manas, Kırgız destanıdır) ve Kazaklar'ın gelinlerin kayınbaba ocağına secde etmeleri türünden ataerkil gelenekleriyle mücadele etmektedirler. Öyle görünüyor ki, İslâmlaşmadan sonra, yeni din ve ka-

dınlar ataerkiye karşı birlikte mücadele etmişlerdir. İslâm dini, kadınların daha önceki manevî güçlülüklerini canlandırmış olmalıdır.

Destanlarda kadınlar, kahramanları, hakanları doğuran analar olarak ve yine bunların eşleri olarak gözükürler. Kadın için iki temel değer ön plandadır: Sadakat ve fedakârlık. İffetli olmayı da içeren sadakat ve fedakârlık özelliklerine sahip olan kadınlar, iyi kadınlardır. Sadakatin karşısında yer alan ihanet, giderek ikiyüzlülük, yalancılık ve korkaklıkla beraber, kadınlara en çok atfedilen bir vasıf olmuştur. Kahramanın fedakârlığı, toplumun ve başkalarının menfaati için kendini feda etme (zaten "yiğitlik" bu şekilde tanımlanır), hiçbir şeyden korkmadan öne atılma (ki, bu da "cesaret" demektir) şeklinde öne çıkarken; kadının fedakârlığı, kocası içindir. Sevdiği kahraman için kurban olan kadın örnekleri verilir.(46)

Bu "erkeklik" ve "kadınlık" tanımlarının zaman içinde iyice netleşerek yerleştiği görülmektedir ki, bundan sonraki bölümde, bunun örnekleri ile bol bol karşılaşılacaktır.

Mutlak ataerkinin bâriz özelliklerinden olan, ölen erkekle birlikte eşinin de gömülmesi âdetinin eski Türklerde bulunduğuna dair belirtiler vardır. İnan (1987: 233)'ın aktardığı, Altaylı boylarından Sagaylar'ın bir destanında Ak Han'ın atı ve karısıyla beraber gömüldüğü anlatılmaktadır. Yine Sagaylar'ın bir başka destanında Katay Han'ın ölümünden sonra atı ve karısıyla beraber gömüldüğü tasvir edilmektedir.

Buluç (1970:330), Kazak-Kırgızlar'da ölünün gömüldüğü gün, dul kalan zevcesinin ve kızlarının saçlarının kesilmesi âdetinden, Hunlar'da bu kesilen saçların, diğer kıymetli eşyayla birlikte mezara konduğundan; Kırgızlar'da da ölenin atının kuyruğu ile yelesinin kesildiğinden bahsetmekte ve âdetlerle ilgili olarak "ölüye sunulan bir çeşit kurban" yorumunu yapmaktadır.

Buluç'un sözünü ettiği âdetlerin, daha önceki, eşin birlikte gömülmesi âdetinin dönüşmüş biçimleri olma ihtimali vardır.

Ögel de (1979: 48), Hun hakanlarından Cici Han'ın, Çin kuşatması sırasında sonunun geldiğini anlayınca, karılarını, kale burçlarında oklayıp aşağı attığını anlatmaktadır.

Atalar kültünü ve buna bağlı ocak kültünü, Ögel (1979: 168) şu şekilde anlatır: "Ata, evin büyüğü idi. Bundan dolayı büyük baba da ata olabilirdi ... daha çok 'ata atası' denirdi. ... Evin büyüğü için bazı

(46) Bkz. Altaylı ve Kırgız-Kazaklar'ın "Kuzu Körpeç ve Bayan" destanı (akt. İnan 1987).

Türkler 'ot ağası', yani 'ateş ve ocağın ağası, sahibi' demişlerdir. ... Babadan oğula, doğuştan çok şeyler geçtiğine inanılırdı." İnan da (1986: 169), "Oğullar arasında babasına secde edenler bile vardı." demektedir.

Türk toplulukları arasında atalar kültü, çok uzun süre devam etmiş ve sıkı bir şekilde yerleşmiştir. Ancak, İslâm dinine geçişle birlikte, atalar kültüne son verilebilmiştir. Buna rağmen, bu kültün, İslâmî dönemde de farklı şekillerde yaşamaya devam ettiği görüşünde olanlar vardır. Örneğin Ocak (1992: 2,8), tasavvufun velî telakkisinin, gayri sünnî kesimde kült halini aldığını ve bunun da bilhassa Türkler'de eski atalar kültü ile yakın ilgisi olduğunu belirtiyor. İnan (1986: 168) da Kırgızlar'da, ataların ve büyük şamanların mezarlarının İslâmlaştırılarak evliya türbeleri haline geldiğine dikkat çekiyor. Ocak (1992: 7)'a göre, velî telakkisini bünyesine mal eden sünnî doktrin, kült mahiyetindeki bir velî kavramını kesinlikle yasaklamış olmasına rağmen, muhtelif velî kültlerine, İslâm dünyasının hemen her tarafında rastlamak mümkündür. Tasavvufun velî telakkîsi, böylece eski atalar kültüne kılıf hizmeti görmüştür.

Başlangıçta velîlerin "ata" ünvanlı olması, Anadolu'da gayri sünnî tarikat büyüklerine "baba-dede" denmesi de bu alâkayı göstermektedir. Yine de bu kesimlerde dahi velî telakkisi ve türbeler eski ata kültünün tam anlamda bir uzantısı sayılmazlar. Çünkü onlar gerçek anlamda ata veya baba değillerdir. Velîlik de babadan oğula geçmez. Velîlere ve türbelere yüklenen anlam, Ocak (1992:2)'ın tanımladığı biçimde "olağanüstü güçlerle donatılmış bir şahsiyetin herhangi bir konuda sağ veya ölü iken yardımının dokunacağına inanılması ve bunu temin için ritüel yollara başvurulması; onların peygambere denk tutulup söylediklerinin mutlak kabul görmesi" gibi özelliklerle, gerçekten de kült halini almıştır. Ancak bu olağanüstülük, kandaşlıktaki gibi baba, ata olmaktan ileri gelmemektedir. Bu, ata kültündeki gibi, onun soyundan gelindiği için, ondan zuhur edildiği için gösterilen saygı ve tapınmadan oldukça farklıdır. Bu bakımdan ata kültünün uzantısı olmaktan çok, Şamanlık müessesesinin ve şaman mezarlarına gösterilen bağlılığın uzantısı gibi gözükmektedir. Ocak (1992: 3) da şamanlar ve velîlerin benzerliğine dikkati çekmektedir. Gerçi, atalar dininde, Şamanlık müessesesi de atalar kültüyle içiçe girmiştir. Her soyun kendine ait, onlara yardım eden yaşayan veya ölü şamanları vardır. Bununla beraber, Şamanlık müessesesinde kadın şamanların rolü ve eski Şamanlığın dişil özellikleri ve kadın-anaya verilen değer, bir çok yerde farklı derecelerde de olsa, sürüp gitmiştir. İslâmî dönemde, özellikle Türk-

ler'de, sık sık kadın velîlere, kadın velî türbelerine rastlanması, velî kültünün atalar kültünden çok, Şamanlık'la alakalı olduğunu göstermektedir.

Ataerkil Şamanlık'ta Kötü Dişi Ruhlar

Ataerkil Şamanlık'ta ortaya çıkan kötü dişi ruhlardan en önemlisi *al ruhu*dur. Çeşitli Türk topluluklarında, en çok lohusalara musallat olduğuna inanılan al ruhunun, bu çalışmada, daha önce, bir kaç kez adı geçti. Al ruhu, "al karısı" adıyla, yakın zamanlara kadar Anadolu Türkleri'nin de yakından tanıdığı bir ruhtur.

İnan (1986: 169-172), al ruhu hakkında şu bilgiyi vermektedir:

> Altaylı boylarda ve Kırgızlar'da ... doğum saati yaklaşınca ... kadın çok ızdırap çekmeye başlarsa albastı yahut al karısı denilen kötü ruhun ... musallat olduğuna hükmederler. Bu kötü ruhu korkutmak, kovmak için erkekler toplanır... haykırmaya başlarlar, tüfek ile havaya ateş ederler.
>
> Kırgız-Kazak hurafelerine göre albastı iki çeşit olup biri kara albastı, diğeri sarı albastıdır. Sarı albastılar hoca veya baksıların okumasıyla defolup giderler. Kara albastı ise ... ocaklı adamdan başka kimseden korkmaz. Sarı albastı, sarışın bir kadın suretindedir. Bazen keçi veya tilki suretlerine de girer. Bu ruh lohusalara musallat olup ciğerlerini alıp, ... suya atar. ...
>
> .....
>
> Kara albastı yahut kara, ciddî ve ağırbaşlı bir ruhtur. Sarı albastı ise hoppa, mekkâr ve şarlatandır. ... İnsanları hile ve aldatmakla ele geçirir.
>
> ....Albastı, tüfek sesinden korkar. ... Demircilerden ve ocaklı adamlardan da korkar. ... muhtelif suretlerde görünmekle beraber aslında bir sarı kızdır.
>
> .....
>
> Kazan Türkleri'nin hurafelerine göre, ... yolcuların yolunu şaşırtır, uykuda basar. Tuba-Uranha şamanî Türkler'in akîdelerine göre, albıs evlenmeyen bir kızdan türemiştir. ... Kumsal yerlerde ve kayalarda bulunur. Albıs, kızlara musallat olur ve hasta yapar. ... Şaman dualarında albıslar sarı kız olarak tavsif olunur (Altı sarı albıslarım).
>
> .....
>
> Fergana Özbekleri, ... albastıyı pejmürde, dağınık saçlı bir kocakarı suretinde tasavvur ederler...
>
> .....
>
> Anadolu Türk hurafelerinde de aynı ruhun mühim rolünü görüyoruz. Al karısı ve albastı hastalığı denen bu ruh lohusa kadınlara musallat olur. ...

tüfek sesinden, ocaklı adamlardan ve demirden ... korkar. ... Bazan, dağ kayalarında ve nehir sahillerinde bulunur. ... Al karısı sarışın bir kadındır.

.....

Bütün Türkler'de bu ruh *dişi*dir; *hoppa*, *hilekâr* ve *yalancı*dır.

İnan (1986: 173), al ruhunun tarihöncesi devirlerde, tarihî devirlerdeki ve bugünkü gibi kötü bir ruh olarak tasavvur edilmediğini, kalıntılardan bunun anlaşıldığını belirtiyor. Ona göre, bu ruh "eski Türk panteonunda kuvvetli koruyucu ruhlardan biridir." Şamanlığı en eski şekliyle muhafaza eden Urenha-Tuba Türkleri'nin şaman dualarında, bu ruha "kaya yerlerde yaşayan Sarı Albıslarım" diye hitabedilmekte ve ondan yardım istenmektedir. Kazak-Kırgız baksı dualarında ise, "tuu dediği derde derman olan ey Sarı Kız, gel" diye çağrılmaktadır. Ayrıca, İnan, "Al"ın ateş kültüyle alâkasına, Yakutlar'ın aile ocağı ateşine (ot-ene) *al-ot* dediklerine dikkati çekerek, bu ruhun eski koruyucu ateş ve ocak ilâhesi olduğunu belirtmekte ve "bu ruhun sükûtu zamanımızdan altı bin yıl önce başlamıştır." (1987: 264) demektedir.

İnan'a göre, al ruhu Sümerler'de de vardır ve onların al ruhunda da aynı ikilik, zaman içinde başlamıştır. Şöyle ki, "Ateş tanrısı olan al, aynı zamanda iğva[47] perisidir." (1987: 265).

Yukarıda aktarılan bilgilerde geçen sarı kızlar, Erlik'in şehvetli kızlarıdır. Sarı albastılar, lohusanın suya attıkları ciğerini Erlik'e gönderiyor olmalılar. Çünkü, "Erlik, kızıl kanlı yemekle ve ciğer kanıyla beslenir." (İnan 1987: 407). Al ruhunun hoppa, hilekâr, şarlatan ve yalancı bir kadın veya Erlik'in şehvetli sarı kızları olması, insanların yolunu şaşırtması, uykuda basması, vs. ataerkil zihniyetin kadın imajıyla alâkalı unsurlardır. Onların korkunç, tehlikeli olmaları, kadın cinselliğinin yarattığı korku duygusuna işaret etmektedir. Al ruhunu korkutmak ve kovmak için erkek sesine, tüfek sesine, demirciye, demire ve ocaklı adamlara başvurulması dikkati çekmektedir. Al ruhu sadece bunlardan korkar. Onların genç kızlara ve lohusa kadınlara musallat olması, hayız ve nifas durumundaki kanamayla alâkalı olmalıdır. Ayrıca, albısların evlenmemiş bir kızdan türemiş olduklarının söylenmesi, onların kıskançlıklarına ve bu yüzden genç kız

(47) İğva: Baştan çıkarma, azdırma, ayartma. Yukarıdaki bilgilerde alın uykuda bastığına inanıldığını görmüştük. Bugün Anadolu'da yaygın şekilde kullanılan, erkeklerin uykuda boşalma halini ifade eden "şeytan azdırması" veya "düş azması" tabirleri, bu eski inanışın uzantısı olabilir.

ve lohusalara musallat olduklarına işaret ediyor olabilir. Yine, bir çok yerde onların sahillerde, kumsallarda, kaya kovuklarında yaşadıklarına inanılıyor olması, daha önce anlatılmış olan su kenarlarının ve suyun üremeyle, gebelikle olan bağlantısıyla ilgilidir. Bu bağlantı daha önce suyun ve su kenarlarının kutsallığına yol açmışken, bu defa, suyun giderek tabu olması gibi, albısların buralarda bulunması suretiyle su kenarlarının da giderek tehlikeli, tekin olmayan yerler sayılmasına yol açmış görünmektedir.

İnan (1987: 275), yaratılış mitlerinde yer alan, Targın Neme adında, *dokuz kişilikli*(48), *yalancı* ve *yılan* gibi zehirli olan bir kadından daha söz ediyor ki, ilk kişinin mukaddes yerden çıkarılmasına neden olan bu kadındır. Bu motifin, Yahudi-Hristiyan kaynaklı olduğu açıktır.

Yine *Yutpa* ve *Arba* isimli yılan şeklindeki deniz canavarlarından ve bunların bazı kamlar tarafından koruyucu ruh sayıldığından daha önce söz edilmişti (Bkz. Buluç 1970: 315).

E. ESKİ TÜRKLER'DE AİLE, EVLİLİK ve CİNSELLİK

Tarih öncesinde evlilik ilişkilerinin nasıl düzenlendiği bilinmemektedir. Bilinen, bugünkü şekliyle ailenin ve baba ailesinin ataerkillikle birlikte ortaya çıktığıdır. Tarihte ve bugün bazı topluluklarda aile ve akrabalık ilişkilerinde anasoyunun ve evliliklerde anayerli evliliğin geçerli olduğu istisnaî örnekler bulunmakla beraber, ataerkil aile, bilinen tarihî dönemler için her yerde umumîdir.

Tarihte ve bugün anasoylu aile ve akrabalık ilişkilerinin bulunduğu topluluklarda da dayı kanalıyla yine erkeğin egemenliği sözkonusudur. Ancak bu durumun ilk ana klanından sonra bir geçiş aşaması olduğuna dair iddialar vardır. Thomson (1965), ana soyçizgisinin, anadan kıza; sonra ananın erkek kardeşinden kızkardeşin oğluna; sonra kayınbabadan damata; daha sonra baba soyçizgisine, babadan oğula dönüşümünü açıklamış ve formüle etmiştir (akt. Hassan 1985: 156).

Anayerli evlilikler, az sonra Türkler'de de görüleceği gibi, her halde ataerkil (babayerli) evliliklerin hemen öncesine rastgelen bir geçiş dönemine tekabül etmektedir.

(48) Bugün Anadolu'da, üstelik İslâm'a atfedilerek, erkeğin bir nefsi, kadının dokuz nefsi olduğu söylenir ki, bu anlayışın, eski ataerki kalıntısı olduğu anlaşılmaktadır.

Bugünkü ataerkil aile kurumundan önce, evlilik ilişkilerinin veya cinsel ilişkilerin nasıl sürdüğü konusunda çeşitli varsayımlar üretilmiştir. Burda, herhangi bir düzenliliğin bulunmayıp, rastgele ilişkilerin olduğunu veya baştan itibaren bir erkek ve bir kadından oluşan çiftler ve onların çocuklarından oluşan ailenin olduğunu veya bugünkü anlamda aile olmamakla beraber, düzenli bağlantıların olabileceğini ileri süren varsayımların tartışılması söz konusu değildir. Ancak, özel olarak Türkler'in durumuna bakıldığında ve genel olarak bütün topluluklarda başlangıçta klan-içi ilişki yasağı bulunduğuna göre, sonuncu varsayım doğru görünmektedir. Türkler'de aile kurumunun kökenlerine inen araştırmacılar, başlangıçta bugünkü anlamda bir ailenin bulunmadığı, karı-koca ve çocuklar arasında aile denemeyecek gevşek ilişkilerin olduğu, asıl bağlılığın klan üyeliği olduğu, akrabalık terimlerinin buna göre belirlendiği ve eski Türkçe'de "aile" kelimesini karşılayan herhangi bir kelimenin bulunmadığı hususlarında birleşmişlerdir.

Ekzogami (dışevlilik), ilk cinsel yasak, kardeş sayılan klan üyeleri arasında ilişki kurulması yasağıdır. Burda klan-içi ilişki anlamına gelen insest, toplumun büyümesi ve ailelerin oluşumuyla birlikte giderek daralan bir olguyu ifade eder. Bu gelişmelere bağlı olarak, ekzogami dairesi de değişmektedir. Başlangıçta her bir klan bir ekzogami dairesi teşkil eder. Kabile ve aşiret örgütlenmelerinde, önceleri her bir kabile bir ekzogami dairesi teşkil ederken, giderek kuzen evlilikleri meşru sayılmıştır.

Bugün insest, sadece birinci dereceden akrabalar arasındaki cinsel ilişkiyi ifade eder. Yani ana ile çocukları, baba ile çocukları veya kardeşler arası ilişkiyi ifade etmektedir. Ayrıca, İslâmî hükümlere göre, amca-dayı, hala-teyze ile yeğenler, kayınbaba-gelin, kayınvalide-damat, üvey anne-oğul gibi akrabalar arasında cinsel ilişki yasağı vardır. Aile içi insest, daha çok, babanın, amcanın ya da erkek kardeşin (ağabeyin) kızına veya kızkardeşine tecavüzü suretinde gerçekleşmektedir.

İlk dönem klan ekzogamisi şimdilik bir yana bırakılırsa, ataerkil kabile ve aşiret dönemlerinde, evliliklerin *kız kaçırma* suretiyle olduğu görülmektedir. Kabile federasyonu (il) aşamasında eski ekzogami daireleri devam etmesine rağmen, toplumun genişlemesi dolayısıyla, kabileler arası evlilikler, endogamik evlilik olarak yorumlanabilir. Nitekim Gökalp (1976: 142), Türkler'de evliliğin endogamik olduğunu belirtir. Gökalp, bunu, il aşaması için söylemekte ve endogamiyi Türkler'de kadın-erkek eşitliğinin temeli saymaktadır. Ekzogami ku-

ralının sadece totemizm döneminde geçerli olduğunu belirten Gökalp, eski Türkler'in bu devri çoktan geçtiklerini, natürizme ulaştıklarını, il aşamasında zevcenin ilden olmasının şart olduğunu söylemektedir. Böylece kabile-aşiret dönemlerini atlayarak hemen il aşamasına ve endogamiye geçmektedir. Ona göre, zevcenin ilden olması, her il kendini diğer ilden üstün saydığı için, kocanın, zevceyi kendine eşit görmesini yani kadın-erkek eşitliğini sağlamaktadır.

Ataerkil ailenin temelini oluşturan ekzogami ve kız kaçırma geleneği, Türkler'de uzun süre, bazı yerlerde günümüze kadar devam etmiştir. Bu âdetlerin kalktığı yerlerde de izleri görülür.

İnan (1987:341), Türkler'de ekzogaminin, daha çok belirli iki boyun biribirinden kız alıp vermesi şeklinde olduğunu belirtmektedir. Yani iki boy, aralarında karşılıklı kızlarını değiştirmektedirler.

Altay ve Yenisey boylarında ekzogami halâ yürürlüktedir. "Bugünkü Altaylılar'da her kabile bir kaç yüz nüfustan ibaret olmasına rağmen, hiç bir kabile kendi dahilinden evlenmez."(İnan 1987: 425). Kabilelerin kızlarını başka bir kabileye satması anlamına gelen bu tür evlilikler, gelin giden kızların acı şikâyet ve sitemlerle dolu türküler üretmelerine yol açmıştır. Ekzogaminin yürürlükte olmadığı yerlerde dahi bu türküler söylenmekte, "yad eller"den şikâyet edilmektedir.

İnan (1987: 343)'ın şahsî notlarından aktardığını belirttiği Altay-Yenisey ve Kazak boylarındaki bir gelin türküsü şöyledir:

Atam denilen beni altı kadeh rakıya sattı.
Anam denilen beni iki kadeh rakıya sattı.
Yad ellere verdiler beni,
Kendileri bana yad oldular...

İnan, Başkurt kızlarının düğünün son gününü, yani gidecekleri günü matem gününe çevirdiklerini, ölülere ağıt söyler gibi kırk-elli kızın bir ağızdan türkü söylediklerini anlatmaktadır ki, bu türkülerden birisi şöyledir:

İpek kuşak, kunduz börkü sen almışsın atam ay!
Altı ala kısrağa sen satmışsın atam ay!
İpek çarşaf, tilki kürk sen almışsın anam ay!
Gümüş eyer, gök aygır sen almışsın ağam ay!
Gelen yavçı gitmez miydi sen satmışsın ağam ay!

Müslüman olan Türkler arasında, ekzogamiye kesin şekilde riayet edenlerin Başkurtlar'la Kazaklar olduğunu belirten İnan (1987:344),

bunlarda evlenme yasağının, en az yedinci göbek atanın erkek torunlarından teşekkül eden soy dairesi için geçerli olduğunu söylemektedir. Bazen bu yasak, fazla çoğalmayan soylarda dokuz, hatta oniki göbeğe kadar devam eder. Kırgızlar, beşinci göbekten sonra evlenebilirler.

İnan'a göre eski devirlerde evlenme yasağı çok daha geniş bir daireye yayılmıştı. Bu devirlerde evlilikler kız kaçırma ve yağma yoluyla olmuştur. Yakutlar'da ve Altay Türkleri arasında son zamanlara kadar evlenme, ancak kız kaçırma ile meşru sayılmıştır. Altay Türkleri'nde bugün de, evlenmeler kız ve erkek taraflar arasında anlaşmayla yapıldığı halde, erkek kendi soyunun yiğitleriyle beraber giderek kızı kaçırır.

İnan (1987: 345), bu tür evliliğin devamlı huzursuzluğa yol açması yüzünden, zaman içinde anlaşma yoluna gidildiğini söylemektedir.

Her halde kalın (başlık) âdeti, bu anlaşma sırasında doğmuş olmalıdır. Bugün çeşitli yerlerde görülen evliliklerde kız kaçırma taklidi yapılması, eski kız kaçırma yoluyla evliliklerin sembolik bir devamıdır. Bu sûretle kız tarafı, aslında bunu isteyerek yapmadığını göstermiş olmakta; erkek de ödenen bedele rağmen, yiğitliğini, fizik gücünü vurgulamakta ve kızı bileğinin hakkıyla kazandığını ifade etmiş olmaktadır.

İnan (1987: 347) da, anlaşmanın kalın ödemek suretiyle olduğunu belirtmektedir. Kırgızlar ve Başkurtlar "kalın" yerine "süyek satımı" derler. Süyek, kemik demektir. Süyek satımı boydan birinin, yabancı bir boya satılmasını ifade eder. İnan (:348), eski devirlerde kalının veya kalın malının boyun ortak malı sayıldığını, boy üyeleri tarafından ortaklaşa ödendiği gibi, alan boyun üyeleri arasında paylaşıldığını anlatmaktadır.

Ekzogami, kız kaçırma, daha sonra kızın bedelini ödeyerek alma, yani kalın âdetleri ve bunların devam eden kalıntıları, çeşitli başka âdetlere yol açmıştır.

Gelinin yabancı boydan olması, geldiği boyda bir çok kurala uymasını gerektirmektedir. Kaçırılan veya alınan kız, kabile tanrılarına, kabilenin cedd-i âlâsına yabancı sayılmış ve bu yüzden bir çok yasakla çevrelenmiştir. Bunlardan bir kısmı, örneğin gelinin kayınbaba ocağına secde etmesi âdeti, evin tör tarafına geçme yasağı daha önceki kısımlarda söz konusu edildi. Gelinlerin, bazan bütün kadınların kabile âyinlerine iştiraki yasaktır. Gelinler, kocanın atalarının (sağ veya ölü), kabile mensubu erkek akrabalarının adını ağzına alamazlar. Evin tör tarafına ve kutsal ata ocağına yaklaşma yasağı, ancak cedd-i âlâya

kurban âyini yapma suretiyle onun özel izni alınarak kalkabilir. Diğerleri ise devam eder. Bu âdetler bugünkü Kazak-Kırgızlar'da, Altaylılar'da ve Başkurtlar'da devam etmektedir.

Başta kayınbaba olmak üzere, kabile mensubu erkek akrabaların adını zikretme yasağı, bir çok boyda kadınlara ait özel bir dilin gelişmesine yol açmıştır.

Altay kadınları arasında bu özel dili tesbit eden Samoyloviç (akt. İnan 1987: 359), bu konuda oldukça ilginç bilgiler vermiştir. İnan, "eski ekzogaminin ve pederşahî yaşayışın izi" olarak yorumladığı bu âdetin, doğu Türkleri'nde ve Kırgız-Kazaklar'da da yaşadığını belirtmektedir. Bu yasağa göre, meselâ kocanın akrabalarından birinin adı Ay-demir ise, gelin "ay" ve "demir" kelimelerini söyleyemez. Bunun gibi isimlerde yaygın olarak kullanılan ve günlük hayatta söylenmesi zarurî olan bir çok kelime vardır. Kadınlar, bunların yerine eşanlamlılarını, yakın anlamlılarını kullanırlar; fakat böyle bir kelime yoksa yeni bir kelime uydururlar. İnan, Kırgız, Altay ve Sagay kadınlarının bu konudaki maharetlerinin meşhur olduğunu ve buna dair fıkralar anlatıldığını belirtmektedir. Örneğin, ırmak ve orman arasında bir kurdun sürüden bir koyunu yakaladığını gören bir kadının bunu haber verirken ve tüfekle bıçağı isterken, söylemesi yasak olan orman, ırmak, kurt, koyun, tüfek ve bıçak kelimelerinin hepsinin yerine yeni kelimeler ürettiği anlatılmaktadır. Kadın, orman yerine "gölgeli", kurt yerine "uluma", koyun yerine "memeli", tüfek yerine "tars eder" gibi kelimeler koymuştur.

Yukarıda geçen kelimelerin çoğunun, Türkler için kutsal sayılan ögeler olması dikkati çekmektedir. Kurt, orman, ırmak, tüfek-bıçak (demir) gibi. Eğer bunlar sadece şahıs ismi oldukları için yasaklanmamışlarsa, kadınlara bu kutsal ögelerin adlarını zikretmenin de yasaklanmış olduğunu düşünmek gerekir. Başkurtlar'ın "kurt" ve "börü" kelimeleriyle ilgili rivayetleri hatırlanırsa, kurt, cedd-i âlâ olduğu için kadınlara bu kelimeyi zikretmek yasaktır ve bu yüzden "börü" kelimesi türemiştir. Bunun gibi, diğer kutsallıklar da cedd-i âlâ veya ata ruhu olduğundan yasaklanmış olmalıdır. Daha önce, kadınların dağ isimlerini de zikretmelerinin yasak olduğu belirtilmişti. O halde, bu yasağı, sadece mevcut akraba isimleriyle sınırlı olarak değil, bütün cedd-i âlâyı, ata ruhu sayılan bütün kutsallıkları içine alan çok geniş bir yasak olarak düşünmek icabeder.

İnan (1987: 236), Altaylı Kaçlar'm bir destanının kahramanı olan Kaç Mergen'le ablası arasındaki bir konuşmayı aktarmaktadır: Kaç Mergen çocukken ava çıkmak ve kız kaçırmak istiyor. Ablası ona,

"boyun posun gelişsin, ağzındaki süt temizlensin, sonra gidersin" diyor. Kaç Mergen şu cevabı veriyor: "Alpların boyu posu, alplarla çekişirken gelişir. Ağzındaki süt, at üstünde, seferde temizlenir."

Demek ki kız kaçırmak, kaçırılan kızın boyunun alpleriyle çekişme gerektiren bir eylem, bir seferdir.

Manas destanındaki kahramanların hepsi de kız kaçırma ve yağma yoluyla evlenirler. Manas'ın birini kırlardan yakalayıp aldığı, diğerini ganimet aldığı iki karısından sonra, üçüncü karısı Kanıkey'i alırken çok zorlandığı anlaşılıyor. Kanıkey, onu tahkir etmekte, bıçakla hücum edip yaralamaktadır. Damat, kayınbabanın evini yağma etmekte, iki kabile harbe tutuşmak üzereyken Kanıkey'in annesi buna mâni olup, anlaşma yoluna gitmektedir (akt. İnan 1987: 162-163).

Kız kaçırma ve daha sonra kalınla olan evlilikler yanında, Türkler'de ve Moğollar'da anayerli evliliklere de rastlanmaktadır.

Ögel (1979: 162)'e göre, "Hunların en yakın komşuları Wuhuan Moğollarında, oğlan evlendikten sonra kız evine gider ve kayınbabasına hizmet ederdi." Ögel, Çingiz Han devri Moğollarında da bu tür evliliklerin olduğunu belirtmektedir.

Briffault (1990: 155-156)'un bu konuda verdiği örnekler XVIII-XIX. yüzyıllara aittir. Buna göre, Kuzey ve Orta Asya halklarının bazılarında, damat bir süre karısının ailesiyle oturur veya gelin bir süre kocasıyla oturduktan sonra kendi ailesine döner. Yakutlar, karılarını yıllarca kendi evlerinde ziyaret ederler, ayrı bir ev kuruluncaya kadar pek çok çocuk dünyaya gelir. XVIII. yüzyıl Fransız seyyahı Lesseps ve Rus Troshchanski'nin gözlemlerine göre, çok eşli bir Yakut'un karılarının her biri kendi çocukları ve akrabalarıyla otururlar. Kadın, ailenin reisi konumundadır. Tunguzlar'da (Moğol) yeni evli çift evlendikten sonra en az iki yıl gelinin ailesiyle oturur, bu süre sonunda gelinin babası, onlara ait bir yurt sunar. Bunlarda, akrabalık, anasoyunu izler. Buryatlar'da gelin altı ay veya daha uzun süre ana evinde kalır. Sonunda sürekli olarak koca evine yerleşinceye kadar bir kaç kez ana evine kalmaya gelir.

İnan (1987:336-338), "güvey" kelimesinin aslının "küdegü" olduğunu ve "küdegü"nün çoban anlamına geldiğini belirtmektedir. İnan'a göre, anayerli evliliklerde güvey, kızın ailesinin sürülerine bakmakla mükellef olduğundan ona bu isim verilmiş olabilir. İnan, bu âdetin Türkler'de bulunduğuna dair bir kayıt olmadığını, ancak onlara komşu Orta Asya kavimlerinde bu âdete rastlandığını, Türkler'de de bu âdetin izlerinin kalıntı halinde görüldüğünü söylemektedir. İnan'ın aktardığı, bir Buryat efsanesinde "eski zamanda güvey kızın evine gi-

derdi, sonra kız güveyin evine gelmeye başladı." denmektedir. Teleüt ve Şorlar'da güveye hizmet ettirme âdeti vardır. Kazaklar'da, parası olmayan erkekler, kızın evinde kalır ve onlara hizmet eder (Anadolu'da içgüveysi). Yakut rivayetlerinde, Yakutlar'ın ilk atasının bir yabancıya, yıllarca hizmet ettirdikten sonra kızını verdiği anlatılır. Başkurtlar'da "güveye kül taşıt, atına da odun" atasözü tesbit edilmiştir.

Gökalp (1976: 289) de, güveyin bir kaç sene, aile reisi olan dayıya hizmet ettiğini ve bu tarz evliliğe "abıl anak" dendiğini, ayrıca, Altay'da yaşayan Baraba toplumununda kalın veremeyenelerin de bu tarz evlilik yaptığını belirtmektedir.

Anlaşılan ilk evlilikler anayerli evlilik şeklindeydi. Ataerkilleşmeden sonra evlilikler kız kaçırma ve yağma suretiyle olmaya başladı. Bundan sonraysa kabileler bu konuda uzlaşmaya varma ihtiyacı duydular ve böylece kalın âdeti başladı. Ayrıca, bu gelişmeler sırasında geçiş aşamalarında çeşitli evlilik biçimleri ve âdetleri olduğu söylenebilir. Bunlardan biri *döl alma* âdeti, bir diğeri *levirat* tipi evliliktir.

İnan (1987: 309-315), evlatlık müessesesini ele aldığı bir makalesinde, bu müessesenin menşeini "çok eski devirlerde, ihtimal ki anaerki çağında, meşrû sayılan 'döl alma' âdetinde aramak lâzım geldiği"ni belirtmekte, "Eski Roma ve Araplar'da çok açık olan bu âdetin, Orta Asya göçebe kavimlerinde gizli kapaklı olarak muhafaza edildiğini biliyoruz." demektedir. Ona göre, XIX. yüzyıl ortalarında Kara-Kırgızlar'da âdetin bulunduğuna dair rivayetler vardır. Yakutlar'ın, eşlerinin başkalarından doğan çocuklarını öz evlât saymaları, döl alma âdetinin meşru sayıldığı bir devirden kalma geleneklere dayanır.

Ancak, döl alma âdetiyle ilgili olarak anlatılanlar, bu âdetin kadınların değerli sayıldığı bir döneme, İnan'ın ifadesiyle "anaerki çağına" ait olduğu görüşüyle uyuşmamaktadır. Zaten gelişkin ataerkil yapıda olan Eski Roma ailesinde bulunması da bu uyuşmazlığı göstermektedir. İnan'ın aktardığına göre, bir Arap yazarı döl alma âdetini şöyle anlatmaktadır: Koca, karısına "git, falanla ilişkide bulun" derdi. Döl alma, necip bir çocuk elde etmek maksadıyla yapılırdı. Döl, kahramanlık vasıflarıyla tanınmış yüksek adamlardan istenirdi (İnan 1987: 314).

Saadavi (1991: 164), âdetin, bir çok kocalılık biçimi olduğunu söyleyerek, bunu erkeğin dölleyici konumunda olması şeklinde yorumlamaktadır.

İnan'ın da âdeti, anaerkillikle ilintilendirmesine rağmen, bu âdet, karşısındaki erkekle birlikte, belki ondan daha fazla kadının aşa-

ğılanması anlamına gelmektedir. Erkek, Saadavi'nin ifadesiyle "basit bir dölleyici" ise, kadın da onu taşıyan bir bedenden, aracıdan ibarettir. Bu ilişkiye, kocası tarafından zorlanmaktadır. Toplumun üst mevkiinde olduğu belirtilen karşı taraftaki erkeğin ise, buna nasıl icabet ettiği, anlatılanlardan belli değildir. Herhalde bunu bir "bedel" karşılığında yapmaktadır. Bu durumda işlem, kadının araç olduğu, erkekler arası bir sözleşme şeklinde gerçekleşmektedir. Ancak İnan'ın belirttiği şekilde, klan döneminde, klanlar arası evlilikler veya cinsel ilişkiler, anayerli evliliklerden daha önce, döl alma şeklinde gerçekleşmiş olabilir. Bu durumda, döl alma, ekzogami kaidesi içinde, ana klanları arasındaki evlilikleri veya cinsel ilişkileri yürütmenin yolu olmuştur, denilebilir.

X. yüzyıla ait gözlemlerin yer aldığı *İbn Fazlan Seyahatnamesi*'ne göre, eski Türkler'de evlenme âdetleri, çeşitli bölge ve boylara göre değişir. Umumiyetle öz ana, kızlar ve kız kardeşler hariç, her kadınla evlenilebilir. Buna rağmen, Çiğiller ve Kutluklar, Mecûsî olmamalarına rağmen, kız kardeşleriyle de evlenirlerdi (İbn Fazlan 1975: 91).

Oğuzlar'da, evlenirken kızın rızası alınırdı. Volga Bulgarları arasında evlenmek isteyen kişinin, istediği kızın başına bir örtü atması ve böylece kızın onun eşi olması âdeti yaygındı (İbn Fazlan 1975: 116). A. İnan'a göre bu, bir çeşit "kız kaçırma" âdetiydi.

Oğuzlar'da, evlenecek kişi, birisinin kızını, kız kardeşini veya velâyeti altında olan bir kadını, bir miktar Harezm kumaşı karşılığında ister; başlığı veliye verdikten sonra, kızı alıp çadırına götürürdü. Başlık, deve veya başka bir hayvan da olabilirdi. Kutluklar'da ise evlenen erkek, tüm malını başlık olarak verdiği gibi, kızın velisine de bir sene hizmet ederdi. Bu yüzden Kutluklar'da çok eşlilik görülmez. Kutluklar'da, kocası ölen kadın tekrar evlenmez. Boşanma yoktur. Kutluklar'da, hükümdarların dahi çok kadınla evlenmesi yasaktır (İbn Fazlan 1975: 91).

Eski Türkler'de "çok eşlilik" (poligami) mevcut, hatta oldukça yaygındı. Bazı kaynaklarda çok eşliliğin sadece hanlara özgü olduğu, bazı kaynaklarda ise hiç olmadığı iddia edilir ki, bu doğru değildir. Çünkü, kadın sayısı fazladır ve yakınlarının dullarla evlenmesi şartı vardır (İbn Fazlan 1975: 116). Tukyu menkabesinde hükümdar Tukyu'nun on zevcesi vardır (Gökalp 1976: 108). Henüz Müslüman olmamış Hazar Türkleri hakanları, saraylarında daima yirmibeş kadın bulundururlardı. Bunlar, kimi rıza ile, kimi zorla alınmış komşu hükümdarların kızlarıdır. Ayrıca, odalık olarak altmış güzel câriye bulundurulurdu. Her kadının ayrı bir çadırı ve hadım bir muhafızı vardır.

Hakan bunlardan birisini istediği zaman, muhafıza haber gönderir, muhafız câriyeyi hakana getirip, çadırın önünde beklerdi (İbn Fazlan 1975: 78). "Harem" usulünün, henüz Müslüman olmamış Türkler'de de görülmesi, bu usulün İslâmî etkilerle ortaya çıktığı , Selçuklu ve Osmanlı saray ve konaklarına ait olduğu yolundaki genel kanaat karşısında oldukça dikkat çekicidir.

Tek eşlilik iddiasına rağmen Gökalp (1976: 143, 214), reislerin fütuhatla zengin olduktan sonra tek zevceyle yetinmeyip esirlerden, teb'aları olan oymaklardan güzel eşler edinmeye başladıklarını, bunlara "kuma" adının verildiğini, hakan, ilhan ve prenslerin il hâricinden evlenmeyi âdet edindiklerini, bunlara Çin prensi ise "konçuy", değilse "kuma" dendiğini ifade etmektedir.

İbn Fazlan(1975:3)'ın gözlemlerinden, eski Türklerin "namus" anlayışının, sonraki dönemler ve günümüz Türk toplumunun namus anlayışından epeyce farklı olduğunu anlıyoruz. Meselâ, şaman Oğuzlar arasında geçen şöyle bir olay nakledilmektedir: "Kadınları yerli ve yabancı erkeklerden kaçınmazlar.. Kadın, hiç bir yerini gizlemez.. Bir gün bir adamın evine misafir olmuştuk. Adam ve karısıyla beraber oturuyorduk. Kadın bizimle konuşurken bir aralık avret yerini açıp kaşımaya başladı. Biz utancımızdan yüzlerimizi kapatıp, 'estağfirullah!' dedik. Kocası güldü. Tercümana 'Onlara söyle: ... Siz onu görüyor ve koruyorsunuz, sizden ona bir zarar gelmiyor. Bu hareket, kadının örtünüp de başkalarına müsaadet etmesinden daha iyidir.' dedi. Buna rağmen, zina diye bir şey bilmezler. Bu suçu işleyen birisini ortaya çıkarırlarsa, onu iki parçaya bölerler." Bundan başka, İbn Fazlan(1975: 57), Oğuzlar'da oğlancılığın da büyük suç olduğunu belirtmektedir. Kutluklar'da ve Hiyong-nular'da da zina çok büyük suçtur. Kutluklar'da, zina eden erkek ve kadın yakılırken, Hiyong-nular'da evli bir kadına tecavüz eden kişi ölüme mahkum edilir; genç bir kızı iğfal edenden ise büyük bir fidye alınır ve o kızla evlendirilirdi. Tukyular'da tecavüz eden kişi iğdiş edilir. Bütün bu kavimlerde düşmanlara aynı hareketi yapmak suç sayılmazdı (İbn Fazlan 1975: 91, 112).

Görüldüğü gibi, Müslüman olsun veya olmasın, hemen bütün eski Türk topluluklarında zina, çok büyük suçtur ve cezası ölümdür. Buna rağmen, eski bir inanıştan, yılda bir kez, bir çeşit serbest ilişki âdetinin bulunduğu anlaşılmaktadır: "... Eski Türkler senede bir kez tabiî şehvetin galeyanıyla vücuda gelen bir aşk gecesine inanırlardı. Bu aşk gecesinde kadın, her neye dokunsa gebe kalırdı. Çünkü bu gece, nur sütunu her şeyde tecellî ederdi. Altın ışık, bazen güzel bir erkek şeklinde bir kadının yanına gelirdi. Aşk gecesinde ilâhlar, ilâheler ve in-

sanlar arasında münasebetler kurulurdu" (Gökalp 1976: 116).

Ebû Dülef ve *İbn Fazlan Seyahatnameleri*'nde, zinanın yasak olmayıp, serbest ilişkilerin geçerli olduğu iki Türk topluluğundan söz edilmektedir. Peçenekler ve Karluklar. Peçenekler, yol ortasında kadınlarla çiftleşirler (Ebû Dülef'ten akt. İbn Fazlan 1975: 84). Karluklar ise, kadını kumarda alış-veriş nesnesi olarak kullanırlar. "Kumarda biri, diğerinin karısını, kız kardeşini veya anasını ütebilir...Karluk kadınları güzel ve iffetsizdirler. Onlar karılarını çok az kıskanırlar. Reisin karısı, kızı veya kız kardeşi, yabancı bir kafile gelince, onları misafir eder..."(İbn Fazlan 1975: 90). Serbest ilişkilerin hâkim olduğu bu toplulukta, kadının tam anlamıyla cinsel nesne olduğu görülmektedir. Ataerkilliğin en belirgin özelliği, kadının, erkeğin mülkiyetinde bir (mal) nesne olarak algılanmasıdır. Bu ise ya kapatılması (hapsedilmesi) veya Karluklar'da olduğu gibi, açıktan erkeklerin ortak kullanımına sunulmasıyla neticelenmektedir.

Müslüman olan Volga Bulgarları'nın halâ eski âdetlerini sürdürdüklerini şu cümlelerden anlıyoruz: "Kadınlar ve erkekler hep beraber nehre girip çırıl çıplak yıkanırlar. Biribirlerinden kaçmazlar. Bununla beraber ... zina etmezler ... Zina eden erkeği ve kadını iki parçaya ayırırlar ... Kadınlar yüzerken erkeklerden kaçınsınlar diye çok çalıştıysam da muvaffak olamadım." (İbn Fazlan 1975: 57).

Türkler'de gelişmiş bir baba ailesi olduğunu, ana ailesinin izine rastlanmadığını, bu tür ailelerin sadece Moğollar'da görüldüğünü ileri sürmesine rağmen Ögel (1979: 171), bazı Orta Asya Türkleri'nin ana akrabalarına "tay ana, tay yenge" dediklerini belirterek, burdaki "tay" (dayı)ın eski Türk ekzogamisinin izleri olduğunu söylemektedir. Ayrıca, "dayı"nın anne tarafının sembolü ve temsilcisi olduğunu, dayı ile yeğenlerin rakip gibi olduklarını, "yeğen hakkı" geleneğinin de burdan geldiğini belirtmektedir.

İnan (1987:289), bazı Kazak-Kırgızlar'ın "yeğen hakkı" geleneğini, erkek yeğenin, anasının kabilesi, yani dayıları üzerinde bazı haklarının bulunması olarak ifade etmektedir. *Yeğen*, sadece, kızdan, kız kardeşten ve uzak, yakın kız akrabalardan doğan çocuklara denir. *Dayı* ise, ananın bütün akrabalarını, hatta kabilesini ifade eder. "Yeğen hakkı", yeğenin dayılarının malından üç kez çalma ve anasının kabilesinin verdiği ziyafetlerde, herkesten daha fazla pay alma hakkıdır. İnan'a göre, yeğen hakkı âdetinin menşei, ekzogaminin ilk devirlerinin karanlıklarına kadar gitmektedir.

Malinowski (1989: 65), ödip kompleksinin, anasoyu toplumunda, dayıya yönelik olarak ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Buna da-

yanarak, Kazak-Kırgızlar'ın "yeğen hakkı" âdetinin ve dayı-yeğen düşmanlığının, anasoyu devrinden kalma bu kompleksle alâkalı olduğunu düşünebiliriz.

Eski Türkler'de levirat tipi evlilikler yaygındır. Levirat tipi evlilik, baba ölünce, dul kalan karısıyla üvey oğlunun veya ağabey-kardeş ölünce, dul kalan karısıyla hayattaki kardeşin evlenmesidir.

Hunlar, Göktürkler ve Oğuzlar'da levirat tipi aile düzeni olduğunu belirten Ögel (1979: 164), levirat evliliğini kalın âdetiyle alâkalı görmektedir. Ona göre, kalın, kız ailesine verilen bir aile malıdır ve bundan dolayı, ödenen kalında herkesin payı ve miras hakkı vardır. Böylece "Kalını verilen gelin, artık erkek ailesinin malı olmuştur. Dolayısı ile ailedeki kişilerin gelin ve çocukları üzerinde miras hakkı doğar." Yani, kalını ödenen gelin, kocasının malı olmakla kalmayıp, koca ailesine ait bir mal olmaktadır.

Levirat tipi evlilik, tek başına çok eşliliği ifade etmesine rağmen, Türkler'de levirat evliliğinin bulunduğunu belirttikleri halde, Ögel (1979), Gökalp (1976) ve Türkdoğan (1992), Türkler'de çok eşliliğin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.

İbn Fazlan (1975:115)'ın da levirat evliliğini tesbit etmiş olması, âdetin X. yüzyılda devam ettiğini göstermektedir. Bugün de, Anadolu'nun bazı yörelerinde ölen ağabeyin eşiyle evlenme geleneği vardır.

Çin kaynaklarında yer alan VI. yüzyıla ait iki büyük metin de Türkler'deki levirat evliliğini doğrulamaktadır. Bunlara göre, "Bir babanın, bir ağabeyin ya da bir amcanın ölümünden sonra, oğul, küçük kardeş ya da yeğen, onların dulları ve kız kardeşleriyle evlenirler." (Roux 1989'dan akt. Türkdoğan 1992: 43).

Levirat geleneği, ailenin bölünmemesi, kocası ölen kadınların ve çocuklarının güvenliği gibi nedenlere bağlanmaya çalışılmaktaysa da, esasta, kadının *mal* kabul edilmesiyle alâkalıdır. Ailenin bedelini ödediği gelin, aile malı sayılmaktadır. Üstelik, geleneğin daha öncesinde, ölenin eşiyle evlenmek şeklinde değil, ağabeyin ölümü söz konusu olmadan da bu eşle ilişki kurulması şeklinde olduğuna dair belirtiler vardır. İnan (1987: 306), Kırgız ve Kazak-Kırgızlar'da, "yenge ile kayınbirader arasındaki münesebetler"den söz etmektedir.

Bu "gelişmiş baba ailesi"nin özelliklerini anlatırken Ögel (1979: 167), "Evlenip giden kızlar ile onların çocukları (kız ailesinden) sayılmazlardı." demektedir.

Burda evlilik, kızın mülkiyetinin babadan, kocaya geçmesi anlamına gelmektedir. Ögel (169:), kızın babasının kızı üzerindeki

velâyet yani babalık hakkını damadına verdiğini belirtmektedir. Gökalp (1976: 311) de, düğün merasimi sırasında kızın babasının, damadın boynuna sardığı yazmanın, babalık velâyetinin güveye geçtiğini gösteren bir sembol olduğunu belirtmektedir.

Bu ataerkil geleneklerin çoğu, İslâmiyete girişten sonra, büyük ölçüde kalkmıştır. Ögel'in bu değişmeleri,"gelişmiş Batı Türkleri ile Anadolu" şeklinde ifade ederek sık sık vurguladığı görülmektedir. Meselâ, "En eski Türk geleneklerinde gerçek büyükanne yalnızca babaanne idi. Ancak gelişmiş Batı Türkleri ile Anadolu, babaanne ile annaanne arasında fark gözetmemiştir." (1979:170). Gerçekten de eski Türkler'deki sonsuz baba hakkı anlayışı yerine, *Dede Korkut*'ta "ana hakkı, tanrı hakkı" anlayışı yer alır. Yine, Ögel (1979: 176), levirat evliliğinden, kalını ödenen gelinin koca ailesinin malı olduğundan ve kızın miras hakkı olmadığından bahsettikten sonra, "ancak gelişmiş Batı Türkleri ve Oğuzlarda bu temel prensipler yumuşamıştır." demektedir. Ayrıca, "gelişmiş Türkler"de kalının çeyize dönüştüğünü ve bu geleneğin sonradan, İslâmiyetteki "mehrin bir kısmının çeyiz olarak kullanılması" prensibi ile bağdaştırıldığını belirtmektedir (1979:183). Oysa bu, tamamen, yani baştan beri, İslâm etkisiyle olan bir dönüşümdür. İslâm hukukuna göre, mehr, kızın ailesine değil, doğrudan kıza verilir ve tamamen onun tasarrufundadır.

Boşanma konusuyla alâkalı olarak da Ögel (:180), eski Türkler'de kalın yanacağı için, aile üyelerinin buna karşı çıktığını ve bu yüzden boşanma olayının görülmediğini söylemekte ve "geçen yüzyılın Türk illerinde gezen araştırmacılar, kadının şikâyet hakkından bile söz etmişlerdi. Vardığı erkek sakat veya iktidarsız çıkarsa, kadın şikâyetçi olur ve kalını ödeyerek ayrılabilirdi." demektedir. Bilindiği gibi, İslâm hukukuna göre, kocasıyla geçinemeyen veya Ögel'in belirttiği türden nedenlerle, kadın, boşanma hakkına sahiptir. Hatta burda, tasarrufunda olan mehr, onun gerektiği zaman boşanma talebinde bulunmasını kolaylaştıran bir unsur olmaktadır.

Eski Türkler'de, öldürülen bir kişinin ailesine karşılık olarak, kalınsız bir kız verildiği de görülmektedir. Ayrıca, karşılıklı dünür olma (kız değiş-tokuş etme) durumlarında da kalın ödenmezdi. Yiğitler, aralarında andlaşırken, bazen biribirlerine kız kardeşlerini verecekleri ne dair söz verirlerdi. Karşılıklı dünür olma âdeti, en çok Kırgızlar'da yaygındır (Türkdoğan 1992: 39).

III. İSLÂMLAŞMA DÖNEMİNDE TÜRK TOPLUMUNUN CİNSİYET KÜLTÜRÜ

A. GENEL ÇERÇEVE

Bundan önceki bölümde anlatılanlara dayanarak, ataerkilleşmenin başlangıcında bir mücadele döneminden geçildiği söylenebilir. Bu mücadelenin izleri mitolojide ve efsanelerde sürülebilmektedir. Genellikle sihrî ve dinî-idarî veya dinî-dünyevî olarak ifade edilebilecek ve giderek netleşen bir alan ayrışması çerçevesinde, cinslerarası simetrik tamamlayıcılık ilkesinin bir ölçüde sürdüğü görülmektedir.

Kainatın ve insanın ilk yaratılışına dair mitler döneminden sonra, sivrilen kişinin (yöneticinin) ve onun soyunun menşeine dair efsaneler dönemi gelmekte, bu efsaneler, kahramanlık destanları içinde sürüp gitmektedir. Efsane ve destanlarda kahramanların ve kahraman yöneticilerin doğuşlarındaki olağanüstülük anlatılarak veya bunların soyları olağanüstü bir kökene bağlanarak kutsanmakta, böylece yönetimleri ve güçlerinin meşruiyeti gerekçelendirilmektedir.

Bu uzun mücadele dönemi boyunca, en eski olanın izleri sürekli yok edilmeye çalışılırken; bazı unsurların şekil değiştirdiği, bazılarının tamamen silindiği veya yeni unsurların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu farklılaşmalarda büyük ölçüde, komşu kültürlerden etkilenmeler de söz konusudur.

Kahramanların-yöneticilerin kutsallaşması ve dinî otorite olmasıyla, din-sihir ayrımlaşmasında, kadınların sihir tarafında bırakıldıkları görülür. Sihir alanı, kutsalın tehlikeli bir bölgesi olarak giderek daralmıştır.

Bu mücadele döneminde ayrımlar giderek keskinleşmekte, atalar kültü - kutsal yönetim ve kutsal kahramanların oluşturduğu ataerkil çerçeve yerleşirken, keskin ataerkil geleneklere yol açmaktadır.

Bu son durum, genellikle ilkellerin ataerkil vahşeti şeklinde yorumlanmıştır.

Bundan sonraki yerleşik uygarlık devresindeki yazılı metinlerde,

genellikle bir önceki dönemin keskin ayrımları yer almaz. Söylemde ve pratikte bir yumuşama görülür.

Bu durum, çoğu antropolog ve sosyologun en eskinin en ataerkil olduğunu düşünmelerine yol açmıştır.

"Vahşet" olarak adlandırılan dönemin ardından gelen uygarlık dönemi; kabile, soy birliklerinin parçalanarak, aile reisi veya kabile şefi çevresinde oluşan ataerkil düzenin, merkezî ataerkil devletle bütünleşerek devamı mahiyetindedir. Ancak burda, artık ataerkinin tam olarak yerleşmiş ve oturmuş olması nedeniyle, ayrıca uygarlık etkileriyle, eski keskin söylem, keskin gelenekler farklı biçimlere bürünmüştür. Mücadele bitmiştir. Artık her şey yerli yerinde, tabiî ve meşrudur. Bu yüzden durmadan dile getirilmelerine gerek kalmamıştır.

Burda söz konusu olan, ataerkil zihniyetin ve geleneklerin yumuşaması değil, bütün bir hayat tarzındaki değişikliklere uyarlanmış yeni ataerkil durumlardır. Modern ataerkinin, geleneksel ataerkiden, onun da ilkel ataerkiden farklı olması; bunların içerdiği ilkel vahşet, geleneksel baskı veya modern şiddetin teknik farklılıkları; kökene doğru gidildikçe ataerkinin yoğunlaştığı ve en eskinin en ataerkil olduğu anlamına gelmez. Aksine, baştaki keskin söylem ve keskin gelenekler, cinslerarası simetrik dengenin bozulmaya yüz tutmasıyla başlayan mücadelenin bir göstergesidir. Hatta burda simetrik tamamlayıcılık, çeşitli mekanizmalarla bir ölçüde devam etmektedir. Bu simetrinin tam olarak bozulması, ancak yerleşik-şehirli uygar toplumlar için söz konusudur.

Yerleşik-şehirli hayat tarzına, Asya'nın göçebe topluluklarından çok önce geçen toplumlarda, özellikle Batı toplumlarında, kadının fonksiyonsuzlaşarak cinsel nesneye dönüşmesi de çok erken başlamıştır.

Batı toplumlarıyla, Asya'nın göçebe toplulukları arasındaki bu fark, Batı toplumlarıyla, göçebe hayat tarzı içinde İslâmlaşan Türk toplulukları arasında, ikincilerin yerleşik hayata geçmelerinden sonra da devam etmiştir. Bunda, uzun süren göçebelik hayatının ve yakın zamanlara kadar tarım toplumu olarak kalmanın etkileri olduğu kadar, İslâm'ın eşitlikçi hükümlerinin, bu dinin kadına ve anaya vermiş olduğu değerin de etkisi vardır. İslâm'ın eşitlikçi yapısı, toplumun kendi iç dinamikleri, yani ataerkil yapısı ve komşu kültürlerin de etkileriyle fazla işlerlik kazanmamış olmasına rağmen, göçebelik ve tarım etkileri, İslâm'ın bu yönünün, Türkler arasında, diğer İslâm topluluklarından daha fazla işlerlik kazanmasına zemin hazırlamıştır.

Özellikle, İslâm'ın anaya verdiği değer, göçebe kültürlerde kalıntı halinde devam eden eski ana-kadın ve dişi kültlerinin canlanmasına yol açmıştır. Fetihçi-kahramanlık dönemlerinde bu faktör, en azından kahramanları doğuran ana-kadın şeklinde ve kadının eski manevî-dinî alandaki etkinliğinin, İslâm diniyle bütünleşerek devam etmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu ataerkil yapıda, kadın her zaman erkekten daha aşağı statüde olmasına rağmen, hiç bir zaman salt cinsel nesne olarak algılanmamış ve fonksiyonelliğini muhafaza etmiştir. Kadında aranan ilk özellik, hiç bir zaman sadece dış güzellik olmamış, kahramanlık kültüründe, göçebelikte ve tarımda, kadında erkeğe yakın bir şekilde cesaret, dayanıklılık, hatta kahramanlık aranırken; İslâm-tasavvuf kültüründe yine erkeğe yakın bir şekilde olgunluk, yumuşaklık, takva gibi ruhî özelliklere önem verilmiştir. Elbette her zaman, bu söylenenlere aykırı örnekler bulmak mümkündür.

Refah düzeyinin yüksek olduğu kent-konak hayatı içinde, özellikle Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde yönetici kesimin komşu kültürlerle yoğun içiçeliği nedeniyle, toplumun üst kesimlerinde kadının salt cinsel nesneye dönüşmesi ve tecriti olgularıyla karşılaşılır. Bu algılama biçimi, giderek merkezden kenara doğru da yayılmıştır; ancak, yine de, tarımla ve tabiatla haşir neşir, hatta göçebeliği sürdüren ve gelir seviyesi düşük kesimlere tam olarak yansımadığı görülmektedir.

İstanbul, Konya, Maraş, Erzurum gibi yönetim, beylik merkezi olmuş, komşu kültürlerin yoğun etkileri altındaki kent merkezleri ise, kadının cinsel nesne olması ve tecrit olgularının, konak hayatının tam olarak yansıdığı merkezler olmuşlardır. Batı literatüründe, abartılı bir şekilde yer alan harem hayatı, cariyelik, çok eşlilik, kadının kapatılması olguları gerçektir, ama, bütün topluma şâmil edilemeyecek sınırlı olgulardır. Hatta, halk katında yaygınlaşan tarikatler ve Ahilik gibi meslek kuruluşları, cinsiyetler ve cinsiyetler arası ilişkiler konusunda, üst kesimlerden çok farklı mekanizmalar geliştirmişlerdir. Bu söylenenlerin büyük kısmının ilk dönemlerde, tarih vermek gerekirse XIV. ve XV. yüzyıllara kadar geçerli olduğu söylenebilir. Bu yüzyıllardan sonra, yönetim ve üst kesimde artan yozlukların halk tarikatlerine (örneğin Kalenderîlik, Bektaşîlik), üstelik avamîleşerek ve dozunu arttırarak yayıldığı görülecektir. Ancak alttan alta işleyen farklı kültürler ve mekanizmalar da hep devam etmiştir. Zaten ne tarihî dönemler, ne de toplumdaki farklı kültürler ve mekanizmalar, birbirlerinden bıçak gibi ayrılmış olarak bulunmazlar. Her zaman karşılıklı etkilenmeler, içiçe geçmeler söz konusudur. Bu arada, Ortaçağ Avrupasının diri diri yakılan cadıları, bekâret kemerleri, cinselliği en

büyük günah kabul eden ve bu günahtan Havva'nın kızlarını sorumlu tutan, kadını şeytan olarak gören; onun insan olup olmadığını, ruh taşıyıp taşımadığını tartışan anlayışları ile bu kültürün fazla tanışık olmadığına dikkat etmek gerekmektedir. Ancak, cadılık ve bekâret kemerleri dışında, belirtilen türden anlayışlar Doğu kültürlerinde de, özellikle bazı zühdî akımlar içinde yer almış ve kısmî bir yaygınlığa da sahip olmuşlardır.

Refah düzeyi yüksek, yerleşik kent ve kasaba hayat tarzının, göçebe ve tarımcı yapılardan önemli bir farkı da tabiattan kopuk bir hayat tarzı olmasıdır. Bu kopuş, elbette diğer faktörlerle birlikte, daha önce tabiî bir şekilde seyreden cinsel hayatta da dönüşümlere yol açmaktadır.

Ataerkil göçebe Türk topluluklarının yerleşik kent hayatına geçişleri sırasında, kadının cinsel nesneye dönüşmesinin iki şekilde gerçekleştiği görülmektedir. Birinci şekilde, kadının tecriti olgusu ortaya çıkarken, ikinci şekilde, cinslerarası ilişkilerdeki serbestlik devam etmektedir. Ancak bu ikinci şekilde kadın, açıktan erkek toplumun zevkine sunularak ortak bir mala dönüşmektedir. Bu ikinci tip, henüz İslâmlaşma sürecine girmeden önce yerleşik kent kültürüne dahil olan (şamanist) topluluklarda görülürken, yerleşik hayat tarzına uygun başka dinlerin (Zerdüştlük, Hristiyanlık, Maniheizm, Budizm gibi) etkileri altında kalan topluluklarda daha çok ilk şekil görülmektedir. Bu ilk şekilde, yerleşik hayat tarzı içinde mümkün olan kadının tecriti olgusu başlarken, ikinci şekil, göçebelikteki serbest ilişkilerin devamı mahiyetinde ortaya çıkmaktadır. Ancak, göçebelikteki serbest cinslerarası ilişkiler ve tabiî, olağan bir şekilde seyreden cinsel hayat, yerleşik kent düzenindeki tabiattan kopuş, refah düzeyinin yükselmesi ve kadının fonksiyonelliğinin azalması neticesinde burda, derhal yoz ilişkilere dönüşmekte ve kadının cinsel nesne olmasına yol açmaktadır.

Burda, dikkat edilmesi gereken bir nokta, her iki şekilde de kadının cinsel nesne olarak algılanmasıdır. Bu bakımdan, iki uç gibi gözüken fakat temelde (kadının algılanışı bakımından) fazla farklı olmayan bu iki şekilden birinden diğerine geçiş çok kolay olmaktadır. Bu iki yapı arasında sürekli etki-tepki mekanizmasının işlediği görülür. Böylece, daha önce söz konusu edilen İslâmlaşmanın ileri evrelerinde ortaya çıkan kaç-göç, haremlik-selâmlık kültürü; bu iki şeklin etkileşerek ve bir araya gelerek İslâm kültürüne dahil olduktan sonraki ortak bir uzantısıdır. Zaten bu kültürler, İslâm diniyle, onun çıkışından yaklaşık beş asır sonra hayli farklılaşmış olarak, daha doğrusu Abbasîler

dönemindeki İran-İslâm kültürü şeklinde tanışmışlardır ve bu kültür mevcut yapılarında hazır bir zemin bulmuştur.

Bu etkilerden uzak göçebe hayat tarzını sürdüren topluluklarda İslâm farklı bir zemin bulmuştur. Ve İslâm'ın yayılışı, bu topluluklar arasında farklı kanallardan gerçekleşmiştir. Burda, İslâm faktörü tecrit olgusuna yol açmadığı gibi, bu durum, toplulukların yerleşikliğe geçişlerinden sonra da devam etmekte; ayrıca İslâm faktörü ve diğer dinî etkilenmeler olmaksızın yerleşik kent düzenine geçen topluluklardaki, kadının ortak ve açıktan zevk nesnesi olduğu yapı da ortaya çıkmamaktadır. Burda bir noktaya daha dikkat çekmek gerekiyor. Serbest ilişkilerin hâkim olması, her zaman kadının özgürlüğü veya cinsel nesne olmaması anlamına gelmemektedir. Kadın aşağı statüde olduğu ve cinsel nesne olarak algılandığı sürece, ve yerleşik kent düzeninde aksine serbest ilişkiler, onun daha çok kullanılması, aşağılanması ve zevk nesnesi olmasına yol açmaktadır. Kadının tecriti, çoğu zaman bu durumun tepkisel bir neticesi olarak ortaya çıkar ve bu da kadını, olumlu, üst bir statüye çıkarmak amacıyla değil, erkek toplumu korumak adına yapılır. Böylece, bu tarzda da kadın cinsel nesne olmaktan kurtulmuş olmaz, sadece şahıs malı ve ortalıkta gözükmeyen bir nesne olur.

Türkler'in X. yüzyıldan başlayarak topluluklar halinde İslâmlaşmasıyla Türk tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Bu ilk İslâmlaşma dönemine ait bilgiler, özellikle sosyal tarih açısından hemen hemen yok denecek kadar azdır. Bu bakımdan burda, sadece, bu döneme ait *Kutadgu Bilig*, *Dîvânü Lügati't-Türk* gibi eserlerle, göçebe Oğuzlar'ın destanı olan *Dede Korkut*'un cinsiyet algıları ve ilişkileri açısından incelenmesiyle yetinilecektir.

Bunlardan *Kutadgu Bilig*, şehirli Türkler'in cinsiyet algılarına örnek teşkil etmektedir.

Dîvânü Lügati't-Türk, çeşitli Türk topluluklarına dair gözlemleri içermesi bakımından, aynı dönemdeki şehirli ve göçebe Türk topluluklarının cinsiyet algılarını bir arada yansıtmaktadır.

Dede Korkut, bilindiği gibi tam anlamıyla göçebe hayat tarzını yansıtan bir destandır. Göçebe Oğuzlar'ın, ilk İslâmlaşma dönemindeki cinsiyet algılarını ve ilişkilerini yansıtması bakımından zengin bir kaynaktır. *Dede Korkut*, mitolojik-efsanevî unsurlardan oldukça arınmış; gerçekçi unsurların ağırlıkta olduğu bir destandır. Hatta, ordaki şahsiyetlerin ve bazı olayların gerçek tarihî şahsiyetler ve olaylar olduğu görülür. Meselâ, Köprülü (tarihsiz: 202)'nün bildirdiğine göre, Tebriz'de, Acı-çay civarında Kazan'ın ve karısı

Burla'nın mezarı bulunmuştur. Köprülü'ye göre, bunların *Dede Korkut*'taki Kazan Bey ve karısı Burla Hatun olduğuna şüphe yoktur. Bu bakımdan *Dede Korkut*, göçebe Oğuzlar'ın İslâmî dönemlerini (XI.-XIV. yüzyıllar) yansıtan bir destanî tarihtir. Yine de onun bir destan olduğu, üstelik geç dönemlerde (XIV-XV. yüzyıllar) kaleme alındığı, bu yüzden daha çok idealize değerleri yansıttığı unutulmamalıdır. Ayrıca, bütün destanlarda olduğu gibi, *Dede Korkut*'ta da eskinin, daha eskinin izleri, kalıntıları yer almaktadır. Bugünkü Türkiye Türkleri, Batı Türkleri'nin, Oğuzlar'ın bir devamıdır. Bu da, *Dede Korkut*'un önemini arttıran bir husustur.

Dede Korkut ve *Kutadgu Bilig*'in bir arada ele alınması ve, *Dîvânü Lügati't-Türk*'teki bilgiler; aynı dönemlerdeki göçebe ve şehirli Türkler arasında mukayese imkânı sağlamaktadır.

Kutadgu Bilig, ilk Müslüman Türk devletlerinden olan Karahanlılar döneminde, 1069-70 yıllarında Türkistan'ın Balasagun şehrinde, Yusuf Has Hâcib tarafından yazılmıştır. Devrin ileri gelen bir bilgini ve devlet adamı olan Yusuf Has Hâcib, eserini hakana ithafen yazmıştır. Daha çok siyasetname türüne yakın olmasına rağmen, dinî, ahlâkî ve sosyal mevzular, kitapta oldukça geniş yer tutar. Burda, *Kutadgu Bilig*'den ve diğer tarih kaynaklarından yola çıkarak, Karahanlı şehir toplumunun özelliklerine, Budist-Maniheist Uygur ve İran kültür etkilerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Bunlar *Kutadgu Bilig*'deki kadın imajının arka plânını oluşturmaktadır.

Kutadgu Bilig'le hemen hemen aynı yıllarda yazılmış olan, *Dîvânü Lügati't-Türk* çalışma konusu açısından önemli bilgiler içeren bir eserdir. Yazarı, Kaşgarlı Mahmud, Karahanlılar'ın başta gelen bilim ve kültür merkezlerinden Kaşgar'da yetişmiş, eserini Bağdad'da bulunduğu 1072-74 yıllarında yazarak Abbasî halifesine takdim etmiştir. Yazar, sözlük şeklinde düzenlediği eserin amacının, Araplar'a Türkçe'yi ve Türkler'i tanıtmak olduğunu belirtir.

7500 kelimenin yer aldığı kitapta, kelimelerin Arapça karşılıkları yanında, cümlede kullanılışları örnekle gösterilmiştir. Bu örnek cümlelerle birlikte yer alan bol miktarda atasözü ve dörtlük, Türkler'in günlük hayatına ve cinsiyet algılarına dair önemli ipuçları vermektedir. Kaşgarlı Mahmud, kitaptaki bilgileri, çeşitli Türk boyları arasında yıllarca dolaşarak toplamıştır. Doğu Türkistan, Mâverâünnehir ve Bizans arasındaki bölgede yaşayan Oğuz, Çiğil, Karluk, Yağma, Kırgız gibi Türk boylarının dillerini, bunların coğrafî konumlarını, yayılışlarını, gelenek ve inanışlarını anlatmaya çalışmıştır. Özellikle, Oğuzlar üzerinde geniş olarak durulmuştur. Kaşgarlı, bir Karahanlı

soylusu olarak, kendisini üstün bir konumda görür. Uygur şivesi ve Hakaniye Türkçesi'ni de aynı şekilde diğer boyların dilleri arasında üstün bir yere koyar. Hakaniye Türkçesi, Karahanlı soylularının saray ve edebiyat dilidir. Yusuf da bu dili "han tili" olarak isimlendirmiştir. Kaşgarlı'nın Hakaniye Türkçesi'nden sonra Oğuzca'ya önem verdiği görülmektedir.

B. KADIN İMAJI ve CİNSEL AHLÂK[1]

1. Kutadgu Bilig'de Kadın İmajı ve Arkaplanı

Kutadgu Bilig'in hangi amaçlarla ve hangi etkiler altında yazıldığı, ait olduğu toplumun ve dönemin şartları ve kültürel iklimi, tarih ve edebiyat çevrelerinde hayli tartışılmıştır. Bu tartışmalara temas etmeden önce, Yusuf'un, kadınlara dair görüşlerini nakledip, daha sonra söz konusu tartışmalardan da yararlanarak, görüşlerin arkaplanına ulaşmaya çalışacağız.

Eserde, kadınlar üzerine söylenenler, eserin hacmine oranla çok az yer tutar. Ancak, bunlar kesin hükümler şeklinde yer almışlardır. Sıralarsak:

"Kadını boş bırakma, kapalı tut"

"Korkak insanlar kadınlara benzerler"

"Aslında bu kızlar doğmasa, doğarsa yaşamasa iyi olur; eğer dünyaya gelirse onun yerinin toprağın altı veya evinin mezara komşu olması daha hayırlıdır." (Yusuf Has Hâcib 1974: beyit 4511-4512).

"Yemekte içmekte kadını erkeklere katma. Katarsan ölçüyü kaçırırlar." (: beyit 4517).

"Kadının aslı ettir, eti muhafaza etmeli, gözetmezsen et kokar."

"Evin kapısını kilitle, eve erkek sokma." (: beyit 4519).

"Bunlarda vefa yoktur."

"Kadının meyvası zehirdir."

"Erkek insan sözünden dönmez, dönenleri sen kadın bil."(: beyit 4520-4522).

Görüldüğü gibi, Yusuf Has Hâcib'e göre, kadınlar güvenilmez, ve-

(1) Bu ikisinin neden bir arada ele alındığı merak edilebilir. Söz konusu eserlerde, genellikle cinsel ahlâk konusu, kadınlarla bir arada değerlendirildiği için, bu yola gidilmiştir. Aslında bu durum, daha baştan kadının cinsellik konusu yapıldığını, cinsel nesne olarak algılandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

fasız, korkak, yalancı ve ikiyüzlü yaratıklardır. Onların aslı ettir; yani akıl, irade, ruh yoksunudurlar. Varlıkları, bedenlerinden ibarettir. Bu yüzden de yeme-içme, şehvet gibi bedenî istek ve ihtiyaçları doğrultusunda hareket ederler ve bunlarda her hangi bir ölçü tanımazlar. Fırsat buldukları an, bu istek ve ihtiyaçlarını gidermeye bakarlar, yani yer, içer ve çiftleşirler. Aynı zamanda korkak olduklarından, yaptıklarını yalanlarla ve ikiyüzlülükle gizlemeye çalışırlar.

Kadının sürekli kilitli ve kontrol altında tutulması mecburiyeti, bu tanımın tabiî neticesidir. Çünkü "muhafaza edilmeyen et" zamanla "kokar ve bozulur." Kilitleyip toplumdan tecrit etmenin de ötesinde, onların hiç olmaması temennî, hatta tavsiye edilir. Yani yok edilmesi. Bu son düşünceyi anlatan "Aslında bu kızlar doğmasa, doğarsa yaşamasa iyidir. Eğer dünyaya gelirse, onun yerinin toprağın altı veya evinin mezara komşu olması daha hayırlıdır." sözleri, İslâm öncesi Arap kabilelerinde yaygın olduğu bilinen kız çocuklarını diri diri gömme geleneğini hatırlatmaktadır. Bu geleneğin İslâm öncesi Türk topluluklarında da mevcut olup olmadığını bilemiyoruz; ancak Yusuf gibi muteber konumda olan birisinin, üstelik hakana ithaf edilmiş resmî bir eserde bu sözleri rahatlıkla sarf etmesi, böyle bir ihtimali akla getirmektedir. Bu sözler, Yusuf'un şahsî düşünceleri olarak yorumlanamazsa veya söz konusu Arap geleneğinin etkisi olarak açıklanamazsa, bu ihtimal üzerinde durmak gerekmektedir.

Kutadgu Bilig'de İslâmî etkiler oldukça fazla ve çok açıktır. Eserin her sayfasından Yusuf'un samimî bir Müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Eser baştan sona âyet ve hadislerle doludur. *Kutadgu Bilig* üzerinde çalışanların çoğu Fars-Arap etkisi üzerinde dururlar. Kuşkusuz, Yusuf, o dönemde İslâm dünyasının merkezi durumunda ve başat konumda olan Fars-Arap kültürüne âşinâdır ve bu etkilerden uzak değildir. Ancak, söz konusu gelenek, putperest Arap topluluklarına aittir ve yeni din tarafından kesin biçimde lanetlenmiştir. (2) Üstelik, bu dönemde Arap etkisinden çok, İran etkisi söz konusudur. Bu durumda Yusuf'un kız çocuklarının ölümünü temennî ve telkin eden bu sözlerini, söz konusu Arap geleneğine bağlamak imkânsızdır. Bu sözleri ve Yusuf'un genel olarak kadınlarla ilgili görüşlerini, onun şahsî fikirleri olarak yorumlamak da oldukça güçtür. Çünkü o, Has Hâcibliğe kadar yükselmiş, eserini hakana ithaf etmiş, itibarlı, sorumlu bir devlet adamıdır. Bu konumda olan birisinin -üstelik de günlük hayatın fazlasıyla içinde, hatta merkezinde yer alan böylesine has-

(2) En'am sûresi; âyet: 140, 151.

sas bir konuda- mensubu olduğu toplumun anlayışından çok farklı şahsî düşünceler öne sürmesi beklenemez. Zaten, böyle bir konuda toplumun, kendi anlayışına tamamen zıt düşüncelere sahip bireyler üretmesi de mümkün değildir.

Eserde İslâmî etkilerin ve Fars-Arap kültürü etkilerinin yanında, İslâm öncesi Türk kültürünün etkileri de açıkça görülmektedir. Sık sık eski Türk büyüklerinin vecizelerine, eski Türk atasözlerine başvurulur. Kutsal Ötüken yurdundan, Ötüken beyinden, Türkler'in efsaneleşmiş kahramanı Alp Er Tunga'dan söz edilir. 1069-70 yıllarında, İslâmiyetin hakanlıkça kabulünden bir buçuk asır sonra, çoğu şehirli Türkler halâ Budist ve Maniheisttirler. Yusuf, Budist Uygurlar'ın dinî ve millî edebiyatına yabancı değildir. İnan (1970: 112-116), Kaşgarlı Mahmud'un da, Yusuf'un da Uygur yazısını bilmelerinden yola çıkarak, XI. asır Müslüman Türk aydınlarının eskiden yerleşmiş Budist ve Maniheist şehirli ailelerin çocukları oldukları hükmüne varmaktadır. Yusuf, eserini Budist, Maniheist ve Şamanist Türkler'le komşu, hatta karışık bulunan Türkistan'da yaşayan bir devlet adamı olarak kaleme almıştır.

Bu bilgilerden anlaşılan şudur ki, *Kutadgu Bilig*'de bir çok kültürün ve inancın etkisi bir arada yer almaktadır: Henüz tazeliğini ve heyecanını koruyan İslâmî etkiler, -eserin Müslüman olmamış Türkler'e yeni dini benimsetmek amacıyla yazıldığı görüşünde olanlar vardır- , bununla birlikte gelen Fars kültürünün etkileri ve eski Türk kültürü izleri ki, buna eski Çin ve Hint kültürleri, Şamanist ögeler ve en fazla da, Yusuf'u doğrudan etkilemiş olan Budist, Maniheist Uygur şehir kültürü dahildir. Özellikle kadınlarla ilgili düşünceleri, Yusuf'un Müslümanlığından çok, bu kültürlerin etkileriyle açıklanmaya müsaittir.

Türkler'in yerleşik şehir hayatına geçmeleri, Uygurlar dönemine rastlar. Uygurlar, ilk yerleşik-şehirli Türk topluluğudur. Gelişkin bir kültür ve ticaret hayatları vardır. Bundan önceki bölümde eski Türkler'deki ataerkilleşme sürecini izlemiştik. Başlangıçta, insan üretimi ve çocuk büyütmenin temel faaliyetler olduğu, dolayısıyla kadının önemli olduğu klandan, sürü, fetih-yağma-yönetimle birlikte erkek gücünün öne çıktığı kabilelere geçilmiş; kadının manevî gücüne dayalı Şamanizm'in yerini, babaya kutsallık atfeden atalar dini almıştı. Böylece inanışları ve yaşantılarıyla ataerkil bir çerçeveye oturan kabilelerin (ki Türkler'in hayatında bu dönem çok uzun sürmüştür) yerleşik hayata geçmeleri ve devletleşmeye doğru evrilmeleri sürecinde, ataerkillik iyice pekişmiş; göçebe hayat tarzında mümkün olmayan kadının tamamen tecrit edilmesi, yerleşik hayat tarzıyla mümkün ol-

muştur. Daha ataerkilleşmenin başlarında belirmeye başlayan, kadının şehvet müsebbibi, tehlikeli bir yaratık olarak algılanması, bu dönemde iyice kuvvet kazanmıştır. Bunda, Türkler'in daha erken dönemlerde (Göktürkler zamanında) tanışmaya başladığı ve yerleşik Uygur medeniyetinin dinleri olan Budizm'in ve Maniheizm'in de payı büyüktür.

Eski Türk kültürü kanalıyla gelen, eski Çin kültürünün kadın anlayışı da aynı doğrultudadır. Meselâ, bir eski Çin hikâyesinde, İmparator Han-Gay-Ti'nin bir kitapta "Kadına, suya olduğu gibi emniyet edilmez; çünkü ona da su gibi inan olmaz" sözlerini okuduğu anlatılır. Bunun üzerine imparator, bu fikri yanlış çıkarabilecek bir kadın aramaya başlar. Uzun araştırmalar sonunda, dışarıdan çok iffetli görünen kadınların bile yasak ilişkileri olduğunu öğrenir. Yine de sonunda kuralı bozan bir kadın çıkar. İmparator, hemen Song-çi adındaki bu kadını sarayına alıp, metresleri arasına sokar. Akşam olunca âdet olduğu üzere kadınlar imparatorun önünde geçit resmine başlarlar. Diğerleri başları yukarıda, gülerek geçerken, Song-çi'nin başı eğik, tebessüm bile etmemektedir. Bunun nedeni sorulduğunda, "Mahcubiyet ve sıkılganlık kadından kaybolmamalıdır; kadınlık budur" cevabını alan imparator, cevaptan çok hoşlanır (Beker 1994:42).

Gelişkin bir medeniyete ve ticarî hayata sahip olan Uygur sosyal yapısı içinde, özellikle büyük şehir merkezlerinde Maniheizm, Budizm kaynaklı zühd anlayışı, bedenî isteklerin ve nefsin tamamen olumsuzlanıp, kadının, bunlarla özdeşleştirilerek baş düşman ilan edildiği bir şekle dönüşmüştür. Zengin tüccarların aynı zamanda rahipler olduğu Uygur toplumunda bu anlayışın, en çok şehirli zengin aileler arasında yaygın olduğu tahmin edilebilir. Uygurlar'ı, Karluklar'ı ve daha başka Türk topluluklarını içine almış olan Karahanlılar döneminde, daha önce hakim kültür durumundaki şehirli Budist-Maniheist Uygur kültürünün Karahanlı saray ve üst sınıf çevrelerine intikali tabiîdir. Karahanlılar döneminde, Türkler'in İslâm dinini kısmî olarak benimsemeleri, böyle bir kültür ortamında gerçekleşmiştir. Yusuf'un da dahil olduğu Karahanlı toplumu saray ve üst sınıf mensuplarının Müslümanlıkları bu çerçeveye otururken; göçebe Türk toplulukları üzerinde yeni din daha farklı etkilere yol açmıştır. Ataerkil göçebe topluluklarda İslâmlaşma, atalar dinine son vererek kutsal ata yerine tek Allah fikrinin yerleşmesine, böylece cinsler bakımından daha eşitlikçi yapılara yol açmıştır.

Netice olarak, *Kutadgu Bilig*'deki kadın anlayışının temelinde Bu-

dist-Maniheist Uygur şehir kültürünün yattığı, ancak İslâmlaşmayla birlikte, bu temel üzerinde, Ortaçağ Fars kültürü (3) etkilerinin yükseldiğini söyleyebiliriz. Aslında, Ortaçağ Avrupası'nın kadın telakkisi de bunlardan farklı değildir.(4) O halde, *Kutadgu Bilig*'de izlediğimiz kadın anlayışı, Ortaçağın genel havasına uygun düşmektedir.

Kutadgu Bilig üzerine çalışanlardan A. Bombacı (1951:66), eserde İslâmî zühd telakkisinin önemli yer tuttuğu görüşündedir. Gerçekten de Yusuf'un yaşadığı dönem, İslâmî tasavvuf hareketinin çok yaygınlaştığı ve bu hareketin, Türkistan'ı da etkisi altına aldığı bir dönemdir. Bu bakımdan, *Kutadgu Bilig*'deki zâhid Odgurmuş tipinin ve onun temsil ettiği felsefenin Budist bir çerçeveye oturma ihtimali kadar, İslâmî zühd telakkisi çerçevesine oturma ihtimali de kuvvetlidir.

Bütün mistik felsefelerde, dünyevî ve bedenî isteklerin olumsuzlanması ve bunların sürekli savaşılması gereken düşmanlar olarak görülmesi, ortaktır. Ancak, kadın cinselliğiyle ilgili değerlendirmeler farklılaşır. Kadının insan olarak algılandığı durumlarda bu felsefeden, kadının düşman ilan edilmesi gibi bir netice çıkmaz. Kadın da, erkek gibi nefse, irade ve ruha sahip bir birey olarak, aynı felsefe içinde yerini

(3) İslâm dini; başlangıçta ataerkil düzene son vermeye, kadınların ve bütün ezilen grupların durumunu düzeltmeye yönelik devrimci bir din olarak doğmuşken, Türkler'in, İslâmla henüz yeni yeni tanışmaya başladığı bu dönemde en çok ilişki içinde bulunduklan İran'da, içinde eski geleneklerin yeniden canlandığı, erkek-egemen bir görünüm kazanmıştır.

(4) Duby(1991:21), Ortaçağ Avrupasında, aşk, evlilik, cinslerarası ilişkileri incelediği kitabının girişinde, bu Ortaçağın kararlı bir şekilde erkek olduğunu belirtiyor ve şöyle devam ediyor: "... Çünkü bana ulaşan ve beni bilgilendiren tüm konuşmalar, cinslerinin üstünlüğüne inanmış erkekler tarafından yapılmıştır. Onlardan başka kimseyi duymuyorum... Kadınlardan korkmakta ve kendilerini yatıştırmak üzere, onları hor görmektedirler."

Badinter (1992:95) de, Aziz Augustin'in kadını, "kötülük dolu, kıskanç ve ne kararlı, ne de tutarlı bir yaratık... bütün ... kavgaların ve haksızlıkların kaynağı" şeklinde tanımlayan sözlerinin, bu kesin mahkumiyetin, Ortaçağın sonuna kadar, bıkıp usanmadan tekrarlanacağını söylemektedir. Badinter (:123-125)'in alıntıladığı Ortaçağ vaazlarındaki sözler, **Kutadgu Bilig**' dekilerle hemen hemen aynıdır: "Kadın kötüdür, engerek yılanı kadar şehvetli, yılanbalığı kadar kaypak olduğu yetmiyormuş gibi, başkasının işine burnunu sokmaya meraklı, dedi-koducu ve huysuzdur. ... Kadınlar, sıkı gözetim altında tutulmalıdır. ...kendi haline bırakılırsa ... hizmetçileriyle oynaşır."

Öyle ki, Ortaçağ Avrupası, bu korkuyla, Doğu toplumlarında görülmeyen bekâret kemerini üretebilmiştir.

alabilir; aynı mücadele süreci onun için de söz konusudur. Nitekim, sonraki dönemlerde farklı bölgelerde ve günümüzde, Budizm farklı görünümler almış, hareket içinde pek çok kadın rahip yer almıştır. Yine, İslâmî tasavvuf hareketleri içinde kadın mürşitler, evliyalar görülür.

Kadının cinsel nesne olarak algılandığı durumlarda ise; kadın cinsi, derhal, insanın (erkeğin) karşısında, onun nefsinin, bedenî isteklerinin nesnesi olarak yer almaktadır. Dolayısıyla nefse karşı verilen mücadelede baş düşman rolündeki kadından kaçılması, veya onun görünmez kılınması, bunun için de kapatılması, hapsedilmesi, insanları baştan çıkarma tehlikesine karşı, sürekli kontrol altında tutulması gerekmektedir. Çeşitli dinler, zühd hareketleri, tarikatler ve felsefeler bu iki bakış açısı arasında, farklı derecelerde yer almışlar; ayrıca dönem dönem kendi içlerinde de, çeşitli faktörlerin (diğer kültürel ögeler, sosyal, siyasî, iktisadî şartlar gibi) etkisiyle değişmelere uğrayarak, bu iki durum arasında gidip gelmişlerdir. Hristiyanlık cinsel hazzı tamamen pis, günahın sorumlusu, hatta şeytan kabul eder. Özellikle Ortaçağ Hristiyanlığında durum böyledir. İslâm'da, prensip olarak, cinsel haz ve diğer bedenî ihtiyaçlar olumsuzlanmaz, ancak meşrû sınırlar içine alınarak, insan iradesinin kontrolüne bırakılır. Kadınlara ve erkeklere konulan sınırlar aynıdır. Ancak, İslâm dini içinde yer alan farklı mezhep ve tarikatlerde, dönem dönem, yukarıdaki iki nokta arasında değişen, farklı tutumlar ortaya çıkmıştır.

Mistik felsefeler olarak ele alındığında, Maniheizm, Budizm ve İslâmî zühd telakkisi arasında yakınlıklar vardır. Şehirli Türkler arasında İslâmlaşmanın hemen akabinde İslâmî zühd hareketlerinin yaygınlaşması, bu yakınlıkla alâkalıdır. Ancak, özellikle göçebe Türk toplulukları arasında yaygınlaştığı bilinen İslâm tasavvuf akımlarında *Kutadgu Bilig*'deki kadın telakkisine benzer bir kadın telakkisi mevcut değildir.

Yusuf'un yaşadığı dönemden bir asırdan daha az bir süre sonra Türkistan'da ortaya çıkmış olan Yesevî hareketinde, tamamen zıddı bir anlayış mevcuttur. Hoca Ahmed Yesevî'nin şöhretinin büyümesi ve müridlerinin çoğalması karşısında ona muhalefet edenlerin söylediklerinden ve onun cevabından bunun böyle olduğunu anlıyoruz. Muhaliflerin "Hoca'nın meclislerine örtüsüz kadınlar da devam ederek erkeklerle birlikte zikre karışırlarmış" sözleri üzerine, Horasan ve Mâverâünnehir âlimleri müfettiş göndererek tahkikata girişirler. Yesevî onlara bir ders vermek ister. Müridlerinden birine, mühürlü bir hokka vererek Mâverâünnehir ve Horasan ülkelerine gönderir. Bütün

âlimler birleşerek hokkayı açtıklarında, içindeki ateşle, pamuğun da yanmamış olduğunu görürler ve Hoca'nın kendilerine vermek istediği dersin manâsını açıkça anlarlar: Eğer erkek ve kadın bir ehl-i hak meclisinde birleşerek beraber zikir ve ibadete devam etseler, Allah onların kalblerindeki her türlü dünyevî arzuyu yok eder. Yine Horasan erlerinden Baba Maçin, Hoca Ahmed Yesevî'ye, meclisinde kadın erkek beraber bulunduğu için karşı çıkmış, ancak sonraları onun en meşhur halifelerinden biri olmuştur. (Köprülü 1976:33-36).

Yesevîlik'te nefsanîlik ve şehvet her iki cinse ait özellikler olarak görülmekte ve her iki cinsin de nefis terbiyesi yoluyla bunları iradelerinin kontrolü altına alma yetkisine sahip olduğu kabul edilmektedir. Oysa *Kutadgu Bilig*'de, zâhid Odgurmuş'un kişiliğinde temsil edilen zühd telakkisi içinde kadın dünyevîlik, bedenî istekler, nefis gibi olumsuzlanan ögelerin nesnesi olarak yer almıştır. Ona meyleden erkekler, "Kadının meyvası zehirdir," sözüyle ikaz edilirler. Odgurmuş'a göre, "Bu dünya düşman, vücut ise ikinci düşmandır." Odgurmuş'la uzayıp giden diyaloglarında Öğdülmüş, bu tutumun insanoğlunun neslinin kesilmesine yol açacağını belirtir. Tartışma sonunda, yapılması gerekenin veya uygun davranışın, dağa çıkıp zâhidlik yapmak yerine, neslin devamı için kadınla ilişki kurulması, ancak onun baştan çıkarma tehlikesine karşı, sürekli gözetilip kollanması, erkekler arasına alınmaması ve kilitli tutulması olduğu anlaşılmaktadır. Açıkça görülmektedir ki, bu anlayışla Yesevîliğin cinslere bakışı arasında benzerlik yoktur.

Yesevîlikten önce, Türkistan'da İslâmî zühd hareketlerinin yaygınlık derecesini ve bunların mahiyetini kesin olarak bilmiyoruz. Büyük ihtimalle, bir yandan Maniheist-Budist Uygur-şehir kültürünün izlerini taşıyan, diğer yandan Farslar'la bir arada oturan, hatta onların dillerini bilen(5) büyük şehir merkezlerindeki şehirli Türkler arasında Sâsânî-Zerdüşt etkili İslâm tasavvuf akımları mevcuttu. Karahanlı saray ve yüksek sınıfı arasında, büyük şehir merkezlerinde etkili olan bu akımlar, kadın cinsine yaklaşımları bakımından Yusuf'la paralellik

(5) Kaşgarlı, Doğu Türkleri'nin iki dilli olup, hem Türkçe, hem de Soğdca konuştuklarını belirtmektedir. Soğdlular,İranlı olup, Soğdca bunların konuştukları bir Fars lehçesidir. Kaşgarlı, özellikle Balasagun, Tıraz ve Sayram ahalisinin Soğdca ve Türkçe konuştuklarını belirtiyor. Hakaniye Türkleri'nin lehçesiyle, Müslüman olmamış Uygurlar'ın lehçeleri arasında büyük benzerlik ve yakınlık vardır. Tarihçiler, Kaşgar'da hüküm süren İslâm-Türk hükümdarlarının ilk Selçuklu reislerinden daha bilgili ve medenî olmasını bu tesire atfederler (Köprülü 1976: 133).

gösterirken; bu etkilerden uzak göçebe Müslüman halk kitlelerinde farklı tutumlar benimsenmiş olmalıdır.

Gerçekten de Yesevî'nin çevresinde toplananlar, Köprülü (1976: 75)'nün ifadeleriyle, "Buhara, Semerkand veya Horasan'daki İran dil ve edebiyatına vâkıf, o âdetler ile tanışmış dânişmendler değil, İslâmiyete yeni fakat güçlü bağlarla bağlanmış saf, sâde Türkler'di. ... İslâm Asyasının her tarafında şeyhlerin geniş bir nüfûza mâlik oldukları, her tarafta tekkeler yükseldiği bir esnada, Ahmed Yesevî Sir-i Derya havâlisinde, Taşkend çevresinde, hatta daha kuzeydeki bozkırlarda şöhret kazandı".

Böylece, Karahanlı şehir toplumun cinsiyet kültürü, bir yandan Maniheist-Budist Uygur şehir kültürünün, diğer yandan İslâmlaşmayla birlikte, hatta daha önce Zerdüşt-Sâsânî şehir kültürünün uzantıları olarak ortaya çıkmaktadır. Aslında bu iki kültür, eski Hind ve İran kültürleri, köken itibariyle ortaktırlar ve birlikte Hind-İran medeniyet dairesini oluştururlar. İslâm öncesi yerleşik Doğu Türk toplulukları da bu kültürlerden etkilenmişlerdir. Köprülü'den aktarılan şu bilgiler, Hint-İran kültürünün, yerleşik-şehirli Doğu Türkleri ve yine bu kültürün İslamiyet üzerindeki etkilerini göstermektedir:

> İslâm öncesi Türk edebiyatı Çin-Hind-İran tesirli tercümelerden ve sazla söylenen halk şiirlerinden ibarettir. Çin-Hind-İran tesirleri, merkezden muhite, münevverden halk kitlesine geçememiştir Halk şiirleri, eski kahramanlık menkabeleri ile millî destanlardan meydana gelir. (1976:11)

İslâm dini, İran'a girdiğinde çok eski ve zengin bir medeniyetle karşılaşmıştır. Bu karşılaşmanın neticelerini Köprülü (:15), bir Arap tarihçisi olan Corci Zeydan'dan nakille şöyle anlatıyor: "İranîlik, Hz. Hüseyin evlâdını Sâsânîlerin varis ve takipçisi sayarak, ehl-i beyt'in hukukunu müdafaa perdesi altında Arap milliyetine ve İslâm dinine darbeler vurdu. Zerdüşt akîdelerini İslâm kisvesi altına soktu. Abbasî saltanatı, İran'ın tahakkümünden başka bir şey değildir. Firdevsî'den Hâkânî'ye kadar Acem neslinden İran şairleri rûhen Zerdüştî'dirler." İşte, Köprülü'ye göre, İran tasavvuf akımları bu esnada ortaya çıkıp yayılmışlardır. "Horasan bu akımın merkezi durumundad r ve Türkistan'a da buradan geçmiştir. Daha X. asırda Semerkand, Buhara ve Fergana'da şeyhlere raslanır. Karahanlılar ve ilk Selçuklular, bunlara büyük hürmet göstermişlerdir. Türkler, İslâmiyeti, Araplardan değil, Acemler vasıtasıyla ve İran kültürünün merkezi Horasan kanalıyla almışlardır."(:19-21).

Köprülü (1976:22-24), Kutadgu Bilig'de İran tesirlerini "muhtevadan çok lisan, vezin, şekilde" bulmakta (Arap ve Acem kelimeleri, mesnevî şeklinde ve şehnâme vezni); konu, fikirler ve mecazlar bakımından halk edebiyatı ve Çin edebiyatına yakın olarak değerlendirmekte; eserin yazıldığı yer olan Kaşgar'ın eski Uygur medeniyetinin merkezi ve kuvvetli Çin tesiri altında olduğunu belirtmektedir.

Yusuf'un mensubu olduğu Karahanlı toplumunun, onun döneminde hem etnik, hem dinî inanışlar, hem de yaşayış tarzları bakımından heterojen bir yapıda olduğu belirtilmişti. Kafesoğlu (1980: 48), Karahanlı halkının çoğunluğunu Karluklar'ın oluşturduğunu söylemektedir. Karluklar dışında başka bir çok Türk boyu da, Karahanlılar içinde yer alır. Bu boyların (Yağma, Çiğil, Tuhsı, Karluk) Uygurlarla ilişkileri ve bunların Karahanlı'lığın ortaya çıkmasından önceki durumları, Karahanlı toplumunun daha iyi anlaşılmasına imkân vermektedir.

Uygurlar, daha IX. yüzyıldan itibaren ticarete ve şehirleşmeye başlamışlardır. 751'de kurulan Uygur egemenliği altında Karluk, Kırgız, Basmil ve Oğuzlar yer alırlar. Bu dönemde, Uygur Hanı, büyük kağan; Karluk Hanı ise Yabgu'dur. Karluklar giderek güçlenir ve sonunda bağımsızlaşırlar. Ancak Ötüken ve Uygurlar'ın "manevî" üstünlüğünü kabul etmektedirler. Bu dönemde Uygurlar Maniheisttirler. 840'tan sonra dağılan Uygurlar'ın bir kısmı Budizm'e girmişlerdir. 840'ta Kırgız önderliğindeki ittifak, Uygur egemenliğine son verir. Bu tarihten sonra Karluklar, Türgiş devletinin yerini almışlardır.

Önceki bölümde aktarılan *İbn Fazlan Seyahatnamesi*'ndeki Karluklar'ın yaşantılarına dair bilgiler, 920'li yıllara rastlamaktadır. Bundan az sonra, yani 930'da Karluk egemenliği son bulmuş, bu boylar Yağma, Tuhsıl, Kıtay ve Çiğil boylarıyla beraber Karahanlılıkta birleşmişlerdir. Demek ki, İbn Fazlan'ın Karluklar'a dair verdiği bilgiler, egemenliklerinin son dönemlerine, büyüme ve refah dönemlerinin akabinde ortaya çıkan yozlaşma ve kargaşa dönemine aittir. İbn Fazlan, Karluklar'da serbest ilişkilerin geçerli olduğunu, Karluk kadınlarının güzel ve iffetsiz olduklarını, kumarda alış-veriş nesnesi olarak kullanıldıklarını belirtiyordu. Karluklar, yerleşik ve zengin Budist Uygurlar'la yakın ilişki içindeydiler ve onlardan ayrılıp Türgiş egemenliğine son verdikten sonra, kendi egemenliklerini kurdular. Onların, güçlenerek bağımsızlaştıkları dönemde dahi, Uygurlar'ın "manevî" üstünlüklerini kabul etmeleri, Maniheist Uygur kültürünün ne derece başat olduğunu göstermektedir. Demek ki Karluklar farklı hayat

tarzlarına rağmen Maniheist Uygur zihniyetinin üstünlüğünü kabul etmişlerdi.

Aslında maniheist Uygur zihniyeti içinde idealize edilen yaşama biçiminin, zâhidler veya rahiplerle sınırlı olduğu, günlük hayatını yaşayan insan çoğunluğu için uygulanamazlığı düşünülünce, aynı durumun (bu ideal zihniyetin benimsenmiş olmasına rağmen, farklı yaşama durumunun) Uygur topluluğu için de geçerli olduğunu tahmin edebiliriz. Ancak, yine de Karluklar'ın Uygur şehir merkezlerindeki sıradan insanların hayat tarzından daha farklı bir hayat tarzına sahip olacakları açıktır. Aslında, burda, iki toplum arasında kadın cinsine bakış, zihniyet bakımından ortaklık; yaşama biçimleri bakımından ise, aynı ortak zihniyetin farklı görünüşleri söz konusudur. Kadının akıl, ruh ve irade sahibi insan olarak değil, cinsel meta' olarak görüldüğü, sadece bedeniyle değerlendirildiği ortak zihniyet; farklı şartlar içinde, farklı şekillere yol açmaktadır. Uygur şehir merkezlerinde, kadın cinsinin kapatılıp, kontrol altına alınması yoluna gidilirken; Maniheist olmayan, ancak Uygurlar'dan çok etkilenen göçebe ve ataerkil Karluklar'ın hayat tarzı içinde bu mümkün değildir.

Kendi egemenliklerini kurmadan önceki bağımsızlık dönemlerinde, kadınlar hakkında yine aynı algılara sahip olan Karluklar, kadının kapatılmadığı, ancak tabiatle içiçe ve savaşların sürüp gittiği sert ve kaba hayat şartlarında bazı değerlerin korunduğu, daha ilkeli bir tarzı zorunlu olarak sürdürürken; yerleşik şehir hayatında, refah ve zenginliğin de etkisiyle derhal çözülmeye başlamışlardır. Bu kez aynı zihniyet, kadınların "güzellik ve iffetsizlik"leriyle ortada olduğu ve Uygurlar'dan farklı olarak, nefsini kontrol altına almak gibi dertleri olmayan Karluk erkeklerinin zevkine sunulduğu bir hayat tarzını kolayca üretebilmiştir. Serbest ilişkilerin hâkim olduğu bu toplulukta da kadınlar, Uygurlar'da olduğu gibi birer cinsel nesnedirler. Ancak, onlardaki gibi tecrit edilmiş olmayıp, tersine, erkeklerin kullanımına açık durumdadırlar. Fonksiyonları, erkeklerin cinsel ihtiyaçlarını karşılamak olan kadınlar, erkeklerin oynadıkları kumarda alış-veriş nesnesi olarak kullanılacak kadar meta'laşmışlardır. *İbn Fazlan Seyahatnamesi*'nde tasvir edilen Karluk toplumu, egemenliklerinin sonlarına doğru, bu tarzın dozunun iyice arttığı bir durumdadır.

Bundan az sonra ortaya çıkan Karahanlılar döneminde ve Yusuf'un yaşadığı, yaklaşık bir asır sonraki dönemde,(6) Karluklar'ın yaşama

(6) Sümer (1992)'e göre, Karahanlı devletini, Uygurlar'dan kopan Yağma Türkleri kurmuştur. Kaşgarlı'nın Yağmalar'ın dilini en üstün sayması da, bu bilgiyi doğrulamaktadır.

tarzlarında fazla bir değişiklik olmadığını varsayarsak; halkının çoğunluğunu oluşturan Karluklar'la ve halâ Budist Uygur kültürünün izlerini taşıyan saray ve üst sınıf çevreleriyle, Karahanlı toplumunun, kadına bakış açısı, zihniyeti bakımından ortak algılara sahip, ancak görünüşte çok farklı hayat tarzlarını içinde barındıran bir toplum olduğunu söyleyebiliriz. Bir tarafta tehlikeli, düşman, aşağılık kadın cinsinden uzak durulmasını, diğer dünya nimetleriyle birlikte ondan da yüz çevrilmesini öngören anlayış; diğer tarafta fonksiyonları erkekleri eğlendirmek olan güzel, iffetsiz bu yaratığın sonuna kadar kullanılmasını tercih eden anlayış. Her ikisi de kadını sadece bedeniyle, cinsel varlığıyla değerlendiren bu iki farklı yaşama biçimi arasında, sürekli etki-tepki mekanizmalarının işleyeceği beklenen bir durumdur. Yusuf'un kadın cinsine ait, onun yok edilmesine kadar uzanan aşırı sert ve düşman tutumu, bu etki-tepki mekanizmaları içinde değerlendirildiğinde, daha anlaşılır hale gelmektedir. Karluk tipi hayat tarzına duyulan öfke ve tepki, Yusuf'u, tehlikeli ve iffetsiz kadın cinsine karşı böylesine sert önlemler almaya iten faktörlerden biri, belki de en önemlisidir.

2. *Dîvânü Lügati't-Türk'te Kadın İmajı ve Cinsel Ahlâk*

Dîvân'da[7] ilk göze çarpan şey, erkeğe yiğitlik, cesaret ve erdemlilik özellikleri atfedilirken; kadınlar için bu değerler yerine, anlayış, sabır, olgunluk, sevimlilik, temizlik (ruh ve beden temizliği) ve güzellik değerlerinin ön planda olmasıdır.

"Ana"dan ve "eke"(kız kardeş, abla)den türetilmiş "anaç" ve "ekeç", kızlar için övgü ve sevgi sıfatları olarak kullanılıyor. "Ekeç", kendini herkese kız kardeş gibi sevdiren, ablalık eden, anlayışlı, olgun kızlara; "anaç" da kendini herkese anası gibi sevdiren, analık eden anlayışlı, olgun kızlara deniyor. Erkekler için bunlara benzer bir sıfat aradığımızda, sadece "saygın" anlamında "ağırlığ er"i buluyoruz.

Kadın cinsini adlandırmak için kullanılan bir çok sözcük var. "İşler" genel anlamda "kadın" demektir; kullanım şekli daha çok bugünkü "dişi" sözcüğünü hatırlatıyor. "Uragut" da kadın demektir; ama daha çok evli kadınlar için kullanılıyor. "Karı" yani kocanın karısı manâsında "kis" kullanılıyor. Bunlardan başka, bir de "özük" sözcüğüne rastlıyoruz. Ancak, "işler" sözcüğünü her zaman olumsuz

(7) Bu çalışmada **Dîvânü Lügati't-Türk**'ün Atalay (1985) çevirisi esas alınmıştır. Bundan sonra **Dîvân**'dan yapılan bütün alıntılarda sayfa belirtilmeyip, bazılarında belirtilecektir.

değer yüklenen sıfatlarla bir arada görürken, "özük" sözcüğünü daima olumlu değer yüklenen sıfatlarla yanyana görüyoruz. Kızlar için, genel olarak "kız" kullanılıyor. Ama, aile kızlarını, cariyelerden ayırmak için, bu terim daha çok onları ifade etmek üzere kullanılırken, cariyelere "küng" deniyor. "Yingce (ince) kız" hem cariyeler, hem aile kızları için kullanılan "bâkire" anlamında bir terimdir. "Yinçü" (inci) ve "avıncı" (avunulan şey) kendi asil anlamları dışında cariye anlamında da kullanılıyor. Bunun gibi "oxşagu" (oyuncak) da kadınlar için kullanılan sözcüklerdendir.

Bütün bu adlandırmalardan kadın cinsinin titiz bir kategorilendirmeye tâbi tutulduğu anlaşılmaktadır. Erkekler için aynı kategorilendirmeye baktığımızda er, oğlan, ernğen ve beğ sözcüklerini buluyoruz. "Er" genel anlamda "erkek" demektir; bugünkü "adam" gibi, "kişi" manâsına da kullanılıyor ve bugünkü "adam" gibi olumlu çağrışımlarla yüklüdür. "Oğlan", bugünkü "oğlan" gibi; "ernğen" bekâr, genç erkekler için; "beğ" ise evli erkekler için kullanılıyor. Kaşgarlı, "hakan, reis" anlamına gelen "beğ" kelimesinin evli erkekler için kullanılmasını, onların evlerinin reisleri olmalarıyla açıklıyor (Kaşgarlı 1985c: 155).

"Avınçu","oxşagu" gibi sözcüklerin "cariye","kadın" karşılığı kullanılması, kadınların avunulan, oyalanılan ve eğlendiren varlıklar olarak algılandığını göstermektedir.

Yukarıda belirttiğimiz anlayışlılık ve olgunluk, güzellik, incelik ve temizlikten başka iffet ve bekâret de kadında yüceltilen değerlerdir. Temizlik, beden ve ruh temizliğini bir arada ifade ediyor. Meselâ, "altın özük" ve "ertini özük" kadınları övmek, yüceltmek için kullanılan nitelendirmelerdir. Birincisi "altın gibi temiz ruhlu kadın", ikincisi "bedeni inci gibi temiz olan kadın" demektir.

Misk kutusu, sandık, gizli şey anlamına gelen "kiz" sözcüğü, "Kizdeki kiz yıpar" atasözünde bekâreti ve bunun değerini ve gizliliğini (belki "gizem"ini demek gerekiyor) ifade etmektedir. Atalay çevirisinde "sandıktaki misk kokusuna el sürülmez, saklı kalır" şeklinde anlam verilen bu söz, gizli kalan şeyin değerini vurgulamakta ve kanaatimizce bununla "bekâret" kastedilmektedir. Yalın anlamında, güzel kokusunun yok olmaması için misk kutusuna el sürülmemesi, saklı kalması gerektiği söylenmektedir; ancak, sadece bunu ifade eden bir cümlenin atasözü veya vecîze olabilmesi için, bu açık anlamı dışında, mecazî anlamları, çağrışım veya îmaları olması gerekir. Atalay, sözü yalın anlamıyla ifade etmektedir. Biz bu sözün mecazî anlamda, bekâretle ilgili olabileceğini tahmin ediyoruz.

Bugün de genç kızlara kendilerini saklı tutup, korumaları için kıymetli şeylerin, özellikle mücevherâtın ne kadar titizlikle saklanıp, kilitli tutulduğu örneğinin verilmesi, oldukça yaygındır. Ayrıca, Dîvân'da "kiz" sözcüğünün mecazî olarak "bekâret"e göndermeler yaptığı kanaatimizi pekiştiren bir söz daha yer almaktadır: "Kizlen çü kelinde" (Kaşgarlı 1985c: 242). Bu ibare, "gizli şey gelinde bulunur" anlamına geliyor.

Eski Türkçe'de "kiz" kelimesi, bugünkü anlamından başka, "pahalı" anlamında da kullanılıyor. "Kalıng berse kız alır, kerek bolsa kız alır," atasözünün ilk kısmındaki "kız", "bâkire" anlamında; ikinci kısmındaki "kız" ise, "pahalı" anlamında kullanılmıştır. "İyi başlık veren kız alır, gerekli olunca pahalı mal alınır," anlamına gelen bu sözden de, bâkireliğin yüceltildiğini, değer verildiğini anlıyoruz. Cariyeler için bekâret, aile kızlarında olduğu kadar önemli ve değerli değildir. "Ötlüg yinçü yerde kalmaz," (Kaşgarlı 1985c:30) (Delikli inci yerde kalmaz) atasözü, bâkire olmayan cariyenin ortada kalmayacağını, ona elbette bir alan bulunacağını ifade ediyor.

Kadınlar için yüceltilen, önem verilen iffet ve bekâret değerlerinin, erkekler için fazla önemsenmediğini görüyoruz. "Ot tütünsüz, yiğit yazuksuz bolmaz" atasözü (Kaşgarlı 1985a: 243), bu konuda erkeğe gösterilen hoşgörünün bir ifadesidir.(8)

Yine "yılkı kösnedi,(9) erkek istedi" atasözü, erkeğin cinsel arzusunun ve bunu yerine getirmesinin doğal ve kaçınılmaz kabul edildiğini gösteriyor. Bunun yanı sıra, bu atasözünde erkeğin hayvana benzetilmesi ve erkek cinselliğinin önüne geçilemez olduğunun ima edilmesi bakımından bir olumsuzlama ihtimali de söz konusudur. Böyle olsa dahi, neticede bu sözün yasaklamaya değil, meşru göstermeye yaradığı açıktır.

Kahramanlık kültürü içinde, erkeklerde olumsuzlanan özellikler, korkaklık ve sözünde durmamazlık olarak ortaya çıkarken, kadın için yapılan olumsuz nitelendirmelerin daha çok "cinsel ahlâk" anlayışı

---

(8) Burda "günah" anlamına gelen "yazık " sözcüğünden tam olarak ne kastedildiğini bilmiyoruz. Ancak, tıpkı ateşin tabiî neticesi olan duman gibi, yiğitliğin kaçınılmaz doğal uzantısı sayılan burdaki yazık, en çok bu yorumu akla getirmektedir. Korkaklık, sözünde durmamak, hadi ibadet etmemek diyelim (İslâmî değerler henüz bunu düşündürecek kadar yerleşmemiştir) bunların hiç biri ateşle duman arasındaki ilişki kadar yiğitliğin kaçınılmaz gereği olarak görülmez; ayrıca, korkaklık ve sözünde durmamak gibi eylemlerin hoşgörüyle karşılanmaları ihtimali yoktur.

(9) *Kösnemek*, hayvanın eş isteme zamanının gelmesi.

çerçevesinde kaldığını görüyoruz. Aranan özelliklere bakarak, sabırlı, anlayışlı, olgun ve müşfik olmamanın, kadınlar için istenmeyen özellikler olduğunu çıkarabiliriz.

"Ekeklik", kadının arsızlığını ve yüzsüzlüğünü belirtmek için kullanılan bir terimdir. Büyük ihtimalle susmayan, ses çıkaran, çenesiz; beklemeyi, sabretmeyi bilmeyen, sabırsız kadınlar için kullanılmaktadır. Böyle kadınlar ortaya düşüp rezil oluyorlar. Çünkü, "ekek işler", ortaya düşmüş kadın demektir."Er uragutnı ekekledi" ise "adam karısına söğdü" demektir. Yani, adamın karısına söğmesi, onu ortaya düşürmüş olmaktadır.

Bu şekilde ortaya düşmenin bir ileri derecesi "erseklenmek" veya "ersemek" şeklinde ifade edilir. Bunlar, azmak, erkek istemek anlamına gelmektedir. "Ersek işler", erkek delisi, azgın kadın demektir. *Dîvân*'da bununla ilgili bir de atasözü yer alır: "Ersek erge tegmes, evek evge tegmes", yani erkek delisi kadın erkeğe ulaşamaz, acele eden de eve.

Dîvân'da bunlardan başka "ersek işler"le benzer anlamda "oynak işler" nitelemesini ve başkasıyla oynaşan kadın anlamında "oynaş" sözcüğünü görüyoruz. Ayrıca kadın fâhişe oldu manâsına "uragut kiçindi" deniyor (Kaşgarlı 1985b: 156).

Bugün bu sözcüklerle hemen hemen aynı anlamda kullanılan "sürtük" sözcüğü o dönemde, tamamen farklı bir anlama sahiptir. *Dîvân*'da "sürtük", sevici (lezbiyen) anlamındadır (Kaşgarlı 1985a: 477).

Bu sözcükten ve erkekler arası ilişkileri ifade eden bazı sözcük ve örnek cümlelerden, eski Türkler'de bu tür cinsel sapmaların mevcut olduğunu anlıyoruz. Erkekler arası ilişki, "küçemek" (:1985c: 259) ve "kötlemek" (.1985c: 299) sözcükleriyle ifade edilmiştir. Ayrıca ikinci sözcüğün, "ol oğlanığ kötletti" biçimindeki kullanılışından, bu işe aracılık edenlerin bulunduğu da anlaşılmaktadır (1985b: 348).

Daha önce İbn Fazlan'dan, Türkler arasında oğlancılığın bulunmadığını öğrenmiştik. Gerçekten eski Türkler'e dair hiç bir kaynakta, destan ve menkıbelerde buna rastlanmaz. İbn Fazlan'ın, seyahatnamesini yazdığı X. yüzyılda diğer İslâm ülkelerinde, özellikle İran çevresinde oğlancılığın son derece yaygın olduğunu biliyoruz. Aslında, Fars kökenli topluluklarda bunun çok eskiden beri bulunduğu, âdeta kökleşmiş bir eski gelenek olduğu bilinmektedir. İslâm'ın kesin yasaklarına rağmen, İslâmlaşmadan sonra da İran'da ve Araplar arasında devam ettiği görülmektedir. İran kanalıyla giren bu ve buna benzer diğer âdetlerin göçebe Türkler arasında değil, yerleşikler arasında yayıldığını tahmin edebiliriz. İbn Fazlan'dan bir asır sonra XI.

yüzyılda *Dîvânü Lügati't-Türk*'te bununla ilgili Türkçe sözcüklere rastlanması, Farslarla yakın ilişkiler içinde olan Türk toplulukları arasında da artık oğlancılığın görülmeye başladığını göstermektedir.

Burada, hangi toplulukların söz konusu olduğunu tesbit etmek mümkün değildir. Ancak ikinci kelimenin, günümüz Türkiye Türkçesi'nde mevcut olması, bu kelimenin Batı Türkçesi (Oğuzca)ne ait olduğunu göstermektedir. İlk kelimenin (küçemek) ise, Doğu türkçesi'ne ait olması ihtimali kuvvetlidir. Bu durumda âdetin her iki grup Türkler arasına da girmiş olduğu söylenebilir.

Normal ilişkiyi anlatan sözcüklerin de, tıpkı erkekler arası ilişkilerde olduğu gibi, üçüncü şahısların aracılığını ifade eden biçimlerine rastlanmaktadır. "Er, küngın (cariyesini)..." veya "er, uragutnı..." şeklindeki cümleler, erkeklerin cariyelerini ve diğer kadınları, başkalarına kullandırdıklarını göstermektedir.

Ancak, söz konusu cinsel sapmaların ve "fuhuş" olarak nitelendirilebilecek bu eylemlerin yaygınlık derecesi ve bunlarla ilgili değer hükümleri hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. "Er kızı basdı" örnek cümlesi, "tecavüz"ü anlatmak üzere üstüne çökmek, çullanmak anlamlarına gelmektedir. Bu eylemle ilgili değer hükmünü de bilmiyoruz.

"Olar ikki kız koluşdı" (Kaşgarlı 1985b: 109) ve "olar bir birge kız verişdi" (1985b: 94) örnek cümleleri, eski Türklerde karşılıklı kız alıp verme âdetinin veya kadın değiş-tokuşunun bulunduğunu göstermektedir. İlk cümle, "birbirlerinden kız istediler"; ikincisi " kız değiş-tokuş ettiler" şeklinde çevrilmiştir. İlk cümledeki "koluşmak" (istemek), bu alış-verişin evlenmek üzere yapıldığını akla getirmektedir. Ancak böyle olmama ihtimali de vardır. Bir de, Kaşgarlı'nın Karluk âdeti olduğunu vurguladığı "kızlaşu" sözcüğü vardır ki, bu da ortaya bir kız koyarak, ok atma yarışı yapmak anlamındadır.

Dîvân'da, sünnet edilmiş kadın, hadım edilmiş erkek ve iğdiş edilmiş hayvan için kullanılan "beçel" sözcüğünün yer alması, eski Türkler'de "kadın sünneti"nin bilindiği ve uygulandığını göstermektedir. Ancak, bunun yaygınlık derecesini, genel olarak mı, yoksa bazı durumlarda mı uygulandığını bilmiyoruz. Erkeği ve dişisi olduğu belirtilen; erkeği, cinsel gücü kalmayan erkeklere, dişisi ise kadınlara verilen bir ot olarak tanımlanan "Sıgun otu"nun (Kaşgarlı 1985a: 409) bu biçimde kullanılıyor olması, cinsel istek ve gücün her iki cins için de gerekli olarak algılandığını göstermektedir. Ancak, bunun kadınlar için meşrû sınırlar içinde geçerli olup, erkeklerinse genel olarak teşvik gördüklerini önceki bilgilerimize dayanarak söyleyebiliriz. Genelde

cinsel istek ve gücün her iki cins için de geçerli sayılması, kadın sünnetinin yaygın bir âdet olması ihtimalini azaltmaktadır.(10) O halde, Türkler bu işlemi bilmelerine rağmen, sadece bazı durumlarda uyguluyorlardı veya bu işleme daha farklı amaçlarla başvuruyorlardı, denebilir.

Dîvân'da "bozulma, çürüme" anlamına gelen "alıktı" sözcüğünün, cünüp, aybaşı ve lohusa olanların bakması yüzünden bozulan nesneler için de kullanıldığının belirtilmesi (1985a: 191), böyle bir inancın bulunduğunu, âdetli ve lohusa kadının, tıpkı cünüp olanlar gibi uğursuz kabul edildiğini göstermektedir.

3. *Dede Korkut'ta Kadınlar ve Cinsel Ahlâk*

Bütün destanlar gibi, *Dede Korkut* destanı(11) da erkeklerin kahramanlıkları üzerine kurulmuştur. Destanlarda kadınlar kahramanların anneleri, eşleri veya nişanlıları, sevgilileri olarak yer alırlar. *Dede Korkut*'un kadınları da böyledir.

Dede Korkut'ta bazen kendileri de cesur ve güçlü birer kahraman olan kadınlara, "sevgili-eş" ve özellikle "ana" olarak yakınları tarafından büyük değer verildiği görülür. Kitabın girişinde, dünyadaki güzel şeyler sıralanırken "dizin basıp oturan helal görklü" ve "ak sütün doya emziren ana görklü" cümleleri yer alır. Doğurganlığın ve çocuk büyütmenin önemini koruduğu, göçebe Oğuz toplumunda kadın, özellikle ana olarak saygın bir konumdadır.

Burdaki kadın, *Kutadgu Bilig*'de açık bir şekilde yer alan ve *Dîvânü Lügati't-Türk*'te ipuçlarıyla ulaşılan hain, korkak, şehvet düşkünü ve aldatıp yaltaklanan kadın imajından çok uzaktır. Burda kadınlar, savaşçı ve avcı- kahraman erkeğe göre yine ikinci planda, onun koruması altındadırlar ama, iffetli, sadık, akıllı ve dürüsttürler. Toplumda, özellikle ailede yapıcı, bağlayıcı rol oynarlar. Sık sık onların fikrine başvurulduğu görülür.

Burda kadınlar, şehvet ve güzellikleriyle, erkeğin zevk aracı olarak değil; düşünen, üzülen, gerektiğinde savaşan insanlar olarak yer alırlar.

---

(10) Bazı Afrika ve Arap toplumlarında halâ uygulanan bu işlem, kadının cinsel zevkini yok etme amacıyla yapılmaktadır.

(11) Burda, M. Ergin tarafından hazırlanan **Dede Korkut Kitabı** (1958) esas alınmıştır. Bütün alıntılar bu kaynaktan olduğu için, metinde her defasında kaynak gösterilmemiş, uzun alıntılarda sayfa numarası gösterme yoluna gidilmiştir.

Göçebe fetih ve yağma düzeninde, savaşçı, sürü sahibi ve avcı kahraman erkekler, sürekli hareket halindedirler. Bu yüzden öfke ve duygularıyla, anlık tepkileriyle hareket eden bir kişiliğe sahiptirler. *Dede Korkut*'taki kahramanların genellikle böyle oldukları görülmektedir. Kadınlar ise, onlara akıl-fikir veren, yol gösteren, yatıştıran, aile üyeleri arasında sağlam bağların oluşmasını sağlayan kişiler olarak görünürler.

Dede Korkut'la büyük benzerlikler gösteren *Manas* destanında da, kadınların bu özellikleri dikkati çeker. Meselâ, Manas sefer hazırlığı yaparken, yoldaşı, Manas'ın karısı Kanıkey'e danışır. Kanıkey, ordunun bir gün daha sabretmesini uygun bulur. Ancak, Manas'ın yoldaşından "bizim için zamanın önemi büyüktür. Eğerlerimizi yataklarla değiştiremeyiz!" cevabını alır. Bunun üzerine, Kanıkey'in onlara gidecekleri yol hakkında ve Çinliler hakkında bilgiler verdiği, soğuktan ve sıcaktan korunmanın yollarını öğrettiği görülmektedir. Demek ki Kanıkey, bilge bir hatundur.

Manas'da ve *Dede Korkut*'taki kadınlarla, Yusuf Has Hâcib'in ve Kaşgarlı'nın kadınları arasında bâriz bir fark görülmektedir.

Dîvânü Lügati't-Türk, çeşitli Türk toplulukları arasından derlenen sözcük-terim, atasözü ve şiirlerin bir dökümüdür. Söz konusu toplulukların çoğunda, İslâmî etkiler fazla görülmemekte, ayrıca topluluklar arasında büyük farklar olduğu gözlenmektedir. Bu farklar büyük ölçüde, göçebe ve şehirli hayat tarzından kaynaklanan farklardır.

Göçebe Oğuzlar'ın İslâm öncesi cinsiyet kültürleri, İbn Fazlan (1975:31)'ın X. yüzyıla ait gözlemlerinden kısmen anlaşılmaktadır. Buna göre, göçebe Oğuzlar'da cinslerin birbirinden sakınması söz konusu değildir. Ancak, zina büyük bir suçtur ve cezası da ölümdür. İbn Fazlan'ın onların büyüklerine (atalarına) "rab" dediklerini belirtmesi, Oğuzlar'ın atalar kültüne bağlı olduklarını göstermektedir.

İbn Fazlan'ın gözlemlerinden bir asır sonrasına ait olan *Dîvânü Lügati't-Türk*'te Oğuzlar'ın Müslüman oldukları görülmektedir. Genellikle *Dede Korkut*'un, Oğuzlar'ın Anadolu'ya kütleler halinde gelmelerinden önceki dönemlerini (X. ve XI. yüzyıllar) anlattığı kabul edilir. Orda geçen yer isimleri ve olaylar bunu göstermektedir. Ergin (1958: 55)'e göre, Oğuzlar'ın Mâverâünnehir çevresindeki mücadeleleri erafında yoğunlaşmış; Anadolu'da karşılaşılan vak'alar da bunlara ilâve olmuştur. Destanda Anadolu'ya ait yer isimlerinin bulunması bu yüzdendir. Sümer (1992: 280)'e göre, destanda anlatılanlar, Müslüman Oğuzlar'la, Müslüman olmayan topluluklar arasındaki mücadeleleri

yansıtmaktadır. Gerçekten de, "kâfir" olarak nitelenen düşmanların isimlerinin Türkçe olduğu görülür (Şöklü Melik, Kıpçak Melik gibi). Trabzon tekfurunun kızı Selcen Hatun da Türk'tür. Köprülü (1976: 253)'ye göre, "hikâyelerde, eski temalarla birlikte alpler devri Anadolusunun zevk ve ahlâk özellikleri de okunmaktadır."

Demek ki, *Dede Korkut*, göçebe Oğuzlar'ın henüz Müslüman oldukları ve İslâm adına yaptıkları savaşlar döneminin destanıdır. Anadolu'daki ilk İslâmlaşma dönemindeki sosyal atmosfer, *Dede Korkut*'taki sosyal atmosferin bir uzantısıdır.

Oğuzlar'ın İslâm öncesi cinsiyet kültürlerinin kadının tecritinin ve zinanın bulunmayışı bakımından devam ettiği; atalar kültünün son bulmasıyla ve taze bir heyecanla benimsenen yeni dinin eşitlikçi vurguları nedeniyle kadınların, özellikle analaın önem ve değerinin arttığı görülmektedir. Meselâ, tıpkı Manas'ın tanrı olmadığını anlaması gibi, burda da Azrail'e meydan okuyan Deli Dumrul'a haddi bildirilir. Bu durum, göçebe hayat tarzıyla ve yerleşik-şehir merkezlerinden, dolayısıyla İran kültürü dolayımından geçmiş bir İslâmî anlayışın uzağında olmakla alakalıdır. Bu topluluklara İslâmiyetin hangi kanallardan ulaştığı bilinmemekle beraber; XII. yüzyılda ortaya çıkan Yesevîlik hareketinin özellikleri hakkındaki ve bu hareketin göçebe Türkler'e hitap ettiği şeklindeki bilgiler, Yesevîlik'ten önce de merkezler dışında farklı hareketler bulunduğunu göstermektedir. Hoca Ahmed Yesevî'yi besleyen kaynaklar, göçebe Oğuzlar'ı da beslemiştir. Anadolu'da Ahîlik, Bâciyân-ı Rûm[12] ve Bektaşîliğin ilk dönemleri, aynı yapının ve Yesevîliğin uzantılarıdır. İbn Batuta (1971)'nın anlattığı XIV. yüzyıl Anadolu-Türk toplumunda aynı atmosferin sürdüğü görülmektedir.

Dede Korkut'ta, göçebe Oğuz toplumunun başat değerleri olan kahramanlık, gözüpeklik ve mertlik vasıflarına sahip; ok atmada, ata binmede, hatta güreşte ustalaşmış kadınlara rastlanır.

Banu Çiçek, atını kimsenin geçemeyeceğini, okunu kimsenin yaramayacağını iddia edecek kadar iyi bir binici ve okçudur. Yine de adaklısı Beyrek, onu hem atta, hem okta, hem güreşte alt eder (Ergin 1958:123). Selcen Hatun, nişanlısının başındaki biti, okla vurup ayağına düşürecek kadar iyi atıcı, düşmanı bir uçtan bir uca kıracak kadar iyi kılıç kullanan bir savaşçıdır. Burla Hatun da kahraman kadınlardan biridir. Ayrıca bütün kadınların gerektiğinde ata bindikleri görülür.

(12) Bâciyân-ı Rûm ve Ahîlikle olan ilişkisi konusunda bkz. Bayram (1987; 1991), Köprülü (1991).

Ancak at, her zaman erkeğin bir parçasıdır. Kadınlar atlarla erkekler kadar haşır-neşir değillerdir.

Kahraman kadın örneklerine rastlanmasına rağmen, kahramanlık her zaman erkeğe ait bir özelliktir. Kadınların kahramanlıkları "olağanüstü" kabul edilir, hayranlık ve takdir duygularıyla karşılanır. Zaten yukarıda belirtilen kadınlar dışında, Oğuz kadınlarının veya sadece genç kızlarının genelde korunmaya muhtaç, narin yaratıklar olarak algılandıkları görülmektedir.

Aradığı kızın özelliklerini "men yirümden turmadan ol turmak gerek, men atıma binmeden ol binmek gerek" şeklinde ifade eden Beyrek'e, babasının "oğul sen kız değil, bir hampa istermişsin" (Ergin 1958: 124) demesi, ortalama bir kızın bu özelliklere sahip olamayacağını göstermektedir. Aynı şekilde Kan Turalı'ya da babası "oğul sen kız istemez, bir cilasun bahadır istermişsin" demektedir. Kan Turalı'nın "... varasın bir cici bici Türkmen kızını alasın, nâgehandan tayanam üzerine düşem karnı yırtıla" (:186) şeklindeki alaylı ifadesi ve istediği kızı Oğuzlar arasında bulamaması, Oğuz kızlarının narin ve zayıf olduklarını veya böyle değerlendirildiklerini göstermektedir.

Ancak bu değerlendirme, onu korumak adı altında, kadının tecritine yol açmamaktadır. Kadınlar topluluk içinde serbest ve rahat hareket ederler, erkeklerle bir arada bulunurlar.

Dede Korkut'ta analar son derece değerli ve saygın bir konumda görünmektediler.Çünkü "ana hakkı Tanrı hakkı"dır. "Ak sütün doya emzirse ana görklü"dür.

Evlatlar anaya "Ak sütün emdiğim kadınım ana, ak pürçekli izzetli canım ana" diye hitap ederler. Boğaç'ın yarası, anasının sütü ve dağ çiçeği karışımından oluşan bir ilaçla iyileşmektedir. Ancak, namus söz konusu olunca, anaya olan bu saygının yerini şiddetin aldığı görülür. Örneğin, Uruz, anası Burla Hatun'a şunları söyler:

Yakan ile boğazından tutaydım
Kaba ökçem altına salaydım
Ak yüzünü kara yere depeydim
Ağzın ile burnundan kan şorlataydım
Can tatlısın sana göstereydim.

Deli Dumrul'un anasının da, babasının da oğulları için canlarını vermeye razı olmadıkları görülmekte ve onların vermediği canı, karısının vermek istemesi dikkati çekmektedir.

Dede Korkut'ta çocuğu olmayan kadınların ve erkeklerin, hakarete uğradığı görülür. Çünkü, sürekli nüfus kaybına uğrayan göçebe toplumda doğurganlık çok önemlidir. Savaşların kazanılması sayı üstünlüğüne bağlıdır.

Bayındır Han, verdiği ziyafetlerde beyleri çocuk sahibi olup olmamalarına bakarak ağırlar: "Kimin ki oğlu kızı yok, kara otağa kondurun; altına kara keçe döşeyin, kara koyun yahnisinden önüne getirin, yer ise yesin, yemez ise tursun gitsin. Oğlu olanı ak otağa; kızı olanı kızıl otağa kondurun. Oğlu kızı olmayanı, Allah kargamıştır, biz dahi kargarız, belli bilsin." (Ergin 1958:78).

Çocuğu olmayan erkekler hor görüldüğü gibi, kısır kadınlar da alaya alınır, küçümsenir. Dede Korkut'ta Kısırca Yenge lakaplı bir kadından söz edilir. Nişanlısı Banu Çiçek'in düğününde gelinin oyuna kalkmasını isteyen ozan kılığındaki Beyrek, kendisini yanıltmak için oyuna kalkan Kısırca Yenge'ye, şöyle der:

And içmişim, kısır kısrağa bindiğim yok
Karavaşa vardığım yok
Öküz ardında sarvanlar sana bakar
...
Onların yanına vargil
Muradını onlar verir, belli bilgil (Ergin 1958: 146).

Çocuğu olmayan Dirse Han'ın, karısına "senden midir, benden midir?" diye sorduğu görülür. Türk toplumunda bugün dahi çoğu yerde çocuk olmamasından hemen kadının sorumlu tutulması karşısında, Dirse Han'ın bu davranışı oldukça dikkat çekicidir. Buna rağmen, Dirse Han, şölende uğradığı hakaretin acısını karısından çıkartmakta, ona tehditler yağdırmaktadır. Kadın ise, onu sakin bir şekilde teskin etmekte, "aç doyurup çıplak giydirmesini, bir ziyafet vererek insanların duasını almasını" tavsiye etmektedir. Dirse Han, bu tavsiyeyi tutar ve "Oğuz'un imrencesi" Beyrek dünyaya gelir.

Ebülgazi (tarihsiz: 97)'nin *Şecere-i Terâkimesi*'nden anlaşıldığına göre, göçebe Oğuz boylarında beylik yapan kadınlar vardır: "Yedi kız bütün Oğuz ilinin ağzına bakındırıp çok yıllar beylik kıldılar." Ebülgazi bunların isimlerini, babalarının ve kocalarının isimlerini de sıralamaktadır. Bunlar arasında, Burla Hatun, Barçın Salur başta gelir. Ebülgazi, Barçın Salur'un kabrinin Sir suyunun kenarında olduğunu ve bu kabrin halk arasında meşhur olduğunu söylemektedir. Özbekler ona, "Barçın'ın Kök Kâşânesi" derler. Sümer (1992:53)'e göre, Barçın

Hatun, XII. yüzyılda Seyhun boylarında beylik yapmıştır. Burdaki Barçınlığ Kent, akıllı ve varlıklı bu hatunun buyruğuyla kurulmuştur. Veya onun türbesi etrafında kurulduğu için bu adı almıştır.

Kaplan (1951:76-77), *Dede Korkut Kitabı*'nın giriş kısmında yer alan dört türlü kadın tasnifinde yerleşik tarım etkilerinin olduğu görüşündedir. Dört türlü kadın şunlardır: Solduran sop, dolduran top, evin dayağı ve bayağı.

Bunlardan "evin dayağı" dışında, diğerleri olumsuz kadın tiplerini ifade eder. Solduran sop; pis, obur, nankör ve dırdırcıdır. Dolduran top; pis, gezgin ve dedi-koducudur. Bayağı; nankör, pinti, er sözü dinlemeyen bir tiptir. Kocasını konukların yanında rezil eder. Evin dayağı; eri evde olmasa da, gelen konukları ağırlayan bir tiptir ve Dede Korkut onu, "Ayşe-Fatma soyu" olarak tanımlar.

Bu dönemlerde İran-Arap İslâm kültürlerinde[13] yoğun bir tecrit, haremlik-selâmlık hayatı görülürken; ideal tip olarak sunulan "evin dayağı" tipinin, kocası evde yokken konukları ağırlama özelliğiyle övülmesi ve ona "Ayşe-Fatma soyu" denmesi; söz konusu kültürlerle, göçebe Oğuzlar'ın İslâmî algılarının farklılığına işaret etmektedir.

Yukarıdaki tasnifte kadınların sadece bazı huylarının söz konusu edildiği; onların güzellikleri veya dişilikleriyle alâkalı hiç bir değerlendirmenin bulunmadığı dikkati çekmektedir. Oysa, söz konusu komşu kültürlerde kadının bu özellikleri başat önemdedir.

İyi-kötü kadın ayırımı; pislik-temizlik, evine bakıp-bakmama ve en çok da konuksever olup-olmama ölçütleriyle yapılmaktadır. Bu ayrımda kadınların büyük kısmının dırdırcı, dedi-koducu, gezmeci olarak nitelendirildikleri görülmekte, ancak, *Kutadgu Bilig* ve *Dîvânü Lügati't-Türk*'teki aldatan, baştan çıkaran, korkak, kurnaz ve iffetsiz kadın değerlendirmelerine rastlanmamaktadır.

Bu parça, gerçekten de Kaplan'ın belirttiği şekilde, göçebe hayat tarzını yansıtmaktan çok, yerleşik bir Anadolu köyünün kadınlarını

(13) **Dede Korkut**'la hemen hemen aynı yüzyıllara ait olan, **Binbir Gece Masalları** (Bkz. Onaran 1992, I-XI), bu kültürü yansıtması bakımından önemli bir kaynaktır. Burda, yoğun tecrit olgusu, oğlancılık, insest, çok eşlilik baskın bir şekilde yer alır. Bu kültürle, Dede Korkut'un yansıttığı göçebe Oğuz toplumu arasında en küçük bir benzerlik dahi yoktur. Karahanlı-Selçuklu ve Osmanlı klasik çağlarında ve bozulma dönemlerinde, yönetim merkezinde, büyük şehirlerde, konak hayatı içinde yer alan kültür; Binbir Gece Masalları'nın yansıttığı kültürle paralel özellikler taşır. Masallardaki hemen tüm kadınlar, hileci, kurnaz, entrikacı ve şehvetlidirler.

anlatan bir tablo oluşturmaktadır.

Dede Korkut'ta yer alan "Aldayuban er tutmak (14) avrat işidir; avradından mı öğrendin sen bu işi kavat" (Ergin 1958: 248) sözü, burda da kandırma özelliğinin kadınlara atfedildiğini göstermektedir. Selcen Hatun tarafından Kan Turalı'ya alaylı bir şekilde söylenen:

"Öğünür ise er öğünsün aslandır
Öğünmeklik avratlara bühtandır
Öğünmek ile avrat er olmaz" (:196)

sözleri, erkeklerin övüngenlik özelliğini vurgulamakta, bunun kadınlara yakışmadığını, daha doğrusu yakıştırılmadığını ifade etmektedir. Ayrıca bu sözlerde, zaten kadınların böyle bir derdi olmadığı iması da yer almaktadır.

Selcen Hatun, bu sözleri, düşmandan kurtardığı nişanlısı Kan Turalı'nın kırılan *erkeklik gururu*nu tamir etmek üzere söylemektedir. Selcen Hatun'un atının arkasına aldığı Kan Turalı, bu vaziyette Oğuz içine girmekten utanç duyar ve paniğe kapılır:

Sen orada turasın öğünesin
Kan turalı zebun oldu
At ardına aldım çıkdım diyesin
Gözüm döndü, gönlüm gitti
Öldürem seni (: 196).

Erkeklik gururu, kadın sözüyle iş yapmayı "ayıp" sayar. Kendisiyle evlenebilmek için deveyle güreşen Kan Turalı'ya, Selcen, taktik verme mahiyetinde haberler göndermekte, ancak Kan Turalı, "Ben bu devenin burnuna yapışınca, ol *kız sözüyle* yapışdı derler. Yarın Oğuz iline haber vara, deve elinde kalmış idi, kız kurtardı diyeler" (:192). Demek ki, kadın sözüyle iş yapmak ve kadın tarafından kurtarılmak bugünkü gibi o dönemde de onur kırıcı olarak algılanmaktadır.

Bunların yanı sıra, düelloya giriştiklerinde kan Turalı'nın Selcen'e söylediği "Kızların yolu evveldir" sözü dikkati çekmektedir.

Dede Korkut'un yansıttığı Oğuz toplumunda zina olayına rastlanmaz. Gayri meşrû olarak, tek bir ilişki yer alır ki, bu da zina değil, bir tecavüzdür. Üstelik, bir çobanın bir peri kızına tecavüzü olarak,

(14) Burdaki "er tutma"nın ne anlamda olduğu fazla açık değildir. Ancak, bu söz; Kazan Bey'e isyan amacıyla beyleri, yiğitleri toplayan Aruz'a söylendiğine göre, bir iş için adam tutma anlamında olabilir. Aruz'a hakaret için söylendiğine göre, sevgili tutmak anlamında da olabilir.

olağandışı bir motif şeklinde yer almaktadır. Çobanın periye tecavüzü "tamah etmek" olarak adlandırılır ve cezalandırılır: Bu ilişkiden olağanüstü bir yaratık, bir canavar olan Tepegöz husule gelir ve Oğuz'un başına bela olur.

Dede Korkut'ta cinsel namus, önemli bir değer olarak yer alır.

Burla Hatun'u ve oğlu Uruz'u basıp götüren "kâfirler", Burla Hatun'a "sağrak sürdürme"ye karar verirler: "Alın gelin, sağrak sürsün" dediler (:105). Burdaki "sağrak sürme", içki sunma anlamına gelmekte, bununsa düşüp kalkmayı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Kâfirin sözünü duyan Burla Hatun, derhal kırk kızın arasına karışır, onu tesbit edemezler. Kâfir, bunun üzerine, Uruz'un öldürülüp, etinin hepsine yedirileceğini, kim yemezse onun Burla Hatun olduğunun anlaşılacağını söyler. Burla Hatun, bunu oğluna ilettiği zaman, Uruz'un şiddetli tepkisiyle karşılaşır. Uruz, annesine kendi etini yemesi pahasına, buna asla razı olmamasını söyler.

Bu karşılıklı konuşmalarda, "Kazan'ın namusu", "atam Kazan namusu" ifadeleri dikkati çekmektedir. Yani namus, Burla Hatun'a değil, kocasına aittir.

Dede Korkut'ta Kazan'ın elçisiyle kâfir beyi arasında geçen bir konuşmada, döl alma âdetinin söz konusu edildiği görülmektedir. Bu konuşmada iki tarafın da âdeti bildiği anlaşılmakta, ancak bir hakaret unsuru olarak kullanılmaktadır.

Düşman taraf ("kâfirler"), Kazan Bey'in elçisine, ellerinde tutsak bulunan Kazan'ın annesine döl vereceklerini söylemektedirler. Her halde, hakaretin dozunu arttırmak için özellikle yaşlı ve daha saygın olan ana kullanılmaktadır. Kazan'ın elçisinin öfkeli cevabı, "mere kâfir döl almak istersen, kara gözlü kızın varsa götür Kazan'a ver" şeklindedir.

Burda iki tarafın da âdeti tanımasından, bunların, aynı kültür çevresinde yer alan topluluklar oldukları anlaşılmaktadır. Müslüman olan taraf, âdeti tamamen terk etmiş ve lânetlemiştir. Karşı taraf ise, bunu bildiği için, özellikle onların terk ettiği, kendilerinin sürdürdüğü bu âdetten söz etmektedir.

Aynı olay, *Şecere-i Terâkime* (tarihsiz:88-89)'de farklı biçimde yer almaktadır. Buna göre, Salur ilinde Enkez (Kazan'ın babası, *Dede Korkut*'ta Ulaş olarak geçer) adlı bir bey vardır. Becene ilinin padişahı, Enkeş'in evini basıp, karısını esir alıp gitmiştir. Üç yıl sonra Enkeş mal verip onu geri almış, kadın altı ay sonra bir çocuk doğurmuştur. "Kazan Alp, anasına bu oğlanı sen nerden aldın deyip ağaçla vurup başın yardı. Çaçaklı (anası) dedi:

Düşman geldi kararıp
Kaçıp gittin bozarıp
Deveye binip ardından
Gidiyordum kabarıp
İt Becene izimden yetti
Devemin başını tuttu
İçi kaynadı dışı kızardı
Üstüme binip oynadı
İhtiyarımı aldı
Bu oğlanı içime saldı"

Oğuzlar, bu olayı bir türlü hazmedememiş olmalılar ki olay *Dede Korkut*'ta olduğu şekliyle değil, "olması istenen" şekliyle aktarılmış olmalıdır.

Ebülgazi de olayı naklettikten sonra, "O zamanda biz yok idik. Doğrusunu ... Allah iyi bilir. Eğer yalan ise günahı önce söyleyenlerin boynuna" demektedir. Bu açıklama ihtiyacı, hassas bir konuya girdiğini, olayın utanç verici kabul edildiğini göstermektedir.

Dede Korkut'ta tutsak kâfir kızlarıyla olan ilişkiler ve savaşlardaki tecavüzler, toplum içindeki cinsel ahlâk anlayışının çok dışındadır. Kendi kadınlarına eşleri ve anaları olarak değer veren Oğuzlar; kâfir kızlarını tam olarak bir cinsellik nesnesi olarak değerlendirmektedirler. Kâfirlerin kızları ve kadınları, tıpkı diğer malları gibi yağmalanacak nesnelerden, ganimetten sayılır. Hatta bu, bir güç gösterisi, düşmanı aşağılamanın bir yoludur. Kahramanlık alâmetlerinden sayılır. Böylece erkekler arası savaşlarda iki tarafın kadınları, onların birbirlerini aşağılama aracı olarak kullanılmış olmaktadırlar.

Bu anlayışın kökleri, her halde çok gerilere uzanmaktadır. Hatta ataerkillik ve savaş olgusuyla birlikte başlamış olduğu tahmin edilebilir.

İbn Fazlan Seyahatnamesi'nde de, tecavüzün hemen hemen bütün Türk topluluklarında yasak olmasına ve genellikle ölümle cezalandırılmasına rağmen, aynı hareketin düşmanlara yapılmasının suç sayılmadığı belirtilmektedir.

İslâmlaşmadan sonra da aynı anlayışın, geç dönemlere kadar, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde de devam ettiği bilinmektedir.(15)

Dede Korkut'ta şölenlerde sağrak süren kâfir kızları söyle tasvir edilmektedir: "Dokuz kara gözlü, hub yüzlü ... göğsü kızıl düğmeli ...

(15) Bununla ilgili bazı örnekler için bkz. Oruç b. Âdil (1925).

mahbub kâfir kızları kalın Oğuz beylerine sağrak sürüp içerler idi." (:95,154).

Tasvirlerden, bu tür şölenlerin beyler ve bey oğulları arasında düzenlendiği anlaşılmaktadır.

Savaşlardaki tecavüzler, yiğitlerin kahramanlıkları arasında sıralanır: "Kâfirleri it ardına bırakıp horlayan, ellli yedi kalanın kilidin alan ... otuz yedi kala beyinin kızlarını çalıp, birbir boynın kuçan, yüzünden dudağından öpen Alp Eren".

Manas Destanı'nda aynı anlayışı, Manas kendini övmek üzere şöyle ifade eder: "... Turna tüyleriyle süslenmiş kızlarını ince bileklerinden yakalayıp ganimet olarak getirmişimdir." (İnan 1987: 156).

Bugün, yaygın olarak kullanılan, "ananı, bacını, avradını..." türünden pek çok küfür aynı anlayışın farklı bir uzantısıdır. Burda, savaşın yerini bireyler arası kavga almıştır.

C. ALP (KAHRAMANLIK) KÜLTÜRÜ

Göçebe Türkler'in hayatında savaşçılık ve yağma dönemi çok uzun sürmüş, yerleşiklik ve İslâmlaşmadan sonra da aynı olgu fetih, gazâ, cihad şeklinde devam etmiştir. Bu bakımdan, yoğun bir kahramanlık kültürü gelişmiştir. Bu kültür, cinsiyet rollerinin ve algılarının biçimlenip pekişmesinde güçlü bir temel olmuştur.

Türkçe "alp" ünvanı, İslâm kültürü tesiri altında, yakın Şark islâm dünyasında, daha ilk asırlardan beri çok yayılmış olan "gazi" lakabıyla beraber "alp-gazi" şeklinde kullanılmıştır (Köprülü tarihsiz: 345).

Gazâ kelimesi, Arap kabilelerinin mahallî talan faaliyetlerine verilen isimdir. Gazâ, Osmanlı İmparatorluğu'nda âdeta kurumlaşmış, devletin genişlemesinin itici motorunu oluşturmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş döneminde de, halk arasında rağbette olan kişi, Alp tipidir. Âşık Paşa, Alp tipiyle ilgili olarak şunları söyler:

Kişi alp olmaklığa âlet gerek
Evvelâ şol kim ola muhkem yürek
Oldu alpin altunu ve incisi
Kılıç üzere and anın içün içilür
Pes kılıçtır ulu âlet alplere
Kılıç içün mâl virürler alplere (akt. Mardin 1983: 68).

Eski Türk kültüründe "erdem", yiğitliğin ayrılmaz bir parçası olarak görülür. Bu durum, *Kutadgu Bilig* ve *Dîvânü Lügati't-Türk*'te olduğu gibi, Oğuz yaşantısının destanlaştığı *Dede Korkut*'ta da göze çarpar. Yusuf'la ve Kaşgarlı'yla hemen hemen aynı dönemde yaşamış olan el-Birûnî (ölm. 1048), erlik ve yiğitliği, ahlâkın en üst aşaması olarak tanımlar. Ona göre, "erlik" bir insanın kendisi için düşündüğü iyilikleri, başkası için de düşünmesidir. "Yiğitlik" ise kendi çıkarı olmayan konularda da başkasının yararını gözetmektir. Yiğit, herkesin rahatı için kendisi rahatsızlıklara katlanan, kendini topluma ve başkalarına adamış kişidir. *Kutadgu Bilig*'de Alp Er Tunga, yiğit, bilgili ve erdemli bir kişi olarak tanıtılır. Görüldüğü gibi, "erdem" erkek cinsine atfedilen yiğitlik ve kahramanlıkla bir arada bulunan bir haslettir.(16)

Günümüzde geçerliliğini koruyan "erkeklik" kavramı çerçevesinde geliştirilmiş olan ahlâk anlayışı da, yiğitlik ve erdemliliği özdeşleştiren bu temel üzerine oturmaktadır. "Erkek adam sözünde durur", "erkek adam ağlamaz", "erkeklik bende kalsın" gibi sözlerle vurgulanan dürüstlük, açık sözlülük, vakar ve ciddiyet erkeklik özellikleridir. Bu özelliklere sahip olan kadınlar enderdir ve onlar da "erkek kadın", "delikanlı kız" gibi nitelemelerle övgüye değer bulunurlar. Bir çok atasözünde ve günlük konuşmada "er-erkek" sözcükleri yiğitlik, mertlikten başka, erdemlilik de belirtir. Meselâ "iyiliğe iyilik her kişinin kârı, kötülüğe iyilik *er* kişinin kârı" gibi

Buna karşılık, yalancılık, ikiyüzlülük ve korkaklık kadınlara yakıştırılan özelliklerdir. Kadınların, yaltakçılıklarını, hainlik ve sinsilik özelliklerini ifade için, dişi köpek anlamındaki "kancık" kelimesine başvurulur. "Kancık" sözcüğünün bu vurgusu, "kancık yalanmazsa, köpek dolanmaz" veya aynı anlamda "dişi köpek kuyruk sallamayınca ..." türü atasözlerinde açıktır. Bu atasözleri, kadın-erkek ilişkilerine bakış açısını göstermeleri bakımından da önemlidir. Kadın, maruz kaldığı her türlü sarkıntılık, tecavüzden kendisi sorumludur; çünkü erkeği baştan çıkaran odur.(17)

Dîvânü Lügati't-Türk'ten o zaman da kadına hakaret olarak "kan-

(16) Erdem ve er kelimesi arasında büyük ihtimalle etimolojik bir ilişki olmalıdır. Aynı ilişkinin Latince'de olduğu Poole (1993: 87) tarafından belirtilmiştir.

(17) Çalışma sınırları dışına taşmamak bakımından, günümüzle ilgili değerlendirmelere fazlaca girmedik. Ancak yine de, eski kültürdeki cinsiyet algıları bugün de canlılığını koruduğu için, zaman zaman eski kültürün uzantılarına işaret etmeyi faydalı bulduk.

cık" dendiğini öğreniyoruz (Kaşgarlı 1985a: 475). Bundan başka, kadının tilkiyle özdeşleştirildiği görülmektedir. Kaşgarlı, bunu kız aldattığı ve yaltaklandığı için ona "tilki" dendiği, erkeğe ise, yiğitliği için "börü" dendiği şeklinde açıklamaktadır. Bir kadın doğum yapınca "tilkü mi togdı azu börü mi" diye sorulurmuş (1985:429).

Özetle söyleyecek olursak, bu dönem Türk toplumunun "ideal erkeği" cesur ve güçlü; erdemli, yani doğru ve dürüst; törelere saygılı; kendini başkalarına adamış; zayıfı, aman dileyeni koruyan; bunlara karşı nazik ve müşfik, düşmana karşı acımasız; fizik güçleriyle, savaştaki avcılık, binicilikteki ustalığıyla değer ve önem kazanmıştır.

Bu toplumda, zayıflar sınıfına dahil olan kadın ise bu güçlü erkeğin koruması altındadır. Tanımı gereği, erkek, kadına karşı nazik ve müşfiktir. Erkeklerin bu özelliği, *Dede Korkut Destanı*'nda daha açıktır.

Dîvânü Lügati't-Türk'te, kadının güçlü bulunup, "kısrak"la özdeşleştirildiği istisnaî bir örneğe rastlıyoruz. Kaşgarlı, Hakanlılar'dan bir kızın gerdek gecesinde, Sultan Mes'ud'u ayağı ile dokunarak yıkmasına atfen söylenen, "kızla güreşme, kısrakla yarışma" atasözünü aktarmaktadır. (1985a: 474).

Türkler, kendilerini, diğer uluslardan savaşçılık ve yiğitlik özellikleriyle ayırmışlar ve üstün görmüşlerdir. İslâmlaşma sürecine girdikten sonra, kaçınılmaz olarak, İran'ın ve Araplar'ın gerek din, gerek bilim ve kültür alanlarında etkisi altında kalmışlar; onlara karşı üstünlüklerini ancak kahramanlık ve savaşçılık özelliklerini vurgulayarak göstermeye çalışmışlardır.

Araplar'a Türkler'i ve Türkçe'yi tanıtmak amacıyla yazdığı eserinde Kaşgarlı, yüce Tanrı'nın peygamberine, "Benim bir ordum vardır; ona Türk adını verdim; onları doğuda yerleştirdim. Bir ulusa kızarsam, Türkler'i o ulusa musallat kılarım." dediğini aktarır. Kaşgarlı'nın yorumuyla, Tanrı, Türkler'e ad vermeyi üzerine almış; onları yeryüzünün en yüksek ve havası en temiz ülkelerine yerleştirmiş ve onlara "Kendi ordum" demiştir. Bundan başka, Türkler'de güzellik, sevimlilik, edep, büyükleri ağırlamak, sözünde durmak, sâdelik, öğünmemek, yiğitlik, mertlik gibi övgüye değer sayısız iyilik görülmektedir (1985a: 352).

Alp kültüründe göze çarpan bir husus da, "erkek"le "at" arasında kurulan ilişkidir. At, bir erkeğin en önemli varlığı, yiğidin ayrılmaz parçasıdır. Atasözlerinde ikisi bir arada yer alır: "Kuş kanatın, er atın" (1985a: 34) sözü, kuş için kanadı neyse, erkek için de atının aynı şey olduğunu ifade etmektedir. "Arpasız at engel aşamaz; arkasız alp asker bozamaz" veya "Alp eri kötüleme, küheylanın sırtını ağır etme"

(1985a: 139) sözlerinde ise, "er" ile "at" arasında kurulan paralelliği görüyoruz.

Dîvânü Lügati't-Türk'te bazı sözcüklerin anlamları yanında, sözcüğün erkek veya kadın adı olarak kullanıldığı da belirtilmektedir. Bir toplumda erkek ve kız çocuklarına verilen isimler, cinsiyet kültürünün bir ifadesi olmak bakımından önemlidir. *Dîvânü Lügati't-Türk*'te yer alan erkek isimleri, yine alp kültürünün uzantıları olarak karşımıza çıkmaktadır. Meselâ, "Turumtay", yırtıcı bir kuşun ismidir. "Tonga" ve "Bebür" kaplan cinsinden bir hayvan; "Burslan" ise arslan demektir. Süngü dürtmek anlamındaki "Süngüş", savaşta sırayı söken manâsına gelen "Sökmen", kavga ve karışıklık anlamındaki "Bulgak" sözcükleri, erkeklere verilen isimlerden bazılarıdır. *Dîvânü Lügati't-Türk*'te sadece iki sözcüğün yanında, kadın ismi olarak kullanıldığı notu vardır: Kümüş (gümüş) ve kosık (fındık). Ayrıca iki cins için ortak olarak kullanılan ve hatıra anlamına gelen "Xumaru"ya rastlıyoruz.(18)

Dîvânü Lügati't-Türk'te yer alan bir çok terim ve dörtlük, kahramanlık kültürü çevresinde gelişmiş olan zengin bir dile ve edebiyata işaret etmektedir. Oğlan çocuğunun büyüdüğünü ifade etmek için kullanılan terimlerin hemen hepsi, yiğitleşip erkek sınıfına dahil olmayı anlatan övgü sözcükleridir. Savaşta kahramanlık veya günlük hayatta cesaret gösterenler de aynı sözcüklerle tanımlanır. "Erkeklenmek"

(18) Kız ve erkek çocuklara konulan isimlerin, onların toplumsal cinsiyet (gender)lerini benimsemelerinde en önemli faktörlerden olduğunu gösteren bir çalışma için bkz: (Delamont 1980).

Türkçe'de kız ve erkek çocuklarına verilen isimler, tarihî süreç içinde oldukça ilginç bir seyir izlemektedir. Kahramanlık kültürü içinde daha çok sertlik, şiddet, cesaret bildiren sözcükler, vahşî hayvan isimleri erkek isimleri olarak kullanılırken, İslâmlaşmayı takip eden dönemlerde aksine yumuşaklık, şefkat, anlayış ve olgunluk, sabır ve tevekkül bildiren erkek isimleriyle karşılaşıyoruz: Hilmi, Halim, Selim, Müşfik, Salim, Habib, Sabri, Mülayim, Mazlum, Kemâl, Kâmil, Hüsnü, Şükrü, Cemâl, vs. gibi.

Bu durum, İslâmî değerlerin, özellikle de tasavvuf kültürünün ağırlık kazanmasıyla, daha önce kadınlar için olumlanan bu özelliklerin, giderek erkeklerde de aranır özellikler haline geldiğini göstermektedir. Bu türden Arapça isimlerin çoğu, dişileştirilerek kadın ismi olarak da kullanılır. Yani, iki cins için ortaktırlar. Hilmi-Hilmiye, Sabri-Sabriye, Kâmil-Kâmile, Fahri-Fahriye, vs. gibi. Bu durum, "kul olma" noktasında, cinsiyetlerden bağımsız bir ortak ve üst değerler sisteminin varlığına işaret etmektedir. Bu arada, "gazi","gazâ", "cihad" kavramları çerçevesinde varlığını sürdüren alp kültürünün değerleri de sürmektedir.

sözcüğü, cesaret ve yiğitliği ifade ettiği gibi, kabarmak, dalgalanmak, ürpermek türünden fiilleri anlatmak için de kullanılır: "Suw erkeklendi" (su kabardı, dalgalandı); "anıng yini erkeklendi" (tüyleri ürperdi) gibi. Hamurun mayalanıp kabarması anlamına gelen "kürsmek" fiili, "yiğit kanga kürsdi" örneğinde, delikanlının etlenip, kanlanıp erkek olmasına işaret etmektedir (Kaşgarlı 1985c: 420). "Oğlan eretti", sünnet olan çocuk için kullanılır ve onun artık erkek sınıfına dahil olduğunu anlatır. Cesaret gösteren veya savaşta .bir kahramanlık yapanlar için, "er tongalandı" denir. Bugün halâ kullanılan "yürekli" ve "ciğerli" terimlerine, *Dîvânü Lügati't-Türk*'te "yürekliğ er" (1985c: 52),"er yüreklendi" (1985c: 115), "bedük bağırlığı" (büyük ciğerli) biçimlerinde rastlıyoruz. Savaşta sırayı sökmekten gelen ve yiğit anlamında kullanılan "Sökmen" sözcüğü de, yine kahramanlaşma sürecini ifade için "er sökmenlendi" şeklinde kullanılır (1985b: 278).

"Kür er" sarsılmaz, pek yürekli adam, "Kadhıtgan er", kimseye boyun eğmeyen adam demektir (1985a: 514). Savaş sıralarını yarıp yırtanlar için kullanılan "Tupulgan", "temir tupuldı" (demir delindi)dan türetilmiştir (1985a: 520).

"Er sözü bir, edher köki üç" atasözü, (edher köki: eğer bağı) erkeğin sözünden dönmeyeceği, erkek sözünün sağlamlığı ve güvenilirliği algısının değişik bir ifadesidir ki, günümüzde bu algının da "erkek sözü vermek" şeklinde devam ettiğini görüyoruz.

Cumhuriyet döneminde, özellikle son yıllarda görülen isimlerde Türkçeleşme modasıyla birlikte, sertlik ve kahramanlık bildiren isimler tekrar ön plana çıkmıştır: Çetin, Yılmaz, Berk, Savaş, Bora, Kartal, Alp, Kaya, Demir, Tunç, vs. gibi. Burda sadece isimlere bakarak, meselâ kahramanlık kültürünün dirildiği şeklinde yorumlar yapmak yanıltıcıdır. Ama, bu isimlerin bir ölçüde eski Türk kültürüne duyulan hayranlığın, İslâm medeniyeti dairesinden uzaklaşma çabalarının ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Bu türden isimlerin yaygınlaşmasında, 1940'lı ve sonraki yıllarda atak yapan Türkçülük hareketlerinin etkisi olmuşsa da, son yılların manzarasında bu isimlerin anlamları dışında, sadece moda olduğu için, kondukları görülmektedir. Örnekler hem İslâm öncesi Türk kültürüne, hem günümüzde evrensel bir geçerliliği olan, erkeklerin daha sert ve mücadeleci, kadınların daha yumuşak, zarif, romantik, şımarık ve baştan çıkarıcı oldukları kabulüne uygun düşmektedirler. Alp, Kaya, Demir, Tunç çağının (!) kız isimlerine baktığımızda, bu kabulü daha açık görüyoruz. Küçük bir liste yapacak olursak: Nilüfer, Yasemin gibi çiçek isimleri; Sedef, İnci, İpek, Bahar, Filiz, Meltem, Esin gibi güzellik ve yumuşaklık bildiren isimler; Hayal, Rüya, Hülya gibi gerçeküstülük ifade eden isimler; Nazlı, Kapris gibi kişilik özelliklerini vurgulayan isimler ve Okşan, Aşkın, Alev, Arzu gibi şuh isimler.

Bunlardan başka, *Dîvânü Lügati't-Türk*'ten, erkeğin en önemli varlığı, ayrılmaz bir parçası olan atının kuyruğunu ipekle ördürmesinin, bir yiğitlik belgesi olduğunu öğreniyoruz. Bu durum, "Alp er atın çerşetti" sözleriyle ifade edilmektedir (1985b: 349).

Dîvânü Lügati't-Türk'te savaşı ve savaştaki kahramanlıkları tasvir eden çok sayıda dörtlük yer almaktadır. Çoğu birinci şahıs ağzından anlatılan bu tasvirlerde müthiş bir sertlik ve acımasızlık göze çarpar:

Udhın barıp sonğdadı	:	Arkasından varıp kovaladı.
Tegre durup anğdıdı	:	Etrafını çevirip sardı.
Saçın kıra meğdedi	:	Saçını kırarak yoldu.
Arzulayın er awar	:	Çakal gibi adam avlar.

(1985c: 401)

Öpkem gelip ogradım	:	Öfkem gelip uğradım.
Arslan layu kökredim	:	Arslan gibi kükredim.
Alplar başın togradım	:	Alplerin başın doğradım.
Emdi beni kim tutar	:	Şimdi beni kim tutar.

(1985a: 125)

Alp kültürü, *Dede Korkut*'ta da aynen, hatta daha net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. *Dede Korkut*'taki alp kültürünün İslâmî ögelerle içiçe ve bu ögelerle uyum içinde olduğu dikkati çekmektedir. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması boyunca, Selçuklu ve Osmanlı kuruluş dönemlerinin bâriz özelliği olan gazâ kültürü, bütün çizgileriyle burda görülür.

İslâm öncesi dönemin alpi, dinî motiflerle birleşerek alp-eren ve gazi-eren olmuştur. Beyler, alpler savaştan önce Allah'a dua edip, Muhammed'e salavat getirirler ve mutlaka iki rekat namaz kılarlar. En sıkışık anlarda, Allah, onların yardımına koşar ve güç verir. Böylece kahramanlık salt fizik güç, cesaret olmaktan çıkıp, inanç ve manevî güçle birleşmiştir. Zaten bütün öykülerin baş kişisi Dede Korkut (Korkut Ata) Köprülü (1976: 19)'ye göre, "Türkistan'da o dönemlerde *ata* veya *baba* unvanlarıyla anılan velîlerden biri, yer yer keramet de gösteren bir ozan-derviştir."

Hikâyelerden, erkekte aranan ilk özelliğin kahramanlık olduğu görülür. Kahramanlık, en çok beyler ve beyoğullarında aranan bir özellik olmasına rağmen, her erkeğin mutlaka en az bir kahramanlık göstermesi şarttır. Çünkü, oğlan çocuklarına bir kahramanlık göstermeyip, kan dökülüp can almadıkça isim verilmez. Genellikle kahramanlık göstererek erkek sınıfına dahil olma yaşı, onbeş onaltıdır.

Bir erkek için en büyük ayıp, korkaklık, hasmından kaçmak veya

başkası tarafından kurtarılmaktır. "Alp-ere korkmak ayıp olur", sözü hikâyelerde sık sık tekrarlanır. Bu yüzden, erkekler en çok bu duruma düşmekten endişe ederler.

Kişinin adı, yaptığı kahramanlıkla birlikte anılır: "Ala gönderinin ucunda er böğürden Deli Tundar", "Mardin kal'asın depip yıkan Kara Budak" gibi.

Bu derece güçlü ve acımasız beylerin, alplerin hikayelerde sık sık ağladıklarına şahit oluruz. Erkekler, tutsak olan veya kaybedilen oğul, ya da kardeş için ağlarlar. Beyrek kaçırıldığında, babası "Oğul! Oğul!" deyi bögürüp, zarılık kılar. (Ergin 1958: 130). Kazan bey'in oğlu Uruz da, "kâfirler" yere yıkıp dövdüklerinde, "ana, baba" diye ağlamaktadır. Beyrek'in ölüm haberi geldiğinde başta Kazan Bey olmak üzere bütün beyler hep birden "öğür öğür" ağlaşırlar (:250).

Örneklerde görüldüğü gibi, Oğuz erkekleri, öyle sessizce gözyaşı dökmeyip, bugün "kanı gibi" denilen türden bağıra çağıra, yüksek sesle ağlamaktadırlar. Demek ki, günümüzde geçerliliğini koruyan, "erkek adam ağlamaz" anlayışı, burda yoktur. Bu durumda, ağlamayı cesaret ve güçlülüğe aykırı, korkaklık ve zayıflığın işareti sayan ve erkekte ayıplayıp, kadına yakıştıran anlayışın, sonraki dönemlerde yerleştiğini söyleyebiliriz.

Peygamberin yüzünü görmüş olmanın, gösterilen kahramanlıklar arasında sıralanması, iman gücüne sahip iyi Müslüman olmanın da bir kahramanlık vasfı olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Hikâyelerde cesaret ve gücün yetmediği durumlarda, inanç ve Allah'ın yardımları yanında, aklın da devreye girdiği görülür. Meselâ Basat, korkunç dev Depegöz'ü altederken, gücü ve cesareti yanında, aklını da kullanmaktadır. Kahramanlara inanç ve dua, ayrıca akıl da gerekmektedir.

Hikâyelerde ara sıra kahramanlarımızın düşmana yenik düştüğü görülür. Bunun genellikle, içki içip sarhoşken girilen savaşlarda veya Allah'ın adının anılmadığı durumlarda olduğu görülmektedir.

Cesaret, güç, aman dileyene dokunmama, akıl ve iman gücünden başka, cömertlik de alpliğin gereklerindendir. Beyler şerefe, ya aç doyurup çıplak giydirerek, ya da baş kesip kan dökerek ulaşırlar (: 225). Kazan'ın divanında, beylerle bir arada oturan Eğrek'e topluluktan birisi "Bu oturan beyler, her biri oturduğu yeri kılıcıyla, etmeğiyle alupdur. Mere sen baş mı kestin, kan mı döktün, aç mı doyurdun, yalınçak mı donattın?" der (: 225).

Bunlardan başka, savaşta "ganimetin iyisini, kızın gökçeğini almak, kâfir kızlara güç yetirmek" de, alp-erde övgüye değer bulunan davranışlardır.

Dede Korkut hikâyelerinde de at, erkeğin ayrılmaz parçası, en değerli varlığıdır. Gösterdikleri kahramanlıklarla anılan yiğitlerin, atlarıyla da tanıtıldıkları görülür: "Tepel kaşga aygırına Tundar bindi. ... Gök bidevîsin tutdırdı ... Kara Göne bindi ... Beyrek Boz Aygır'ına bindi."

Dede Korkut'ta atla ilgili bir çok atasözü yer alır: "Kazılık ata nâmert yiğit binebilmez, binince binmese yig" sözü, iyi ata nâmert yiğidin layık görülmediğini ifade etmektedir. "Erin ağırın yiğnisin at bilir" sözü, erleri değerlendirmede, atın tanıklığına başvuracak kadar, onlara değer verildiğini göstermektedir. Yine, "yayan erin umudu olmaz", "at işler er övünür" sözleri, atın erkek için taşıdığı büyük önemi vurgulamaktadır.

Alp kültürünün bir uzantısı olarak, Dede Korkut'ta, erkek çocuğa büyük önem verildiği görülür. Burdaki aile, babanın mutlak otorite olduğu bir ailedir. Erkek çocuk ise, babanın yerini alarak, ocağı tüttürecek ve soyu devam ettirecek kişidir. Bu anlayışla ilgili bir çok atasözü yer alır:

Oğul atanın yetiridür, iki gözünün biridür.

Devletlü oğul kopsa, ocağının közüdür.

Ata adını yorıtmayan hoyrat oğul ata belinden inince, inmese yig; anarahmine düşünce dogmasa yig (: 74).

Göçebe Oğuzlar'da ocağı tüttürüp, soyu sürdürecek bir oğlan çocuğu mutlaka istenirken, komşu kültürlerde asla istenmeyen kız çocuk da istenmekte ve bunun için de dua edilmektedir (: 116). Bu toplumda arzulanmayan şey, kız çocuğa sahip olmaktan ziyade, hiç çocuğa sahip olmamaktır.

Oğulun kahraman ve cömert bir erkek olarak yetişmesinden baba sorumludur. "Oğul atadan görmeyince sofra yazmaz", atasözü, şölen verip konuk ağırlamak, aç yedirip çıplak giydirme geleneğinin alp kültürü içindeki önemini, atadan oğula sürdürüldüğünü göstermektedir. Yine oğlanın kahraman bir erkek olarak yetişmesi, babaya düşer. Kazan, oğlu Uruz'un onaltı yaşına geldiği halde, bir kahramanlık göstermemiş olmasına hayıflanırken, oğlu cüretkâr bir tarzda, bundan babasını sorumlu tutar: "Deveçe büyümüşsün, kösekçe aklın yok. Depeçe büyümüşsün, tarıça beynin yok; hüneri oğul atadan öğrenir. Sen beni hiç kâfir serhaddine çıkarıp, kılıç çalıp baş kestin mi? Men senden ne gördüm, ne öğreneyim?" Baba, oğula hak verir; bu cevabtan hoşnut kalarak derhal harekete geçer. "O zamanda oğlu baba sözünü iki eylemezdi; iki eylese oğlanı kabul eylemezlerdi", sözlerinden de anlaşıldığı gibi, babaya itaat bir zorunluluktur.

Bütün bunlardan sonra, göçebe Oğuz toplumunun ideal erkeğinin sahip olması gereken özellikler şu şekilde sıralanabilir:

1. Kahraman, cesur, güçlü ve aynı zamanda yakışıklı (güzel) olmak.
2. Cömert ve konuksever olmak.
3. Zayıfı korumak, aman dileyene merhamet etmek.
4. Dürüst ve mert olmak.
5. İmanlı olmak.
6. Anaya, babaya saygılı; babaya itaatkâr olmak.
7. İyi silaha, iyi ata, uygun eşe ve oğlan çocuğa sahip olmak.
8. Sarhoş vaziyette büyüklerle konuşmak, kadınlara ve kızlara sarkıntılık etmek hoş karşılanmayan davranışlar olmasına rağmen, savaşta kız yağmalamak, kâfir kızlarına güç yetirmek, onlarla eğlenmek kahramanlık belirtisidir.

D. AŞK ANLAYIŞI, EVLİLİK ve AİLE

Dîvânü Lügati't-Türk'te, bir çok romantik ve tutkulu aşk dizesine rastlıyoruz. Bu dizelerde yer alan sevgili (kadın), zalim ve vefasızdır. Aşık, bir işaretiyle bağlandığı sevgilisini zalim bir avcı, kendisini ise av veya tutsak olarak tanımlar. Bu av-avcı ilişkisine dayalı aşkta "Gönlüm onun güzelliğiyle avlanır, gözüm onun ayağının tozuyla ilaçlanır" türünden mazoşist eğilimlere de rastlanır. Sevgili veya bütün güzel kızlar, her zaman, önce avlar, tutsak eder, sonra kaçarlar. Bu yüzden olsa gerek, çoğu dizelerde sevgiliden "konuk" diye söz edilir. Bu, sevgilinin, hem âşığın kalbinin konuğu olduğunu, hem de geçiciliğini ifade etmektedir.

Dîvânü Lügati't-Türk'te "tuzak" sözcüğü, bugünkü tuzak manasında kullanıldığı gibi, sevgili karşılığı da kullanılır. Demek ki usta bir avcı olan sevgili, aynı zamanda bir tuzaktır. Ama tuzak olmak için onu kullanan bir başka gücün, bir üçüncü şahsın olması gerekir. Bu, eğer avcı, yani kadının kendisi değilse, Ortaçağ anlayışına uygun bir yorumla, dünya veya şeytandır. Gerek Ortaçağ Hristiyanlığında, gerek Doğu-İslâm dünyasında yaygın kabule sahip olan bu anlayışta kadın, fitnedir. İpleri şeytanın elinde olan, bir dünya fitnesi. Böylece, kadın, hayran olunan bu güzellik, melek yüzlü bir şeytana, avlayan, kaçan, zulmeden tehlikeli bir canavara dönüşür. Bu durumda sevmek, âşık olmak, zor, belalı, sıkıntılı bir iştir. Av durumundaki âşık, günden

güne sararıp solar; yüreği yarılır, parçalanır, hasta olur, yorgun düşer.

Zaten, *Dîvânü Lügati't-Türk*'te kadınla beraber olmak, erkeğin yorulması, kadının onu yorması şeklinde ifade edilmektedir. Sevgilinin âşığa yüzvermesi, onunla birlikte olması, aynı zamanda hastanın ilacıdır: Takıldı benim ayağım / Görmeyip gizli tuzağı / Bundan uzun hastalık çektim / İlaçla şimdi sevgili (Kaşgarlı 1985a: 380). Bazen de, âşığın kalbinin konuğu olan sevgilinin onun gözünün yaşını sildiği, yaralarını ilaçladığı görülür: Başıyla bana ışmar etti / Gözümün yaşını sildi / Bağrımın yarasını ilaçladı / Yolcu gibi konuk olup geçti gitti.

Dîvânü Lügati't-Türk'te yer alan "kulak eşitse köngül bilir, köz körse udhik (sevda) kelir" (1985a; 239) sözünde, kalbin, sevgiliyi sesinden bildiği; asıl sevdanın ise görmeyle başladığı anlatılmaktadır.

Dîvânü Lügati't-Türk'te "evlenmek" fiili bugünkü anlamı dışında, sadece "ev edinme"yi ifade için kullanılmaktadır. Bunun yerine, bugünkü "evlenme", kadınlar için "erlenmek" veya "beğlenmek", erkekler için "erkek tışıka kawuşdı" (nikah etti) (1985b: 102) şeklinde ifade edilmektedir. Kalın, çeyiz ve sağdıç âdetlerinin o zaman da mevcut olduğunu, Dîvan'da bunlara karşılık gelen kelimelerin yer almasından çıkarabiliyoruz.

"Kalınğ berse kız alır, kerek bolsa kız alır" atasözünden daha önce söz etmiştik. Demek ki, bâkire kızla evlenebilmek için, yüksek bir başlık gerekmektedir. Bundan başka "küdhegü (güvey) tayak (hediye edilen köle veya cariye) berdi" örnek cümlesi, gelin attan inerken omuzuna dayanması için damadın bir cariye veya köle hediye etmesi âdetine işaret etmektedir. Verilen köle veya cariye, gelinin malı olur ve bu âdet özellikle, zengin aileler arasında uygulanır (1985c: 166).

Hısımlar arasındaki elbise ve mal yardımlaşmasını ifade eden bir kelime olan "yüfüş", bu asıl anlamı dışında "gerdeğe konulan gelin" için de kullanılmaktadır. Çünkü hısımlar onu donatmaktadırlar. Bununla ilgili bir de atasözü var: "Yüfüşlüğ kelin, küthedgü yafaş (yumuşak ve saygılı) bulur." (f85c: 12). Atasözü, çeyizi ve yüfüşü bol olan gelinin, damadı kendisine karşı saygılı ve yumuşak bulacağını ifade etmektedir. "Sep", gelinin malı olan çeyizi; "egetlik", gerdek gecesi gelinle gönderilen kadını, yani sağdıcı anlatmak için kullanılıyor (1985a:151). İpekle süslenmiş gelin odası anlamına gelen "münderü" (1985a:529), gelinle güveyin başlarına para saçmak için toplanılan yer anlamına gelen "mendiri" (1985a: 493), geline gerdek gecesi giydirilen taç anlamına gelen "didim" ve gelinin yabancılara görünmemesi için örtülen örtü anlamına gelen "didek" (1985a: 408) sözcükleri, söz ko-

nusu âdetlere işaret etmektedir.

"Ergenge eliğ karı böz üm tikemez" atasözü, "bekâra elli arşın bezden don dikilmez" anlamına gelmekte ve bekârlığın erkek için istenmeyen bir şey olduğunu, evliliğin teşvik edildiğini göstermekte, bekâr erkeğin düzensiz, savruk yaşadığını, bir kadının çekidüzen vermesine ihtiyacı olduğunu anlatmaktadır.

Toplumun erkekler için teşvik ettiği ve erkeğin hayatını kolaylaştıran evlilik, kadınlar için zor bir ilişkiyi sürdürmek anlamına gelmektedir. Çünkü Dîvan'da, karı-koca ilişkileri, Dede Korkut'taki gibi, saygılı ve nazik bir ilişki şeklinde yer almamaktadır. Evlilik, kadın için zor bir iştir; erkekler için, "kavuşmak" şeklinde ifade edilirken, kadınlar için "beğlenmek" olarak ifade edilmekte ve karı-koca ilişkisi köle-efendi ilişkisi gibi algılanmaktadır. ("Beğ"in, "hakan-reis" anlamına geldiği ve kadından her zaman sabır, anlayış, olgunluk ve güzellik beklendiği hatırlanmalı). Dîvan'da "Er uragutnı ekekledi" (adam karısına söğdü), "Er uragutnı emikledi" (adam karısının göğsüne vurdu) şeklinde örnek cümlelere rastlıyoruz. "Er kissi birle tok tok buldı", karı-koca arasındaki geçimsizliği anlatan bir cümledir.

Boşanmayla ilgili terimlerin ve örnek cümlelerin bolluğu, olayın kabul gördüğünü, fazla olumsuz karşılanmadığını göstermektedir. Ayrıca, bu terim ve cümleler, evlilik ilişkisinin köle-efendi ilişkisiyle bir tutulduğunu da göstermektedir. Çünkü aynı terimler, hem kölenin azat edilmesi, hem de boşanmayı ifade etmek üzere kullanılmaktadır. "Ol işler boş",o kadın boş; "ol kul boş kıldı", o kölesini azat etti demektir. Başıboş bırakılmış hayvan sürüsü için de aynı terim kullanılarak, "boş yılkı" şeklinde ifade edilmektedir. "Boş bırakılan malın sahibi olmaz", bu terimle alakalı bir atasözüdür. Bu atasözü, sadece başıboş hayvanı anlatmak için kullanılıyor olabileceği gibi, boş bırakılmış kadını ima için de kullanılıyor olabilir. Yine "yolundı" sözcüğünün kullanılış biçimleri, evliliğin kadın için esaret, boşanmanın ise kurtuluş olarak değerlendirildiğini göstermektedir. "Kul yolundı", köle efendisine kıymetini vererek azat olundu, anlamına gelirken; "uragut yolundı", kadının kocasına para vererek boşanması anlamına gelmektedir. Aynı sözcük, tutsakların fidye karşılığı bırakılmasını ifade etmek üzere, "tutsak yolundı" şeklinde de kullanılmaktadır (Kaşgarlı 1985a: 333). Boşanmayla ilgili "yawlak tıllığ beğden kerü yalnguz tul yeğ" (kötü dilli kocadan,yalnız dul daha iyi) (1985c: 133) atasözü de boşanmanın tabiî karşılandığını, kötü bir evliliğe tercih edildiğini göstermektedir.

"Kuma" anlamına gelen "küni" sözcüğünün varlığından ve "ku-

masının külüne bile düşman" anlamına gelen "küniniŋ külüne tegü yağı" (1985c: 237) atasözünden, çok eşliliğin (poligami) bulunduğunu anlıyoruz. Atasözü, ayrıca, kumalar arası ilişkilerin dostane olmadığını da göstermektedir.

Dîvânü Lügati't-Türk'te yer alan örnek cümlelerden yapılan işlerin cinsler arasında nasıl pay edildiği, yani cinsiyete göre işbölümü kısmen ortaya çıkmaktadır. Fiillerle ilgili örnek cümleler doğal olarak "uragut", "işler","er" özneleriyle başlıyor. Tabiî bu, o cümlede belirtilen işi mutlaka her zaman kadının veya erkeğin yaptığını göstermez. Ancak, yine de bir fikir edinmeyi mümkün kılıyor. Buna göre, sıralanırsa, erkeğin yaptığı işler: Arık kazmak, kılıca sap yapmak, bıçak bilemek, ağaç silkmek, ağaç kesmek, duvar yapmak, tuzak kurmak, avlanmak, hayvan kesmek, derisini yüzmek, kuş yakalamak, tüylerini yolmak. Bunlar dışında erkeklerin giysileriyle kendilerinin ilgilendiklerini "Er ton(elbise) dikdi", "er tonın yamadı", "er tonın yudı" örneklerinden anlıyoruz.

Ata binmekle ilgili bütün örnek cümleler ve atasözlerinin hepsinde "er" kullanılmıştır. Burdan, kadınların atlarla fazla ilgileri olmadığını, günlük hayatta ata binmediklerini çıkarabiliriz.

Yine örnek cümlelerden çıkarılan, kadınların meşgul oldukları işler şunlardır: İp eğirmek, nakış yapmak, keçe dikmek ve sırımak, ekmek pişirmek, çocuklarla ilgilenmek. Çocuk bakımıyla ilgili şu cümleler yer alıyor: "Uragut kençin çişhetti", "uragut oğlın sidhitti" (ikisi de çocuğa çiş yaptırmak anlamında); "uragut oğlın beşiktin yördi" (kadın oğlunu beşikten çözdü). Bu cümlelerden çocukların ortaya bırakılmayıp belli bir yere çiş yaptırıldığı, beşik kullanıldığı ve çocukların beşiklerine bağlandıkları anlaşılmaktadır.

"Kız büthidi" (kız raksetti), dansın kızlar tarafından yapıldığını göstermektedir. Bugün halâ kullanılan bir söz olan "oyun bilmeyen, yerim dar der" atasözü, *Dîvânü Lügati't-Türk*'te "Kurtga (kocakarı) büdhik bilmez yerim tar ter" şeklinde geçmektedir. (1985c:259).

İşlerdeki bu cinsiyet farklılaşmasından başka, bazı yiyecekler de cinsler arasında paylaştırılmıştır. Meselâ, ciğere bitişik bezli bir et olan "yuŋğ"un sadece kadınlar tarafından yendiği belirtilmektedir.

Dede Korkut'ta, *Dîvân*'da görülen türden bir aşk anlayışı yer almaz. Bunun yerine karı-koca veya nişanlılar arasında içten, saygılı ve sadık bir sevgi ilişkisi göze çarpar.

Hikayelerden nişanlılar veya adaklılar arasında evlilik öncesi ilişkilerin çok sıkı bir yasağa tâbi olmadığı ve normal karşılandığı anlaşılmaktadır. (Beyrek-Banu Çiçek; Kan Turalı-Selcen).

Erkekler ve kadınların eşlerine, nişanlılarına karşı aynı ortak hitapları kullandıkları görülür. Bunlar sıcak, samimi bir sevgiyi yansıtan hitaplardır: "Göz açınca gördüğüm, gönül verip sevdiğim" veya "başım bahtı, evim tahtı" gibi.

Bu ilişkide, özellikle sadakat dikkati çeker. Banu Çiçek, Beyrek'i onaltı yıl beklemiştir. Aynı şekilde erkekler de sadıktırlar (Kâfir kızlar hariç).

Evlenen yiğit, ok atar; okun düştüğü yere "gerdek dikilir". Gerdek çadırı, "ap-alaca" yani kırmızıdır. Erkek de, kadın da evlenirken, kırmızı kaftan giyerler. Beyrek'in düğün kaftanı, nişanlısı tarafından dikilmiştir (:149). Erkekten farklı olarak, gelin, kaftanın üzerine al duvak takar.

Evlenmek fiili, kızın göçürülmesi olarak ifade edilir. Bundan, evlenen kızların, ana evinden çıkıp, koca evine yerleştiği anlaşılmaktadır.

Dede Korkut'ta beşik kertme (:117), nişanlılık ve adaklılık (sözlü) âdetleri yer alır. Bir küçük düğünden sonra, büyük düğün yapılır (:133). Evlilikler tek eşlidir. Tutsak kâfir kızlar, cariye durumundadırlar. Bunlarla evlenilmesinin hiç hoş karşılanmadığı, Uruz'un babasını "Kara gözlü kâfir kızını ben alırım" diyerek tehdit etmesinden anlaşılmaktadır. Beyrek'in, kendisini onaltı yıl bekleyen Banu ile evlendikten sonra, esir düştüğü kâfir melikin kendisine âşık olan kızını da aldığı görülüyor. Çünkü bu kız, daha önce, Beyrek'i kurtarması karşılığında ondan evlenme sözü almıştır. Bu zorunlu evlilikten başka, *Dede Korkut*'ta çok eşlilik görülmemektedir.

Sık sık kullanılan ve hem erkeğin, hem kadının kullandığı "göz açıp görmek", karşıdakinin tek ve ilk olduğunu ifade eder. Bunu iki cinsin de kullanması, iki cins için de aynı önemde olan bir değer olduğunu göstermektedir.

Yiğitler, gerdeğe ana-babalarıyla helalleşmeden girmezler. Ayrıca alınması gereken bir intikam, üzerine düşen bir görev varsa, bunları yapmadan gerdeğe girmezler. Gerdeğe girmek, "murad almak-murad vermek" şeklinde ifade edilir.

Dede Korkut'ta, eşler arasında saygılı, ölçülü ve oldukça eşit bir ilişki gözlenmektedir. Bu ilişkide erkekler daha hissî, öfkeli iken, kadınların sağduyu sahibi, olgun ve sakin oldukları gözlenir.

Alpliğine laf söyleyen Han'a küsen Begil, evine gittiğinde oğlancıklarını okşamaz, karısıyla konuşmaz. Bunun üzerine Hatun: "Ala gözlü biglerin okşamazsın, ağ yüzlü görklün (güzelin) ile söyleşmezsin, nedir halin?" (:217) diye sormaktadır. Demek ki, normalde erkekler eve gelince çocuklarına ve karılarına ilgi göstermektedirler.

Begil, Han'a kızarak, Oğuz'a âsi olacağını söyleyince, karısı onu teskine çalışır, derdini unutması için ava gitmesini söyler: "Begil gördü ki hatun kişinin aklı iyidir" (:218).

Avda yaralanan Begil, bunu kimseye belli etmez. Bir gece inlemesini duyan karısı: "Kişi, koynunda yatan helaline sırrını demez olur mu?" demektedir.

Kadınlar, kocalarına "şah yiğidim, şahbaz yiğidim" şeklinde hitap ederken, kocaları onlara "görklüm" diye hitap ederler.

Evlenme çağına gelen delikanlıların, evlenme isteklerini anababalarına açık bir şekilde ilettikleri görülmektedir. Beyrek, babasının "Oğuz'da ne gördün bugün" sorusuna, "ne göreyim, oğlu olan evermiş, kızı olan göçürmüş" cevabını verir. Bunun üzerine babası, "seni evermek mi gerek" deyince, "evermek gerek" der (:124).

Dede Korkut'ta başlık âdeti de yer alır.

E. GÜZELLİK ANLAYIŞI, SÜS ve GİYSİLER

Dîvânü Lügati't-Türk'te yer alan aşk konulu dizeler dönemin güzellik anlayışına dair ipuçlarını ele vermektedir. Kadında fizik olarak aranan özelliklerin başında badem gözler, esmer ten,pembe yanak, kalkık burun, uzun boy gelir. Güzelin yüzü, ayın ondördüne, boyu ise dala benzetilir. Bu dal boylu güzel,ardıç gibi sahnarak yürür. Bu haliyle, dönemin güzellik anlayışı, sonraki dönemlerin anlayışından çok farklı değildir. Şiirler, erkek özneler tarafından yazıldığı için, erkek güzelliği hakkındaki kanaatlere ulaşamıyoruz.

Hemen her kültürde olduğu gibi, burda da kadınların güzelleşmesi için, bir takım süs ve makyaj malzemesiyle takılara başvurulduğu görülmektedir. Takı olarak altın, gümüş ve inci küpe, kokulu boncuk, bilezik ve inci kolye kullanılır. Kadınlar, saçlarına "onğik" adı verilen, keçi kılından yapılma takma zülüfler takarlar (Kaşgarlı 1985c: 121).

Erkeklerin saçlarını uzattıklarını, erkeğin arkaya doğru saldığı saç anlamına gelen "sulundı" sözcüğünden çıkarıyoruz (1985c: 121).

Kadınlar, "bağırdak" adı verilen bir çeşit göğüslük (sütyen) kullanmakta; üst elbiselerine "kezlik" denen küçük bıçaklar takmaktadırlar (Kaşgarlı 1985a: 478). *Dîvânü Lügati't-Türk*'te "kadın başörtüsü", anlamına gelen "büründük" ve "saraguç", ince kumaş veya ipekten yapılmış kadın örtüsü olarak tanımlanan "tülfir" ve iki parçadan yapılmış çarşaf demek olan "terinçek" yer alıyor. Bunların varlığından, o dönemde kadınların örtünüp örtünmedikleri tam olarak

anlaşılmamaktadır. Kadınların, saçlarına takma zülüf taktıklarını hatırlarsak, örtünmenin yaygın olmadığı düşünülebilir. Gerek aşk dizelerinde, gerek örnek cümlelerde saçla ilgili herhangi bir ima, benzetme veya övgüye rastlanmaması ilk bakışta saçların görünmediğini,yani örtülü olduğunu akla getiriyorsa da; örtünmenin çok sıkı bir şekilde uygulandığı sonraki dönemlerde saçın zengin bir edebiyat malzemesi olarak kullanılması bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. O zaman, bu durum, o dönemde saçın kadında bir güzellik, bir cazibe unsuru olarak görülmediği şeklinde açıklanabilir. Hatta, "sulundı" sözcüğüne bakarak, saçın erkek için daha önemli sayıldığını söyleyebiliriz.

İslâmî etkilerin farklı dozlarda görüldüğü, çoğunda hiç görülmediği o dönem Türk toplulukları için, söylenebilecek şey, kısmî bir örtünmenin olduğudur. Belki, sadece bazı gelişmiş şehir merkezlerinde ve İran etkilerine açık bölgelerde yaygınlaşmıştır.İki parçadan yapılmış çarşaf demek olan "terinçek", İran etkisini akla getirmektedir. "Uragut büründük urundı" örnek cümlesine bakarak, genç kızların değil, sadece evli kadınların örtündüğünü söylemek de mümkündür.

Dîvânü Lügati't-Türk'te "büksek" kadının göğsü ile boynu arasındaki kısma verilen isim olarak tanımlanmıştır. Kadınlar buraya takı takarlar (Kaşgarlı 1985a: 476). Türkiye türkçesi'nde ve günümüzde aynı kısım "gerdan" olarak adlandırılır ve buraya takılan takıya da "gerdanlık" denir. Böyle özel bir şekilde isimlendirilmesi, eski ve şimdiki kültürümüzde kadının vücudunun bu bölümüne verilen önemi göstermektedir. Dilimizde erkek vücudu için, "gerdan"a karşılık gelen herhangi bir kelime bulunmamaktadır. *Dîvânü Lügati't-Türk*'te görülen "bağır" sözcüğü, her iki cins için genel olarak kullanılan bir sözcüktür. "Bedük bağırlığı" (büyük ciğerli adam) ve "bağırlık" (göğüslük) ifadelerinden bunun böyle olduğunu anlıyoruz. Bugün daha farklı anlamlarda, meselâ "bağrı yanmak" şeklinde kullanılan bu sözcük, halâ cinsiyetsizdir. Yani her iki cins için ortak kullanılma özelliğini korumaktadır. Kadın vücudunun bu bölümü, "büksek" veya "gerdan", kültürümüzde kadın güzelliğinin ve cinselliğinin en önemli temalarındandır. "Gerdanında beni var", "ak gerdan" gibi sözlere, halk edebiyatında sık sık rastlanır. Osmanlı dönemi kadın giysilerinde diğer kısımlar tamamen kapalıyken, bu kısmın oldukça açık tutulması, bununla ilgili olsa gerektir. Aynı özellik, eski Avrupa giysilerinde de göze çarpar.

Dîvânü Lügati't-Türk'te erkeğe güzel ve cazip görünmek, onu hoş tutmak için, kadınlara nasihat olarak söylenen bir atasözü yer al-

maktadır. "Kılnu bilse kızıl kedher, yaranu bilse yaşıl kedher", yani kendini sevdirmeyi, güzel görünmeyi bilen kadın, kırmızı giyer, yaranmayı bilen kadın yeşil giyer (1985a: 394). Demek ki, kırmızının kadını güzel ve cazip gösterdiğine inanılırken, tabiatla içiçe yaşayan bu insanlar, tabiat-bahar tasvirlerinde övgüyle söz ettikleri "yeşil"i de kadına yakıştırmaktadırlar.

Dîvân'daki güzeller, daha çok klasik Doğu ve Osmanlı Dîvân edebiyatının güzellerine benzemektedirler. Meselâ burdaki "baygın gözler"e, *Dede Korkut*'ta hiç rastlanmaz.

Dede Korkut'taki güzellik anlayışı, göçebe hayat tarzıyla ilgili olarak sağlıklı olmayı da ifade eden bir anlayıştır.

Dede Korkut'ta güzellikle ilgili en çok "güz alması gibi al yanak" veya "kar üzerine kan damlamış gibi kızıl yanak" ifadesi geçmektedir (Ergin 1958).

Aynı ifadeler *Manas Destanı*'nda da görülür. Manas'da, Ay Çörek, şöyle tasvir edilmiştir: "Köpük kar gibi eti var, kızıl kan gibi yüzü var, kalem gibi kaşı var, inci gibi dişleri var" (İnan 1987:155).

Dede Korkut'ta Dirse Han, karısına şöyle seslenir:

> Evden çıkıp yürüyende servi boylum
> Topuğunda sarmaşanda kara saçlım
> Kurulu yaya benzer çatma kaşlım
> Koşa badem sığmayan dar ağızlım
> Güz almasına benzer al yanaklım (Ergin 1958: 78).

Dîvânü Lügati't-Türk'tekinin aksine, *Dede Korkut*'ta saç, önemli bir güzellik unsuru olarak görülür. Güzel saç, kara ve uzundur. Güzeller, kara saçlı, kara karşlı, beyaz tenli, al yanaklı, dar ağızlı, uzun boylu ve ince bellidirler.

Bazen kadınların fizik özellikleriyle birlikte anıldıklarına rastlanır: "Boyu uzun, beli ince Burla Hatun" gibi. Bazen de giysileriyle birlikte anılırlar: "Saru tonlı Selcen Hatun" gibi. Trabzon tekfurunun kızı olan Selcen Hatun'un ipekli sarı giysisinden göçebe Oğuzlar çok etkilenmiş görünmektedirler. Nişanlısı Kan Turalı ona, "yalap yalap yalabıyan ince tonlum" diye seslenir (:197). Onu alabilmek için boğuştuğu canavara, "Kan Turalı, saru tonlı kız aşkına bir hû! dedi" diyerek saldırır (:189).

Selcen Hatun, Oğuzlar'ın en ünlü yiğitlerinden olan nişanlısı Kan Turalı'yı dahi düşman elinden kurtaracak derecede yiğit bir kadındır. Buna rağmen, zarif, ince bir güzel olarak anlatılması dikkati çekmektedir. Kan Turalı ona, "yer basmayıp yürüyen servi boylum" diye seslenir.

Dede Korkut'ta, cinsiyetlere atfedilen özellikler, cinsiyetler arasında fazla farklı değildir. Kadında kahramanlık, cesaretin aranması gibi, erkekte de güzellik önemlidir. Yiğitler "çaya baksa çalımlı, kulağı altın küpeli", "bir güzel yahşi yiğit" diye anlatılırlar.

Oğuz'da dört güzel yiğitin peçeli gezmesi, oldukça dikkat çekicidir. Bu dört yiğit: Kan Turalı, Bamsı Beyrek, Kara Çekür ve oğlu Kırk Kınuk'tur. Beyrek'in lakabı, "Oğuz'un imrencesi"dir. Bu peçeli yiğitler hakkında çeşitli varsayımlar üretilmiştir. Hassan, anaerkillik kalıntısı olarak yorumlarken, Sümer (1992: 296) nazar inancıyla alâkalı görür.

Bu varsayımların doğru olma ihtimali yanında, olayın oğlancılıkla da alâkası olabilir. Çünkü, tam da bu dönemlerde komşu kültürlerde, özellikle İran'da oğlancılığın yaygınlığı bilinmektedir ve göçebe Oğuzlar bunlarla yakın ilişki içindedirler. Sık sık tüccarlar, buralara gelip kalmaktadırlar. İbn Fazlan (1975:34), X. yüzyıla ait gözlemlerinde göçebe Oğuzlar'la ilgili bir olay anlatır.Buna göre, bir Oğuz'un evinde misafir olarak kalan Harezmli bir tüccar, kaldığı evin "henüz yüzünde tüy bitmemiş" oğlunu kandırmış, çocuğun babası da onları suçüstü yakalamıştır. Adam, olayı hemen Yabgu'ya haber vererek gereğinin yapılmasını istemiş, Yabgu, ikisinin de öldürülmesi gerektiğini söylemiştir. Bu olay, Oğuzlar'ın bu konudaki titizliklerini göstermektedir. Bu peçeli yiğitler meselesinde bir ipucu olabilir. Belki de, güzel yiğitlerin (yiğit olma yaşı 14-15'tir) özellikle uzaklara giderken, bu tür saldırılardan korunmaları amacıyla peçeli gezmeleri âdet olmuştur.

Dede Korkut'tan, Oğuz erkeklerinin uzun saçlı oldukları, ayrıca küpe kullandıkları anlaşılmaktadır. Bunun yanında, bazılarının sakallı olduklarına dair işaretler vardır. Yaşlıların çoğunun sakallı olduğu sık sık geçen "ak sakallı babam" ifadesinden anlaşılmaktadır. Ayrıca Azrail'in "ak sakallı, kara sakallı yiğitlerin canını çok almışım" demesinden, yaşlı olmayanların da sakal bıraktıkları çıkartılabilir.

Erkeklerin de, kadınların da kaftan giymelerinden, iki cinsin kıyafetleri arasında fazla fark olmadığı anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, en eski, tarih öncesi kökenlerden başlayarak, yaklaşık on ikinci yüzyıla kadar, eski Türk topluluklarının cinsiyet kültürlerini ve sosyo-kültürel dönüşümlere bağlı olarak, bu kültürde olagelen değişmeleri ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık.

Belirtilen zaman boyunca, homojen ve tek bir Türk toplumu değil, farklı özelliklere sahip çeşitli Türk toplulukları; yani, yatay ve dikey olarak (zaman ve mekân boyutlarında) farklı sosyo-kültürel yapılar, farklı gelişme merhaleleri ve farklı etkilenmeler söz konusudur. Bu durum, çalışmanın karşılaştığı güçlüklerden birisidir.

Diğer bir güçlük, karanlık devirler olarak adlandırılan tarih öncesi devirlerin bilinmezliğidir. Gerçekten de bugün tarih öncesine dair bilgiler çok yetersizdir ve tahminden öteye gitmemektedir. Eskiye doğru gidildikçe aynı durum tarihî devirler için de kısmen geçerlidir.

Cinsiyet konusunun kendine özgü çapraşıklığını, sayılan güçlüklere önemli bir faktör olarak ilâve etmeliyiz. Ülkemizde kültür tarihinin yeterince yerleşmemiş olması, yanısıra Batıda son yıllarda gelişmeye başlayan cinsiyet tarihinin hiç olmayışı yüzünden konuyla doğrudan alâkalı kaynaklar mevcut değildir. Ancak, ara sıra dolaylı bazı bilgilere rastlanabilmektedir.

Bu yüzden, daha çok, mit, efsane ve destanlarla, seyahatnamelerdeki ve dönemlerinde yazılmış fikir eserlerindeki belli belirsiz izlerin sürülmesi ve bu bilgilerin tarih ve etnoloji kaynaklarından çıkarılan dolaylı bilgi ve ipuçlarıyla desteklenmesi yoluna gidilmiştir.

Böylece, burda ulaşılan bazı mevzî sonuçlar ve verilen hükümler; bu ipuçları ve izlerin spekülasyon ve sezgiyle birleştirilmesinden ibarettir. Bu bakımdan, onları kesin doğrular olmaktan çok, tahminler olarak değerlendirmek gerekir.

Kavramlar kısmında, asıl konuyu teşkil eden *cinsiyet kültürü*, ayrıntılı olarak tartışılmış ve tanımlanmıştır. Buna göre:

Bir toplumda yer alan *kadınlık* ve *erkeklik* tanımları, her iki cinse dair imajlar, stereotipler, onlara atfedilen özellikler, roller ve statüler, cinslerarası işbölümü; cinsiyet kimlikleri ve bu kimliklerin oluşum süreçleri (sosyalizasyon); cinslerarası ilişkilerin düzenlenme biçimleri, aile tipleri ve akrabalık ilişkileri; cinslerin birbirine karşı tutum ve davranışları, cinsel ahlâk, aşk ve güzellik anlayışları o toplumun *cinsiyet kültürünü* meydana getirir.

Tanımı gereği *cinsiyet kültürü*, çok yönlü ve çok ögeli bir olgudur.

Her ögesi başlıca bir araştırma konusu teşkil eden cinsiyet kültürü, bu çalışmanın sınırları içinde, sadece bazı ögelerine ağırlık verilerek ele alınmıştır. *Kadınlık* ve *erkeklik* tanımları, cinsiyet imajları ve kalıpyargıları çalışmanın asıl konusunu oluşturmuştur. Diğer öğelere ancak, bu asıl konuyla alâkalı olarak kısmen temas edilmiştir. Ayrıca, cinsel ahlâk, aşk ve güzellik anlayışları da incelenmiştir.

Cinsiyet kültürü kavramı, cinsiyetin sosyal-kültürel bir olgu olduğu kabulüne dayanır.

Cinsiyetin sosyal-kültürel bir olgu olduğunu kabul etmek, onun biyolojik bir gerçeklik olduğunu inkâr etmek anlamına gelmemektedir.

Cinsiyet olgusu, biyolojik olarak vardır, tabiîdir ve evrenseldir. Ancak, bu biyolojik temel üzerinde yükselen ve sosyal-kültürel olarak inşa edilen cinsiyet kimlikleri, davranış kalıpları, cinsiyet imaj ve kalıpyargıları, roller ve statüler, cinsiyete dayalı işbölümü ve cinslerarası ilişkilerle onların düzenlenme biçimleri evrensel değildir. Toplumdan topluma ve zaman içinde farklılıklar gösterir.

Bu perspektif, bizi biyolojik cinsiyet ve sosyal-kültürel cinsiyet ayrımına götürmektedir. İngilizce literatürde *sex* ve *gender* kavramlarıyla ifade edilen bu ayrım, burda *cins* ve *cinsiyet* kavramlarıyla ifade edilmiştir. Ayrıca, İngilizce'de yine *sex* kavramıyla anlatılan üreme faaliyetini ve buna bağlı aktiviteleri karşılamak üzere *cinsellik* kavramı kullanılmıştır. *Cinsellik*, başlı başına biyolojik bir faaliyet olmakla beraber; onun da sosyolojik olarak incelenmeye müsait çeşitli sosyal-kültürel görünümleri vardır. Cinsel ahlâk, kişinin cinsel davranışlarını etkileyen baskı veya kışkırtma mekanizmaları, çeşitli cinsel sapmalar, vs. gibi.

Çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturmak üzere ele alınan kuramlardan XIX. yüzyılın ilkel anaerkil kuramının, büyük ölçüde geçerliliğini yitirmiş olmasına rağmen, son yıllarda yoğunlaşan cinsiyet çalışmalarında yanlışlarından ayıklanarak ve dönüştürülerek kulla-

nılması üzerinde durulmuştur.

İlkel anaerkil kuramı dönüştürerek kullanan yeni yaklaşımlar, kuramın kuşkuyla karşılanan bazı iddiaları ve bizzat anaerkil teriminin içerdiği egemenlik-erk ilişkisi yüzünden, anaerkil terimini kullanmamaktadırlar. Bunun yerine, *cinslerarası simetrik tamamlayıcılık*, *cinslerarası eşitlik*, *cinslerarası doğal denge* ve *uyum* gibi ifadeler kullanılmaktadır.

Söz konusu yeni yaklaşımların en büyük dayanağı, son yıllarda, ataerkillik kuramının mutlak, evrensel ve değişmez kabul ettiği ataerkil sistemin çökmeye yüz tutması; cinslerarası ilişkilerin köklü bir dönüşüme uğramış olmasıdır. Yaşanan bu dönüşüm, bilinen tarihî dönemlerden beri ve hemen tüm toplumlarda var olagelen ataerkil sistemin, cinslerarası asimetrik ilişkilerin mutlak ve değişmez olmadığını göstermiştir.

Ancak, aynı dönüşüm, cinslerarası doğal dengenin bozulması tehlikesini de içinde barındırmaktadır.

İnsanlığın başlangıcında mevcut olduğu var sayılan cinslerarası simetri, ataerkil sistemle birlikte bozulmuş; fakat cinslerarası tamamlayıcılığın korunması için zarurî olan cinslerarası farklılıklar süregelmiştir.

Bugünse, doğal dengeyi ya da eşitliği sağlamak uğruna, cinslerarası farklılıkların yok olması tehlikesiyle karşı karşıya kalınmıştır. Cinslerarası farklılıkların yok olması, bu farklılıklara ve tamamlayıcı ilişkilere dayanan cinslerarası doğal dengenin sağlanması değil, aksine bu dengenin tamamen kaybı anlamına gelmektedir. Böylece, eşit ilişkilere sahip, birbirini tamamlayan farklı iki cinsin değil, birbirinin tıpkısı olan iki cinsin, yani aslında tek bir cinsin yer aldığı bir dünyanın ortaya çıkma tehlikesi belirmektedir.

Bu durumda, cinslerarası doğal farklılıklar ve tamamlayıcılık ilişkisi ile ataerkil sistemin birbirinden ayrılamaz olgular olmadığını ortaya koymaya ihtiyacımız vardır. Bunun yoluysa kısmen ataerkil sistemin ortaya çıkış süreçlerine, farklı zaman dilimlerinde ve farklı toplumlardaki işleyiş mekanizmalarına dikkat etmekten; kısmen de ataerkillikten önce ne vardı, nasıldı sorularına cevap bulmaktan geçmektedir.

Bugün, ataerkilliğin ortaya çıkış süreçleri, farklı sosyo-ekonomik yapılarda ve farklı zamanlardaki işleyiş mekanizmaları gerek ilkel anaerkil kuramcılar ve gerekse bugünkü yeni yaklaşımlar tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve oldukça netleştirilmiştir.

Denge durumunun bozularak mutlak ataerkinin başlaması, farklı toplumlarda, farklı nedenlere dayanmaktadır:

1- İlkel avcı-toplayıcılıktan avlanan hayvanların ehlileştirilmesiyle ve sürü sahipliğiyle başlayan sürü ekonomili göçebe hayat tarzına geçen ve uzun süre bu tarzı sürdüren topluluklarda, ataerkillik bu gelişmeyle birlikte başlamış ve pekişerek devam etmiştir. Avcı erkeğin, avladığı hayvanın ve ehlileştirdiği sürülerin sahibi olması ona belli bir ekonomik güç sağlamıştır.

2- Sürü ekonomisine dayalı göçebe hayat tarzı dönemini, tarımın keşfiyle kısa sürede kapatan topluluklarda, ilk cinslerarası eşitlik dönemi, bir süre daha devam etmiştir. Çünkü tarım, daha önce toplayıcı olan ve bitkilerle uğraşan kadın tarafından keşfedilmiştir. Kadın, bu topluluklarda üretim ve zenginlik kaynağı olarak, avcı erkeğe eşit bir konumda yer almıştır. Ancak, bir süre sonra, bu topluluklar da ataerkilleşme sürecine girmişlerdir. Bunda, erkeğe ait olan hayvanın sürdüğü sabanın keşfi etken olmuştur. Böylece, tarımın sağladığı artı ürün sayesinde avlanmaya da ihtiyacı kalmayan erkek, tarım alanına ve bu artı ürüne el koyarak egemenlik sahibi olmuştur.

Birinci türden toplumlara Asya'nın göçebe-hayvancı toplulukları, bu arada Türkler de dahildir. İkinci türden toplumlara Orta Doğu ve Doğu Avrupa'nın tarımcı toplulukları girmektedir. İkincilerde cinslerarası denge ve uyum dönemi, M.Ö. 2000'lere kadar sürmüştür. Demek ki, Asya'nın göçebe toplumları için bu tarihi daha önceye almak gerekmektedir.

Bu iki tür toplum için de savaşı, madenciliğin ortaya çıkışını, ayrıca, hayvan üretimiyle beraber erkeğin üremedeki rolünün anlaşılmasıyla babasoyu çizgisinin egemen olmasını ataerkilliği pekiştiren faktörler olarak sıralamak mümkündür.

Ataerkilleşme süreciyle ilgili değerlendirmelerde, genel olarak din, ataerkilliği pekiştiren bir faktör olarak görülür. Bir çok ilkel dinle beraber semavî dinler de bu kategoriye dahil edilmektedir. Bu çalışmada, semavî dinlerin orijinal hükümleriyle aksine ataerkillikle mücadele niyetinde oldukları ve başlangıçta, bunda kısmî bir başarı da sağladıkları ortaya konmuştur.

Bu çalışma, ataerkilliğin başlamasından önce, yani tarih öncesi dönemlerde cinslerarası simetrik tamamlayıcılığın, eşitlik ve dengenin var olduğu görüşünü benimsemektedir. Çünkü, ataerkilliği ortaya çıkaran, cinslerarasındaki doğal farklılıklar veya işbölümü değil; toplumların gelişme evrelerinde, bu rollerden ve farklı özelliklerden birine yüksek değer atfedilmesi, diğerinin ise değersizleştirilmesidir.

Örneğin, ilkel zamanlar için insan ve insanın kendini üretimi en değerli sayılırken, çeşitli sosyal gelişme evrelerinde bu anlayışın yitirilmesi, insana ve onun kendini üretimine verilen değerin azalmasına yol açmıştır. Bunun yerini, bazen fizikî güç, bazen mülk sahipliği, bazen politik güç almış; modern zamanlarda erkeğe atfedilen hırs, başarı, rasyonalite gibi özellikler değerli sayılmış; kadına atfedilen duyarlılık, sezgi, sevgi, fedakârlık, bağlılık gibi özellikler değersizleştirilmiştir. Öte yandan, ataerkillik bir kez sistemleşip devam ettiği sürece, bu mekanizma, değerli sayılan özelliklerin ve rollerin egemen cinse, diğerlerinin ise öteki cinse atfedilmesi şeklinde işlemiştir.

Bu bakış açısıyla doğal denge durumunda yaşayan ilkel toplumlarda erkek egemenliğinin ortaya çıkması için hiç bir neden yoktur.

Tarih öncesiyle ilgili cehalete rağmen, bazı kesinleşmiş bilgilerden, mantıken ilkel toplumlarda simetrinin geçerli olduğu anlaşılmaktadır.

Dinler tarihçisi Eliade'nin verdiği bilgilere nazaran, ilkel insan, evreni, kendini merkeze koyduğu kutsal bir bütünlük olarak algılamaktadır. Onun için, insan ve onun üretimi her şeyden değerli ve kutsaldır. Ayrıca, ilkellerde biyolojik babalığın bilinmeyişi, bugün genel kabul gören bir bilgidir. Bu iki bilgi bir arada, insanı üreten kadının, ananın taşıyacağı değeri ve önemi ortaya koymaktadır. Kadının sahip olduğu doğurma gücü, ayrıca çocuğun bakımı, beslenmesi ve sosyalizasyonunun ona ait olması, cinslerarası ilişkilerin biçimlenmesinde belirleyici olmuştur. Avcının sahip olduğu fizikî güç ve inanılan metafizik gücüne karşılık, kadının doğurganlığı nedeniyle sahip olduğu metafizik güç, ikisi arasındaki eşit ilişkilerin nedenidir.

Simetri temelindeki cinslerarası tamamlayıcılık anlayışı, bazı eski felsefî sistemlere ve eski inanışlara da uygun düşmektedir. Örneğin, Çinlilerin yin-yang ikili sistemi, cinslerarası doğal denge durumuna işaret etmektedir.

Eski Türk toplumunun cinsiyet kültürünü konu edinen bu çalışmada, Türkler'in de tarih öncesi simetrik tamamlayıcılık modeline uygun oldukları sonucuna varılmıştır.

Hunları başlangıç olarak alırsak, bilinen tarihî dönemlerinden itibaren (M.Ö. 300) Türkler, tarih sahnesinde ataerkil bir toplum olarak görünmektedirler.

Bütün ilkeller için evrensel kabul edilen Şamanizm, Türkler'in de en eski inanç sistemidir. Hunlar, Göktürkler gibi gelişkin Türk imparatorlukları da Şamanisttirler. Günümüzde hâlâ Şamanist olan Türk toplulukları mevcuttur.

Kökene doğru gidildikçe, Şamanizmin orijinal biçimlerinde ve Türk mitolojisinin orijinal versiyonlarında, cinslerarası eşitlikçi bir yaklaşım görünmektedir.

Sürü sahibi-göçebe hayat tarzına geçmeleriyle birlikte Türkler ataerkilleşme sürecine girmişler, bu hayat tarzının çok uzun sürmesi, ataerkilliği pekiştiren bir faktör olmuştur.

Ancak, eski konumlarını yitirmelerine rağmen kadınların, özellikle fonksiyonellikleri nedeniyle göçebe Türk toplumlarında değer ve önemlerini belli ölçüler içinde her zaman korudukları görülmektedir.

Göçebe topluluklarda kadın, insan üreticisi olarak önemlidir. Zor tabiat şartları içinde erkek kadar, cesur ve atak olmak zorundadır. Bu yapılarda, cinsiyetler arasında çok büyük farklılıklar yoktur. Cinsler birbirinden tecrit edilmiş olarak değil, bir arada yaşarlar. Tabiatle uyum içinde yaşayan bu topluluklarda cinsel hayat da kendi tabiîliği içinde seyreder.

Esasen, kadının fonksiyonelliğini tamamen yitirip salt cinsel nesneye dönüşmesi, ancak refah düzeyi yüksek yerleşik kent ve kasaba hayatı içinde gerçekleşebilmiştir.

Bu bakımdan, kadının neolitik tarım devrimiyle başat pozisyona geçtiği yapılarda, yerleşik şehir uygarlıklarına çok daha erken geçilmiş olması nedeniyle, kadının fonksiyonsuzlaşarak cinsel nesneye dönüşmesi de çok daha erken gerçekleşmiştir. Böylece, bu toplumlarda, Doğu göçebe toplumlarında hiç yaşanmamış olan kadının altın çağı, çabucak sona ermiş ve kadın, Doğu göçebe toplumlarında hiç görülmeyen bir aşağılanmaya uğramıştır.

Tarihte ataerkil yapılar olarak gözüken Hunlar'ın ve Göktürkler'in Şamanlıkları, orijinalden hayli farklılaşmış, gelişmiş ve hatta kurumlaşmış ataerkil bir Şamanlıktır.

Şamanlığın ataerkilleşmiş biçimlerinde, eski dişi kutsallıkların büyük kısmının erilleştiği; daha önce kutsal evrenin kutsal bir parçası olan ve erkek kabul edilen gökün en büyük tanrı ilan edildiği; dişilik atfedilen ve orijinalde büyük öneme sahip olan yerin ise giderek önemsizleştiği, hatta olumsuzlandığı görülmektedir. Bunun gibi, pek çok kutsallık anlam farklılaşmasına uğramış, bazı dişi kutsallıklar tehlikeli kötü ruhlara dönüşmüştür.

Ataerkilleşme sürecinde ortaya çıkan bir gelişme de din-büyü ayrımıdır. Bu ayrımda din, yönetime işaret etmekte ve kurumsallaşmakta, büyü ise olumsuz ve korkulan bir olgu olarak belirmektedir. Eskinin güçlü kadın şamanları bu ayrımda giderek büyücüler olarak nitelenmiş, yönetimi elinde bulunduran erkeğin soyu kutsanmış, han,

hakan gibi yöneticiler aynı zamanda dinî reisler olmuşlardır.

Yönetim-savaş-kahramanlık-kutsal babasoyu olgularıyla giderek pekişen ataerkil sistemde, Şamanlık da giderek atalara tapma dinine dönüşmüştür. Bu haliyle Şamanlık, atalar kültünden ibaret bir inanç sistemi görünümündedir. Bu dönemde, atanın ve onun atalarının ruhları adına yapılan putlara tapılmıştır.

Ataerkil süreçte, demir, demirci baba, ok, kurt, kartal gibi yeni kutsal motifler belirmiştir.

Ataerkil kabile ve aşiret dönemlerinde ekzogami kuralına sıkı sıkıya riayet edilmekte ve evlilikler yağma-kız kaçırma suretiyle olmaktadır. Alp kültürü içinde, kız yağmalamak, alpliğin gereklerinden sayılmıştır.

Yağma ve kız kaçırma suretiyle olan evliliklerin, kabileler arasında anlaşmayla gerçekleştirilme yoluna gidilmesi, kalın geleneğini ortaya çıkarmıştır.

Türkler'de *levirat* tipi evliliklerin hemen her toplulukda görülen yaygın bir evlilik tipi olduğu, anlaşılmaktadır. Levirat, baba ölünce dul kalan karısıyla üvey oğlunun veya ağabey-kardeş ölünce dul kalan karısıyla hayattaki kardeşin evlenmesidir. Hunlar, Göktürkler ve Oğuzlar'da kesin olarak tesbit edilen bu âdet, kadının mal statüsünde olduğunu göstermektedir. Ailenin bedelini ödediği gelin, ailenin malı sayılmaktadır. Eski Türkler'de çok eşli evlilikler, oldukça yaygınlığa sahip görünmektedir. Zaten levirat âdeti de buna işaret etmektedir.

Bu ataerkil geleneklerin çoğu, İslâmiyetten sonra yaygınlıklarını büyük ölçüde kaybetmişlerdir.

Son bölümde, yerleşik-şehirli hayat tarzına geçmiş olan Türk toplulukları ve bu toplulukların farklı dinlerden etkilenmeleri ele alınmıştır. Ayrıca yerleşikliğe geçmeden, göçebe olarak İslâmlaşan topluluklar üzerinde yeni dinin yol açtığı değişmeler de ele alınmıştır. Böylece:

1- Yerleşik-şehirli olarak Şamanizmi sürdüren toplulukları,

2- Yerleşik-şehirli, Budist, Maniheist toplulukları,

3- Birinci ve ikinci maddede yer alan toplulukların daha sonra İslâm'dan etkilenmelerini,

4- Göçebe toplulukların İslâm'dan etkilenmelerini mukayese imkânı doğmuştur.

Bu konuda üç temel kaynak, *Kutadgu Bilig, Dîvânü Lügati't-Türk* ve *Dede Korkut* esas alınmıştır.

Kutadgu Bilig'in, Budist-Maniheist şehirli Uygurların bir devamı niteliğinde olan Karahanlı üst sınıfının ve saray çevresinin anlayış-

larını yansıttığı ortaya konmuştur. Bu bakımdan, bu eserde yer alan kadına dair imaj ve fikirler, şehirli Budist ve Maniheist Uygurlar'ın ve Karahanlı saray çevresinin düşünceleri olarak değerlendirilmiştir. Bunlar, kadının tecridini öngören, onu kesin bir dille aşağılayan, toplum için tehlikeli ve uzak durulması gereken, yalancı, hilekâr, yeme içme, şehvet düşkünü, bedenden ve nefsten ibaret bir varlık olarak gören fikirlerdir.

Karahanlı toplumunun büyük çoğunluğunu oluşturan Karluklar, Karahanlılar'ın hemen öncesinde Türgişler'e son vererek egemen olmuş ve böylece yerleşikliğe geçmiş bir topluluktur.

Karluklar, bu dönemde (X. yüzyıl), kadını kumar nesnesi olarak görecek kadar meta'laştıran, tecridin olmadığı ve cinsler arasında serbest ilişkilerin yaygın olduğu bir topluluk olarak görünmektedirler.

Böylece, bundan az sonra ortaya çıkan ve içinde Karluklar'la Uygurlar'ın da bir arada yer aldığı Karahanlı toplumu, kadını cinsel nesne olarak gören ve aşağılayan, ancak görünüşte farklı hayat tarzlarını içinde barındıran bir toplumdur.

Söz konusu iki topluluk da kadını bedeniyle, cinsel varlığıyla değerlendirmekte, ancak farklı yaşama tarzlarını tercih etmektedirler. Bu iki tarz arasında sürekli etki-tepki mekanizmalarının işleyeceği beklenen bir durumdur.

Böylece, Yusuf'un kadın cinsine ait, onun yok edilmesi arzusu ve gereğine kadar uzanan aşırı sert ve düşman tutumu, bu etki-tepki mekanizması içinde değerlendirilmiştir.

Çok çeşitli Türk topluluklarını konu edinen *Dîvânü Lügati't-Türk*'te, *Kutadgu Bilig*'deki kadar net olmasa da yer yer aynı anlayışın uzantılarına rastlanmaktadır.

Göçebe Oğuzlar'ın destanı mahiyetinde olan *Dede Korkut*, göçebe olarak İslâmlaşan Türk topluluklarına ışık tutmaktadır. *Dede Korkut*'taki kadın imajı ve cinslerarası ilişkiler ile önceki kaynaklar arasında açık bir fark gözlenmektedir.

Göçebe hayat tarzı içinde İslamiyeti kabul eden topluluklarda yeni dinin, ataerkil inanış ve geleneklere kısmen son verdiği, eski atalar kültü yerine, tek Allah inancını koyduğu ve kadınla erkeğin Allah'ın eşit kulları olduğu anlayışını getirdiği görülmektedir. İslâmiyet, kadının analığı, fonksiyonelliği nedeniyle önemini koruduğu göçebe yapılarda uygun bir zemin bulmuş, kadının eski dinî-manevî rolünün tekrar canlanmasına yol açmıştır.

İslâm dinini İran yönetim çevresinden ve İran medeniyeti dolayımından geçmiş olarak devralan yerleşik şehirli Türk topluluk-

larında, özellikle yönetici zümre ve üst sınıflarda yeni din, eski yapının devam etmesi şeklinde bir etki yapmıştır.

Son bölüm, daha çok, incelenen kaynak eserlerden ortaya çıkan tablonun bir tasvirinden ibarettir. Ancak, ortaya konan tablonun derin bir analizine, yorum ve değerlendirmesine girişilmemiştir. Çalışmanın ağırlıklı kısmını ikinci bölüm oluşturmaktadır. Bu nedenle son bölümün; Selçuklu ve Osmanlı dönemleri de dahil olmak üzere müslüman Türklerin cinsiyet kültürlerini, bu çalışmanın bir devamı mahiyetinde ele almayı düşündüğümüz bir başka çalışmanın girişi şeklinde okunması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

ABADAN-UNAT, Nermin. (der.), (1982), **Türk Toplumunda Kadın**, 2. basım, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay., İstanbul.

AKDEMİR, Salih. (1991), "Tarih Boyunca ve Kur'an'ı Kerim'de Kadın", **İslâmî Araştırmalar**, V/4, Ekim.

AKTAŞ, Cihan. (1991), "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne", **İslâmî Araştırmalar**, V/4, Ekim.

ANOHİN, A.V. (1987), "Altay Şamanlığına Ait Maddeler", (1956) (çev. Abdülkadir İnan), **Ülkü**, XV-XVI/85, 87,88,89,90,91,93,95; **Makaleler**, TTK, Ankara, 1. basım.

ARCHER, John. (1978), "Biological Explanations of Sex Role Stereotypes", in **Sexrole System: Psychological and Sociological Perspectives**, ed. J.Chetwynda, O. Harnett, London.

AREN, Munise. (1980), **Türk Toplumunda Kadın Bibliografyası**,Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay, Ankara.

ATEŞ,Süleyman. (1974), **Kur'ân-ı Kerim ve Meâll**, Ötüken Yay, İstanbul.

ATSİZ (1971), **Evliya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler**, Tercuman 1000 Temel Eser, İstanbul.

AYVAZOĞLU, Beşir . (1991), Aşk Anlayışı ve Aile", **Türk Aile Ansiklopedisi**, I, Başbakanlık Aile Arş. Kurumu, Ankara.

BACHOFEN, J.J. (1967), **Myth, Religion and Mother**, Princeton.

BADİNTER, Elisabeth. (1991), **Biri Ötekidir**, (çev. Şirin Tekeli), Afa, İstanbul.

BAMBERYER, Joan. (1971), "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society", in **Women, Culture and Society**, ed. Michelle Zimbalist Rosaldo, California.

BAYRAM, Mikail. (1987), **Baciyan-ı Rum,(Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilatı)**, Gümüş Mat., Konya.

(1991), **Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu**, Damla Mat., Konya.

(1993), **Şeyh Evhadü'ddin Hâmid el-Kirmanî ve Evhadiyye Tarikati**, Konya.

BİNARK, Naile. (1970), "Kutadgu Bilig'de Evlenme, Aile ve Çocuk Terbiyesi", **Türk Kültürü**, 98, Aralık.

BOLAY, S. Hayri, vd. (1986), **Şeyhülislâm İbn Kemâl** (Sempozyum Bildirileri; Tokat, 26-29 Haziran 1985), Tokat Valiliği İbn Kemal Arş. Mer., Ankara.

BOMBACI, Alessia. (1950), "Kutadgu Bilig Hakkında Bazı mülahazalar", **M.F. Köprülü Armağanı**, İstanbul.

BOTTOMORE, T.(1978) **Toplum Bilim**, (çev. Ünsal Oskay), Doğan Y., Ankara.

BRIFFIAULT, Robert. (1990), **Analar**, (çev. Şemsa Yeğin), Payel Yay., İstanbul.

BULUÇ, Sâdeddin. (1941), "Altay Türklerine Göre Dünyanın Yaradılışı ve Sonu", **Ülkü**, XVII/102.

(1942), "Şamanizm", **Türk Ansiklopedisi**, I/1-6.

(1948), "Şamanizmin Menşei ve İnkişafı Hakkında", **İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, II/3-4.

(1970), "Şaman", **İslâm Ansiklopedisi**, M.E.B. Basımevi, İstanbul.

CANPOLAT, M. (1974), "Divanü Lügati't-Türk'te Şamanizm İzleri", **Türk Folkloru Araştırma Yıllığı.**

CAPRA, Fritjot. (1989), **Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası**, (çev. Mustafa Armağan), İnsan Yay., İstanbul.

CEBECİOĞLU, Ethem .(1991a), "Fadime Ana Eli", **Türk Aile Ansiklopedisi**, 1, Ankara.

(1991b), "Tasavvuf ve Kadın", **Türk Aile Ansiklopedisi** 2, Ankara.

(1991c), "Bacıyan-ı Rum", **Türk Aile Ansiklopedisi**, 2, Ankara.

COWARD, Rosalin. (1989), **Kadınlık Arzuları: Günümüzde Kadın Cinselliği** (çev. Alev Türker), Ayrıntı Yay., İstanbul.

CROUTIER, L. Alev. (1990), **Harem: Peçeli Dünya**, 2. basım, Yılmaz, İstanbul.

CUMBUR, Müjgan. (1960), "Dedekorkut Oğuznamelerinde Kadın", **Türk Yurdu**, 50, Şubat.

ÇAĞATAY, Saadet. (1956), "Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten.**

(1970), "Kutadgu Bilig'de Öğdülmüş", **Türk Kültürü**, 98, Aralık.

DAVIDSON, Laurie. (1979), **The Sociology of Gender**, Chicago.

DELAMONT, S. (1980), "The Sociology of Sex and Gender", in **The Sociology of Woman an Introduction**, London.

DENGLER, Ian C. (1979), "Turkish Women in the Ottoman Empire the Classical Age", in **Women in Muslim World** (ed. Nikkie Keddie and Lois Beck), London.

DİKEÇLİGİL, Beylü - Çiğdem, Ahmet. (1991a), **Aile Yazıları 1: Temel Kavramlar, Yapı ve Tarihî Süreç**, Ankara.

(1991b). **Aile Yazıları 3: Birey, Kişilik ve Toplum**, Ankara.

DİKEÇLİGİL, Beylü. (1991), **Aile Yazıları 4, Evlilik Kurumu ve İlişkileri**, Ankara.

DİLAÇAR, Aylin. (1972), **Kutadgu Bilig İncelemesi**, TTK, Ankara.

DUBY, Georges. (1991), **Erkek Ortaçağ**, (çev. M. Ali Kılıçbay), Ayrıntı, İstanbul.

DUBY, Georges (der.). (1992), **Batı'da Aşk ve Cinsellik**, (çev. Ayşen Gür), İletişim Yay., İstanbul.

DUNDES, Alan. (1968), **Every Man His Way: Readings in Cultural Anthropology**, New Jersey.

DUVARCI, Ayşe. (1991a), "Kardeş",**Türk Aile Ansiklopedisi**, 2. Ankara.

(1991b), "İslâmiyet Öncesi Türk Edebiyatında Aile", **Türk Aile Ansiklopedisi**, 2, Ankara.

DUVERGER, Maurice. (1975), **Siyaset Sosyolojisi**, (çev. Şirin Tekeli), Varlık Yayınları, İstanbul.

DUYGU, Süleyman. (1973), "Türk Sosyal Hayatında Kadın", **Türk Kültürü**, XI.

DÜZDAĞ, M. Ertuğrul.(1972), **Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı**, İstanbul.

EBÜLGAZİ BAHADIR HAN. (Tarihsiz), **Türklerin Soy Kütüğü (Şecere-i Terakime)**, (haz. Muharrem Ergin), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

ELİADE, Mircea. (1974), **Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy**, Princeton.

(1991), **Kutsal ve Dindışı**, (çev. M. Ali kılıçbay), Gece Yay.,Ankara.

EMRE, Ahmet Cevat. (1942), **Ondördüncü Asır Betikleri**, Ankara.

ERDEM, Mustafa. (1991), "Dinler ve Aile", **Türk Aile Ansiklopedisi**, 1, Ankara.

EREZ, Selçuk. (1989), "Önce Dişi Tanrılar Vardı", **Cumhuriyet Dergi**, No. 92, 12 Kasım.

ERGİN, Muharrem. (1958), **Dede Korkut Kitabı**, TDK, Ankara.

(1978), **Orhun Abideleri**, Ötüken Yay., İstanbul.

ERÖZ, Mehmet. (1973), "Türk İçtimaî Hayatında Totemizm İzleri", **İslâm Tedkikleri Enstitüsü Dergisi**, V/1-4.

(1977), "Türk Ailesi", **Türk Ailesi**, İstanbul; (**Aile Yazıları 1, Temel Kavramlar, Yapı ve Tarihî Süreçler** der. Beylü Dikeçliğil- Ahmet Çiğdem), Ankara, 1991.

ESİN, Emel. (1978), **İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, Türk Kültürü El-Kitabı**, II/1/6.

EVANS, Mary and Clare Ungerson (Ed.), (1983), **Sexual Divisions: Patterns and Processes**, London and New York.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki.(1991), **Divan Şiirinde Sapık Sevgi**, Broy, İstanbul.

FAZLUR RAHMAN. (1981), **İslâm**, (çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Selçuk Yay., İstanbul.

FINDIKOĞLU, Fahri Ziyaeddin. (1936), "Türklerde Alle İçtimaiyatı", **Yeni Türk Mecmuası**, 42-44, 46 (**Aile Yazıları: Temel Kavramlar, Yapı ve Tarihî Süreçler**. der. Beylü Dikeçligil- Ahmet Çiğdem, I), Ankara 1991.

FOUCAULT, Michel. (1986), **Cinselliğin Tarihi**, (çev. Hülya Tufan), Afa. İstanbul.

GITTINGS, Diana. (1991), **Aile Sorgulanıyor**, (çev. Tuna Erdem), İstanbul.

GÖKALP, Ziya. (1976a), **Türk Töresi** (haz. H. Dizdaroğlu), Kültür Bak.,Ankara.

(1976b), **Türk Medeniyeti Tarihi**, İstanbul.

(1992), "Aile Ahlâkı", **Yeni Mecmua**, III/; T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, III/, Ankara.

GÜLER, İlhamî. (1991), "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", **İslâmî Araştırmalar**, V/4, Ekim.

GÜNGÖREN, İlhan. (1981), **Zen-Budizm**, Yol Yayınları, İstanbul.

HARTMANN, Heidi, (1983), "Capitalism, Patriarchy, and Segregation by Sex", in **Classes, Power and Conflict**, (ed. A. Giddens and G. Held.).

HASSAN, Ümid. (1985), **Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler**, Kaynak Yay., İstanbul.

HATİPOĞLU, Mehmet Said. (1991),"İslâm'ın Kadına Bakışı", **İslâmî Araştırmalar**, IV/4, Ekim.

HOCA AHMET YESEVÎ. (1994), **Divan-ı Hikmet**, (çev. Hayati Bice), Diyanet Vakfı Yay., Ankara.

HOCA SA'DEDDİN EFENDİ. (1979), **Tâcü't-Tevârih**, (yay. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

HALTER, Harriat. (1970), **Sex Roles and Social Structure**, Osla.

İBN BATTUTA. (1971), **İbn Battuta Seyahatnamesinden Seçmeler**, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

İBRAHİM HAKKI (Erzurumlu). (1980), **Ma'rifetnâme**, (sad. Faruk Meyan), Bedir Yay., İstanbul.

FAZLAN, İbn. (1975), **İbn Fazlan Seyahatnamesi** (haz. Ramazan Şeşen) , İstanbul.

İLBARS, Zafer. (1991), "Aile ve Gelenek: Türk Ailesinin Geleneksel Yapısı",

Türk Aile Ansiklopedisi, 2, Ankara.

İNALCIK, Halil. (1966), "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariyeleri", **Reşit Rahmeti Arat İçin**, T.K. A.E., Ankara.

İNAN, Abdülkadir. (1968), "Türk Yazı Tarihinden Notlar", **Türk Kültürü**, V/57.

(1970), "Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Üzerine Notlar", **Türk Kültürü**, 98, Aralık.

(1972), **Manas Destanı**, İstanbul.

(1986), (1954), **Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar**, TTK, Ankara.

(1987a), (1956), "Türk Şamanizmi Hakkında", **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara, (**Türk Yurdu**, No. 19, V/25 Temmuz 1926,)

(1987b), (1956), "Umay İlâhesi Hakkında", **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara, (**Türkiyat Mecmuası**, II, 1926-28).

(1987c), (1956), "Türk Rivayetlerinde 'Bozkurt'", **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara, (**Türkiyat Mecmuası**, II, 1926-28).

(1987d), (1956), "Ongon ve Tös Kelimeleri Hakkında", **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara, (**Türk Tarih Arkeologya ve Etnografya Dergisi**, 11, Temmuz 1934).

(1987e), (1956), "Destan-ı Nesl-i Çengiz Han Kitabı Hakkında", **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara, (**Azerbaycan Yurt Bilgisi**, Yıl 3, Nr. 28, 1934).

(1987f), (1956), "Al Ruhu Hakkında", **Makaleler ve İncelemeler** ,TTK, Ankara, (**Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi**, Sayı. I, Temmuz, 1933).

(1987g), (1956), "Manas Destanında Görülen Muhtelif Tabakalar", **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara, (**Varlık**, No.18, 1941).

(1987h), (1956), "Altay-Yenisey Şamanlığında Eski Unsurlar", **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara, (**Orhun**, 1, Sayı II, İkinciteşrin 1943).

(1987ı), (1956), "Türk Mitoloji ve Halk Edebiyatında Kadın" **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara, (**Türk Yurdu**, IV/ 22, 1943).

(1987i), (1956), "Eski Türklerde ve Folklorda 'Ant' ", **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara, (**Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**, VI/ 4, 1948).

(1987j), (1956), "Göçebe Türk Boylarında Evlatlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler", **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara, (**Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**, VI/3, 1948).

(1987k), (1956), "Türklerde Su Kültü İle İlgili Gelenekler", **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara.

(1987l), (1956), "Yakut Şamanizmindeki İji Kııl", **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara (**Türkiyat Mecmuası**, X).

INOSTRANTSEV, K. (1950), "Eski Türklerin İnançları Hakkında Bir Kaç Söz", **Belleten**, XIV/53, TTK.

KAFESOĞLU, İbrahim.(1980), **Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri**, Ankara.

KAPLAN, Mehmet. (1951), "Dede Korkut Kitabında Kadın", **Türkiyat Mecmuası**, IX.

KARA, İsmail (yay.), (1989), **Mızraklı İlmihal**, Çıdam Yay., Ankara.

KARA, Mustafa. (1991), "Tasavvuf Kültüründe Aile ve Kadın", **Türk Aile Ansiklopedisi**, 1, Ankara.

KAŞGARLI MAHMUT. (1985), **Divan-ı Lügati-it Türk**, (çev. Besim Atalay), I,a-II,b-Dizin,c, TDK. Ankara.

KEYKÂVUS. (1974), **Kâbusname**, (çev. Mercimek Ahmet),3. basım. İstanbul.

KINALIZADE ALİ EFENDİ. (tarihsiz) , **Ahlâk-ı Alâî**, Tercüman 1001 Temel Eser.

(tarihsiz), **Devlet ve Aile Ahlâkı**, (haz. Ahmet Kahraman), İstanbul.

Kitâbı Mukaddes. Eski ve Yeni Ahit, 1993, İstanbul.

KONER, M.Muhlis. (1961), **Mesnevi'nin Özü**, Yeni Kitap B.evi., Konya.

KONRAD ADENAUER VAKFI (yay.), (1989), **Gelenekler ve Çağdaşlaşma Arasında Türk Kadını** (V. Türk-Alman Gazeteciler Semineri), İstanbul.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad. (1965), "Orta-Asya Türk Dervişliği Hakkında Notlar", **Türkiyat Mecmuası**, XIV.

(1970), "İslâm Sûfî Tarikatlerinde Türk-Moğol Şamanlığının Te'siri", (çev. Yaşar Altan), **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XVIII.

(1976), **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, TTK., 3. basım, Ankara.

(1991), **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, TTK., 4. basım. Ankara.

KUTBÜDDİN İZNİKİ. (1969), **Evli Müslümanlara Rehber. Mürşid-i Müteehhilîn**, Bedir Yay., İstanbul.

LEIBOWITZ, Lila. (1975), "Perspectives on the Evolution of Sex Differences", in **Toward an Anthropology of Women**, (ed. Rayna R. Reiter), New York and London.

LEWIS, Bernard. (1984), **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, (çev. Metin Kıratlı), 2. baskı, TTK., Ankara.

LLEWELYIN-DAVIES, Melissa. (1981), "Women, Warriers, and Patriarchs", in **Sexual Meanings, the Cultural Construction of Gender and Sexulatiy**, (ed. Sherry B. Ortner, and H. Whitehead), Cambridge.

LLAYD, Barbara - John Archer (Ed.), (1976), **Exploring Sex Differences.**

MADEN, H. Ahmed. (1991), "Türklerde Doğumla İlgili Adet ve İnanmalar", **Türk**

Aile Ansiklopedisi, 2, Ankara,

MALİNOWSKİ, B. (1962), **Sex, Culture and Myth**, New York.

(1989), **İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı**, (çev. Hüseyin Portakal), Kabalcı Yay., İstanbul.

(1990), **Büyü, Bilim ve Din**, (çev. Saadet Özkal), Payel Yay., İstanbul.

MARDİN, Şerif, (1983), **Din ve İdeoloji**, 2 basım, İletişim Yay., İstanbul.

(1990), **Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1**, İletişim yay., İstanbul.

MEAD, Margaret. (1962), **Sex and Temperament in Three Primitive Societies**, New York.

(1977), **Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World**, New York.

MIKHAILOVSKI, V.A. (1984), "Shamanism in Siberia and European Russia", (çev. Olive Wardrop), **Journal of the Royal Asiatic Society**, XXIV.

MORALI-DANİNOS, Andre. (1991), **Cinsel İlişkiler Tarihi**, (çev. İbrahim Yakupoğlu), İletişim Yay., İstanbul.

NİZÂMÜ'L-MÜLK. (1990), **Siyâset-Nâme** (haz. M. Altay Köymen), İstanbul.

OCAK, A. Yaşar. (1990), "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", **İslâmî Araştırmalar**, IV/3, Temmuz:

(1992a), **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler**, TTK, Ankara.

(1992b), **Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler** (XIV-XVII. yüzyıllar), TTK., Ankara..

ONARAN, Alim Şerif (çev.). (1992) , **Binbir Gece Masalları**, I-XII, Afa., İstanbul.

ONAY, A. Talat. (1992), **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar**, Diyanet Vakfı Yay., Ankara.

ORTAYLI, İlber. (1980), "XIV. yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler", **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, 1.

ORTNER, Sherry B. (1974), "Is Female to Male as Nature is to Cultures", in **Woman, Culture and Society** (ed. Michelle Zimbalist Rosaldo and Lois Lamphere) California.

ORTNER, Sherry B. and Harrier Whitehead (ed.). (1981), **Sexual Meanings, the Cultural Construction of Gender and Sexuality**, Cambridge.

ORUÇ b.Âdil. (1925), **Tevârîh-i Âl-i Osman**, (neşr. Babinger), Hannover.

ÖGEL, Bahaeddin. (1962), **İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi: Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre**, TTK, Ankara.

(1978), **Türk Kültür Tarihine Giriş, I-V**, Kömen Yay., Ankara.

(1979), **Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, Kömen yay., 2. basım, Ankara.

ÖMER FERRUH. (1969), **İslâm Aile Hukuku**, (çev. Yusuf Ziya Kavakçı), Sebil Yay., İstanbul,

ÖZDEMİR, Rifat. (1987), "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810)", **Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu** (2-6 Temmuz ((1986), Ankara.

(1989), "Kırşehir'de Âile'nin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1880-1906)", **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, 9 (Aile Yazıları 1, der. Beylü Dikeçligil - Ahmet Çiğdem, Ankara 1991).

PATEMAN, Carole. (1988), **The Sexual Contract**, Cambridge.

POOLE, Ross. (1993), **Ahlâk ve Modernlik**, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yay., İstanbul.

RASONYI, Laslo. (1942), **Dünya Tarihinde Türklük**, Ankara.

(1963), "Türklükte Kadın Adları", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**.

REICH, Wilhelm. (1976), **Cinsel Ahlâkın Boygöstermesi**, (çev. Bertan Onaran), Payel Yay., İstanbul.

REITER, Rayna R. (ed.), (1975), **Toward an Anthropology of Women**, New York and London.

(1977), "Toward an Anthropology of Women", **Dialectical Anthropology, 2,2.**

SEVENGİL, Ahmet Refik. (1985), **İstanbul Nasıl Eğleniyordu**, İstanbul.

SÜMER, Faruk. (1992), **Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları**, İstanbul.

RIANE, Eisler. (1988), **The Chalice and the Blade**, San Francisco.

ROHRLICH-LEAVITT, Ruby - Barbara Sykes, and Elizabet Weatherford, (1975) "Aboriginal Woman: Male and Female Anthropological Perspectives", in **Toward an Antropology of Women**, (ed. Rayna R. Reiter), New York and London.

ROSALDO, Michelle Zimbalist. (1974), "Introduction", in **Woman, Culture and Society**, (ed. M. Zimbalist Rosaldo), California.

ROUX, Jean Paul. (1989), "Ortaçağda Türk Kadını", **Erdem**, V/13.

RUBEN, W. (1939), **Buddhistlik ve Şamanlık**, CHP Konferanslar Serisi, Ankara.

el-SAADAVİ, Neval. (1991), **Havva'nın Örtülü Yüzü**, (çev. Sibel Özbudun), Anahtar Kitapları, İstanbul.

SABBAH, Fetna Ayt. (1992), **İslâmın Bilinçaltında Kadın**, (çev. Ayşegül Erol), Ayrıntı Yay., İstanbul.

SALAHADDİN ASIM. (1989), **Osmanlıda Kadınlığın Durumu**, (haz. Metin Mantı), Arba Yay., İstanbul.

SAMOYLOVİÇ. (1987), "Altay Türklerinde Kadınlar Diline Mahsus Sözler" (çev. Abdülkadir İnan), **Makaleler ve İncelemeler**, TTK, Ankara.

SCHIMMEL, Annemarie. (1982), **Tasavvufun Boyutları**, İstanbul.

SLOCUM, Sally. (1975), "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology", in **Toward an Anthropology of Women** (ed. Rayna R. Reiter), New York and London.

SKEVINGTON, Suzanne - Deborah Baker (ed.). (1989), **The Social Idendity of Women**, London.

SEZGİN, Abdülkadir. (1991), **Hacı Bektaş Velî ve Bektaşîlik**, 3. basım, Sezgin Neşriyat, İstanbul.

SMITH, Margaret. (1991), **Bir Kadın Sufi: Rabia**, (çev. Özlem Eraydın), İnsan Yay., İstanbul.

STRATHERN, Marilyn. (1976), "An Anthropological Perspective", in **Exploring Sex Differences** (eds. Barbara Lloyd, John Archer).

ŞEHSUVAROĞLU, Bedi N. (1967), "Osmanlı Padişahları ve Bahnameler", **VI. Türk Tarih Kongresi** (Ankara 20-26 Ekim 1961). Ankara.

ŞEKER, Mehmet. (1993), **İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyo-Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Ahîlik**, Ankara.

TAN, Orhan, (1991), "Damat, Damatlık", **Türk Aile Ansiklopedisi**,1, Ankara.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, (1985), **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, 6. basım. Çağlayan Yay., İstanbul.

TANYU, Hikmet, (1975), "Türkler Arasında Dinlerin Tarihçesi", **Töre**, 45.

TARHAN, Taner. (1969),"İskitlerin Dinî İnanç ve Âdetleri", **Türk Düşüncesi**, 23.

T.C. Başbakanlık Aile Araştırması Kurumu (yay.), (tarihsiz), **Türkiye Aile Bibliyografyası** (Kitaplar), Ankara.

(1991), **Türk Aile Ansiklopedisi**, I-III, Ankara.

(1992), **Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi**, I-III, Ankara.

THEODORSON, George A. - Achilles G. Theodorson. (1979), **A Modern Dictionary of Sociology**, New York.

TOKMAKÇIOĞLU, Erdoğan. (1991), **Osmanlı Kadın Âlemi**, Geçit K., İstanbul.

TURAN, Osman. (1945), "Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması", **Belleten**, IX/34, TTK.

TOGAN, Zeki Velidi. (1941), **Moğollar, Cingiz ve Türklük**, İstanbul.

(1972), **Oğuz Destanı, Reşidettin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili**, İstanbul.

TÜRKDOĞAN, Orhan. (1991), "Başlık Geleneği ve Sosyolojik Açıklaması", **Türk Aile Ansiklopedisi**, Ankara.

(1992), "Türk Ailesinin Genel Yapısı", **Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi**, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, I, Ankara.

ULLIAN, Dorothy Z. (1976), "The Development of Conceptions of Masculinity and Feminity", in **Exploring Sex Differences** (ed. Barbara Llyod, John Archer).

ULUÇAY, Çağatay. (1959), **Harem Hayatının İçyüzü**, İstanbul. (1992), **Harem**, TTK, Ankara.

ÜLKEN, Hilmi Ziya. (1991), "Aile", **Sosyoloji**, İstanbul, (**Aile Yazıları; -Temel Kavramlar, Yapı ve Tarihî Süreçler**, der. Beylü Dikeçligil- Ahmet Çiğdem, Ankara).

ÜLKÜTAŞIR, M. Ş. (1963), "Türklerde Ad Verme ile İlgili Âdet ve İnanmalar", **Türk Kültürü**, 10.

WEBER, Max. (1986), **Sosyoloji Yazıları**, (çev. Taha Parla), Hürriyet Vakfı yay., İstanbul.

WEBSTER, Paula. (1975), "Matriarchy: A Vision of Power", in **Toward an Anthropology of Women** (ed., Rayna R Reiter), New York and London.

YORBURG, Betty. (1974), **Sexual Identitiy; Sex Roles and Social Change**, New York.

YUND, Kerim. (1972), "Türklerin Kutlu Ağacı Kayın (Huş) Adı Üzerine", **Türk Kültürü**, X/120.

YUSUF HAS HACİB. (1974), **Kutadgu Bilig**, (çev. Reşit Rahmeti Arat), Ankara.

ALGERNON'A ÇİÇEKLER

Daniel KEYES

Ark Kurbağa Dizisi, 66 s.

"...Dr. Strauss çok iyi bir şeyim var dedi. Iyi bir motif-vasyonum var dedi. Hiç böyle bişeyim oldunu bilmezdim. ay kü 68 olan herkesin böyle bişeyi yoktur dedi zaman gurulandım. ne oldunu ya da nerden aldım bilmiyorum ama Algernondada bu var dedi. Algernonun motif-vasyonu kutuya koydukları peynirmiş. A na bu olamaz çünkü bu hafta hiç peynir yemedim."

"...Dr. Straussa oprasyondan sonra yarışta Algernonu yenebilcekmiyim diye sordum belki dedi. Oparasyon iyi giderse o fareye onun kadar akıllı olabilicemi göstericem. Belki daha akıllı. Sora daha iyi yazabilcem ve kelimeleri daa iyi heceliyebilcem ve bisürü şey bilcem ve öbür insanlar gibi olabilcem. Oparasyonun sonu kalıcı olur. dünyadaki herkesi akıllı yapabilcekler."

"...Tekrar işine aldı, ben de gitmek üzere kalktım. Bana bakmaksızın şunları söyledi: Havva yılanı dinleyip bilgi ağacının meyvesinden yediğinde günah işledi. Bu böyle olmasaydı hiçbirimiz yaşlanmaz ve hastalanmaz ve ölmezdik."

En küçük bir kımıldanışa bin türlü yanıtı vardır doğanın. Her yanıta ise bin soru bulunur. Daha çok bilmeliyim, daha çok bilmeliyim çünkü bildiğim kadar insanım; az bilen az insan, çok bilen çok insan. Soruların ve karşılıkların sonu gelmez. Bilgiye ulaşılmalıdır. Yolu ne olursa olsun. Karnımı ne ile doyuracağımı bilemem belki ama aç olduğumu çok iyi bilirim. Oysa açlık, giderilmelidir. Asla ahmak ya da cahil durumuna düşmemeli. Bunun, açlıktan ölmekten bir farkı yok. Gerekirse baştan ayağa değişmeyi göze almalı. Bilgiden gözlerim kamaşıncaya dek. Artık o parlaklıktan başka birşey göremez oluncaya dek. Işığa alışık olmayan gözlerdeki bakışı anlamaz oluncaya dek. Işığı az bir dünyaya gülmenin utancını unutuncaya dek. Bilmenin nereye götüreceğini biliyor muyum?

ARK / TOPLUM DİZİSİ

MEDYA, İKTİDAR, İDEOLOJİ
Der: MEHMET KÜÇÜK

•

İLETİŞİM SÖZLÜĞÜ
EROL MUTLU

•

MODERNLEŞME, LAİKLİK VE DEMOKRASİ
MÜMTAZ'ER TÜRKÖNE

•

NIETZSCHE'NİN DANSI
Toplumsal hayatta hınç, karşılıklılık ve direniş
B.S. TURNER & G. STAUTH

•

POST-YAPISALCILIK & POSTMODERNİZM
MADAN SARUP

•

TÜRKİYEDE SİYASET SÜRECİ
VE PROFESYONEL SİYASETTE BENLİĞİN KURULMASI
SHP ÖRNEĞİ
ERDOĞAN YILDIRIM

ARK / FELSEFE DİZİSİ

AŞKIN,A ÖLÜMSÜZLÜK
A.N. WHITEHEAD

•

FELSEFECE DÜŞÜNMENİN YOLLARI
J. M. BOCHENSKI