T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
TARİH BİLİM DALI

ORTA ASYA VE SİBİRYA ŞAMANİZMİNDE KADIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DİLARA BAYRAK

KOCAELİ 2013

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
TARİH BİLİM DALI

ORTA ASYA VE SİBİRYA ŞAMANİZMİNDE KADIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DİLARA BAYRAK

Danışman
YRD. DOÇ. DR. SEMA ORSOY

KOCAELİ 2013

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
TARİH BİLİM DALI

ORTA ASYA VE SİBİRYA ŞAMANİZMİNDE KADIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: Dilara Bayrak
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 26.06.13/10

Jüri Başkanı: Prof. Dr. Saadettin Gömeç .....

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Üçler Bulduk .....

Jüri Üyesi: (Tez Danışmanı)Yrd. Doç. Dr. Sema Orsoy .....

KOCAELİ 2013

ÖNSÖZ

Dünya üzerinde literatüre 'Şamanizm' olarak geçmiş olan inanç sistemi hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Orta Asya ve Sibirya Şamanizmi ile ilgili olarak da XIX. yüzyıldan itibaren Leonid.Pavloviç Potapov, Andrey Victoroviç Anohin, Wilhelm Radloff, Mircea Eliade, Nikolay Fyodoroviç Katanov gibi yabancı araştırmacılar; ülkemizde ise Abdulkadir İnan, Ziya Gökalp, İbrahim Kafesoğlu, Yusuf Ziya Yörükan, Saadettin Gömeç gibi bilim insanlarının bu saha üzerine yaptıkları değerli tespitler ve yerinde gözlemlerden elde edilmiş örnekler mevcuttur. Bu örneklerden faydalanarak Orta Asya ve Sibirya şaman inancında kadının oynadığı rolün incelendiği Fuzuli Bayat, Bilgin Saydam ve Mualla Türköne'nin çalışmaları bulunmaktadır. Tüm bu çalışmalar ve tezimizde referans göstermiş olduğumuz diğer kaynaklar itibari ile kadının bir şaman olarak, tez konumuz olan bölge halklarının mitler, halk anlatıları dâhilinde inançsal dünyalarından da yola çıkarak toplumsal olarak değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda Sibirya ve Orta Asya bölgelerinde yaşayan Türk topluluklarında genel olarak Şamanizm, özel olarak ise anaerkillik kavramı üzerinden kadın olgusu ele alınmaya çalışılmıştır. Türk mitolojisinde yer alan kadın karakterler, ilaheler, dişi varlıklar üzerinde durarak söz konusu coğrafyadaki halklar toplumsal cinsiyet bağlamında incelenmeye gayret edilmiştir.

Orta Asya ve Sibirya coğrafyası halklarında varlığını sürdürmekte olan Şamanizm inancında, kadınların şaman vasfı ile toplum içerisinde konumlarının ne olduğu sorusu, kadının toplumsal cinsiyeti çerçevesinde irdelenmeye çalışılacaktır. Bölgesel olarak Orta Asya ve Sibirya'yı ele aldığımız çalışmamızda, bölge halklarının sürdürmüş oldukları Şamanizm inancı içerisinde kadınların bir şaman olarak konumları, gerçekleştirdikleri ritüelleri ile bir toplum içerisinde kadın ve erkeğin biyolojik cinsiyeti dışında toplumun şaman vasfı ile onlardan bekledikleri; nasıl davranmaları gerektiğinin ölçüsünü tanımlayan toplumsal cinsiyet algısı ile kadınların Şamanizm inancında nerede konumlandığı; faaliyetleri ve gücünün ne ölçüde anlamlandırıldığı çalışmamızın temelini oluşturmaktadır.

Çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Şamanizmin menşei, tarihsel gelişimi ve Şamanizm üzerine tartışmalar ele alınmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde şamanın kimliği, şamanın seçimi, şaman olma süreçleri ve şamanın ritüelleri genel olarak incelenmeye; ikinci bölümde ise anaerkillik kavramı üzerinden Orta Asya ve Sibirya Şamanizmi irdelenmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde Türk mitolojisinde kadının yeri ve önemi ele alınırken, dördüncü bölümde ise kadın şaman kimliği ve ritüelleri, kadın ve erkek şaman arasındaki farklar ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

Çalışmam süresince bilgisi, sabrı ve anlayışı ile her daim desteğini gördüğüm tez danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Sema ORSOY'a; eğitimim boyunca bilgi ve yardımları ile bana destekte bulunmuş olan Tarih Bölümü öğretim üyelerine; her zaman yanımda olan ve hiçbir koşulda benden desteklerini eksik etmemiş sevgili arkadaşlarım Öğr. Gör. Dr. Kurtuluş Kıymet, Öğr. Gör. Ayşin Konak, Arş. Gör. Cemil Uludağ ve Emrah Adalı'ya çok teşekkür ederim.

Hayatım boyunca benden maddi manevi desteklerini esirgememiş, sevgileri, ilgileri ile her koşulda yanımda olan aileme minnet duymaktayım.

Dilara Bayrak
Kocaeli/2013

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ iv

ÖZET viii

ABSTRACT ix

KISALTMALAR x

RESİM LİSTESİ xi

GİRİŞ 1

I. BÖLÜM 11
1. ŞAMAN, ŞAMANIN GÖREVLERİ VE ŞAMANA DAİR RİTÜELLER 11
1.1. Şaman Kelimesinin Menşei 11
1.2. Şaman Kimdir? 13
1.3. Şaman Olma Süreci 15
1.3.1. Adayın Çağrı Alma Süreci 17
1.3.2. Ritüel Ölüm ve Adayın Eğitimi 18
1.4. Şamanların Görevleri 20
1.4.1. Hastalıkların Tedavisi 20
1.4.2. Ölüm ve Cenaze Töreni 20
1.4.3. Şamanın Katıldığı Diğer Törenler 22
1.5. Şamanların Ritüellerde Kullandığı Aksesuarlar 23

II. BÖLÜM 26
2. TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME VE ORTA ASYA İLE SİBİRYA ŞAMANİZMİNE CİNSİYET TEMELİNDE YANSIMALARI 26
2.1. Anaerkil Toplumsal Örgütlenme Savı 28
2.1.1. Anaerkil Sistem Bağlamında Kandaş İle Evlilik Yasağı 32
2.2. Anaerkillikten Ataerkilliğe Geçiş Süreci 34
2.3. Anaerkil Toplumsal Örgütlenme Üzerine Karşıt Görüşler 35
2.4. Orta Asya ve Sibirya Topluluklarında Anaerkillik Tartışması 37
2.4.1. Anaerkillik tartışmasının Orta Asya ve Sibirya Şamanizmi Açısından Değerlendirilmesi 42

III. BÖLÜM 45
3. TÜRK MİTOLOJİSİNDE KADIN 45
3.1. Yaradılış Efsaneleri 48
3.2. Kutsal Dişi Varlıklar 53
3.2.1. Umay 59
3.2.2. Ayızıt 63
3.2.3. Albastı 65
3.2.4. Od Ana 66

3.2.5. Yer Ana 70
3.2.6. Güneş Ana 71
3.2.7. Yer-sub İyeleri 73
3.2.8. Dişi Yardımcı Ruhlar-Hayvan Ana-Koruyucu Ruh 75

IV. BÖLÜM: 79
4. ORTA ASYA VE SİBİRYA'DA KADIN ŞAMANLAR 79
4.1 Kadın Bağlamında Şaman Teriminin Kullanımı 79
4.2. Kadın Şamanların Gelişimi 80
4.3. Şamanın Cinsler Üstülüğü 81
4.3.1. Kadın Şamanların Kıyafet ve Aksesuarları 84
4.3.2. Kadın Şamanların Adaylık Süreci 88
4.3.3. Evlenme/ Çocuk Sahibi Olma 90
4.4. İlk Şaman Anlatılarında Kadın ve Erkek 93
4.5. Kadın Şamanlar Ve Ritüeller 96
4.6. Şaman Ritüellerinde Kadın 107

SONUÇ 111

KAYNAKÇA 113

EKLER 124

ÖZGEÇMİŞ 133

ÖZET

Amerika, Asya, Afrika gibi dünya kıtaları üzerinde '*Şamanizm*' terimi ile adlandırılan bir inanç sistemi bulunmaktadır. Orta Asya ve Sibirya bölgelerinde, bu inanç sistemi kendi içinde birtakım pratikler sergilemektedir. İnançlar dünyasında 'Şamanizmin' ne olduğu sorusu irdelenir iken, öncelikli olarak şamanın kimliği sorgulanmaktadır. Şamanın içinde bulunduğu topluluğa karşı üstlendiği görevleri bir anlamda Şamanizmin içeriğinin de açıklamasını verebilmektedir.

Şamanların yüklendikleri bu görevleri gerçekleştirirken, kadınların şaman olarak konumlanmaları irdelenmesine çalışılmıştır. Şamanizmin kökenlerine inilirken, Orta Asya ve Sibirya'da yaşamakta olan halkların mitsel dünya anlayışları içindeki algıları ve aynı zamanda cinsiyet temelinde toplumsal örgütlenme modelleri kapsamında akrabalık ilişkilerinde izledikleri soy çizgisi de değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Tezimizde, mitsel algı içerisinde kadının, dişil özellikleri ile kazandıkları anlamlar, sıradan bir kadının ritüeller içerisindeki yeri ve nihayetinde kadın şamanın görevlerinin tanım ve örneklerinin karşılaştırması yapılarak, toplumsal cinsiyet nazarında kadın şamanın sosyal olarak konumu irdelenmiştir.

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

ABSTRACT

There has been a belief system referred by the term 'Shamanism' on the continents of America, Asia and Africa. In the regions of Central Asia and Siberia this belief system exhibits a number of practices in itself. The identity of shaman is primarily questioned while probing the question of what 'Shamanism' is in the world of beliefs. The shaman undertakes tasks on behalf of the society in which he lives, and this role of the shaman can provide an explanation of the contents of Shamanism.

While performing the undertaken tasks, the position of the woman as shaman tried to be determined. During the study on the origins of Shamanism, mythical world perceptions of the peoples living in Central Asia and Siberia were put forth. Moreover, the ancestry line followed in the context of kinship relations within the models of social organization and on the basis of gender was also evaluated.

In the thesis, the meanings gained by woman in the mythical perception with the help of feminine features, the place of an ordinary woman in the rituals and after all the comparisons of definitions and examples of woman shaman's tasks were put forth. Within this context, social position of female shamans in terms of gender was examined.

Key Words: Shamanism, Central Asia, Siberia, Turkish Mythology, female shaman

KISALTMALAR

bkz. : Bakınız
C. : Cilt
Çev. : Çeviren
Der. : Derleyen
Ed. : Editör
Haz. : Hazırlayan
s. : Sayfa aralığı
S. : Sayı
vd. : ve diğerleri
vol. : Volume

RESİM LİSTESİ

Resim 1. M.Ö.3000'li yıllarda Kazakistan'da resmedilmiş kaya resmi(Hoppal, 2012: 69). 124
Resim 2. Tunç Çağı'na ait davul olduğu düşünülen kaya resmi (Hoppal, 2012: 70)....124
Resim 3. M.Ö. 2000'lerde Orta Asya'da resmedilmiş kaya resmi (Hoppal, 2012: 68). 125
Resim 4. Kuş Ana figürleri Tunç ve Demir Çağı (Jacobson, 1993: 279).....126
Resim 5. Sagayların at kurban ritüelinden bir örnek (Hoppal, 2012: 38).....127
Resim 6. Tuvalı şaman yer-su ruhlarına saçı sararken (Hoppal, 2012: 39).....127
Resim 7. Yakut kadın şaman Tamara Şantanova (Bayat, 2010: 62).....128
Resim 8. Yakut kadın şaman hastayı tedavi ederken (Hoppal, 2012: 33).....129
Resim 9. Tuvalı şaman kadın sağaltım yaparken (Hoppal, 2012: 35).....130
Resim 10. Kazak kadın baksı kopuzu ile hastayı tedavi ederken (Hoppal, 2012: 136).131
Resim 11. Kadın kıyafetli Türkmen erkek şaman (Hoppal, 2012: 136).....132

GİRİŞ

Orta Asya ve Sibirya bölgelerinde bir halk inanışı olarak varlık gösteren Şamanizmin bir din mi ya da bir inanç mı olduğu yönünde çeşitli görüşler bulunmaktadır. Türklerin dininin ne olduğu sorusu ise, Gök-Tanrı dini ve Şamanizm karşılaştırılarak değerlendirilmektedir.

Tartışmanın temel noktası olan din ve inanç kavramlarının manaları üzerinden gidilir ise, inanç kapsamlı ve kapsayıcı bir terim iken, din, kendi içinde birtakım öğeler barındırmaktadır ve bir inancın din olup olmadığı, söz konusu edilecek dini inancın bu öğeleri içerip içermediği ile ilgili olmaktadır. '*Doğruluğu kabul edilen hükümler*' şeklinde tanımlanan inançlar, bu kabul edilmiş hükümleri içermesi bakımından din için de geçerlidir. Dinin temel öğeleri olarak günah, ölümlülük gibi insanın içinde bulunduğu bir çıkmaz ve bu çıkmazdan kurtulmak için bir yol, kurtuluşu sağlayacak, yardım edecek bilinebilir, yaklaşılabilir bir Tanrı ve bu kurtuluşu sağlayacak ibadet yöntemleri karşımıza çıkmaktadır (Peterson vd., 2009: 4; Schimmel, 1999: 5). Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük'ün din olgusunun ne olduğu ile ilgili tartışmalarda bir birlik olmadığını belirtmelerinin yanı sıra genel bir tanımlama yaptıklarında ise "*Din, bir cemaatin sahip olduğu, kutsal kitap, peygamber veya kurucu, Tanrı kavramını da genellikle içinde bulunduran, inanç sistemi ve bu sisteme bağlı olarak yaptığı ibadet, yerine getirmeye çalıştığı ahlaki kurallar bütünüdür.*" (Tümer ve Küçük, 1997: 7) şeklinde bir açıklama yapmaktadırlar. Din ve inanç, din felsefesi ve dinler tarihi açısından değerlendirmeler içerecek olgular olduğundan kısaca tanımlamalara yer vermiş bulunmaktayız. Çalışmamızın konusu olan '*Şamanizm*' ile ilgili olarak da dinler ve inançlar kapsamında, tıpkı en genel manası ile '*din*' ve '*inanç*'ın yapıları ve sınırları üzerine yapılan izahlar gibi, aşağıda özetlemeye çalışacağımız tartışmalar bulunmaktadır.

XIX. yüzyıldan itibaren başlayan Şamanizmin bir din mi, bir inanç mı olduğuna dair tartışmalar günümüze kadar devam ederek gelmiştir. Bir şaman ve din adamının farkının izahını belirlemek üzere Joseph Campbell'ın Amerikan

yerlileri üzerinden karşılaştırmasını yapmış olduğu şaman ve rahip ile ilgili tespitine bakılacak olunursa Campbell:

> "*Rahip, kabul edilmiş dinsel bir örgütün toplumsal biçimde törenle üyeliğine aldığı, belirli mevkiler kazanan ve kendinden öncekiler tarafından da kullanılan bir büronun kiracısıymış gibi davranan biriyken, şaman kişisel psikolojik bir bunalım sonucu kendi başına güçler kazanan biridir. Düşünde ona görünen ruhsal ziyaretçiler daha önce kimse tarafından görülmemişti; onlar onun ruhları ve koruyucusudurlar.*"(Campbell, 2006: 251)

Campbell'ın, inanç sistemlerinin icrası olarak sınıflanan rahipler ve şamanlar arasında yapmış olduğu bu karşılaştırma dinlerin ve inançların, dolayısı ile Şamanizmin dinler karşısında, kendi içlerinde ayırt edici özelliklerini yansıtmaktadır.

Din ve inanç olgularının anlam ve kapsamlarının sınırları içerinde Şamanizmin nerede konumlandığı; Orta Asya ile Sibirya bölge halklarını ve Türklerin dini mi olduğuna dair görüşler mevcuttur. Bunlara kısaca bakacak olursak, bu görüşler arasında Şamanizmin bir din olmadığını, bir inanç olduğunu ileri süren Bahaeddin Ögel, Hunların tek Tanrılı bir yapı içeren Gök-Tanrı dinine inandıklarını; Hunların ve Göktürklerin totemist[*] olmadıklarını savunmuştur (Ögel, 2003: 55).[†] Göktürklerin tek Tanrılı inanca erken çağlarda girdiklerini belirten Ögel, atlı olan Türklerin, toprağa yararlı ya da zararlı hayvanları kutsal sayan, toprağına bereket için sihre ihtiyaç duyan ziraatçi topluluklardan farklı olarak; ayağının altındaki yer ve üzerindeki gök arasında bir inanç geliştirdiklerini aktarmıştır (Ögel, 1971a: 159-168). Gök dinine inanan Hunlarda en büyük rahibin, tanrının oğlu ve yeryüzündeki vekili olan hükümdar olduğunu belirten Ögel, halk arasında sihir ve ayinlerle meşgul olan şamanların da var olabileceği

[*] Totemizm: İlkel topluluklarda bir kabilenin bir hayvan, bitki ya da bir doğa olayı ile arasında kurduğu akrabalık inancıdır. Kabile totem kıldığı bu hayvan, bitki ya da doğa olayının adını alır. Yabancı kabilelerden evlilik yapılır. Bkz. (Scimmel, 1999: 324)

[†] Hunların ve Göktürklerin Gök-Tanrı dinine inanmaları hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. (Ögel, 1971: 115-123); Altaylılarda totemizmin mevcudiyetine dair tartışmaların bir değerlendirilmesi için bkz. (Roux, 2005: 391-402)

tahmininde bulunmuştur (Ögel, 1971a: 46).[*] Saadettin Gömeç de Sibirya Şamanizminin bir din olmadığını, bir sihir olduğunu vurgulamış; Şamanizme eski Türk dini denilmesinin yanlış olduğunu belirtmiştir (Gömeç, 2011a: 85-89).

Türklerin eski dini meselesini tartışan İbrahim Kafesoğlu, ilk tartışma konusu olarak Türk inancında Totemizmin mevcudiyeti üzerinden değerlendirmelerde bulunmuş ve tıpkı Ögel gibi Türklerde totem inancının var olmadığını vurgulamıştır (Kafesoğlu, 1980: 6-21). Türklerin ilk inançlarının Şamanizm olduğu tespitlerini de tartışmıştır.

> *"...gerçek şamanlığın tarihi Türk topluluklarında görülen yer-su inançları ile bir ilgisi mevcut değildir. Ancak şaşırtıcı bir uygunluk göze çarpar...Şamanlık eski Türk inanç sistemini yavaş yavaş işleyerek, bütün maneviyat alemini belirli bir kadro içine almağa muvaffak olarak kendini adeta bir 'din' sağlamlığına ulaştırmıştır.*"
> (Kafesoğlu, 1980: 34-35)

Şamanizmin önceliğini de kabul etmediği görülen Kafesoğlu, Şamanizm inancının Türk inancında sonraki devirlerde etkilerinin görüldüğünü belirtmiştir. Eski Türk dinini '*tabiat kuvvetlerine inanma, atalar kültü ve Gök-Tanrı*' olarak üç temel noktada toplayan Kafesoğlu, Göktürkler, Uygurlar, Tabgaçlar gibi devletler üzerinden örnek vererek, bu dönemlerde '*Şamanizm*'e dair kayıt bulunmadığını söylemiştir (Kafesoğlu, 1980: 40-41). Şamanizmi bir din olmaktan ziyade ruhların, perilerin, cinlerin yönlendirmesi ile gerçekleşen bir sihir olarak nitelendirmiştir (Kafesoğlu, 1980: 33-34).[†]

Bu tartışmanın taraflarından birisi olan Mihaly Hoppal, Şamanizmin bir din olmaktan ziyade bir inanç sistemi olduğunu belirterek inanç kavramını bireyin bilincinin ikna olmuşluğu ile açıklamakta ve Şamanizme inananlar üzerinden bir tanımlamaya giderek "*Şamanizm dışarıdan inanç gibi görünen içeriden bakıldığında ise derin bir ikna olmuşluğu yansıtan kavramsal bir evrendir*"

[*] Gök ve yer üzerinden dikotomik bir anlayış ile Gök tanrı, hükümdar, merkeziyetçi devlet anlayışlarının değerlendirilmesi için bkz. (Esin, 1979)
[†] İbrahim Kafesoğlu'nun Türk kültürü ile ilgili incelemeleri için ayrıca bkz. (Kafesoğlu, 2005)

(Hoppal, 2012: 21) yorumu ile Şamanizmi bir inanç olarak kendi evren algısı içerisinde değerlendirmektedir.

Yukarıdaki görüşlerin aksine Ziya Gökalp Türklerin İslamiyetten önceki dinleri ile ilgili olarak Şamanizmin, Türklerin ana soylu totemist devrinde bir din iken, '*Toyonizm*' ile sihri bir sistem şekline büründüğü tespitinde bulunmuştur (Gökalp, 1976: 40).* Bu sihri sistem dâhilinde '*kam*'ların sihirbaz oldukları; ancak Türklerin dini reislerinin ise '*toyon*'lar olduğunu iddia etmiş; '*Toyonizm*' olarak adlandırdığı sistemde '*nom*' adı verilen dini kitabın da bulunduğunu tespitlerine eklemiştir (Gökalp, 1976: 117-118).

Abdülkadir İnan, Gökalp'in eserleri üzerine yaptığı yorumlarında, Gökalp'in Yakut ve Altay folkloruna dair bilgilerinin izah gerektirdiğini belirtmiş; Gökalp'in '*Toyonizm*' adı verdiği dinin Budizm† olduğunu ifade etmiştir. '*nom*' adı verilen kitabın da Budist ve Manihaist‡lerin dini kitapları olduğunu da eklemiştir (İnan, 1998a: 232-234); (İnan, 1998b: 235-238). Yusuf Ziya Yörükan da '*nom*' adının Budizm ile ilgili olduğunu belirtmiştir (Yörükan, 2006: 122-123).

Türklerin eski dini hakkında Abdülkadir İnan'ın yaptığı tespitlere bakıldığında, İnan'ın Şamanizmi bir inanç değil, Türklerin eski dini olarak nitelendirdiğini görmekteyiz. Çin kaynaklarında Hunlar ve Göktürkler ile ilgili verilmiş olan bilgileri değerlendiren İnan, Gök-tanrı, yer-sub, güneş, atalar kültünün mevcut inanış içinde yer almakta olduğunu belirtmiştir (İnan, 1976: 2). Hun ve Göktürk hükümdarlarının ve boy beylerinin güneşe ve aya tapındıklarını; Gök-tanrı'ya kurban sunduklarını; tanrıların keçeden suretlerini yaparak bu tanrılara yılın belirli zamanlarında kurban kestiklerini belirterek, bu bilgiler doğrultusunda Şamanizmin devam etmekte olduğunu gösteren izler olarak

* Din ve büyü-sihir ilişkisi için bkz. (Eliade, 2009: 1-54)

† Budizm: M.Ö. VI. Yüzyılda Budda tarafından kurulmuş, özellikle Hindistan, Çin, Moğolistan, Tibet gibi Güney Asya ve Uzak Doğu ülkelerinde taraftar bulmuş bir dindir. Detaylı bilgi için bkz. (Tümer ve Küçük, 1997: 159-201)

‡ Maniheizm: 216 yılında Fars başkenti Silifke-Ktesifon'da doğan Mani tarafından kurulmuş; ışık dünyası ve karanlık dünya ya da iyilik ve kötülük ilkesini içeren bir inanç sistemidir. Hakikatin aracıları olan ışık elçileri ile ruhun kurtuluşuna bilgi yoluyla ulaşılacağını inancını içermektedir. Detaylı bilgi için bkz. (Rudolph, 2002)

yorumlamıştır (İnan, 1976: 3-6)[*]. İnan'ın Çin kaynaklarından yola çıkarak ortaya koymaya çalıştığı bu tespitini ise, "*Gerek tarihi kaynaklarından ve gerek bıraktıkları yazıtlardan anlaşıldığına göre Gök-türk hakanları ve bunların idareleri altında bulunan Türk boyları, doğu ve batı Türkistandaki şehirli Türklerin bir kısmı müstesna, hep şamanist idiler.*" (İnan, 1976: 8) ifadesi ile açıkça görebilmekteyiz. Bu bağlamda Abdülkadir İnan'ın, Şamanizmi eskiden Türklerin dini olarak yorumladığını görmekte iken ayrıca, "*Çok eski devirlerde büyük hakanlıklar ve devletler kuran Türklerin dünya görüşleri ve dini telakkileri Altay ve Yakut şamanizmine nazaran çok gelişmiş ve olgunlaşmış olduğu anlaşılmaktadır.*" (İnan, 2006: 1) ifadesi ile de büyük devletler kuran topluluklar ile küçük gruplar halinde kalmış toplulukların aynı ölçüde bir inanç sistemi dâhilinde olmayabilecekleri yönünde görüş bildirdiğini görebilmekteyiz.

Şamanizmin bir din olduğu görüşünü savunan diğer bir isim de Yusuf Ziya Yörükan'dır. En ilkel dahi olsa cemiyetin olduğu yerde emirlerin, yasakların, kutsal sayılan değerlerin bulunduğunu belirterek, bu durumu dinin ilk safhası olarak değerlendirmiştir (Yörükan, 2006: 13). Kültürlerin Animizm, Totemizm, Natürizm gibi bir inanç dizgesinden geçtiği fikrinin her millete aynı şekilde uyarlanmasını yerinde bulmamıştır (Yörükan, 2006: 14). Her milletin kendisine has iptidai bir dini olduğunu söyleyerek Türklerin ilk dininin ise Şamanizm olduğunu vurgulamıştır (Yörükan, 2006: 18). Aynı zamanda Yörükan da Abdülkadir İnan gibi, büyük devletler kurmuş olan beyler ile daha uzak ya da ücra bölgelerde kalan toplulukların şamanlıklarının da farklı olduğu görüşünü çalışmasına eklemiştir (Yörükan, 2006: 52).

'*Türklerin ve Moğolların Eski Dini*' adlı eserinde Jean Paul Roux, '*Şamanizm*' terimini kullanmış; ancak bu terimin bölge halklarının '*din*'i olarak yorumlamanın farklı bir anlam taşıyacağını belirterek yine de terimi, ifade kolaylığı sağlaması sebebi ile seçmiştir. Türk ve Moğolların eski dinlerini '*Şamanizm*' ile açıklamaya çalışırken, Şamanizmin Altay topluluklarının

[*] Hunlar ve Gök-Türkler'in gelenekleri ile ilgili Çin kaynaklarında verilen bilgiler için bkz. (Onat vd., 2004; 8-9 Taşağıl, 1995; 113)

geçmişinde temel teşkil ettiği konusunda kesinlik bulunmadığını da eklemiştir (Roux, 2002: 51). Roux şöyle demiştir:

> *"...imparatorluğun var olmadığı, kabilelerin de dağıldığı dönemlerde, bir zamanlar o denli güçlü olan Tengri ortadan kaybolmaya yüz tutar ve halka daha yakın, daha alt düzeydeki ilahi kudretlere yerini bırakır veya parçalara yarılarak, çok sayıda tengri'ye bölünmeye başlar*." (Roux, 2002: 118).

Bu bölünme ile ortaya pek çok tanrı çıkarak Şamanizmde bugün dahi mevcut olan birden fazla ilah ya da ilahelere inanılmasına yol açmıştır. Öncelikli olarak var olan Gök-Tanrı ile Kağanın otoritesi birliktedir. Tanrı ve Kağan'ın bozkır anarşisine, daha küçük kabile ve boyların beylerinin isyan ederek ayrılmalarına karşı olmaları durumu aynı zamanda çok tanrılı bir inanışta mevcut olacak '*yetki çokluğu*'na da karşıdır (Roux, 2002: 118; Saydam, 2011: 129). Bu açıklamalarından Roux'un Türklerde ve özellikle de devletleşme geçirmiş olanlarda Gök-Tanrı dininin varlığına işaret ettiğini görebilmekteyiz.

Şamanizmin, Hun, Göktürk gibi büyük devletlerin kurulmuş olduğu dönemlerde inanılan Gök-Tanrı dini ile farklı olduğu yukarıda örneklerini vermiş olduğumuz araştırmacılar tarafından vurgulanmıştır. Göktürklerde Gök-tanrı dininin varlığını kabul etmek ile birlikte Liu Mau-tsai Çinliler ile Türklerin kültürel ilişkilerini irdelerken, kağanın tahta çıkışında boğazının bir ip ile sıkılarak baygın hale getirilmesiyle, tahtta ne kadar süre görev alacağının öğrenilmesi uygulamasının Şamanizmden gelen bir büyü seramonisi olabileceğini vurgulamıştır.[*] Bu durumu, tıpkı şamanların kendinden geçiş halleri ile kehanette bulunabilmelerine benzetmektedir (Mau-tsai, 2006: 592). Buradan da büyük bir devlet kurulması ile merkeziyetçileşen Gök dini anlayışının Şamanizmden etkilenmiş olabileceğini vurguladığını görmekteyiz.

Şamanizmin bir din mi yoksa bir inanç mı olduğu konusunda Potapov ise, Altay Şamanizmi üzerinden şu açıklamayı getirmiştir:

[*]Çin kaynaklarında Gök-Türklerde var olan söz konusu gelenek için bkz. (Taşağıl, 1992; 97)

> "*Herhangi bir kişi ve onu takip edenler tarafından kurulan dinlerden farklı olarak Altay-Sayan halklarının Şamanizmi, eski bir din olsa da, içinde insan ve doğa arasındaki ilişkileri ve doğal güçleri içeren mitolojik ve ilkel dini görüşleri barındıran, halkın dünya görüşleri doğrultusunda, doğal yollarla oluşmuş bir dindir.*" (Potapov, 2012: 47).

Potapov bu açıklaması ile Altay Şamanizminin bölge halkının dini olduğu görüşünün savunmaktadır. Dini sistemin esasını oluşturan, insana yardımcı ya da zarar verici akıl ve güç olarak yüce varlıklara bağımlılık düşüncesinden hareket ederek bu temelin Altay Şamanizminde olduğunu açıklamıştır. "*Doğa kendisine karşı dini bağımlılık duygusunu doğuracak ilk nesnedir.*" (Potapov, 2012: 48) diyerek doğada bulunan göl, dağ, taş gibi tüm nesnelerin bir iyeleri (sahip) olduğuna inanılan doğa nesnelerinin karşısında zayıf olan insanın, doğaya da bağımlılığı ile bu ilahlaştırma yoluna gittiği yargısında bulunduğu görülebilmektedir.

Orta Asya ve Sibirya'da yaşayan halkların inanç dünyalarının tartışmaları içerinde Rasonyı da bir değerlendirmede bulunarak, bitki yetiştiren halkların aya tapan şamanlığı; avcılık yapan halkların totemizmi ve göçebelerin Gök ata'ya tapma monoteizmi şeklinde keskin sınırlar çizilmesine karşı çıkarak Türk topluluklarının bu üç kültür çevresine de girmiş olduklarını göz önünde bulundurarak bir değerlendirme yapılması gerekliliğini vurgulamıştır (Rasonyı, 1993: 31). Rasonyı'nın bu değerlendirmesi ile İnan ve Yörükan'ın da belirtmiş oldukları gibi halkların devletleşme şekilleri, yaşamaya devam ettikleri coğrafi alanın koşulları gibi etmenlerin aynı olmayışı sebepleriyle yorumlamalarda keskin ve net tanımlamalar yapılmasının zor olduğu görebilmekteyiz ve Şamanizmi genel çerçevesi ile inanç sistemi bağlamında değerlendirmekteyiz.

Bir inanç sistemi olarak Şamanizm, evreni algılama biçimi ile Türk topluluklarını, yaşadıkları çevreyi, dünyayı ve evreni tanımlarken, Şamanizmin içerisindeki felsefi yorumdan etkilenmiş oldukları düşünülebilmektedir.

Şamanizmin felsefesi, doğa olaylarının doğaüstü varlıklarla ilişkilendirilmesini; evrende bir dengenin mevcut olduğuna inanılması temelini içermektedir. Bir Yakut duası şöyle der: "*Dünyanın ruhu, bana hayır duası et, yolumu kolaylaştır.*" (Vasilyev vd., 1996: 89) Örnek verdiğimiz Yakut duasından da görmüş olduğumuz gibi, Şamanizm inancında doğa ve dünya, doğaüstüleştirilerek, bir ruha sahip varlıklar olarak nitelendirilmektedir.

Türklerde evren, Gök ve Yer şeklinde temel bir ikilik sergilemektedir (Esin, 1979: 1). Şamanizmde de evrende, Gök'ün ve Yer'in katları bulunmaktadır. Bu katların sayısı değişebilmektedir. Gök on yedi; Yer yedi ya da dokuz kat olabilmektedir (Ögel, 1971b: 143- 147; Buluç, 2007a: 341; Potapov, 2012: 176). Gök'te Tanrı Ülgen; Yer'in altında ise Erlik oturmaktadır. Erlik, diğer kötü ruhlar ile birlikte demirden bir sarayda, kara bir tahtta oturmaktadır ve insanlara zarar veren olaylar ondan doğru gelmektedir (Gömeç, 2011a: 29).[*] Şamanist algıda, Erlik'in dünyasında ölümden sonra yaşam devam etmektedir. Öte âleme geçen ruhlar, orada da bu dünyanınkine benzer bir hayat sürmektedirler. Mezarlara konulan eşyalar bu inanışın getirdiği bir sonuçtur (Katanov, 2004: 53-54). Ölümden sonraki yaşam, Erlik'in dünyasında sürmektedir.

Şamanizm inancının ortaya çıkışı ve insanların inançları bazında ne kadar eskiye doğru tarihlendirildiği konusunda yapılan incelemelerde ise, Orta Asya ve Sibirya bölgelerinde bu inancın varlığının paleolitik dönemlere (2,5 milyon yıl-15.000) kadar uzandığı ileri sürülmektedir (Hoppal, 2012: 63-71). Bu çalışmaların ana dayanağı Orta Asya ve Sibirya'da bulunan kaya resimleridir. Kaya resimleri incelendiğinde çizimlerde şaman ritüellerinin tasvirlerinin mevcut olduğu görülmekte ve bu çizimlerde kadın şamanların da ayin esnasında tasvir edilişleri ortaya konulmaktadır (Bayat, 2010: 28-29).

> "*Moğolistan, Tuva, Altay bölgesinde Erken Bronz çağı ve Bronz çağında resmedilen antropomorfik karakterler arasında, ellerden kollardan ve bazen elbise kenarı ve göğüsten sarkan şeritlerden*

[*] Roux, Gök-Yer-Yeraltı üçlemesinde Yeraltı inancının –cehennem- sonraları büyük semavi dinlerin ya da Budizmin etkisi ile oluşmuş olabileceğini düşünmüştür. bkz. (Roux, 2002: 58)

oluşan uzun ceketler giyen kadın ve erkek figürlerinin ön cepheden resimleri vardır." (Devlet, 2001: 45).

Tuva'da, Yenisey'de yapılan kazılardan elde edilen şaman maskeleri ve ayrıca mağara resimleri gibi materyaller Tunç Devri'ne (M.Ö. 3500- M.Ö. 1200) kadar dayandırılmaktadır (Dolgar-Ool, 2004: 2; Jacobson, 1993: 174). Ayrıca Tuva'da günümüzde kullanılan şaman başlıklarının da Tunç Devri kaya masklarında ifadelendirilenler ile benzerlik taşıdığı da belirtilmiştir (Dolgar-Ool, 2004: 38).* Kaya resimlerini esas alan çalışmalar göstermektedir ki, Şamanizm inanç ve ritüel olarak paleolitik dönemlere kadar uzanmakta ve Orta Asya ile Sibirya'da yaşayan göçebe Türklerde Şamanizmin kökenlerinin avcılık döneminin bir mirası olduğu Barthold tarafından belirtmektedir (Barthold, 2006a: 3-4).

Şamanizmin bugününe bakıldığında, Orta Asya ve Sibirya halklarının arasında varlığını sürdürdüğü görülmektedir. 1990'ların başından itibaren Sovyet baskılarının azalması ile Tuva, Yakukistan gibi ülkelerde Şaman Merkezlerinin kurulması ve bu merkezlere seyahatlerin düzenlenmesi Şamanizmi yeniden gündeme getirmiştir. Mihaly Hoppal, '*Avrasya'da Şamanlar*' adlı eserinde, Sovyet Rusya yönetiminin son bulmasıyla şamanlar üzerindeki baskının kalkmış olduğunu belirterek Şamanizmin Sibirya'da ve çevresinde yeniden canlandığına önsözünde değinmiştir (Hoppal, 2012: 10). Sovyet rejiminin çökmesi ile Tuva'da Şamanizm 1993'ten itibaren bir sağlık sistemi olarak kabul edilmiş ve ardından Şamanlar Derneği ve Şamanizm Araştırma Merkezi kurulmuştur (Bapaeva, 2008: 16; Arıkoğlu, 1995: 286).

Bölgede Şamanizmin yeniden canlanması ile milli kültürüne sahip çıkan halkların, tarihsel sözlü anlatısı zengin olan şamanlarla benlik bulma süreci, milli benliğin kuvvetlendiği bölgelerde, şamanın sözlü geleneğin aktarıcısı olması önemli bir rol oynamıştır. Hoppal, şamanın uzun yıllar süren şarkı ve şiir ezber sürecinin kültürel aktarımdaki yerini vurgulamıştır. "*Orta Asya Türklerindeki bazı boylarda hekim şamanın göçmen şarkıcı, tarih anlatıcısı, şair gibi görev*

* Ayrıca, arkaik inanışlar ve mağara resimleri ile şamanik inançların gelişimi için bkz. (Eliade, 2003).

alanlarını kapsayan kavramlarla tanımlanmaları şaşırtıcı değildir." (Hoppal, 2012: 46) Şamanın, halkın sözlü kültürünün bir aktarıcısı, geleneğin devam ettirici unsuru olduğunu görebilmekteyiz.

Tarih boyunca Türklerin bulundukları farklı coğrafyalarda farklı topluluklar ile kurdukları ilişkiler sonucunda çeşitli din ve inançları benimsedikleri görülebilmektedir. Şamanizm, dışarıdan gelen din ve inançların: Budizm, Maniheizm ve İslam gibi dinlerin etkisinde kaldığı gibi, Türklerin yeni benimsedikleri din ve inançları da etkisi altına alarak değişimlere ve etkileşimlere neden olmuştur.[*] Türkler yeni bir inanç dairesine girdiklerinde şamanist tutum ve davranışlarını bu yeni inanç ya da dinin hem yorumlanmasında hem de ritüellerinde varlığını hissettirmektedir. Şamanizm inancını benimsemiş toplulukların dini ve toplumsal uygulamalarını tarihsel süreçte irdelemek; bu inancın algılamalarını çözümlemek uğraşı pek çok zorluğu ve tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Saadettin Buluç'un belirttiği üzere, şamanın evren algısını tanımlamak; bu inanışa bağlı olan halkların din ve kültür açısından çevreden de etkilenmiş olmalarından dolayı Şamanizm çalışmalarını zorlaştırmaktadır (Buluç, 2001: 323).

Michel Perrin, Şamanizm çalışmalarındaki zorluğa dikkat çekerken: "*...Şamanizm bir dizi eylemin altında yatan bir fikirler bütünüdür. Dolayısıyla kavranılması, ancak, uygulanış biçimine ve uygulanışından doğan sonuçlara göz atmakla mümkündür.*" (Perrin, 2008: 11) şeklindeki yorumuyla, Şamanizmi açıklamak üzere bir dizi betimleyici unsurların üzerinden geçmek gerektiğini vurgulamaktadır. Genel birtakım tanımlamalarla ifade edilmesi güç olan Şamanizmin, inancın merkez noktasında konumlanan '*şaman*' üzerinden yapılacak tespit ve değerlendirmelerle açıklanması geniş bir hal alabilmektedir. Bu bağlamda şamanın toplumsal olarak yüklendiği işlev ve görevleri ile ilgili bilgiler, Şamanizmin kısa tanımlamalarla güçleşen izahını kolaylaştıracağı kaanatindeyiz. Şamanizmi algılayabilmek için yardımcı olacak bu unsurları ve özellikle Şamanizm inancının temel noktasında yer alan '*şaman*' üzerinde durmak gerekmektedir.

[*] Detaylı bilgi için bkz. (Barthold, 2006b: 30-45)

I. BÖLÜM

1. ŞAMAN, ŞAMANIN GÖREVLERİ VE ŞAMANA DAİR RİTÜELLER

1.1. Şaman Kelimesinin Menşei

"*Şaman*" kelimesi, ilk olarak, bir Tunguz şamanı ile hava tahmini rekabetine kalkışan, Rus Ortodoks başpapazı Avvakum'un 1672- 1675 yıllarında yazdığı "*Sürgün Kayıtları*" kitabında yer alarak literatürde ilk defa kullanılmıştır. Terim, bu tarihten itibaren Çarlık Rusyası'nda kolonileşen tüm Sibirya halklarının inançları bağlamında kullanılmaya başlanmıştır (Hamayon, 2004: 618)[*]. Şaman kelimesi Türkçe kökenli bir kelime olmayıp Tunguzcadan literatüre yayılmıştır. Ancak kelimenin kökeni Sanskritçeye bağlı olarak Hind-Avrupa dil ailesinden olan Toharca '*samane*' (Budist rahip); Soğdça '*saman*' terimlerine bağlanmıştır (Gömeç, 2011: 19; Leena ve Hoppal, 1992: 1; Buluç, 2007: 337). Altay, Tuva gibi Türk topluluklarında '*şaman*' teriminin karşılığı olarak '*kam*' kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. '*Kam*' kelimesi Divanü Lugat-it Türk'te '*kâhin, şaman*' şeklinde geçmektedir (Kaşgarlı, 1992: 157). Codex Cumanicus'ta '*kam*' (Grönbech, 1992: 87) kelimesi geçmiş ve '*kamlık et-: Kehanet etmek*' (Grönbech, 1992: 71) anlamında kullanılmıştır. Uygurlarda da '*kam: şaman, büyücü, sihirbaz*' anlamı ile kullanılmıştır (Caferoğlu, 1968: 163). Ayrıca Kırgızlar (Cye-Gu) eskiden sihirbazlarını '*gan*' olarak isimlendirmişlerdir (Eberhard, 1996: 69). Kutadgu Bilig'de de '*kam*' sözcüğü geçmekte ve '*kahin, hekim*' anlamı bulunmaktadır (Arat, 1979: 218). Bugün de '*kam*' kelimesi Sarı Uygurlar[†], Duhalar[‡] ve Tuvalılar[§] gibi topluluklar tarafından kullanılmaktadır (Chagdarsürüng, 2004: 152; Buluç, 2007: 338). Yukarıdaki örnekler

[*] Buluç, '*şaman*' kelimesinin ilk olarak XVII. Yüzyılda Çin'e elçi olarak giden E. İsbrand ve yol arkadaşı A. Brand'in yazdıkları seyahatnamelerinde geçtiğini belirtmiştir. (Buluç, 2001: 310)

[†] Sarı Uygurlar: Çin'in Gansu bölgesinde yaşamaktadırlar. Eski Uygurların ya da eski Kırgızların devamı oldukları düşünülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. (Ölmez, 1996)

[‡] Duhalar: Moğolistan'ın kuzeyinde dağlık bölgede yaşamakta olan, Türk/Tuva kökenli olan küçük bir topluluktur. Detaylı bilgi için bkz. (Gül, 2007)

[§] [§] Tuva: Doğu ve Batı Sayan Dağları arasında, Rusya Federasyonuna bağlı özerk bölgedir. Tuva Türkleri hakkında bilgi için bkz. (Gömeç, 2003b)

doğrultusunda Duhalar ve Tuvalar arasında şamana '*kam*' denilmesi bazı Türk topluluklarında '*kam*' kelimesinin günümüzde de hala kullanıldığını göstermektedir diyebiliriz.

'*Kam*' kelimesinin yanı sıra '*bahşı*' kelimesinin de Kazak-Kırgızlarda önceleri şaman manasını kapsadığını ancak İslam dininin halkın inançlarına yerleşmesiyle bahşıların sihirbaz, büyücü, üfürükçü niteliği kazanmış olabileceklerini vurgulamıştır (Radloff. 2009: 423-424). Eski Uygur sözlüğünde de "*bahşı*" kelimesinin anlamı, '*öğretmen, üstad ve hekim, doktor*' olarak geçmektedir (Caferoğlu, 1968: 31).

Orta Asya'da Kazaklar, Kırgızlar, Özbekler gibi toplulukların yaşadığı coğrafyada Müslümanlık ile birlikte şamanlığın da devam ettiği görülmektedir. Bu toplumlarda '*bakşı/ bahşı*' gibi şekillerde ifade olunan, bir nevi şaman vazifesini sürdüren erkekler ve kadınlar bulunmaktadır. Müslümanlığın yayılmış olduğu bu coğrafyada baksılar Allah'a inanmaktadırlar. İslamiyet'in de etkisiyle şeytan, karabasan, cin gibi kötü varlıklar ile mücadele etmekte; iyilik meleklerinden yardım alarak hastalıkların tedavisi, fal bakıcılığı, kayıp eşya ve hayvanları bulmak gibi işlevleri yüklenmektedirler.[*] Saadettin Gömeç, günümüze değin Kırgızların hastalıkların tedavi edilmesi sürecinde baksıları tercih ettiklerini belirtmektedir (Gömeç, 2011b: 117).

Orta Asya Türk topluluklarında yukarıdaki tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere, literatüre XVII. yüzyıldan itibaren '*şaman*' kelimesi girmiş olsa da özellikle Kazaklar, Kırgızlar, Özbekler arasında '*bahşı/baksı*' gibi kelimelerin kullanıldığını; İnan ve Buluç'un belirttiği üzere, Sibirya'ya uzanan sahada ise Altay[†], Tuva, Yakut[‡], Buryat[*] gibi toplulukların arasında ise '*oyun, kam, xam, bö,*

[*] Ayrıca Kırgızlarda '*Faginun*' denilen bir adam bulunmaktadır. Senenin belirli zamanlarında çalgıcılar eşliğinde toplanılır. Mecliste bu adam bir süre sonra bayılır ve sara hastası gibi yere düşer. Adam bu halde iken, yeni yılda olacaklar ona sorulur. Adamın yeni yılda olacaklara dair söylediklerine halk inanır. Bkz. (Şeşen, 1979- 1980)

[†] Altay Türkleri: Altay ve Ala-tag bölgelerinde yaşamakta olan Türk topluluklarına genel olarak verilen addır. Detaylı bilgi için bkz. (Gömeç, 2003b)

[‡] Yakut Türkleri: Doğu Sibirya'da yaşamakta olan Türk topluluğudur. Kendilerine "Saka/Saha) demektedirler. Detaylı bilgi için bkz. (İnan, 1998ı; İnan, 1998ı; Gömeç, 2003b; 366-378)

bö, böge' gibi kelimelerin varlığı görebilmekteyiz (İnan, 2006: 74; Buluç, 2007: 338).

1.2. Şaman Kimdir?

Şaman, geçmiş ve gelecek; kadın ve erkek; hastalık ve sağlık gibi zıtların birlikteliğinden doğan sistemde bir aracı rol üstlenmektedir. Doğanın bir denge içinde kalabilmesi gerekmektedir. Şamanizm inancında, Gökte Ülgen ve diğer ruhların bulunduğu yukarı dünya; yer-sub ruhlarının ve insanların yaşadığı orta dünya; Erlik ve diğer başka ruhların var olduğu aşağı dünya olarak üçe ayrılan evrende dengeyi sağlayabilmek şamanın görevidir. İnsanların yer-sub ruhlarına daha yakın olması, onlarla aracısız görüşebilmeleri söz konusu olmaktadır; ancak Gök'te bulunan ruhlara ulaşabilmek için bir şamanın aracılığına ihtiyaç duyulmaktadır (Radloff, 2009: 23). Yakutların bir anlatısı da bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. Eski zamanlarda şaman, yavaş döndükleri için havaların soğuk olmasına ve insanların üşümelerine neden olan gezegenlere sopası ile vurmuştur. Bu sayede gezegenler hızlı dönmeye başlamıştır (Ögel, 1971b: 159-160). Bu durum şamanların, insanların huzuru için görevini yerine getirirken; bir yandan da evrene müdahale edebilme gücüne sahip olduğunu göstermektedir diyebiliriz.

Öteki dünya ile ilişkili olan doğaüstü, insanın içinde bulunduğu dünyanın hâkimiyetine sahiptir. Perrin'in '*Şamanizm*' çalışmasında belirttiği gibi "*hastalık veya ölüm ama aynı zamanda kuraklık ve kıtlık, insanoğlunun varlığını güven altına alma uğruna yağmaladığı, harap ettiği çevrenin bedeli olarak öteki dünyaya ödediği borçtur.*" (Perrin, 2008: 13) İnsanın kendi yaşamını sürdürebilmesi adına doğa üzerinde yaptığı yıkım, doğaüstünün bunun karşılığını almasıyla sonuçlanmaktadır. İhtiyaçları temelinde doğadan tüketmek zorunda kalan insan, aynı zamanda doğa ve dolayısıyla doğaüstü karşısında zayıf kalmaktadır. İnsan, aldıklarının bedelini ödemekle mükelleftir. İşte bu noktada

[*] Buryatlar: Baykal Gölü etrafında yerleşmiş olan Moğol topluluktur (Hoppal, 2012; 141-146). Moğol toplulukları arasında bulunmalarına karşın, Türkler ve Moğolların Altay kavimlerine mensup oluşları; dolayısıyla sosyal alanda benzerlik arz etmektedirler (Togan, 1970). Ayrıca Şamanizm ile ilgili pek çok örneği barındıran bir topluluk oluşları Buryatları da konumuz kapsamına almamıza neden oluşmuştur.

şaman, doğaüstü tarafından yönetilen doğanın dengesinin korunmasından sorumludur. Ruhlarla temasa geçebilmesi; yukarı, orta ve aşağı dünyalar arasında seyahat edebilmesi; davulu eşliğinde öte âlemin sesi oluşu şamanı, adeta ruhlar âleminin insanlar arasında vücut bulmuş şekli kılmaktadır. "*Bu kimseler, diğer insanlardan farklı olarak öteki dünyayı görme ve tanıma gücüne sahiptirler. Onlara şaman denir. Öteki dünya tarafından atanmışlar ve seçilmişlerdir*." (Perrin, 2008: 14) Öteki dünya/doğaüstü ile bağları ile gören, duyan, anlayan şamanın fonksiyonun temel özeti; görmek, anlamak ve iletmektir. (Bayat, 2006: 23)

Perrin'in, *"... eldeki kaynaklardan yararlanan bir yönetici, hastalıkları tedavi eden bir uzman, zeki bir psikolog, yetkin bir sanatçı..."* (Perrin, 2008: 10) şeklinde betimlediği şaman, görevini ifa edeceği topluluğun çeşitli ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Hastalık, kuraklık, av, ölüm, doğum gibi insanın çaresizliğini açığa çıkaran durumlarda şaman, doğaüstü ile temasa geçerek doğaüstünün güçlerini çaresiz insanın ihtiyaçlarına cevap vermesine aracılık eden kişidir. Şaman, hastalığın ruhunu keşfeden bir iyileştirici, yaratıcı güçler ile günlük işler arasında bağ kuran, ruhlar ile temasa geçerek kehanette bulunan, öte âlem ile temasa geçerek ruhların dünyasından bilgi getiren kişidir (Drury, 1996: 19).

Şamanlar ayrıca ak şaman ve kara şaman olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar. Ak şamanlar, Gökte bulunan Ülgen ve diğer iyi ruhlara dua eden ve özel kıyafeti olmayan Şamanlardır (Buluç, 2001: 313; Naskali ve Duranlı, 1999: 95).[*] Kara şamanlar ise yeraltında bulunan Erlik ve kötü ruhlarla ritüel gerçekleştiren; gerçekleştirdikleri ritüeller sırasında özel kıyafet giymekte olan şamanlardır (Buluç, 2001: 62; Potapov, 2012: 122).[†] Buryatlar, tanrılar ile

[*]Yakutlarda koruyucu ruhları bulunmayan ak şamalar aynı zamanda esrime de geçirmemektedirler. Genellikle kurban sunma ritüellerinde bulunan ak şamanlar iyilik, sağlık, doğurganlık gibi konularda yalvarmaktadırlar. Telengit arasında ise ak şamanlığın özellikle Hristiyanlık hareketinin ortaya çıkması ve kara şamanlığın yok olmaya başlaması ile ak şamanlık artmaya başlamıştır. Bkz . (Hoppal, 2012: 113-118)

[†] Kara şamanlığın doğuşunu Potapov, eski Türk devletinin dağılmasının ardından parçalanan kabilelerin, boyların ve halkın arasında şamanların çoğalması ile yerelleşen kabileler tali diyebileceğimiz tanrıların öneminin artmasını birbiri ile ilişkili bulmuştur. Bir dağılma yaşamış olan göçebelerin, maddi şartlar açısından zayıflamalarını kendilerine zarar veren ruhlara da yönelmek durumunda kalmış olmalarına bağlamıştır. Bkz. (Potapov, 2012: 123)

bağlantı kurabilen şamanları ak şamanlar; ruhlar ile iletişime geçenleri ise kara şamanlar olarak sınıflandırmışlardır (Drury, 1996: 37).

1.3. Şaman Olma Süreci

Şaman olmak için seçilmiş olmak gerekmektedir. Genel çizgileriyle belirtmek gerekirse, şaman seçimi üç şekilde olmaktadır:

1) Ata ve ana soylu seçim
2) Ruhlar yoluyla seçim
3) Kişinin kendi seçimi (Eliade, 2006: 31-32)

Adayın bir şaman olarak seçilme şekillerinden ata ya da ana soylu seçimi, Yakut şamanı Pyotr İvanov Toyün, yirmi beş yaşına geldiğinde nöbetler geçirmeye başlaması ve kendisini anne tarafından amcası olan ölmüş şaman Harıyalaah Naslegi'nin seçmesi üzerine adaylık aşamasına girmiş olması anlatısından görebilmekteyiz (Kesenefontov, 2011: 59). Yakut şamanı Pavel'in bir anlatısında ise ölmüş bir şamanın ruhunun, kendisinin yaşayan akrabaları arasında şaman olabilecek vasfa sahip herhangi bir kişi bulunmadığından, kendisi ile arasında kan bağı bulunmayan bir kişi şaman olmak üzere seçtiğini görmekteyiz (Ksenefontov, 2011: 58). Örnek itibari ile bakıldığında şamanın seçimini gerçekleştiren ruhların, ata ya da ana soylu ölmüş şamanlar ile ilişkili olduğunu görmekteyiz.

Kişinin seçilmiş olmak karşısında durumu kabul etmeme şansı bulunmamaktadır. Süreç, şaman olacak kişinin anne karnına düştüğü andan itibaren başlar.

> "*Iyık Mas denilen can veya ruh ağacının dallarında yapraklar şeklinde biten müstakbel Şamanların ruhları zamanla hamile kadınların rahmine iner. Şaman olacak bebek, anasının karnında iken ağaçtan inen can, vücuduna girer. O halde seçim bir kaderdir ve Şamanın dünyaya gelişinden önce ana rahminde başlamıştır.*

Ana rahmi öteki dünyayla bağlantılı olduğundan, doğacak Şamanla öteki âlem, başlangıçta birbirine bağlıdırlar." (Bayat, 2006: 35)

Şamanın seçim karşısında itiraz etmek gibi bir seçeneğinin bulunmaması, kendisinin doğumundan sonra bir şaman olmak üzere, ruhunun doğumundan önce seçilmiş ve belirlenmiş olması ile ilgilidir.

Topluluğun ve bireylerin inançları doğrultusunda fiziksel ve manevi dünyalarına, öteki dünya ile iletişime geçerek çözüm yolları açan şamanın, her ne kadar şamanlık görevini gerçekleştirmesi gerekliliği doğuştan gelen bir durumsa da, şaman olabilmek için aşması gereken süreçler bulmaktadır.

Adayın, şaman olma sürecini Bayat'ın ifadesi ile göstermek gerekirse;

1) Şaman hastalığı veya adayın acı çekmesi → hazırlık merhalesi
2) Ritüel ölüm (bedenin parçalanması) → geçmiş yaşamın silinmesi
3) Dirilme (yeniden doğma süreci) → yeni statüye geçiş (Bayat, 2006: 72)

Şamanlığa hazırlık sürecinin ilk aşaması çağrı almadır. Şaman adayının gelen çağrıya uymama şansı bulunmamaktadır. Gelen çağrıya aksi hareket edilmesi durumunda, seçilmiş kişiyi hastalıklar ve hatta ölümün dahi beklediğine inanılmaktadır (Bayat, 2006: 34; Gömeç, 2011a: 73). Şaman olarak seçilen kişinin bu görevi reddetmesi karşısında başına gelebileceğine inanılan olumsuzluklar, öteki dünya tarafından verilen karara karşı gelinemeyeceğini göstermektedir.

Çağrı, rastlantısal olmamayı, seçilmişliği içermektedir. Şaman olmak üzere seçilen kişi, doğuştan itibaren çeşitli yetenekler ve özellikler barındırmaktadır. Vücutta var olan '*oybon*' denilen bir delik ve karnında '*kieli*' olarak adlandırılan özel bir yer bulunması inancı buna örnek olarak verilebilmektedir. Bayat'ın A.Popov'dan aktardığı üzere oybon, şamanın bıçak ve kılıç gibi kesici aletleri vücuduna sapladığı üzeri deri ile örtülü bir deliktir (Bayat, 2006: 34-35). Şaman

bu sayede kendisine bir zarar gelmediğini göstermiş olmaktadır. Kieli ise, şamanın karnının içinde bulunan özel bir bölmedir. Bununla şaman, hastalara musallat olan kötü ruhları içine çekip, orada hapsetmektedir. Aday kişinin vücudunda bulunduğuna inanılan oybon ve kielinin varlığına dair bir şaman anlatısı şöyledir: Bir gün bir tırpancı sıcak bir günde dinlenmek üzere tarladan çıkarak bir ağacın gölgesine oturmuştur. Bir an kendi gölgesine gözü takılan adam, gölgesinde ışıklı bir leke olduğunu fark eder. Bu leke öyle görünmektedir ki sanki sırtında bir delik bulunmaktadır. Bunun üzerine karnını yoklayan adam, orada bir delik olduğunu fark eder. Önce elini sonra da bir değneği deliğe sokan adam, karnı ile sırtı arasında bir delik olduğunu görür. Tüm bunları yaparken de acı çekmemektedir. Bu adamın bu olaydan sonra şaman olduğu anlatılmaktadır (Bayat, 2004: 247).

Şaman olmak için seçilmiş kişide aranılan bir özellik de fazladan bir kemiğe sahip olunmasıdır. Adayın ritüel ölümünde ruhlar tarafından etlerinin didiklenerek parçalanmasıyla temizlenen iskeletinde fazla kemik aranmaktadır. "*Bu fazlalık kemik (örneğin kişinin doğduğunda dişlerinin olması) kişideki şaman genetiğine işaret eder. Bu durum gencin yazgısını kabullenmesi ve şaman olması anlamına gelmektedir*." (Hoppal, 2012: 213). Oybon, kieli ve fazladan kemik gibi, vücutta normalüstü özelliklerin şaman adayında arandığı görülebilmektedir.

Şaman olacak kişinin seçilmişliği ruhlar tarafından belirlenmesi ile başlayan süreç, adayın çağrı alma sürecine geçmesi, hasta yattığı yatağında ritüel ölümü gerçekleşmesi ile devam etmektedir.

1.3.1 Adayın Çağrı Alma Süreci

Şaman adayı çağrıyı aldığı süreçte toplumdan uzaklaşmaya başlamaktadır. Şamanlık görevini gerçekleştirirken kullanacağı bilgilere erişmek için aday bu süreçte toplumdan uzaklaşarak insanlardan gelecek etkilere kendisini kapatmaktadır. Yalnız kalarak kendisini keşfetme sürecine giren aday, bu süreçte bir kopukluk yaşayarak öte âlem ile ilişki kurabilecektir (Bayat, 2006: 46; Perrin, 2008; 35-36) Şaman adayı sıradan insanların arasından sıyrılarak doğaüstünün mesajlarını ve gücünü kullanabilmek için toplumdan uzaklaşmaktadır. Bu uzaklık

sıradan insan ile kendisi arasına koyduğu mesafeyi ifade ederken, öteki taraftan doğaüstünün gücünün şamana geçmesinin de ilk hazırlık evresidir.

İkinci aşamaya şaman adayının nöbetler eşliğinde seyreden şaman hastalığının kendisini göstermesi ile geçilmektedir. Son kriz aşamasına gelen ve kendinden geçen adayın yanına deneyimli bir şaman çağırılmaktadır. Bu aşamada çağırılan usta şaman adayın gerçek bir şaman mı olacağı yoksa sıradan bir hastalık mı geçirdiğine karar vermektedir (Potapov, 2012: 78-79; Eliade, 2006: 32). Usta şamanın çağrı alma süreci ile başlayan yalnızlığı ve ardında gelmekte olan hastalığının kişinin şaman olup olmaması ile neticelenmesine karar verişinin bir örneğini Yakut şamanı Semençik'in seçim sürecinde görebilmekteyiz. Semençik, ağır bir hastalık geçirmiş ve etrafındakilerce öleceği sanılmıştır; ancak sonunda Saha-Basılay adlı bir şamana götürüldükten sonra Semençik'in durumu tespit edilme yoluna gidilmiştir (Kesenefontov, 2011: 66). Şaman olma sürecinde daha usta ve daha büyük bir şamanın tespiti ve etkisi bulunmaktadır.

1.3.2. Ritüel Ölüm ve Adayın Eğitimi

Şaman adayının şamanlık yolunda geçireceği süreçte hem ruhlar hem de usta şamanlar tarafından alacağı eğitimler olduğu bilinmektedir. Eliade bu eğitim sürecini "*Asıl önemli rolü oynayan bu güçleri elde etmedeki çıkış noktası (kalıtım, ruhlarca bağışlanma, istemli arama) değil, sırra-erdirme yoluyla aktarılan teknik ile bu tekniğin altında yatan kuramdır.*" (Eliade, 2006: 32-33) sözleri ile tanımlayarak, bu eğitim sürecini de '*sırra-erdirme*' olarak adlandırmıştır.

Eğitim esnasında yardımcı ruhlar da devrededir. Bu yardımcı ruhlar, kuş, ayı, kurt gibi çeşitli hayvanlar olabilmektedir. Şaman eğitimi boyunca bu hayvanların ruhu tarafından ele geçirilmekte ve onların diliyle konuşarak; hareketleriyle onları taklit etmektedir. Eliade'nin açıklaması ile belirtmek gerekirse, "*hayvan hep öbür dünya ile gerçek ve doğrudan bir bağlantıyı simgeler.*" (Eliade, 2006: 121). Şamanın, doğaüstü ile geçtiği ile iletişimde bu hayvan yardımcı ruhların aracılığı olduğunu görmekteyiz.

Ritüel ölüm aşamasında adayın vücudunun parçalanışına Eliade'nin bir Yakut şamanı olan Pyotr İvanov'un aktarımından bir örnek verilebilir:

> "*adayın bedenini oluşturan tüm parçalar demir bir kancayla birbirinden ayrılır, bütün etler kazınarak kemikler temizlenir, tüm vücut sıvıları boşaltılıp atılır, gözler yuvalarından çıkarılırmış. Bu işlemden sonra kemikler yeniden bir araya getirilip demirle birbirine bağlanırmış*..." (Eliade, 2006: 58)[*]

Yukarıda vermiş olduğumuz aşama yaşanırken aday, ölü gibi yatmaktadır. Yaşanan geçici ölüm sürecinde adayın etleri kemiklerinden sıyrılmakta, parçalanmakta, ruhlar tarafından yenilmektedir. Hoppal, aday şamanın vücudunun parçalanıp, etlerinin pişirilmesi sembolünü "*çiğ/pişmiş zıtlığı doğa/kültür zıtlığını yansıtmakta, başka bir deyişle şamanın doğal bilinçsizlikten bilgi sınıfına geçmesini nitelemektedir.*" (Hoppal, 2012: 23)[†] şeklinde ifade etmiştir. Yakutlar (Sakalar) şaman adayının parçalanması olayını '*et doğramak, parçaları ayırmak*' anlamına gelmekte olan '*etteni*' ya da '*etterer*' olarak adlandırmaktadırlar (Ksenefontov, 2011: 48; Bayat, 2006: 58).

Aday ritüel ölümü yaşadığı esnada bir ölü gibi yattığından yanına kimse yaklaştırılmamakta, yemek yedirilmemektedir. Adayın nefsinin de sınandığı geçici ölüm aşamasında kendisine ancak erkek görmemiş kız veya kadın görmemiş erkek bir akrabası hizmet etmektedir (Bayat, 2006: 48).

Şaman adayının parçalara ayrılması ve bu acı karşısındaki dirayeti, sonrasında kendisinin güçlenmesi anlamına gelmektedir. Ritüel ölüm ile aday yenilenerek dirilmekte ve bu süreçte geçirdiği hastalıkları şaman olduğu zaman iyileştirebilmektedir. Şamanın ölüp yeniden dirilmesi, somut olarak mevcudiyet gösteren maddi evrenden sıyrılarak öteki dünyaya geçebilmesini de sağlamaktadır. Aday, parçalanma sürecinden geçip, yeni statüsünü kazanmasının

[*] Şamanizmde ruhun kemikte bulunduğuna yönelik inanış, etin ise günaha sevk edici kirli bir nesne olarak görülmesini içerir. Kemiklerin korunup, etin pişirilmesi bu inanış ile bağlantılıdır. (Bayat, 2006: 76).

[†] Şaman adayının ritüel ölüm esnasında vücudunun yenilenmesi ile manevi bir temizlenme yaşamakta ve yeni bir statüye geçiş sağlanmış olmaktadır. (Bayat, 2009: 74).

ardından, kozmik bilgileri okuyup çözebilen bir şaman olarak dönüşümünü tamamlamaktadır.

1.4. Şamanların Görevleri

Şamanların topluluğun ihtiyaçlarına yönelik yapmak ile görevli oldukları birtakım vazifeleri bulunmaktadır. Hastalıkların iyileştirilmesi, ölümler ve cenazeler, fal açmak gibi ihtiyaçların ortaya çıktığı anlarda şamanın gerçekleştirdiği ritüeller mevcuttur.

1.4.1. Hastalıkların Tedavisi

Şamanizm inancına göre hastalıkların ortaya çıkmasında iki sebep mevcut bulunmaktadır. Bu sebeplerden biri, hasta olan kişinin ruhunun kaçması veya değişime uğraması; bir diğeri ise, hastanın vücuduna dışarıdan bir başka ruhun girmesidir (Buluç, 1943: 365-371). Şaman, hastanın durumunu tespit ettikten sonra teşhisine bağlı olarak iki tedavi yönteminden birini seçmektedir. Bu yöntemler, hastanın ruhunun geri döndürülmesi ve hastalığa sebep olan ruhun dışarı atılması için uygulanan yöntemlerdir (Perrin, 2008: 76). Ruhlarla temasa geçebilen şaman, dualar ederek ve gerekli durumlarda esrimeli olarak yolculuğa çıkarak hastanın ruhunu aramaya koyulmaktadır. Hastanın ruhu yakın çevrede bulunabileceği gibi Yeraltında Erlik'in dünyasında da olabilmektedir (Anohin, 2006: 3).[*] Şaman, hastanın ruhunu Yeraltından döndürebilmek için esrime halinde yolculuğa çıkmakta ve kurban sunmaktadır. Hoppal, şamanın esrime haline geçişini bir yoğunlaşma meselesi olarak yorumlamaktadır. *"...bu durum bir bilinçsizlik düzeyi değil, aksine çift bilinçlilik seviyesiydi."*(Hoppal, 2012: 54) demektedir. Şaman esrimeye geçtiğinde öte âlem ile insanların arasında bir bağ oluşturduğundan bu durum hem içinde yaşadığı ana hem de yolculuğu esnasında bulunduğu âleme yoğunlaşmasını gerektirmektedir.

1.4.2. Ölüm ve Cenaze Töreni

[*] Hastalıklar, '*üzüt*' denilen ölen akrabaların ruhları tarafından gönderildiğine dair Altaylılar arasında da bir inanç mevcuttur. (Potapov , 2012: 57).

Ölüm ve cenaze törenlerinde de şamana başvurulan durumlar bulunmaktadır. Ölünün ruhunun bu dünyayı hemen terk etmek istemeyeceğine dair oluşan inanç, şamanın devreye girmesine neden olmaktadır. Yurdun ruhtan arındırılması işinin şamanlık icrasında ve halkın inanışları nazarında önemini belirtirken Radloff, insanların bu iş için maddi olanakları da uygun ise, uzak bölgelerden güçlü şamanlar çağırdıklarını da belirtmiştir (Radloff, 2009:83). Ölünün ruhuna, Yeraltının yollarını bildiğinden kılavuzluk etmek; yaşayanların dünyasında kalmakta ısrarcı olan ruhu yakalayarak Yeraltına göndermek şamanın görevleri arasındadır.[*] Şamanın, ölünün ruhunun öte dünyaya gönderilmesi esnasında rolünün olmasının sebebi, ölen kişinin zamanında öte âleme geçmemesi durumunda hastalıklara ve dolayısıyla ölüme yol açabilecek kötü ruha dönüşeceğine dair oluşan inanç ile ilişkilidir (Potapov, 2012: 194; Roux, 1999: 82). Tatarlar arasında insanlar, öldüklerinde ruhlarının şeytanlar ve kötü ruhlar tarafından alınacağına dair oluşan inanç ve korku sebebi ile şamanların davulu ile gerçekleştirdiği ritüelinde kötü ruhları kovmaya çalışmaktadır (Roux, 1999: 247). Bu örnek ile görüldüğü üzere, kötü ruhların varlığı, hastalık ve ölüm getirmeleri ile bağdaştırılması inancı ile birlikte şamanın, topluluğunun istenmeyen bu durumlar karşısında korumak görevini üstlendiğini göstermektedir.

Topluluk içinde çeşitli törenleri icra eden şamanın kendisi öldüğü zaman da gömü törenleri birtakım ritüeller içerir. Katanov'un gezdiği sahalardan bildirdiğine göre Beltirler[†], ölen şamanın tefini alarak bir ağaca asmakta ve ardından derisini deldikleri tefe tokmağını sokmaktadırlar (Katanov, 2004: 64). Sagaylar[‡] ise şamanın naaşını yüksek dağa götürürler ve yanına tefini ve kürkünü koymaktalardır (Katanov, 2004: 65); Kalarlar, şamanın ölüsünü evden bir günü geçirmeden çıkarmakta ve bir tabuta koymaktalarmış; ancak daha eski zamanlarda tabut, dört kiriş üzerine serilen ağaç dallarının üzerine bırakılmaktaymış (Katanov, 2004: 67). Hristiyan inancının yaygınlaşması ile erkek şamanı erkekler,

[*] Ruh temizleme törenlerinden bir ayrıntı için bkz. (Radloff, 2009: 83-86)
[†] Beltirler: Yenisey Türklerinin Sagaylar grubundan bir topluluktur. Bilgi için bkz. (İnan, 1998j).
[‡] Sagaylar: Hakas Türkleri arasında bulunan beş boydan birisini teşkil etmektedirler. (Gömeç, 2003b: 280)

kadın şamanı kadınlar yıkarlar. Şamanın tefinin, tokmağının ve kıyafetinin, mezarı yanında ağaca asılması geleneği Karagaslarda da bulunmaktadır.[*]

1.4.3. Şamanın Katıldığı Diğer Törenler

Kurban sunma ritüelinde her zaman şamanın bulunması gerekmediği belirtilmiştir; sıradan bir kişi de kurban sunabilmektedir. Buna Buryatlardan bir örnek vermek gerekir ise, göğe şükranlarını sunmak üzere bir at kurban eden altı erkek, atın tüm kurban işlemlerini kendileri yapmıştır ve bu anda yanlarında bir şaman olduğuna dair bir bilgi verilmemiştir (Hoppal, 2012: 37). Şamanın, kurbanı bizzat kesmese de törende yerinde bulunduğu da görülebilmektedir. Bu durumun asıl amacı, Yeraltına ve Göğe gidiş yollarını iyi bildiğinden, kurbanın ruhuna kılavuzluk edecek olmasıdır.[†]

Kız kaçırma törenlerinde de şamanın bazı topluluklarda yeri bulunmaktadır. Kız kaçırmaya gidecek olan grubun atları etrafına kımız saçarak kötü ruhlardan korunmalarını sağlamak üzere dua etmektedirler (Cilacı, 1973: 177).

Altaylılar arasında çocuğu olmasını isteyenler için şamanlar tarafından düzenlenen ritüeller de bulunmaktadır. Çadırda düzenlenen bu ritüelde, şaman, çadırın sahibesinin yeri olan ocağın başında oturur ve beyaz kurdele bağlı kayın ağacının üst kısmı çadırın duman yolundan dışarı çıkarılır. Kayın ağacının dalına ise akağaçtan yapılma küçük bir beşik asılır. Şamanın üflediği kut, duman yolundan doğru beşiğe düşer (Potapov, 2012: 61).

Yukarıda bahsettiğimiz üzere şamanlar, hastalık, ölüm, kurban gibi içerisinde bulunduğu topluluğun ihtiyaçlarına gerçekleştirdiği ritüeller ile cevap vermektedir.

1.5. Şamanların Ritüellerde Kullandığı Aksesuarlar

[*] Karagaslar: Tofalar adı ile de bilinen Karagaslar Rusya Federasyonuna bağlı olarak İrkutsk bölgesinde yaşamaktadırlar. Bilgi için bkz. (Ilgın, 2012)
[†] Göğe ve yeraltına iniş ve çıkışlar için bkz. (Eliade, 2006: 214- 216)

Ritüeller esnasında şamanların kullandığı çeşitli nesneler bulunmaktadır. Kıyafeti; demir, ayna, çıngırak gibi materyallerden oluşan başlığı, davulu, tokmağı, maskesi, kemeri gibi donanımlarıyla şaman, göğe ve yere seyahatlere çıkmakta; ruhlarla iletişime geçmektedir.

Şamanların kullandıkları giysilerde kendilerinin yardımcı ruhları olan hayvanlarının sembolleri bulunmaktadır. Şamanın özel olarak ayinlerini gerçekleştirdikleri anlarda kullandıkları bu kıyafetlerinin üzerinde bulunan bu süs ve semboller, şamanın kendisine yardımcı olan ruhun (körmös) talimatlarına göre şekillendirilmektedir. Örneğin, Altay şamanlarının cüppelerinde (manyak) bulunan süsler bu talimata göre dikilmiştir (Anohin, 2006: 39). Şamanların ritüellerini gerçekleştirirken kullandıkları kıyafetlerde bulunan sembollerle ilgili olarak Hoppal, "*Sibirya Şamanlarının ritüel elbiselerinin sembolleri hakkında şamanistin dünya resmine cevap veren kozmogonik bir görüşten esinlendiği söylenebilir. Kısacası şamanın ritüel elbisesi evrenselliği sembolize etmektedir.*" (Hoppal, 2012: 213) şeklinde açıklamaktadır. Tokarev'den aktarıldığına göre ise, şamanın kıyafetindeki ayrıntılar ve süsler ruhları temsil etmektedir (Zonrnickaja, 2002: 190).

Örneğin Yakut şamanlarında, şamanın elbisesinde bulunan ince deri şeritler, uzun saçı ifade etmektedir. Kıyafet üzerindeki bu derilerle uzun saç betimlemesinin şamanın kanatları olduğunu Hoppal vurgulamaktadır (Hoppal, 2012: 210). Abakan Tatarları[*] arasında törenlerde şamanların elbiselerinin zil, çıngırak ve alaca şeritlerle işlenmiş deri bir paltodan oluştuğunu belirtmiştir (Radloff, 1994: 139; Potapov, 2012: 253). Altaylı şamanların kıyafetlerinde de görülen zil, çıngırak, çan gibi materyaller, çıkardıkları sesler sayesinde kötü ruhları uzaklaştırmak amacıyla kullanılmaktadır (Anohin, 2006: 45). Aynanın ise, Güneş ile bağlantılı olabileceği belirtilmiştir. Güneş ve Ayın, Tanrı'nın göndermiş olduğu ışık ve ısıyı bir ayna gibi yansıttıkları fikri ile ayna da şamanın fal açarken bir yansıtıcı görevi sağlıyor olabilmektedir (Ögel, 1971b: 171).[†] Şamanın kıyafetinde bulunan kemer ile ilgili olarak da Hoppal, "*Bütün şaman elbisesi*

[*] Abakan Tatarları: Rus Çarlık döneminde Hakaslar, Abakan Tatarları olarak adlandırılmışlardır. (Deliömeroğlu, 1996)

[†] Aynaları ile şamanlık eden şamanların kısa anlatılar için bkz. (Bayat, 2004: 143)

sembolizminde kemer üst ve alt dünya arasındaki sınırdır. Üst erkek kısmını kadın olan alttan ayırır. Alt dünya ahlaksız, kirli dünyadır." (Hoppal, 2012: 224) demiştir. Yukarıda kısaca bahsetmiş olduğumuz şamanist evren yapısında görülmekte olan yer ve gök üzerinden evrenin ikilik algılamasını, burada kadın ve erkeğin bu ikili sistem dâhilinde alt ve üst dünya ya da yer ve gök arasında anlamlandırıldığını düşünebilmekteyiz.

Bir şamanın kullandığı materyallerden bir diğeri de davuldur. Davulun, şamanın öte dünyalara yaptığı seyahatlerinde bir araç görevi bulunmaktadır. Yakutlar, Buryatlar gibi halklarda davulun bir at; Trans-baykal Evenklerinde[*] bot olarak adlandırıldığı görülmektedir (Leena ve Hoppal, 1992: 9). Bu durum, davulun şamanın çıktığı öte dünya yolculuklarında yardımcı bir araç gibi kullanıldığını göstermektedir. Şaman, ayin sırasında yardım etmeleri için çağırdığı ruhları bu davulun içine doldurmaktadır. Şaman davulu, kayın ağacı gibi kutsal bir ağaç, yardımcı ruhun seçtiği hayvanın derisi gibi temel malzemelerden oluşmaktadır (Hoppal, 2012: 228; Gömeç, 2011a: 58). Şaman davulları bölgesel ve klansal olarak da farklılık gösterebilmektedir.[†] Davulun, şamanın gerçekleştireceği ritüelde önemli bir yerinin olduğunu vurgulanmasıyla birlikte örneğin Radloff yaptığı seyahatlerinde Lebedler arasında davul yerine yay kullanan bir şamana da rastladığını şaşırarak belirtmiştir (Radloff, 1994: 124). Ancak şamanın yayı kullanmasının nedenine dair herhangi bir bilgi sunmamıştır. Baksıların ise ritüel sırasında, şamanların aksine, davul yerine kopuz kullandıklarını yine Radloff belirtmiştir (Radloff, 2009: 92).[‡]

Şamanların kullandığı bir diğer materyal ise maskedir. Şamanların maskeleri kullanma amaçlarını Hoppal üç şekilde ifade etmiştir. Bu sebepler;

---

[*] Evenkler: Mançu-Tunguz dil ailesine mensup olan Evenkler, Kuzey Buz Denizi'nden Amur'a kadar bulunan coğrafyada yaşayan topluluktur (Hoppal, 2012: 152).

[†] Potapov, Teleüt şamanlarından verdiği örnekte her klanın kendi içindeki ilahları veya koruyucu ruhlarını temsil eden ve yine her bir klanın farklı renklerle belirtilen bir at simgesinin şaman davulunda bulunduğunu belirtmiştir. (Potapov, 1996: 109); Altay Davulları için bkz. (Potapov, 2012: 199-252).

[‡] XVII. yüzyılda yaşadığı düşünülen Kırgız-kazak baksısı Barlıbay'ın pehlivanlar ile güreşen, atlar ile yarışan kopuzu için bkz. (Bayat, 2004: 145); ayrıca davulun ve kıyafetlerde bulunan demirlerin çıkardıkları sesler ve ritimler ile şamanın dansının uyumu için bkz. (Zonrnickaja, 2002: 191)

a) Şamanın kötü ruhlar tarafından tanınmaması

b) Ruhlar âlemine insan yüzü ile girilememesi

c) Şamanın trans haline geçebilmesi için dışarıdan gelen ışıktan korunmasıdır (Hoppal, 2012: 221).

Şamanların başlıklarından sarkan materyaller ise (boncuklar, dal, kuş tüğleri, kurdele vs.), şamanın trans haline daha erken geçebilmesini sağlamaya yöneliktir. Başlıktan sarkan bu nesneler, şamanın gözünü ışıktan korumaktadır (Hoppal, 2012: 214). 1785 yılından kalma bir belgeden aktarıldığı söylenen bir Yakut şaman ritüeli anlatısında şamanın kullandığı aksesuarlar demir çıngırak ile süslenmiş deri bir cüppe ve deri bir kalbura benzeyen davul olarak tarif edilmiştir (Zonrnickaja, 2002: 187).

Ruhlar alemi tarafından doğumundan önce seçilmiş olan şaman, görevlerini yerine getirebilmek adına kullanacağı bilgileri çağrı süreci ve ardından gelen ritüel ölümünü yaşaması ile almaktadır. Adaylık sürecini tamamlamasının ardından şaman, hastalık, cenaze ve bunun gibi toplumu ilgilendiren durumlarda kıyafeti, davulu ve diğer aksesuarlarını kuşanarak esrime haline geçmekte ve içinde yaşadığı topluluğun ihtiyaçları doğrultusunda şamanlık etmektedir.

II. BÖLÜM

2. TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME VE ORTA ASYA İLE SİBİRYA ŞAMANİZMİNE CİNSİYET TEMELİNDE YANSIMALARI

İnsanlık tarihi binlerce yıl boyunca toplumsal anlamda değişimler geçirmiştir. '*Homo*' sıfatı ile gelişen insanlar, üretebilme, alet kullanabilme yetenekleriyle '*homo sapiens sapiens*'e yani günümüz insanına kadar biyolojik kökenli gelişimler göstererek avcı-toplayıcılıktan göçebelik, tarım ve sanayi kültürüne ulaşmışlardır.[*]

Topluluklar ve toplumlar bağlamında kadının ve erkeğin toplum içinde nasıl konumlandığı sorusu ise çeşitli yöntemlerle araştırıla gelmiştir (Özbudun ve Uysal, 2012: 159-166). Toplumların değişimleri sosyolojik, ekonomik, ideolojik olarak karşımıza çıkan karışık etmenler dâhilinde süregelmiştir. İnsanlık tarihinde toplumsal örgütlenme, cinsiyetler arası erksel hiyerarşi, işbölümü gibi yapılanmalarla ilgili veriler arkeolojik buluntular, mağara, taş çizimleri gibi kaynak ve materyallerden elde edilirken, aynı zamanda sözlü olarak nesilden nesile aktarıla gelmiş mitlerden ve bu mitlerde geçen simge ve sembollerden de faydalanılmaktadır. Elde edilen tüm bu kaynak ve verilerden yola çıkarak antropolojik çalışmalar doğrultusunda ilkel insanın toplumsal olarak nasıl örgütlenmiş olduklarına dair savlar ortaya atılmıştır.

Toplumsal örgütlenme konusunda mevcut temel iki sav bulunmaktadır. Bu iki temel savdan biri, tarihin başından beri mevcut olduğu öne sürülen, avcı-toplayıcı olan kümede avcı yani erkeğin ön planda olduğu kadın ve çocukları kendi egemenliği altında tuttuğu '*Ataerkillik*' savıdır. Bir diğer sav ise, ilk toplumsal örgütlenme olan ve sonradan iktisadi gelişim içerisinde ataerkillik ile sonuçlanan '*Anaerkillik*' savıdır (Türköne, 1995: 34; Şenel, 1995: 18-22).[†]

[*] İlkel insanın günümüz insanına değin toplumsal gelişimi üzerine geliştirilen fikirler ve tespitler için bkz. (Şenel, 1995)

[†] Antropolojide iki temel soy hattı Ana-yerli (matrilokal) ve Baba-yerli (patrilokal). Bkz.(Özbudun ve Uysal, 2012: 154)

Ataerkil sistem, aile içerisinde babanın reis sayıldığı, soyun asli devam unsurunun erkek olarak temel alındığı bir sistemi ifade etmektedir. "*Geniş ailenin baba soyundan gelmesi ve baba ikametgahında yerleşmesi halinde bu aile tipine patrilineal ve patriarchal aile adı verilir (Ataerkil)*." (Saran, 1995: 301). Ataerkil kavramı ile babanın egemenliğinin vurgulanmış oluşu, terim içerisinde geçen '*erk*' kelimesinde kendisini göstermektedir. Batı literatüründe de, '*patriarchy*' olarak ifade edilen terim, Yunanca ve Latincede aynı manaya gelen '*pader*' (baba) ve '*archie*' (yönetim) kelimelerinden oluşmaktadır (Öztürk, 2012: 77). Buradan hareket ile terimin, gerek batı literatüründe gerek ise Türkçede yer bulan karşılığının, anlamları itibari ile babanın yönetim egemenliğini belirttiği görülmektedir. Weber, ataerkilliği, hem ekonomik hem de akrabalık ilişkilerinin örgütlenmesi bakımından bir kalıt yolu ile belirlenen kişinin haneyi ya da kümeyi yönetmesi olarak açıklamıştır (Weber, 1995: 337). Hanede yönetim sahibi olan kişi egemenliğini, esasen örgütlenmiş olan kümeye ait yönetim araçlarına kişisel bir sahip çıkma- toprak üzerinde mülk sahibi hakkının olması; örgüt içerisindekilerin kendisine köle olması- şeklinde gösterebilmektedir (Weber, 1995: 341-342). Toplumların en eski çağlardan beri ataerkil bir sistem içerisinde örgütlenmiş oldukları fikri günümüzde hâkim anlayıştır (Saydam, 2011: 129).

Ataerki'nin gelişimi üzerine Engels'in tanımlaması üretim süreçleri ile ilgili görülmüştür. "*Ataerkil aile, büyükbaş ve küçükbaş hayvan sürülerini yetiştirmek ve toprak mülkiyetini elde tutmak amacıyla, özgür ya da bağımlı bir grup insanın aile içinde babanın egemenliği altında örgütlenmesidir*." (Engels, 2010: 62-63) Engels'in, tanımlamasında vurguladığı gibi ataerkilliğin mülkiyet ile ilişkili olduğu görülebilmektedir.

İnsan topluluklarının başlangıçtan itibaren Ataerkil bir yapı gösterdiklerini iddia edenler olduğu kadar Ataerkilliğin, Anaerkillikten dönüşerek gelişmiş yeni bir toplumsal sistem olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Hassan, Anaerkilliği tanımlarken kullandığı şu ifade ile ataerkilliğin sonradan gelişmiş bir sistem olduğunu savunan görüşlerin bir özetini sunmaktadır. "*Anahanlık, sosyal katmanlaşmanın mevcut olmadığı, ya da, belirli üretim gelişmelerine bağlı olarak içerisinde babahanlığın tohumunu taşımakla birlikte, babahanlığın henüz sosyal*

erk'i üstlenmediği bir evre'nin terimleştirilmesidir." (Hassan, 1984: 158) Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere, toplumların ve toplulukların cinsiyet temelinde örgütlenme modelleri arasında bir geçiş söz konusu ise bu geçişin anaerkillikten ataerkilliğe evirildiği ve bu modeller arasında anaerkilliğin önceliğinin bulunduğu yönünde görüşler oluştuğunu görebilmekteyiz.

2.1. Anaerkil Toplumsal Örgütlenme Savı

Anaerkillik savının ilk savunucuları Johann Jakob Bachofen, Robert Briffault, Lewis Morgan ve Friedrich Engels'dir (Güvenç, 1996: 236). Dilimize '*Anaerki*' olarak çevrilen terim, Johann Jakob Bachofen tarafından ortaya atılmıştır ve Lewis Morgan da '*Eski Toplum*' adlı eseri ile anaerkil örgütlenmenin ilkel toplumlarda varlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Briffault da ilkel dönem insanının anaerkil bir model olarak örgütlemiş olduğunu '*Analar*' adlı eserinde savunmuştur. Bachofen'in öncülüğünde XIX. yüzyılın sonlarında ortaya atılan bu savda, üremede kadının belirli olmasından dolayı ana soylu (ana yollu)[*] akrabalık sisteminin varlığı kanıtlanmaya çalışılmıştır. Türköne, ortaya atılan bu sav ile Ataerkil söylemin aksine, kadın ve erkeğin, kültürel ve toplumsal olarak cinsiyet konumlarının, tamamen biyolojik ve değişmez olmadıklarının vurgulandığını belirtmiştir (Türköne, 1995: 15).

Günümüzde Ataerkil sistem içerisinde kadının neredeyse değişmez olarak görülen konumu, kadının toplum içerisindeki yeri, bir diğer ifade ile toplumsal cinsiyet kalıpları bakımından konumlandırıldığı noktalar anaerkil sav ile tartışmaya açılabilmiştir. Toplumsal cinsiyet, kadın ya da erkek olmaya toplumun ve kültürün yüklediği anlamları ve beklentileri ifade etmektedir (Dökmen, 2010: 20). Ataerkil sistem bağlamında cinsiyetler dâhilinde kadının bu değişmez konumu Anaerkillik tartışmalarının açılması ile birlikte sorgulanmıştır. Anaerkillik ya da ana soyluluk terimleri üzerinden tartışmaları bu düzlemde açan araştırmacılar, ekonomik faaliyet ve ilişkiler, cinsel ilişki yasakları ve evlilik

[*] Ziya Gökalp'in tanımı ile, ana-soylulukta bir anlamı ile de ana-yanlılıkta, soy ana tarafından gelmektedir ve çocuğun babası ile arasında toplumsal akrabalığının bulunmamaktadır. Çocuğun sorumluluğu ana yandan akrabası olan dayıdadır. Dayı, kendi oğluna değil, yeğenine miras bırakmaktadır. Bkz. (Gökalp, 1976: 227)

kuralları gibi sosyal faktörleri de bütünleştirerek konuya çeşitli bakış açıları getirmeye çalışmışlardır.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, anaerkillik savının ilk iddiasını ortaya koyan Johann Jacob Bachofen, Eski Yunan ve Roma kaynaklarında (Herodotos, Strabon, Polybius vb.) gezginlerin ve tarihçilerin civar topluluklar ile ilgili verdikleri bilgileri değerlendirerek ortaya koymaya çalışmıştır. Kaynaklardan elde ettiği bilgiler doğrultusunda birbirlerine çağdaş topluluklar arasında ataerkil bir yapılanma görülmemesini -örneğin Likyalılarda çocuğun anasından ad alması, miras hakkının kız çocuğunda olması- istisna içeren bir durum olarak yorumlamamış; aksine bu durumun insanoğlunun anaerkil bir dönemden geçmiş olduğunun bir kalıtı olarak görmüştür.

İlkçağlardan kalan söylencelerin anaerkilliğin bir kanıtı olduğunu iddia eden Bachofen, anaerkilliğin önceliğini bu yol ile aktarmaya çalışmıştır. "*Daha önceki zamanların kavramlarıyla söylencesel olanlar arasındaki karşıtlık öylesine belirginleşmiştir ki daha yeni düşüncelerin üstün geldiği yerlerde anaerkil görüngünün bulunup ortaya çıkarılması olanaksızlaşmıştır.*" (Bachofen, 1997: 102) Eski niteliklerin, eski kişilerin, eski tutumların yerini yenileri aldığında, tüm bu kültürel öğeler yeni ve artık yerleşmiş bakış açısı ile algılandığından, eski söylencelerin okumasının yapılmasının önemini ortaya koymuştur (Bachfen, 1997: 102-103). Kökenlerin, yani '*nereden*' sorusunun yanıtının söylencelerde bulunabileceğini vurgulayan Bachofen, ataerkil aile yapısının anaerkilliğin bir neticesi olduğunu iddia etmiştir. Likya, Atina, Mısır, Hindistan gibi uygarlıkların söylencelerinden yola çıkarak, simgeler üzerinden bu toplumların anaerkil bir sistem içinde bulunmuş olduklarını ve yine bu söylenceler üzerinden anaerkillikten ataerkilliğe geçişin izlerini de sürmüştür. İnsanların bir dönem, ana yollu türeyişe inandıklarını belirtmiştir. "*...Yaprak yaprağı üretmez; bütün yaprakların ortak anası ağaçtır. Anaerkil görüşe göre insan soyuna da böyledir. Çünkü baba da burada, sabanın açtığı yarığa tohumu bir kez saçtıktan sonra gözden kaybolan ekimciden daha fazla bir anlam taşımaz.*" (Bachofen, 1997: 157) Ananın, üremedeki bedensel kesinliği kilit nokta olmaktadır. Bu doğal kesinliğin yanı sıra evliliğin anaerkilliğin doğurduğu doğal bir sonuç olarak nitelendirmesi

ile birlikte, babalığın sadece hukuksal zeminde bir anlam ifade etmiş olduğunu ve doğal bir yön taşımadığını da belirtmiştir (Bachofen, 1997: 163).

Evlilik ilişkilerini konu aldığında ise, evliliğin temeline anaerkini koyarak, anaerkil düzende hayvanlara has doğal, rasgele bir cinsel birleşmenin söz konusu olmadığını; aksine bu rasgele yolla kurulan cinsel birlikteliklerin karşısında duranın kadının kendisi olduğunu söylemiştir. "*İlkçağ erkeklerinin yabanıllığı arttıkça, kadınların kısıtlayıcı gücü de daha gerekli olmuştur.*" (Bachofen, 1997: 175) '*Aşağılayıcı*' olarak nitelendirdiği bu duruma son veren kadın, evlilik ile birlikte mal edinmeyi ve ad vermeyi kendi üzerine alarak bir yönetici konumuna gelmiştir. Mülkü üzerine alan kadın tekelci evliliği oluşturmuş ve bu aşamadan itibaren toplumların en alt seviyesi olan doğal, hayvansı kesit kapanmış; bir kültür oluşmuştur (Bachofen, 1997: 173-175). Anaerkilliği özet ile ana yollu ad alma, miras hakkının kız çocuğunda olması ve aile yönetimi ve dolayısıyla devlet yönetiminin de kadının elinde bulunması şeklinde ifade etmiştir (Bachofen, 1997: 189).

Toplumların sosyal örgütlenmesi ve cinsel işbölümü bağlamında anaerkillik savı üzerine fikir ve tespitlerini sunan diğer bir araştırmacı olan Briffaul insan ilişkilerinin düzenlenmiş olduğu toplum içerisinde, bu ilişkilerin temel dayanağının annenin çocuğuna duyduğu sevgi çıkışlı olduğunu belirtmiştir (Briffault, 1990: 67) . İnsanlığın başlangıçtan beri ataerkil olduğuna itirazlarını sunarken; bireyci içgüdülerin doğuştan gelmediğini ve aksine bu güdülerin özel mülkiyet ile oluştuğuna değinerek; ilkel insanın bireyci davranış sergilemekten ziyade topluluğun çıkarları ve duyguları doğrultusunda hareket ettiğini vurgulamıştır. Topluluk çıkar ve duygularının gözetilmesini de '*korumacı anasal işlevler*'e bağlamıştır. İnsan ırkının bebeklik süresinin, orantısal olarak, diğer türlere göre uzun sürmesi, annenin diğer çocuklar ile birlikte bakım üstlenmek durumunda kalması ile neticelenerek, topluluk içine yeni katılan üyelerin arasında süreklilik de içeren ilişkilerin doğmasını sağlamıştır. "*İnsan ırkının ve toplumun*

ortaya çıkmasındaki bu tayin edici etmenler, analık güdülerinin işleyişine bağımlıdır." (Briffault, 1990: 91).*

Konuya insan topluluklarının yabanıllık, barbarlık ve uygarlık dönemlerindeki gelişim ve ilerleyişini, buluşlar, icatlar ve kurumlar üzerinden değerlendirerek değinen Lewis Morgan ise, Günümüz uygar toplumlarının temelinde yabanıllık ve barbarlık dönemlerinin bulunduğunu ve hatta bu aşamalardan şimdiye kadar korunmuş kurumlar olduğunu belirtmiştir. Günümüz ilkel topluluklarının varlıklarını hâlihazırda sürdürüyor olmalarını da buna bağlamıştır. İlkel kabilelerin varlığını insanlığın gerilemesi ile açıklayan kuramlara da karşı çıkmıştır. İlkel denilen topluluklarının göreneklerini,

> *"...önce cinsiyet temeline dayanan toplumsal örgütlenmelerinde, daha sonra, kan yakınlığına; en sonra da, ülke-toprağı ilkesine dayanan toplumsal örgütlenmelerinde görülmekte; ardı ardına gelen çeşitli evlilik sistemleri; ev yaşamları ve mimarileri; mülkiyet ve veraset alanındaki görenekleri bu aşamalara kanıtlık etmektedir.*" (Morgan, 1994: 65)

şeklindeki ifadesi ile uygarlığın tohumu taşıyor olmalarından ötürü önemli bulmuştur. Bu bakımdan, uygar toplumun nereden geldiği sorusuna yanıt ararken, ilkel toplulukların yaşamlarının incelenmesi gerekliliğini görebilmekteyiz.

Morgan, insanlığın ilkellikten uygarlığa geçişi üzerine yaptığı incelemesinde toplumsal örgütlenmeyi, cinsiyet temeline dayandırmıştır. Kan yakınlığı ile kurulan soy örgütlenmesinin daha eski biçiminin cinsiyetlerden oluşan sınıflar olduğunu iddia etmiştir (Morgan, 1994: 132). Avustralya'da yaşayan yerli kabileler üzerinden giderek yaptığı incelemesinde, yabanıllık döneminde insanların, kadınlar ve erkekler –karılar ve kocalar- şeklinde bir topluluk oluşturduklarını vurgulamıştır. Erkek ve kız kardeşlerin karşılıklı evlenebildiği bu ilk modelin yine kolektif olmasına rağmen, kız ve erkek

*İnsan yavrusunun bakımının uzun sürmesi, dolayısıyla beslenme, korunma, eğitilme gibi ihtiyaçlarıyla uzun vadede ilgilenilmesi gerekliliği aynı zamanda kadın ve erkek arasında bir işbölümünü de doğurduğu düşünülmektedir. (Güvenç, 1996: 242- 243)

kardeşlerin eşlerini paylaşmadıkları ikinci aile modelinin geliştiğini söylemiştir (Morgan, 1994: 136). Soy çizgisi anayollu akmakta ve kişi kendi soyunu bir kadın ataya dayandırmaktadır.

> *"...önce, Greklerde ve Romalılarda olduğu gibi, eskil bir kural olan, ana soyçizgisinden izlenen soygeliminin yerine baba soyçizgisinden izlenen soygelimine geçiş; sonra, soyun ölen üyelerinden birinin mülkiyet konusu mal varlığının verasetinin, bunun eskil biçimindeki gibi soy üyelerine değil, önceleri soydaki geçerli evlenme kurallarına göre adamın çocuğu sayılan tüm çocuklara, sonraları ise, yalnızca, gerçekten kendi dölü olan çocuklara kalmaya başlamasıdır.*" (Morgan, 1994: 152)

Soy hattının ve dolayısı ile örgütlenmenin ana soyundan baba soyuna geçişini mal varlığının sahipliği üzerinden değerlendirmiştir.

Anaerkillik üzerine ortaya koyulan temel iddiaları değerlendirdiğimizde, ilkel insanlardan günümüze, toplumsal örgütlenme modelinin, cinsiyete dayalı işbölümünün ve soy çizgisinin belirlenmesi durumunun insanlığın başlangıcından itibaren ataerkil olmayabileceği sonucunu düşündürmektedir.

2.2.1. Anaerkil Sistem Bağlamında Kandaş İle Evlilik Yasağı

Toplumların evlilik ile ilgili düzenlemiş oldukları sistemler, aynı zamanda aile ve akraba ilişkilerini de düzenlemektedir. Karşılıklı etkileşimi olan evlilik ve akrabalık ilişkileri, bireyin topluluğa aidiyetini de tanımlamaktadır (Levi-Strauss, 2012: 45). Aile ve akrabalık üzerinden düzenlenen sistem, yönetim ve egemenlik ile yakından bağlantılı olmaktadır (Güvenç, 1996: 238)[*] Evlilik düzenlemelerinde topluluk içerisindeki bireylerin kimler ile evlenebileceği ya da evlenemeyeceği kurallara bağlanmaktadır.

[*] Akrabalık ve evlilik ilişkileri ekonomik, siyasi, dinsel, tüm toplumsal ilişkileri ifade etmektedir. Bkz.(Levi-Strauss, 2012: 46)

Dış-evlilik kuralı, günümüz medeni toplumlarında uygulanan, birinci ve hatta zaman zaman ikinci derece akrabaların yasaklı olması durumundan ziyade; aynı klanın, topluluğun üyeleri ile birlikteliğin yasaklanmış olması durumudur.[*] Kandaş ile cinsel birliktelik yasağının bir benzeri yahut çıkış noktası olan dış-evlilik kuralı anaerkil yapılanmanın mevcut olmuş olabileceği tezi üzerinden yorumlanmıştır. Kandaş ile özellikle de aynı anneden olma kız ve erkek kardeşlerin birliktelikleri yasaklıdır; birbirleriyle olan iletişimleri de çeşitli kısıtlamalara tabi tutulabilmektedir (Malinowski, 2000: 145).[†] Anaerkil örgütlenmede, evlilikler veya cinsel birliktelikler farklı bir topluluğun üyeleriyle yapılmakta ve erkekler kendi topluluklarını terk ederek, karılarının topluluğu ile yaşamaya başlamaktadır (Briffault, 1990: 96). Briffault, dış-evlilik kuralının gelişmiş olmasının anaerkillikle ilişkili olduğunu belirterek, "*Çünkü kümenin, anaerkil özelliğinin korunması için, dışevlilik kuralının uygulanması gerekmektedir. Eğer kadınlar, kocalarına katılmak üzere ailelerinden ayrılsalardı, o aile ana ailesi olma özelliğini yitirecekti*." (Briffault, 1990: 116) demiştir. Atinalıları inceleyen Morgan, anayollu soy çizgisinde tüm klan kandaş sayıldığından, topluluğun içinde evlenmenin yasak olduğunu belirtmiş; baba üzerinden soy çizgisine geçilmesiyle, günümüzde de kullandığımız anlamda, daha yakın akrabalar ile evlilik ve ilişkiye girilmesinin kandaş yasağı şekline dönüştüğünü söylemiştir (Morgan, 1994: 93).

'*Ana yerlilik*' tanımlamasını eserinde kullanan Eliade'ye göre, tarıma geçilmesi ile birlikte, insanın avcılık yaparken hayvan ile kurduğu kutsal ilişkinin benzeri, insan ve bitki arasında kendini göstermiştir. Avcılıkta hayatın özü kan ve kemik iken, tarım ile birlikte sperm ve kan olmuştur. Bu süreç ile birlikte kadınlar bitki yetiştiriciliğinde rol üstlendiklerinden ekili alanlara sahiplikleri söz konusu

[*] "*Ana ve babanın ayrı soylardan gelmesi kuralına, antropolojide 'dış evlilik' töresi deniyor*." (Güvenç, 1996: 255)

[†] Günümüzde ensest ilişki de denilen bu cinsel yasak uygulamasında, aile ve akraba içinde kimlerin kimler ile yasaklı oldu kültürlere göre farklılık göstermektedir. Genel eğilim ise aynı anne ve babadan olma kardeşlerin ve ebeveynlerin çocukları ile birbirlerine yasaklı olması şeklindedir. Bkz, (Özbudun ve Uysal, 2012: 150- 153); Evlilik ile birbirlerine karşı bir akrabalık da geliştiren kadın ve erkekten olma yavruların, kardeşlik sıfatı yüklenmeleri biyolojik bir bağlılığın yanı sıra soy üzerinden de bir ilişki içerir. Bu ilişkilerin tabu halini alan kurallar çerçevesinde düzenlenmesi soy sop ilişkisini de düzenlemektedir. Bkz. (Güvenç, 1996: 244- 245)

olmuştur. Bunun sonucu olarak '*ana yerlilik*' kurumun doğduğunu belirten Eliade'e göre, koca, karısının evinde yaşamaya başlamıştır (Eliade, 2003: 58).

Eliade'nin tespiti nazarında, tarım ile üretim süreci değişen insanoğlu, kocanın eşinin yanına yerleştiği ve çocuğun '*ana yerli*' olarak görüldüğü bir yapılanmaya geçmiştir. Yukarıda '*ana soyluluk*' ile ilgili tespitlerini aktardığımız araştırmacıların üzerinde durmuş oldukları ananın üremedeki sabit ve bilenen rolünü de düşünüldüğünde '*ana*' temel alınmış bir toplumsal yapılanmada, önce babanın fonksiyonun bilinmeyişi ve ardından çocuğun ana toprağına bağlı kalması ilkesi dış-evlilik kuralının temelinin bir açıklaması şeklinde görünmektedir.

2.2. Anaerkillikten Ataerkilliğe Geçiş Süreci

Ataerkil sürece geçiş, erkeğin özel mülkiyeti eline alması ile ev işlerini yapmak üzere konumlandırılmış ve sınırlandırılmış kadın üzerinde yetke sahibi olması ile ilişkilendirilmiştir. *"... ataerkil toplumda kadınlara zorla kabul ettirilen yetersizlik ve yetkisizlik, anaerkil toplum kadınları için söz konusu değildir. Öte yanda işbirliği ve cinsler arasında işbölümü toplumsal gelişmenin aşağı evrelerinde, yukarı evrelerine göre daha çoktur.*" (Briffault, 1990: 348) diyen Briffault, kadının, ekonomik sahada işçilik yapabilme yetisinin elinden alınmasıyla, artık sadece '*kadınsı*' özelliklerini kullanmak durumunda bırakıldığını ve toplumsal cinsiyet kavramı içerisinde çocuk bakımı, yemek yapımı gibi işlerle sınırlı görevleri olduğunu vurgulayarak, ilkel dönemlerde mevcut olan evlilik anlayışındaki işbölümünün de değiştiği söylemiştir (Briffault, 1990: 282-284).

Grek ve Latinlerde eski soy çizgisinin ana yollu belirlendiği; ancak çocuğun mülkü, babadan miras alamaması üzerine, bunun üstesinden gelebilmek için yeni bir toplum örgütlenmesi yoluna gidildiğini belirten Morgan, sürü boyutuyla hayvan yetiştiriciliğinin ve tarımın da gelişmesiyle malvarlığı gelişmiş; bu da veraset sisteminde sorunlara sebep olmuştur demiştir (Morgan, 1998: 84). "*Mülkiyet gitgide daha çok sayıda insanın ilgilendiği, sahip olduğu bir yenilik durumuna gelip gitgide daha büyük boyutlara ulaştıkça, soygeliminde kadın soyçizgisinin temel alınmasına son verilmesi de kesinleşmiş oluyordu.*" (Morgan,

1998: 85) Ekonomik gelişmeler ve üretim şekillerinin artması ile insanların mal varlığının artış göstermesi ile malın paylaşımı esaslarının babanın tarafına geçmesi sonucunu doğurduğunu görebilmekteyiz.[*]

Anaerkil toplumsal örgütlenmenin yerini ataerkil bir düzene bırakmasında etkili olan bir etmen de madenin işlenmeye başlanmış olmasıdır. "*...Bu aşamadaki sınai fetihler arasında, iki tanesi özel bir önem taşır. Birincisi dokuma tezgahı, ikincisi, maden filizlerinin dökümü ve madenlerin işlenmesidir.*" (Engels, 2010: 188)[†] Engels'in ifade ettiği üzere, demirin işlenmesiyle birlikte tarım alanında, askeri alanda, zanaatlerin gelişmesinde önemli gelişmeler kaydeden insanlar, doğal bir sonuç olarak örgütlenmeleri içerisinde de değişimler yaşadıkları sonucuna ulaşılabilmektedir.

2.3. Anaerkil Toplumsal Örgütlenme Üzerine Karşıt Görüşler

İnsanlığın evrimsel sürecinde Anaerkilliğin varlığı ve önceliğini savunan görüşlere itirazlar bulunmaktadır. Anaerkilliğe dair karşıt görüşler '*Ataerkillik*' ve '*Anaerkillik ile Ataerkilliğin birlikteliği*' genel başlıkları çerçevesinde toplanmaktadır. Ataerkillik veya Anaerkillik ile Ataerkilliğin beraberliği görüşleri, Anaerkil bir toplumsal düzenin önceliğini reddetmektedir.[‡]

'*Anaerkil*' tanımlamasının kullanımına dair de, anaerkilliği savunan kişilerce de açıklamalar kullanma ihtiyacı doğmuştur. Robert Briffault, ataerkil aile yapısında olan egemenlik ve erk anlayışının söz konusu olmamasından ötürü '*anaerkil*' kelimesinin kullanımı pek yerinde bulmamış; bu terim ile geliştirilen kuramın, bir dönem kadınların erk sahibi olarak, toplumu yönettikleri manasına

[*] Sınıflı toplum ve özel mülkiyete geçişin bir özeti için bkz. (Tanilli, 1984: 18-22)
[†] Demirciliğin gelişimi için ayrıca bkz. (Eliade, 2003: 69-72)
[‡] Birtakım feminist akımlar tarafından da kadınların kurtuluşu olarak görülen anaerkillik iddiası zamanla bazı feministlerce de itiraz görmüştür. Antik dönemlerden kalma modellerin, günümüz kadının sorunlarına bir çözüm teşkil etmeyeceği yönündeki görüşler; örneğin dişiye üreme ve bereket üzerinden bir kutsallık yüklenmiş olmasının günümüz kapitalist-ataerkil düzeni açısından kadına örnek teşkil etmemesi ve bu bakımdan da anaerkil dönemin bir kurtarıcı dönem olması fikrinin kabul görmemesi şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. (Gross, 2006: .76); 1950'li yıllardan itibaren özellikle antropologların arasında kadın bilim insanlarının da sayılarının ve feminist söylemlerin de artmasıyla avcı-erkek/ toplayıcı-kadın tespitine karşı konulmaya başlanmıştır. Erkeğin uygarlık; kadının ise doğa ile özdeşleştirilmesinin, biyolojik olarak temellendirilmesine karşı çıkmışlardır. Bkz.(Özbudun ve Uysal, 2012: 161-162); kadın ve erkeğin toplum nazarında, roller toplumsal cinsiyet bağlamında değişebilir görülmektedir. Bkz. (Öztürk, 2012: .73)

gelmediğini vurgulamıştır (Briffault, 1990: 127). Malinowski de, ilkel topluluklar üzerine yaptığı çalışmalarında, üremede babanın rolünün bilinmemesinden ötürü, ana soylu bir sistemin mevcut olduğunu; ancak bunun aynı zamanda ataerkil bir yapılanma gösterdiklerini vurgulamıştır (Malinowski, 2000: 114-115). '*Ana soyluluk*' ya da '*baba soyluluk*' şeklinde adlandırılan soy çizgisi belirlemeye göre, ana soylu sistemde, kardeşler anne dolaylı bir soy çizgisi izlerken; baba başka bir soydan sayılmaktadır; Baba soylu sistemde ise, kardeşler baba dolaylı soy çizgisi izleyerek; anne dışardan bir soydan sayılmaktadır (Güvenç, 1996: 255). Soy çizgisinin ana yollu belirlenmiş olması durumunun ayrıca bir kadın erkine sebep olmak anlamı taşımadığı iddiası ortaya konulmaktadır.

Bir diğer taraftan ise, ana soylu topluluklarda kadının erkeğe göre konumunun görece daha yüksek olduğu da belirtilmektedir. Soyun ana hattı üzerinden aktarılıyor oluşu, grup üyeliğinde toprak sahipliği ve siyasi güç olarak kadına güç verebilmekte ve özellikle de bu ana soylu topluluklarda, erkeklerin de ticaret, savaş gibi sebeplerle uzakta olmaları da bu konumu güçlendirebilmektedir (Özbudun ve Uysal, 2012: 164).

Anaerkilliğin önceliği konusundaki itirazlara karşı Wilhelm Reich:

> *"...ataerkil düzenden türediğini varsayarsak, geriye dönük bir evrim'in, son derece karmaşık bir örgütlenmenin çok daha ilkel, doğal bir örgütlenmeye dönüşmesinin varlığını kabul etmemiz gerekecektir. Böyle bir varsayımsa, toplumsal görüngüleri (hadiseleri) tarihsel açıdan ele almaya yarayan temel ilkeleri hiçe saymak olur.*" (Reich, 1995: 94)

şeklinde kendi itirazını sunmuştur. Ümit Hassan da aynı doğrultuda, anaerki ile ataerkinin aynı anda var olduğu ya da ataerkinin ilksel olduğu iddialarına karşı koyarak; bu durumun "*başlangıçtan itibaren karmaşık bir örgütlenmeden daha basit, doğaya daha yakın bir örgütlenmeye doğru gidildiğini varsaymamız gerekecektir.*" (Hassan, 2000: 15) demiştir.

İnsanoğlunun anaerkil bir yapılanma sürecinden geçip geçmediği başlı başına bir tartışma konusu olması sebebi ile doğal olarak yukarıda kısaca bahsetmiş olduğumuz üzere savın kendi içinde dahi birtakım itirazlar ile karşılaşmaktayız.

2.4. Orta Asya ve Sibirya Topluluklarında Anaerkillik Tartışması

Tarihsel süreçte farklı kültürlerde ele almaya çalıştığımız anaerkillik konusunun Orta Asya ve Sibirya topluluklarında nasıl olduğunu inceleyecek olursak, Orta Asya ve Sibirya coğrafyasında toplumsal örgütlenmenin kökenine dair farklı tespit ve görüşler bulunmaktadır. Bölge topluluklarında kadının sosyal hayattaki konumu geçmişten günümüze kadar toplumun cinsiyet üzerinden yüklediği anlamlar açısından değerlendirilmiştir. "*Türklerde kadın-erkek ilişkileri, çok kolay biçimde tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından biçimlendirilirken, cinsiyet rolleri şaşırtıcı biçimde pek değişmeden kalmaktadır.*" (Göka, 2004: 75) Kadın ve erkeğin toplum ile olan ilişkileri ve bu ilişkiler bakımından doğan roller çeşitli örnekler, koşullar, kurallar üzerinden değerlendirilerek, konumuz olan bölgelerin toplumsal yapılanmalarına dair araştırmacılar tarafından yorumlarda bulunulmuştur. Bu yorumlar bağlamında bölge toplulukları göçebe oluşları, evliliğe ve akrabalık ilişkilerine dair uygulamaları, mal mülk edinme ve soy çizgisi gibi etmenler üzerinde durulmuştur.

Göçebelik temelinden yola çıkarak İskitlerden bahseden kayıtlardan yola çıkarak Bachofen, yağma ile uğraşan, avcılık yapan, göçebe bir kavminde erkeğin sık sık dışarıda bulunuyor oluşunu değerlendirerek, savaş üzerine yoğunlaşan erkeğin dışarıdaki konumuna karşın kadının, çocukların ve malların koruyucusu durumunda olduğunu belirtmiştir. Göçebelik ve erkeğin dışarıda olması koşullarına anaerkilliği uygun bulmuştur ve geride kalan malın, mülkün ve soyun koruyucusu da kadın olmuştur (Bachofen, 1997: 185-186).[*]

[*] Gömeç'in Hakas-Kırgızlarından aktardığı "*Kadının kuvveti çocuk, erkeğinkini orman alır.*" sözü kadının aile ve çocuk uğraşı içinde; erkeğin ise dışarıdaki işler doğrultusundaki yükümlülüklerini ifade etmesi açından güzel bir örnektir. (Gömeç, 2011b: 120)

Göçebelik etmeni dışında evlenme yasağı üzerinden tespitte bulunan Morgan ise Asya Turan ailesi şeklinde isimlendirdiği yapılanmada kardeş çocuğu ile evlenme yasağı olduğunu belirtmiştir. Bu kan yakınlığını "*...erkek kardeşlerin çocukları da, birbirlerinin erkek ve kız kardeşleri olup, aralarında evlenmeleri yasaktır; kız kardeşlerin çocukları arasında da aynı ilişkiler vardır ve bunların da birbirleriyle evlenmeleri yasaktır.*" (Morgan, 1998: 93-94) şeklinde açıklayarak Turan aile yapısında mevcut olan soy dışı evliliği vurgulamıştır. Anohin de, Altaylılar içerisinde hiçbir boyun kendi boyundan kişiler ile evlilik gerçekleştirmediğini belirtmiştir (Anohin, 2006: 27).

İnan, Türklerin ataerkil bir aile yapısıyla tarihte ortaya çıkmış olduklarını savunmaktadır (İnan, 1998c: 341). Anaerkillik ya da Ataerkillik tartışmalarının dayanak noktalarından olan ekzogami (dış-evlilik) üzerine İnan, Türklerde "*kabile birliğinin şubeleri arıs'ları içinde evlenmek kat'i suretle yasaktır. Bu ekzogami dairesinin en küçüğü yedinci göbek babanın torunlarından teşekkül eder. Kabile teşkilatının eski töresine sadık kalan kabileler 9 hatta 12 nci göbeğe kadar evlenmeğe müsaade etmezler.*" (İnan, 1998d: 286) tespitlerinde bulunmuştur. Yedi göbek akrabaya kadar evlenme yasağı Kazak-Kırgızlarda ve Başkurtlarda da görülmektedir (İnan, 1998c: 344). İnan ayrıca Türk aile yapısındaki dış-evliliğin varlığını Türk coğrafyasındaki türkülerde geçen '*yad eller, el kızı, el oğlu*' gibi tanımlamalar üzerinden de değerlendirmiş ve örneklendirmiştir (İnan, 1998c: 341-352). Yine Kırgızlarda kabile içinden evliliğin görülmediğini ve başka ailelerden kız alınarak, egzogaminin var olduğunu Gömeç de belirtmiştir (Gömeç, 2011b: 117). Rasonyı da eski atlı göçebe ailelerde, aile reisinin tüm malın sahibi olduğunu, ailede ata hakkının (patriyarkal) ve dışardan evlenme (ekzogami) kuralının bulunduğunu belirterek ata yerli (patrilokal) bir aile teşkilatlanması görüldüğünü belirtmiştir (Rasonyı, 1993: 56). Bununla birlikte kadının, erkeğe göre daha aşağı bir seviyede ve mal-mülk edinememe durumu olmasına karşın, komşu kabileler ve Araplar ile karşılaştırıldığında daha yüksek bir konumda olduğunu da tespitlerinde vurgulamıştır (Rasonyı, 1993: 57).

Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, aile ve evlilik düzenlemeleri ile akrabalık sistemleri birbirleriyle ilişki göstermektedir. Bu akrabalık sistemleri

içerisinde aile bireylerinin ve birbirlerini akraba, hısım olarak görenlerin, ilişkilerini ifadelendirmek üzere kullandıkları kelimeler de, sosyal kültürü ve toplumsal örgütlenmeyi incelemekte yardımcıdır (Güvenç, 1996: 241). Bu bakımdan İnan, Türklerde '*Yeğenlik Hakkı*' üzerinden tespitlerde bulunmuştur. '*Yeğenlik Hakkı*' şeklinde ifade edilen yapılanmada '*yeğen*' sıfatı kızdan ve uzak kız akraba üzerinden oluşan bir terimdir. Yukarıda alıntısını yapmış olduğumuz açıklama üzerinden, evlilikler bir başka kabileden yapıldığından, '*yeğen*' yabancı bir kabileden gelen çocuk olarak düşünülmektedir. Babası bir başka kabiledendir. Yeğen'in ana tarafından akrabaları olan dayılarından mal çalma hakkı bulunmaktadır. İnan, bu durumu " *'Yeğen hakkı' meselesinin tetkiki bize gösteriyor ki çok eski zamanlarda yeğen babasının kabilesine mensup olduğundan babasının kabilesi tarafından yağmaya uğrayan kabileye yani anasının kabilesine, tabiatile düşman mevkiinde bulunmuştur.*" (İnan, 1998d: 290) değerlendirmesi ile açıklamaktadır.

Kandaş örgütlenmede ana soylu bir hat izlenmesine dair bir örneğe Hakaslarda rastlamaktayız. "*Hakas folkloruna göre Kırgızlar, özel ismini soyunun anası olan 'Hırkıs' tan (kır saçlı kız) almıştır. Etnonimin 'kırk kız' adından gediğine dair efsane Tanrı dağlarında korunmaktadır.*" (Butanayev ve Butaneyeva, 2007: 40) Ayrıca Tabgaçların (To-balar) kökenin, Çin soylu bir erkek ile Hun soylu bir kadının evlenmesi ile doğduğu üzerinden ve H'yunğ-nularda (Hunlarda) anaerkil bir yapılanma söz konusu olduğundan, bu soyun Çinli sayılmadığı vurgulanmıştır (Eberhard, 1996: 80). Vermiş olduğumuz iki örneği değerlendirdiğimizde köken meselesinin '*ana*' temel alınmış olmasını, 'anaerkil' olarak yorumlayamasak da, ana soyluluk olgusu karşımıza çıkmaktadır.

Göktürklerin, kurt anneden türemesini değerlendiren Ögel, kurdun anne, babanın ise insan olması durumunu ataerkilliğe geçilmiş olduğunun bir simgesi olarak görmektedir. Dişi kurt- erkek insan ikilisine dikkat çekerek Gömeç de Türklerin anerkil bir yapılanma içerisinde olmadıklarını vurgulamıştır (Gömeç, 2009: 188-189). Eberhard'a göre, Uygurların ataları olan Gav-Çığların kurt baba

ve insan anneden türemiş oldukları[*] örneğini ile karşılaştırma yaparak; Göktürklerin ataerkil bir düzene daha önce geçmiş olmakla ve dolayısıyla daha önce büyük devlet kurma özelliğine sahip olduklarını da belirtmiştir (Ögel, 1993: 22-23). Türkleri Moğollar ile de karşılaştıran Ögel, Moğollarda Cengiz Han'ın atalarının kadından geldiğini; ancak Türklerde bu şekilde bir ana-ataya rastlanmadığını söylemiştir (Ögel, 1971a: 22). Uygurlar ve Göktürkler arasında yaptığı karşılaştırmalarındaki tespitlerinde ise ayrıca, Göktürklerde '*dayı*' ailesinin isimlerinin geçmediğini; ancak Uygur kağanlarının Bugu boyundan kız aldıklarını ve bu bakımdan Uygurlarda '*ana ailesi*'nin izlerinin bulunmuş olduğunu belirtmiştir (Ögel, 1971a: 22-23). Uygurlarda mevcut olan bir doğum geleneği, öne sürülen '*ana ailesi*' tespiti açısından dikkat çekicidir. Söz konusu doğum geleneğinde, doğumu yaklaşan hamile kadın kendi anne ve babasının evine yanına gitmektedir. Kızlarını doğumunu yapması için kendi yanlarına alacak olan anne baba, dünürlerine bir bohça ile gelerek kızlarını istemektedirler. Doğumdan sonra çocuğun isimi de kadının anne babası tarafından konulmaktadır (Öger ve Gönel, 2011: 244). Gerçekleşecek olan ilk doğumun kadının anne babasının evinde olmasının yanı sıra çocuğun isminin konulmasının da kadın tarafının üstlenmesi örnekleri '*ana soylu*'luğun bir devam unsuru şeklinde kendisini gösterebileceği ihtimalini düşündürmektedir.

Ögel'in görüşünün aksine, eskiden Türklerin ataerkil aile hayatından ziyade ana soylu oldukları üzerinde duran Yörükan, ana tarafından akraba sözcükleri olan '*dayı/teyze*' gibi terimlerin Türkçe olduğunu; '*amca/hala*' gibi baba tarafından akrabaları nitelendirmek üzere kullanılan terimlerin ise daha sonraki devirlere ait olduğunu belirterek ana soyluluğa göndermede bulunmuştur (Yörükan, 2006: 48). Sonraki devirlerde oluştuğunu belirttiği atalar kültü açısından, Türk kağanlarının, beylerinin Tanrı atalarının mevcut olduğunu ve şamanların da ongonları arasında kadın olanların da varlığını karşılıklı incelediğinde, atalar ile analara beraber tapınılmış ve Türk ailesinin ana soylu bir yapılanmadan '*ataerkil*' değil; ancak ata soylu bir yapıya geçtiğini belirtmiştir (Yörükan, 2006: 50).

[*] " *...Bunlar, H'yunğ-nu hakanının dışarı attığı iki kızdan türemişlerdir. Kızlardan biri bir kurttan gebe kalır. Bunun için bunların şarkıları bile kurtların ulumasına benzer...*" (Eberhard, 1996: 73)

Cemal Şener de Türk toplumlarının, erkeğin karşısında kadının egemen olduğunu vurguladığı '*anaerkil*' bir dönem geçirmiş olduklarını ve şamanlığın da bu anaerkil toplum düzeninin izlerini taşıdığını belirtmektedir (Şener, 2010: 17).

Türklerde anaerkil bir dönem yaşandığını savunan Göka, süregelen ataerkil sistemi şu şekilde tanımlamaktadır. "*Türkler, Göktürklerden bu yana ekzogamik-anaerkil çok eski zamanlardaki toplum yapısının izlerini her zaman korumuş, bu nedenle kadına çok önem veren kendine özgü bir pederşahiliğe, katı bir namus anlayışına dayanan, tek-eşli bir toplumsal cinsiyet örüntüsünü grup davranışı olarak benimsemiştir*." (Göka, 2004: 73). Göka, bu açıklaması ile egzogami ve anaerkilliği ilişkilendirerek tıpkı Bachofen'in, kadının ilkel erkeğin '*aşağılayı*' davranışları karşısında kısıtlama getirmesi gibi, Türklerde mevcut olan katı namus anlayışını da anaerkine bağdaştırmıştır.

> "Mevcut ataerkil, ata soylu ve atayerli sosyal düzene rağmen, doğayı manipülasyona imkan vermeyen göçebelik içinde, mutlak doğa bağımlılığı, ruhsal gerçeklik şeklinde yerleşmiş ve sosyal düzende de yansımasını bulmuştu." (Saydam, 2011: 140).

Saydam Türklerin göçebe yapısını dikkate alarak, doğayı özümseyen göçebenin, tıpkı doğanın kendisi gibi doğuran, besleyen kadın-anaya karşı saygı duyulduğunu belirterek, anacıllığa vurgu yapmıştır.

Türklerde ataerkillik, anaerkillik ya da ana soyluluk esası üzerine yapılan tartışmalarda, konuyu ele alan araştırmacıların farklı istikamette görüş bildirdikleri görülmek ile birlikte, Türkler arasında ana soyluluk üzerinden bir soy hattı izlenebildiği görülebilmektedir.

2.4.1. Anaerkillik Tartışmasının Orta Asya ve Sibirya Şamanizmi Açısından Değerlendirilmesi

Orta Asya ve Sibirya Şamanizminin nasıl bir toplumsal örgütlenme çıkışlı olduğu üzerine aşağıda ele alacağımız teoriler ortaya atılırken, ister ataerkil ister anaerkil örgütlenme modeli olsun, kadın ve erkeğin toplum içerisinde kendi biyolojik cinsiyetlerinin dışında kültürel ve toplumsal olarak yüklendikleri görevler dâhilinde bir de toplumsal cinsiyetleri bulunmaktadır. "*Toplumsal cinsiyet (gender) terimi ise kadın ya da erkek olmaya toplumun ve kültürün yüklediği anlamları ve beklentileri ifade eder.*" (Dökmen, 2010: 20)[*] Bu tanımlamadan da anladığımız üzere, kadının toplum içerisindeki mevki, kendi biyolojik özelliği dışında, var oluşuna toplum tarafından yüklenen beklentiler, görevler gibi etkenler üzerinden anlamlandırılmaktadır.

Tarihsel süreçte kültürel yönden, coğrafi farklılıklar da gözetilerek Şamanizm inancında toplumsal cinsiyeti bakımından kadının yeri tartışmaları da bulunmaktadır. Kadın şamanın toplum içindeki yerinin sıradan bir kadının konumuyla aynılığı sorusuna dair Bayat, " *Kadın şaman, her ne kadar toplumun bir ferdi olsa da statüsü bakımından cinsiyet üstü bir durum sergilemektedir. Özetle, toplumdaki toplumsal cinsiyet kavramıyla kadın şaman konusu bir uyum içinde olmayabilir.*" (Bayat, 2010: 42) ifadesini kullanmıştır. Şamanizmi anaerkil kökenli bir inanç bağlamında yorumlayanlardan biri olan Ümit Hassan, Şamanlığın anaerkil çıkışlı olduğunu savunmaktadır. "*Şamanlık anahanlığa dayanır. Şamanlık, ana <<hukuk>>una dayalı kan örgütünün babahanlık tarafından değişime uğratıldığı gelişim boyunca var olmuş; kökenleri itibariyle anahanlığın silinememiş izlerini taşıyan ve zaman içerisinde hep babahanlık kalıbına dökülmeye çalışılmış bir inanç sistemidir.*" (Hassan, 1984: 71) diyerek görüşünü ifade etmiştir.

Ana soyluluk temelinde ele alındığında Sibirya Şamanizminde, şamanların öldükten sonra kendi soyundan yeni bir şamanı seçerken ana soyundan bir akrabasını seçiyor olması da dikkate değerdir (Vasiliyev, 1993: 11). Şaman olacak

[*] Cins/cinsiyet terimlerinin biyolojik yönü ön planda iken; toplumsal cinsiyet kavramı ile cinsiyet rollerinin toplum tarafından belirlenmesi anlamındadır. Bkz. (Özbudun ve Gülfem, 2012: 160)

kişinin bedenine giren ruhun, onun eskiden şaman olan atasının ruhu olduğuna inanılmaktadır. Bu ruh, şamanın bedenine girdiğinde şaman nöbetler geçirilmekte ve isterik şarkılar söylemektedir. Ölmüş olan ata şamanların ruhları kan bağı bulunan akrabaları var ise kız çocuğun soyundan gelenlerden birini seçmektedir (Bayat, 2004: 95-96). Altaylılarda her boyun koruyucu ruhları bulunmaktadır. Körmös denilen, ata şamanların ruhlarını temsil eden bu koruyucu ruhlar, baba tarafından atalar ve ana tarafından atalar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Anohin, 2006: 3; Potapov, 2012: 74). Yeni evlenen çiftlerin her biri kendi yurduna hem baba hem de ana tarafından temsil eden körmösleri getirmektedirler (Anohin, 2006: 27). Böylece ana ve baba taraflı olmak üzere iki ailenin körmösleri birleşmektedir. Ata şamanların ruhları üzerinden, baba soyunun tanınması ile birlikte ana soyunun da tanındığını görebilmekteyiz. Gömeç de '*ata, ced*' anlamında kullanılan bir akrabalık terimi olan '*eçü-apa*' deyiminde geçen ve '*yaşlı kadın, hanım nine, büyük kızkardeş*' anlamlarına gelen '*eçü*' kelimesinin ataları ifade eden bir deyimde geçmiş olmasını kadınların da atalardan sayıldıkları gösterdiğini belirtmiştir (Gömeç, 2001: 715-716).

Ziya Gökalp de '*Toyonizm*' ve '*Şamanizm*' karşılaştırması yaptığı eserinde, '*Maderi Totemizm*' devrinde '*Maderi Semiyye*'ler olduğunu vurgulamıştır. Şamanlar, içinde bulundukları bu maderi semiyye(sop)nin totemini benimsemişlerdir. Şamanların güçlerini '*Maderi Totem*'leri ve her birinin ilahe olduklarını vurguladığı '*Amaget*'(emeget)lerden aldıklarını belirterek, şamanların kadın elbiseleri giyerek kadına benzemeye çalışmalarını bu alt yapı ile ilişkilendirerek, şamanların böylece daha fazla sihri güç aldıklarını belirtmiştir (Gökalp, 1976: 122-123). Ayrıca Yakutlar örneği üzerinden soylarda ve boylarda akrabalık ilişkilerinde ana-yanlılığın ve baba-yanlılığın birlikte var olduğunu vurgulayarak, Şamanların eskiden ana-yanlı sop temsilcileri olduklarını belirtmiştir. Yakutlarca '*İye Kila*' dediği '*ana totemi*'ni; '*iye*' (ana) ve '*Kila*' (hayvan) kelimelerinin anlamlandırarak değerlendirmiştir. Bu 'ana totem'lerin (maderi totem) izlerinin ana-yanlı sistemin bozulmasının ardından sadece şamanlarda kaldığını belirtmiştir (Gökalp, 1976: 224-225).

Anaerkillik- ataerkillik tartışmalarında ilkel insanın üreme üzerinde babanın fonksiyonunu bilmiyor olmalarından ötürü, ana soyluluğun ilk zamanlar insanlar tarafından benimsenmiş olabileceği konusundaki tespitlerden yukarıda kısaca söz etmiştik. Bu bağlamda İbn Fazlan'ın seyahati sırasında Başkırdlardan aktardığı erkeklik uzvu şeklinde yonttukları ağaç parçalarını boyunlarına asmaları ve bu ağaç parçalarına niçin tapındıkları sorusuna "*Zira, ben onun benzerinden çıktım. Ondan başka beni yaratan bir şey tanımıyorum.*" cevabını almış olduğunu görmekteyiz (Şeşen, 1975: 42-43). Bu örnek ile babanın üremedeki yerinin bilinmesiyle birlikte ataerkilliğin bağdaştığını düşünebilmekteyiz.

Cinsiyet bağlamında toplumun örgütlenme modelleri üzerine süren tartışmalar ve bu tartışmaların inançlar bağlamında ve konumuz itibari ile bir inanç sistemi olan Şamanizm üzeriden yapılan tespitleri incelediğimizde, '*anaerkil*' teriminin bir erk dolayısı ile hiyerarşik bir yönetim üstünlüğü manası içerdiğini görmekteyiz. Kadının toplum içerisinde yönetimsel bir '*erk*'e sahip olup olmadığına dair kesin veriler bulunmamak ile birlikte ana yollu bir soy hattının geçmişten günümüze insan toplulukları arasında izlenmiş olabileceğini düşünmekteyiz. Bu bilgileri Şamanizm inancı temelinde değerlendirdiğimizde özellikle, şamanların ana soylu şamanlık aktarımını dikkat çekici bulmaktayız. Şamanizmin ne kadar eskiye dayandığı konusunda, şamanların ana soyluluğu devam ettiriyor olmalarını ile değerlendirilebileceğini düşünmekteyiz

III. BÖLÜM

3. TÜRK MİTOLOJİSİNDE KADIN

Mitler, ilkel insanların etraflarında olan biteni; doğanın ve evrenin işleyişini anlamlandırmaya çalışmasıyla doğmuştur. Doğanın bilinmezliği karşısında kendisine çıkış yolları arayan insanlar, gördüklerini açıklamaya ihtiyaç duymuşlardır.

> "*Yazısız toplumların bütün insanlığın binlerce hatta uzun tarihi içinde belki milyonlarca yıl mitlere başvurmasının sebebi, bizi çevreleyen dünyanın düzenini ve doğduğumuz toplumun yapısını izah etmek, bunların temelsiz olmadıklarını göstermek, bir bütün olarak dünyanın ve mensubu olunan özgül toplumun, ezelden beri nasılsa hep öyle kalacağına dair güven telkin etmektir.*"(Levi-Strauss, 2012: 70)

Levi-Strauss, yazısız toplumların, sözlü kültür insanın algısında mitin öneminden bu sözleri ile ifade etmektedir.

Sözlü ve yazılı olarak aktarılan, farklı kültür coğrafyalarından alışverişlerle değişen; yeni anlamlar kazanan mitler üzerinden insan topluluklarının toplumsal örgütlenmeleri ile ilgili tarihsel bilgilere, bu mitleri analiz ederek ulaşılabileceği bir gerçektir. Bachofen'in "*Tarihsel olarak saptanmış doğrularla değerlendirildiğinde, söylencesel gelenek ilkçağların güvenilir ve bağımsız bir belgesi, uydurmaların yeralmadığı bir kayıt olarak görülür.*" (Bachofen, 1993: 101) şeklindeki ifadesi ile mitlerin tarihsel analiz hususundaki yerini görebilmekteyiz. Antropolojik açıdan insan topluluklarının geçirdikleri sosyo-ekonomik geçişleri de mitler yoluyla izleyebilmek de mümkün olmuştur. Dumezil'in ifadesi, mitlerin toplumsal, siyasi, ekonomik verileri içinde barındıran anlatılar oldukları görülebilmektedir:

> "*...kendilerine özgü bir edebi kariyer sürdürmeye çağrılsalar da, bunlar toplumsal veya siyasal örgütlenmeyle, ritüelle, yasalarla veya adetlerle ilgisiz şeyler, belli bir neden olmadan üretilmiş dramatik veya lirik yaratılar değildir. Tam tersine onların rolü, tüm bu sayılanları doğrulamak, tüm bunları düzenleyen ve ayakta tutan ana fikirleri imgeler halinde ifade etmektir.*" (Dumezil, 2012: 36)

Toplulukların geçmiş yaşantılarının bilgisini de aktaran mitlerin, her bir kültür için önemli bir yeri bulunmakta olduğunu belirten Malinowski, "*Mit, mucizelere gereksinimi olan yaşayan inancın, bir örneğe gereksinim gösteren statünün, doğrulama gerektiren ahlak bilgisinin sabit bir yan ürünüdür.*" (Malinowski, 2000: 150) şeklinde miti tanımlamaktadır.

Yukarıda bahsi geçen ifadeler değerlendirildiğinde kültürel çözümleme çabası içine girildiğinde, mitlerin ve içindeki simgelerin anlamlarının kullanılmasının önemini görebilmekteyiz.

Orta Asya ve Sibirya Şamanizmi içerisinde kadının konumu ve durumunu değerlendirmeye çalışırken, bölge halklarının kendi kültürel sahaları içerisinde oluşturdukları mitleri, efsaneleri, anlatıları bizlere bilgiler sunabilmektedir. Bu mitler yardımıyla toplumsal cinsiyet çözümlemelerinde bulunulmuştur. Levi-Strauss'un belirttiği üzere mitler yolu ile gök ve yer, aydınlık ve karanlık, yer ve su, kadın ve erkek gibi imgeler karşı karşıya getirilerek, mite kodlanan mesajlar üzerinden çıkarımlarda bulunulabilmektedir. (Levi-Strauss, 2012: 68-69) Orta Asya ve Sibirya bölgelerinde anlatıla gelmiş mitler, efsaneler, masallar ve şaman duaları gibi derlemeler yoluyla bölge kadınının tarihsel süreçte toplumsal konumunun bir değerlendirmesini yapmak mümkün olabilmektedir. Günay'ın da belirttiği üzere *"...toplumun kadına bakışı, kabul gören kadın tipleri, erkeğin kadına bakışı ve kadının aile içindeki fonksiyonu elimizde bulunan metinlere dayalı olarak bir ölçüde tespit edilebilir.*" (Günay, 1984: 403) toplumsal cinsiyet çözümlemelerine mitlerin katkısını görebilmekteyiz.

Mitlerin, destanların ve halk anlatılarının kültürel bir analiz yapabilmek adına katkıları olduğunu belirtmiştik. Bu bakımdan, Türk destan ve anlatıları arasında önemli bir yere sahip olan Dede Korkut kitabı da Türklerin sosyo-kültürel algısı içerisinde kadının bir anne, bir eş olarak konumunu izleyebilmemiz açısından veriler sunmaktadır. Osman Nuri Ekiz'in dikkat çektiği üzere, Dede Korkut hikâyelerinin önsözünde dahi kadın ile ilgili bahisler yer almaktadır (Ekiz, 1986: 29). Ayrıca Ekiz, bahsi geçen kadın modelinin İslam öncesi Türklerdeki sosyal hayat ile İslama geçiş döneminin izlerini taşıdığını da belirtmiştir (Ekiz, 1986: 30).

Dirse Han Oğlu Boğaç Han destanında çocuğu olmayan Dirse Han, karısının tavsiyesi üzerine büyük bir ziyafet vermiştir (Ergin, 2001: 24). Kocası ve oğluna karşı yönlendirici bir tavır sergileyebilmekte olan Dirse Han'ın hatununun, sevgi dolu ve atılgan bir kadın olduğun efsanenin seyrinden izlenebilmektedir.[*] Kazan Bey Oğlu Uruz Beyin Esir olduğu destanında ise Kazan'ın hatunu Burla'yı oğlu Uruz'un düşman tarafından esir edilmesi karşısında bir anne olarak etkin rol üstlendiğini görmekteyiz. "*Meğer hanım boyu uzun Burla Hatun oğlancığını andı, kararı kalmadı. Kırk ince belli kız çocuğu ile kara aygırını çektirdi, sıçrayıp bindi, kara kılıcını kuşandı. Başımın tacı Kazan gelmedi diye izini izledi gitti.*" (Ergin, 2001: 108).

Bir eş, bir sevgili olarak da Dede Korkut kitabında yer alan kadın karakterler arasında Kam Bürenin Oğlu Bamsı Beyrek destanında karşımıza Banu Çiçek çıkmaktadır. Kendisine eş arayan Bamsı Beyrek'e av ve güreş teklif edebilen; bir adamı eş olarak seçmek için avda ve güreşte kendisine yiğitçe meydan okunması temel alan bir kadın modeli çizmektedir. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul destanında ise Azrail'in Deli Dumrul'un canı karşılığında başka bir can istemesi üzerine, anne ve babası tarafından bu teklif reddedilmiştir (Ergin, 2001: 118-119); ancak Deli Dumrul'un hatunu seve seve kocasının canına karşılık canını vermeyi kabul etmiştir (Ergin, 2001: 120-121). Dede Korkut kitabını oluşturan destanlarda kadınların ileri görüşlü, sakin, fedakâr, "*koşulsuz iyi*" özellikler ile betimlendikleri ve bu kadınların karşısında erkeklerin -baba- dar

[*] Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı için bkz. (Ergin, 2001: 21-36).

zamanlarda kadının bilgeliği, yardımı ve esirgeyiciliğini kabullendiği görülmektedir (Saydam, 2011: 140).

Kadının tanrıça, peri gibi mitolojik olarak görüntüsü ve aynı zamanda şamanların da eğiticisi, yardımcısı olarak yardımcı ruh vasfının bulunmasını Eliade, '*geç döneme ait "anaerkil" bir mitolojinin izleri*' (Eliade, 2006: 105) olarak yorumlamıştır. İncelemeye çalıştığımız sahada mevcut olan mitsel anlatılarda kadın, gerek tanrıça gerekse kutsal anlamlar yüklenmiş dişi ruhlar şeklinde belirmektedir.

3.1. Yaradılış Efsaneleri

İncelediğimiz coğrafyanın yaradılış efsaneleri kadının, evrenin, dünyanın, insanın yaratılışındaki konumu, gerçek yaşamda kadınların nerede ve ne şekilde anlamlandırıldığını izleyebilmek açısından değerli örnekler sunabilmektedir. İncelediğimiz coğrafyanın yaradılış efsaneleri gözden geçirildiğinde, tanrıların yaratma gücünün yoktan var etme üzerine kurulu olmadığı izlenebilmektedir.(İnan, 2006: 13)

Radloff'un Lebed Tatarlarıdan duyarak derlediği bir yaradılış efsanesi şöyledir:

> "*Önce her taraf su idi ve hiçbir tarafta toprak yoktu. O zaman Tanrı suya ak bir kuğu göndererek, bir gaga dolusu su getirmesini emretti. Fakat suya daldığında kuğunun gagasına bir parça toprak yapışmış olduğundan, kuğu bunu üfliyerek fırlattı; toprak parçaları küçük toz zerreleri şeklinde suya düşerek onun üzerinde yüzmeye başladılar; bu tozlar büyümek ve yayılmak suretiyle yeri meydana getirdiler. Fakat arazi yassı ve düzdü. Tanrı, gagası ile toprağı karıştırsın diye arzın üzerine ikinci bir kuş gönderdi, bu yüzden arzın üzerinde dağ ve vadiler meydana geldi. Fakat güzel ve ağaçsız arazi şeytanın hoşuna gitmedi, o da bataklıkları ile birlikte karaormanı yarattı, burada yaşıyan insanlar fakir ve geçimleri zordur. Tanrı, önce arzın üzerinde yalnız başına yaşıyan bir insan*

yarattı, bu insan bir erkekti. Bir gün uyurken, şeytan onun göğsüne dokundu; bunun üzerine erkeğin kaburgalarından bir kemik büyüyerek yere düştü, daha fazla uzayınca bundan kadın meydana geldi." (Radloff, 1994: 121-122)

Bu efsaneye göre öncelikle erkeğin ve ardından kadının yaratıldığını; ancak kadının yaratılmasında şeytanın etkin rol üstlenmiş olması dikkat çekicidir.*

Radloff'un derlediği bir diğer yaradılış efsanesinde ise, yer ve gök; güneş ile ay yaratılmadan önce sadece su vardır. Tanrıların en büyüğü, insanların ata ve anası Tengere Kayra Kan, kendisine benzer bir canlı yaratarak, adını kişi (kiji) koydu. Kendisini Kayra Kan'dan yüksek görmek isteyen kişi; Kayra Kan ile birlikte uçarlarken; bu hadsiz isteğinden ötürü uçma yetisini kaybederek, derin suların dibine düştü. Kişi, Kayra Kan'dan yardım isteyince, O, yeri yaratmaya karar verdi. Kişiye suya dalarak, toprak çıkarmasını söyledi. Kişi, derinlerden toprak çıkarırken, kendisine de bir parça ayırmak istediği için, toprağın bir kısmını ağzına sakladı ama sudan çıktığında ağzındaki toprak şişti ve boğulacak duruma geldi. Kayra Kan ona tükürmesini emretti. Kişi tükürünce, Kayra Kan'ın düz olarak yarattığı arazi engebelik ve dağlık oldu. Kayra Kan kızarak kişiye Erlik adını verdi ve onu kovdu; yerine büyüttüğü dokuz dallı bir ağacın dalları altında birer kişi yarattı. Bu kişiler de yeryüzünde yaşayanların ataları oldular. Erlik, bu kişilerin refahını kıskandı ve onları zorla kendi eline aldı. Buna kızan Kayra Kan, insanları kendi hallerine bıraktı ve Erlik'i karanlıklar diyarının üçüncü katına sürdü; kendisine de gökte on yedi kat ve sakinlerini yaratarak oraya yerleşti. İnsanları korumak üzere de May-Tara'yı görevlendirdi. Erlik ise kendisi de gök de yaşamak istedi ve bunun için Kayra Kan'dan izin alarak ve oraya yerleşti. Erlik'in emrindekilerin yeryüzündeki insanlardan daha iyi yaşadığını gören Kayra Kan buna sinirlendi ve Mandışira Bahadır'ı Erlik'in gökteki yerini yıkması için görevlendirdi. Bu çarpışma ile Erlik'in göğü yıkıldı ve dünyanın son bulmasına

* Söz konusu yaradılış efsanesinde başlangıçta sadece suyun var oluşu görülmektedir. Eliade'ye göre, başlangıçta var olan su, insan veya bir su hayvanının dünyanın yaratılması için gerekli malzemeyi dipten çıkarmak üzere suya dalması sembolü tarihöncesinin en eski dönemlerinden miras kalmıştır ve paleolitik halklara kadar dayanmaktadır (Eliade, 2003: 31-35).

kadar orada kalmasını emrederek Erlik'i yerin en alt katına sürdü.[*] Bu efsanede ise kadının yaradılışına dair herhangi bir izah bulunmamak ile birlikte kişioğlu olarak yaratılan bir varlığın tanrı karşısındaki tutumu sergilenmektedir. Potapov'un tespitinden yola çıkılarak, efsanenin değerlendirilebilecek bir başka noktası ise, Erlik'in Ülgen ile arasında doğan anlaşmazlık nedeni ile Yeraltına kovulması durumudur. Erlik'in sonradan Yeraltına düşmesi, sadece Erlik ve Yeraltında ikamet eden ruhlara hitap edebilen kara şamanlığın da daha geç dönemde ortaya çıkmış olabileceği sonucuna dayandırılabilmektedir (Potapov, 2012: 122).

Katanov tarafından Karagaslardan derlenen bir yaradılış anlatısında, insan atası olarak geçen beş kafalı, on gözlü bir adamdan bahsedilmektedir. Bu adamın bir, bir buçuk arşın uzunluğunda saçları olan bir de karısı vardır. Kadının bir özelliği de aklının saçlarında bulunmasıdır. Bir gün adam, karısının bütün saçlarını kesmiştir. Bugünden beri de kadınların aklının kısa olduğuna inanılmaktadır.(Katanov, 2004: 111) Yaradılış sıralamasında kadın- erkek önceliğini tam görememek ile birlikte, kadının saçlarının uzunluğu ve kısalığı kıstasında bir akıl ölçeği bulunduğunu ve kadının akıl derecesinin oluşmasında erkeğin etkin olduğunu görebilmekteyiz.

Türk destanları arasında önemli bir yer teşkil eden Oğuz Kağan Destanı bulunmaktadır. İlhanlı veziri Reşideddin'e ait "Cami'üt-Tevarih" adlı eserin ikinci cildinde "Tarih-i Oğuzan ve Türkan" bölümü Oğuz destanının ilk kaynak noktası olarak gösterilmiştir; ancak Gömeç'in belirttiği üzere, Reşideddin'in Türk tarihçileri zikrediyor olması, kendisinin de bir kaynağa dayandığını göstermektedir (Gömeç, 2009: 28). Çeşitli nüshaları bulunan Oğuz Destanının Uygur harfleri ile yazılmış nüshasında destan şöyle geçmektedir. Doğum sancıları başlayan Ay Kağan'ın gök yüzlü, ateş gibi kızıl ağızlı, ela gözlü, kara saçlı bir erkek çocuğu olur. Annesinden bir kez süt emip bırakır; çiğ et ve kımız ister. Kırk gün içinde büyür, yürür, ata binmeye başlar. Bir yiğit olup büyüdüğünde ormanda yaşayan, halkı ve atları yiyen bir canavar ile kapışır ve onu öldürür. Günlerden bir

[*] Yaradılış destanın detayı için bkz. (Radloff, 2009: 18- 20); Yaradılış efsanelerinde '*herşey yaratılmazdan önce*' suyun mevcut oluşunda, su kültünün önemine dikkat çekilmiştir (Çobanoğlu, 1993: 292).

gün Oğuz Kağan Tanrı'ya yalvarırken gökten içinde güzel bir kız bulunan bir ışık iner. Oğuz Kağan kızı görünce aklı başından gider. Kız ile birlikte olan Oğuz Kağan'ın Kün, Ay, ve Yıldız isimli üç oğlu olur. Başka bir gün Oğuz Kağan ava gittiğinde ağaç kavuğuda yalnız oturan bir kız görür. Oğuz Kağan'ın bu kızdan da Gök, Dağ ve Deniz isimli üç oğlan sahibi olur. Oğuz Kağan, yurdunu bu kızlardan doğma olan altı oğlu arasında pay eder. Kün, Ay ve Yıldız'dan Boz Oklar; Gök, Dağ ve Deniz'den Üç Oklar meydana gelir (Gömeç, 2009: 48-57). Destandan görüleceği üzere, Oğuz Kağan'ın eşleri Tanrı tarafından gönderilmiştir (Günay, 1984: 408). Boz Oklar ve Üç Oklar üzerinden devam eden nesil, kutsal anlamlar yüklenmiş kadınlardan türemektedir.

Çin Kaynaklarından, Türklerin efsanelerini görebilmekteyiz. A-shih-na kabilesi Etsin Göl bataklıklarının kuzey tarafındalar iken komşu bir ülkenin saldırısına uğrarlar. Bu saldırı sonucu tüm kabile yok edilmişse de sadece on yaşında bir erkek çocuk sağ kaldır. Küçük olduğu için askerler tarafından öldürülmeyen çocuk, kolları ve ayakları kesilerek bir bataklığa atılır. Bir dişi kurt tarafından bulunan çocuk, kurdun onu et ile beslemesiyle büyür. Bu dişi kurt ile çocuk arasında geçen cinsi münasebet sonrasında kurt çocuktan hamile kalır. Önceki saldırıyı düzenleyen komşu ülkenin hükümdarı çocuğun yaşadığını öğrenince, onu öldürme teşebbüsünde bulunur. Ruhlar tarafından bunun haberini alan dişi kurt, hükümdar tarafından çocuk ile birlikte öldürülmek istenince, Turfan bölgesinin kuzey batısında yer alan dağa kaçar. Dağda bulunan mağaraya giren kurt, mağaranın içinde dört yanı dağlar ile çevrili geniş ve otlak bir yer bulur. Bu mağarada saklanan kurt, on erkek çocuk doğurur. On erkek çocuk büyüyüp dışarıdan yaptıkları evlilikler ile çoğalırlar. Bu oğullardan biri de A-shih-na soyadını alır. Birkaç nesil çoğaldıktan sonra mağaradan çıkarlar ve Altay Dağlarının güneyinde demircilik yaparlar (Taşağıl, 1995: 10-11). Destanda geçen dişi kurt motifini Cichocki, tek hami olan dişi kurdun, çocuklarına bizzat bakarak eğitmesiyle bütün ilahi özelliklerini de onlara aşılamış olduğunu gösterdiğini vurgulamaktadır (Cichocki, 1985: 124).

Yine Çin Kaynaklarında geçmekte olan bir diğer Gök-Türk efsanesi ise şöyledir: Hunların kuzeyinde bulunan Suo ülkesinden çıkan Gök-Türkler, A-

p'ang-pu denilen, boyun büyük insanlarından on yedi kardeşlerdir. İçlerinden Ni-shih-tou rüzgârı ve yağmuru devletin hizmetine çağırabilmekteydi. Ni-shih-tou, yaz ruhu ve kış ruhunun kızları ile evlenir. Bu kadınlardan biri dört erkek çocuk doğurur. Çocuklardan biri beyaz bir ördek olur; diğer üçü Kırgız, Yenisey, Batı Sayan'da otururlar. Bu en sonuncu oğul, en büyük kardeştir. Oturduğu yerde kış çok sert olduğundan ateş çıkararak neslini besler ve yardım eder. Böylece bu büyük oğul reis seçilir. Unvanı Na-tou-liu(lu) Şad olur. Na-tou-liu'nun on karısı vardır ve onun çocuklarının hepsi annelerinin kabile isimlerini alırlar. A-shih-na, Na-tou-liu'nun en küçük karısından olma oğludur. Na-tou-liu ölünce, reis seçilmek üzere ağaçlardan en yükseğe zıplamak için oğullarını toplarlar. İsmi A-shih-na olan kadının oğlu en yükseğe zıplamayı başarır. Böylece reisliği o alır. Unvanı da A-hsian Şad olur (Taşağıl, 1995: 11-12). Yukarı bölümlerimizde Ögel'den aktarmış olduğumuz üzere, kurttan türeme ile ilgili, annenin ya da babanın kurt oluşu, anaerkillik ve ataerkillik arasında bir geçişin sembolü olabilmektedir. Ayrıca ikinci efsanede kabile reisinin oğullarının kendi annelerinin isimlerini aldıklarını görmekteyiz. Anne yollu isim alma bizi, anaerkillik olmasa da bir ana soyluluk anlayışının mevcut olabileceğini düşündürmektedir. Efsanede geçen bir başka tema olan yaz ve kış ruhları ifadelerinin '*tanrı/tanrıça*' şeklinde değerlendirilemeyeceğini vurgulayan Gömeç, Gök-Tanrı'nın tek Tanrı olmasından ötürü, sonraları başka unsurların karışması olduğunu belirtmiştir (Gömeç, 2009: 191).

Uygurların ataları Gav-şığların (Gao-che) türeyiş efsanelerinde insan anne ve kurt baba figürlerini görmekteyiz. Gök Tanrı'ya tapan büyük bir hakan, üç kızını insanlara değil, tanrılara layık görmekteymiş. Kızlarını yüksek bir dağa götürüp, orada Tanrıyı beklemelerini söylemiş. Kızlar beklemekteyken, bir gün bir erkek kurt dağın etrafında görünmüş. Kızlardan küçük olanı tanrının kurt şeklinde belirdiğini düşünerek, kurda sevdalanmış. Kardeşlerinin uyarına aldırmaksızın dağdan inmiş. Kurt kızın elini alıp, bir mağaraya girip, evine almıştır (Ögel, 1993: 32). Başka bir Uygur türeyiş efsanesinde ise, bir kayın ağacına inen ışık ile birlikte kayın ağacının gebe kalmadığı ve on ay on gece ışıkla sarılmış olan kayın ağacı sonunda yarılarak beş çocuk doğurmuştur. Kayın ağacı

ve kurt baba figürleri, insanların atası konumundaki kadın-ana olduğu yolunda bir tespite götürmektedir (Ögel, 1993: 73-74).

Bir Altay efsanesinde ise, büyük bir savaş yaşamış olan bir kavimden sadece bir kız kalmıştır. Sığınacak bir yer arayan bu kız, yerde bulunan bir buz parçasını alarak, buzun içinden çıkan iki buğday tanesini yutmuştur. Buğday tanelerinden hamile kalan kızın iki tane oğlu olmuştur. Efsaneye göre Mundus ve Koçkarların soyları bu oğlanlardan gelmiştir (Günay, 1984: 408). Günay'dan aktarımını elde etmiş olduğumuz bu efsane de insan anne figürü bağlamında Altaylılar arasında ana-soylu bir çizginin bulunmuş olabileceği fikrini destekleyebilmektedir.

Kırgızlara ait olan Manas Destanı, esasen Kırgızların Kalmuklar ve Çinliler ile olan mücadelelerin ve aynı zamanda iç karışıklıkların anlatıldığı bir manzumedir (Yıldız, 1995: 20). İlk defa Radloff tarafından derlenmiş olan destan, 19922 mısradan oluşmaktadır (Yıldız, 1995: 22). Destanın birinci bölümünde kahraman Manas'ın soy ağacı verilmiştir. Bu soy ağacına göre Manas'ın atası Cakıp Han, annesi ise Çıırçı'dır. Cakıp Han'ın ve Çıırçı'nın on dört yıl boyunca çocukları olmamıştır. Erkek çocuk, soyun devamı anlamına geldiğinden Manas'ın doğumu babası tarafından toy düzenleyerek kutlanmıştır (Yıldız, 1995: 29). Bir topluluğun mücadelelerini anlatan bir manzum eser olarak, yaradılış efsaneleri kapsamında bulunmasa da daha geç dönem olması itibari ile soy ağacı verilir iken, insan-kadın ve insan-erkek ikilisinin mevzu oluşu bir karşılaştırma yapılması açısından önemli görebilmekteyiz.

3.2. Kutsal Dişi Varlıklar

Şaman algısında üçe ayrılan evrende Ülgen'in yukarı dünyasında ve Erlik'in aşağı dünyasında yaşayan ilaheler ve dişi ruhlar bulunmaktadır. Bu kutsal dişi figürlerin yapısal bir değerlendirilmesi yapıldığında, "*Tanrıçaların çoğu merhametli olmakla beraber güzeldirler. Göğün altıncı katında oturan Altaylıların Günana'sı ve İline'si şefkatin sembolü sayılırdı. Ayzıt ise güzelliğin sembolüdür.*"(Erdoğan, 2007: 44) Erdoğan'ın bu sözleri ile belirttiği gibi kadının yaradılışından geldiğine inanılan şefkat, merhamet gibi duyguların, kutsal dişi

varlıkları anlamlandırırken de iyilik, sağlık, bereket, şefkat, çocuk ve doğum gibi kavramlarla özdeşleştirildikleri görülmektedir. Yörükan da Türklerde '*ana*' olarak nitelendirilen ruhların esirgeyen ve yargılayan; '*ata*' olan ruhların ise çarpan ve korkutan niteliklere sahip oldukları tespitinde bulunarak, esirgeyici ruhlar kategorisine dişi varlıkları koymuştur (Yörükan, 2006: 58). Toplumsal cinsiyet bağlamında yapılan yorumlarda kadının mizacı itibariyle erkeğe nazaran daha şefkatli ve düşünceli oluşu, tanrıçaların da bu özellikler ile donanmış, insanlara dar zamanda yardım eli uzatan varlıklar olarak anlam kazandıkları belirtilmiştir (Günay, 1984: 407). Günay'ın bu tespiti de bize, kadına toplumun yüklediği anlam ve misyonlar üzerinden tanrıça, ilahe, kutsal ruh gibi varlıklara da aynı anlamların yüklendiğini göstermektedir.

Gök ve Yer'de yaşayan bu kutsal dişi varlıklar ile ilgili İnan'ın tespitine göre, Erlik'in dünyasında güçlü ilaheler bulunmamaktadır. Başta Umay olmak üzere güçlü ilaheler Ülgen'in âleminde yaşamaktadırlar (İnan, 1998: 274). Ana Maygıl ve Akene (Ak ana) iki tanrıça daha bulunmaktadır. Ak ana yaradılış mitinde yaratma fikrini ilham eden ana tanrıça; Ana Maygıl ise ulusun koruyucusu olan bir başka dişi ruhtur (İnan, 2006: 39).

Akene, Verbistki'nin derlediği yaradılış mitinde geçmektedir ve tek anlatı örneğidir. Akene (Ak ana), Ülgen'e yaratma ilhamı vermiş olmasının yanı sıra, "'*yaptım oldu' de, 'yaptım, olmadı' deme!*" diyerek ona nasihatte de bulunmuştur. Akene'nin öğüt verici, olgun, yaratıcı özellikleri Ülgen'i yaratıcı annedir (Saydam, 2011: 125). Akene'nin yaratma ilhamını verip, Ülgen'e ettiği nasihatten sonra kaybolması ve yaratıcı olarak bahsinin bir daha geçmemesi ana tanrıçanın yerini erkek tanrıya bırakması olarak da yorumlanabilmektedir (Türköne, 1995: 102). Ülgen'e yaratma fikrini vermesi açısından Akene yaratımın başlangıcındaki ilk varlık gibi görünmektedir.

Kişiye can, kut veren Umay, Ayızıt, Ülgen gibi ilah ve ilahelerin yanı sıra, Erlik'in de can üzerinde bir sahipliği bulunmaktadır. Bir nevi ölüm meleği halini almış olan Erlik'in zaman içinde bu konuma yerleşmiştir. Yeraltı dünyasını temsil eden Erlik'in Altay-Sayan kültüründe, şaman duaları içinde iri göğüslü olarak

tasvir edilmesi, eski dönemlerde Erlik'in kadın olarak kabul edilmiş olduğu; ancak zamanla kadınsı özellikleri yitirdiği Bayat tarafından belirtilmiştir. Başlangıçtaki kutsal dişilik algısının varlığına işaret eden bu durum, Teleütlerin[*], Yayuçi tarafından kendilerine çocuk verilmediğinde Erlik'e dua etmelerinde, Erlik'in zamanla erkeksi özellikler kazanan ve iyilikten kötülüğe doğru değişen algısına bir örnek olmuştur (Bayat, 2007: 332-333).

Tanrı Ülgen'in teker teker isimleri bulunmayan genel manasıyla '*Ak kızlar*' olarak adlandırılan kızları bulunmaktadır.[†] Ülgen'in kızlarının özel olarak adlarının bulunmadığı belirtilmişse de Potapov, Altay bölgesinde yaşamakta olan halklar arasından tespit ettiği bilgilerde Kumandılar'a[‡] göre Ülgen'in bir kızının adının '*Çayım*' olduğu ve üç etekli bir giysi giydiği inancı mevcuttur. Ayrıca Teleütler arasında da '*Köstügen*', '*Ak-Ülgen*', '*Kök-Ülgen*' ve şaman davulunun koruyucu iyesi sayılan '*Ala Bars*' olarak isimlendirilmiş üç kız bulunmaktadır (Potapov, 2012: 293). Ala Bars'ın adı bir şaman duasında şöyle geçmektedir:

" *Ala Bars,*
Karlı dağlı ülkemizin Ülgen'in kızı,
Halkımızın koruyucusu!" (Potapov, 2012: 293).

Ülgen'in kızlarının ayinler esnasında dile gelerek söyledikleri dualarda şamanlara ilham verdikleri söylenmektedir (İnan, 2006: 34). Ülgen'in kızları ilham vericilikleri ile şamanı yönlendirebildiklerinin bir örneğini şaman dualarında da görebilmekteyiz:

" *Ay (gibi) kulağıma,*
İnsan gibi her şeyi anlatıyorsunuz." (Anohin, 2006: 13).

[*] Teleütler: Altay Türkleri arasındaki topluluklardan sayılan Teleütler, Çerga Irmağı ve Büyük ve Küçük Basat Irmağı civarlarında yaşamaktadırlar. Ayrıca kendilerine Telengüt de denilebilmektedir (Gömeç, 2003b: 224).
[†] Ülgen'in kızlarının '*Ak Kızlar*' şeklinde isimlendirilmesinin yanı sıra, '*Kıyanlar*' adı da kullanıldığı söylenmiştir (Günay, 1984: 405).
[‡] Kumandılar: Aşağı Kumandılar ve Yukarı Kumandılar olarak ikiye yrılan topluluk Altay bölgesinde Lebed Irmağı, Solton ve Staraya-Barda bölgelerine yerleşmişlerdir (Gömeç, 2003b: 224)

Ülgen'in üç kızı ile ilgili şamanın ayinini gerçekleştirdiği sırada, gök katlarına çıkarken edilen dualarda şaman tarafından seçilen baştutkan* kişinin bir seslenmesinde de Ülgen'in kızının bahsi geçmektedir:

" *Evet, şimdi yola devam etmek istiyorum,*
Ak Ülgön'ün kızını almak istiyorum." (Radloff, 2009: 68).

Erlik'in de Ülgen gibi, kızları bulunmaktadır. İki veya dokuz tane olan bu kızların pek bir işlevleri bulunmamakta; ancak şamanın Ülgen'e kurban sunmak için göğe çıktığı esnada, şamanı yataklarına çağırıp, aklını çelmeye çalışmaktadırlar. Erlik'in kızlarından ikisi '*Kiştey Ana*' ve '*Erke Solton*'dur (Çoruhlu, 2010: 55; İnan, 2006: 40; Anohin, 2006: 9). Hirligbey adlı bir şamanın Erlik'in kızlarından birine ettiği duası şöyledir:

"*Erlik'in kızı, hoort-hoort,*
Arkadaşım iken, hoort-hoort.
Hiçbir zaman, hoort-hoort,
Ölmeyeceğim, hoort-hoort.
Kağanın kızı, hoort-hoort,
Sevgilim iken, hoort-hoort.
Hiçbir zaman, hoort-hoort,
Yitmeyeceğim, hoort-hoort" (Bapaeva, 2008: 121).

Erlik'in kızlarının fazla bir vasfa sahip olmadıkları düşünülse de Altay Maaday- Kara destanında Erlik'in aktif bir kızını görebilmekteyiz. Maaday-Kara ve oğlu Kögüdey-Mergen, kötü kağan Kara-Kula ile mücadelesinin anlatıldığı destanda, destan boyunca etkin olan, Kara-Kula kağanın karısı, Erlik'in kızı Abram-Moos Kara-Taacı olduğunu görmekteyiz:

"*Kara-Kula Kağan*
Yedi kat yeraltından
Erlik Bey'in sevgili kara kızı
Abram-Moos Kata Taş isimli bu kızı
Ayı puslu o yerden

* *Baştutkan:* Şaman tarafından seçilen ve ayin sırasında kurbanlık hayvanı at kılından yapılmış olan bir ip ile tutan kişidir (Radloff, 2009: 40).

Aylı güneşli Altay'a
Alıp getirdi." (Naskali, 1999: 48)

Erlik'in kızlarının şamanların yeraltına yaptığı seyahatlerde, şamanı ayartıcı bir rollerinin olduğu üzerine bir Altay hikâyesi şöyledir; bir şaman Erlik'in oğlu Temir-kan'a yaptığı seyahatinde yeraltına indiğinde onu Erlik'in kızları beklemektedir. İyi ahlaklı olmayan bu kızları aştıktan sonra, çölden, bataklıktan ve en son olarak intihar etmiş ve kendini yaralamış kişilerin kanlarından oluşmuş bir gölden geçmiştir. Sonunda üzerinde at kılından bir köprü olan kara bir gölden geçmiştir. Böylece atalarının bulunduğu yere varmıştır; ancak burada da karşısına onu günaha sokmak isteyen, Temir-kan'ın kızları çıkmıştır. Bu tuzağa da düşmeyen şaman, Temir-kan'ın çadırına varmıştır (Gömeç, 2011a: 29).

Şamanların, Erlik'in kızlarının kışkırtıcılıklarına karşı tutundukları tavrı dualarından okuyabilmekteyiz. Bir Altaylı şamanın duasında Erlik'in kızlarını küçümseyici ögelerin barındığı bir örnek şöyledir:

" *Topuğu yok elastiki vücutlar,*
Şalvarsız çıplaklar,
Yapışkan kara gözlüler,
Siyah kıvırcık saçlılar,
Beş örgülü, tutumlu
Hayasız maskaralar,
Yer yarığı gibi çatallı göğüslüler
Tepe gibi tümsek memeliler,
Kıçlarını oynatıp
Memelerini sallayıp
Erlik'in dokuzu da aynı kara kızları" (Anohin, 2006: 10).

Aar Toyon ve Kübey-Xoton adlı Tanrı ve Tanrıça'nın oğlu olan ve göğün üçüncü katında doğarak, yeryüzüne indirilen Yakutların atası Er-Sogotox'un destanında ise; bilge kadın ve ilahe gibi nitelikte kişilikler bulunmaktadır. Genç Er-Sogotox yalnızlıktan bunalıp, bir eş dilemeye kutsal ağacın yanına gider.

Kutsal ağaca yalvarır ve ağaçtan ihtiyar bir kadın çıkar. Er-Sogotox'a dileğinin gerçekleşmesini müjdeler ve yola koyulmasını söyler. Kutsal ağaç üzerinden, ağacın ruhu olan bir Ana Tanrıça inancı görünmektedir (Ögel, 1993: 74-75). Er-Sogotox'un bu yolculuğunda bir bilge yaşlı kadın da, Xaraxvan Toyon adlı Tanrının destan ülkesinde, rüyasıyla gelecekten haber veren ihtiyar kadındır (Vasilyev vd., 1986: 13-21). Kahramana yardımcı olan ve ona yol gösteren karakterler kadınlar olmaktadırlar.

Kötücül dişi ruhlar arasında ayrıca, şamanların adaylık aşamalarından biri olan vücudunun ruhlarca parçalanması sürecinde, dokuz kötülük kaynağı olarak betimlenen dokuz kötü ruh bulunmaktadır. Bu dokuz kötü ruhtan bazılarının isimleri verilmiştir. Bu kötü ruhların isimleri, Dalbar Çuonoah, Uot Çornouho, Burun deliği olmayan Darya, Burnu olmayan Matrena, Kızakta gezdirilen Çolak genç'tir. Hepsinin cinsiyeti kadın olan bu kötü ruhlar, şamanın kafasını kesip direğe asmakta, vücudunu parçalara ayırmaktadırlar. Şaman adayının parçalara ayırdıkları etlerini kaplara bölerek hastalık ve ölüm ruhlarına paylaştırmaktadırlar (Bayat, 2004: 75). Adı Spiridon olan bir şamanın ise parçalanma sürecini yaşarken ruhların işkencelerine maruz kalırken bir yandan da görünümü korkunç olan yaşlı bir kadın tarafından memesinin emilmesine mecbur edilmiştir (Bayat, 2004: 76). Şaman adayının parçalanma sürecinde dişi ruhların üstlendikleri rollerin, her ne kadar kötücül bir karakter sergileseler de, aslında adayın şaman olduktan sonraki süreçte, vazifesini gerçekleştirebilmesini sağlayıcı güçleri vermek ile ilişkili olduğu görülebilmektedir.

Anadolu coğrafyasında görülmemekle birlikte, Kazak, Kırgız, Özbek, Uygur gibi Türk toplulukları arasında bir dişi karakter daha bulunmaktadır. Bu masal karakteri topluluklara göre farklı isimlendirme çeşitleri olan Yalmavuz'dur. İnsan eti ve insan kanı ile beslenen bu varlık, dişi olarak tanımlanmaktadır.[*] Kazaklar, Yalmavuz'u çirkin, genç, yedi başlı, bir kadın; Başkurdlar, Özbekler ve Uygurlar bu dişi karakteri insan yiyen bir sihirbaz olarak; Nogaylar çocukları yiyen; Kazan Tatarları ise karanlık orman ve dağlarda yaşan, koca göbekli, uzun dilli, çirkin bir kadın karakter olarak tasvir etmişlerdir (İnayet, 2010: 19).

[*] Yalmavuz ile ilgili detaylı bilgi için bkz. (İnayet, 2010)

Yalmavuz ateşi kontrol etmektedir. Alimcan İnayet'e göre bu karakter, ateş ilahesi inancı ile bağlantılı olduğu ve toplumun anaerkil bir yapılanmadan ataerkil sürece girmesi ile birlikte halk inancı bazında kötücül bir dişi varlığa dönüştüğü belirtilmiştir (İnayet, 2010: 18).

Destanlarda, halk anlatılarında, şaman hikâyelerinde, masallarda karşımıza çıkmakta olan dişi varlıkların, söz konusu anlatılarda yer alan kahramanlara ya da şamanlara kimi zaman kötücül kimi zaman ise yardımlar sunan şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

3.2.1 Umay

Hakkında Tanrıça veya dişi bir ruh olduğu şeklinde tartışmalar süren Umay'ın, en erken dönem belgesi olarak elimizde bulunan Orhun Abidelerinde bahsi geçmektedir. Kül Tegin yazıtının Doğu tarafında "*umaya benziyen annem hatunun taliine küçük kardeşim Kül tegin er adını aldı*" (Orkun, 1986: 44); "*(Buraya gelenler (düşmanlar =) cesur dedi (= demişler); (bizim geldiğimizi ise) duymadılar. Tanrı, Umay kutsal yer, sular (bizim için onlara) gaflet verdi.*" (Orkun, 1986: 113) Tonyukuk yazıtında da, Türgişler ile gerçekleşen mücadele anlatılırken, Tanrı, Umay ve kutlu vatanın yanlarında oldukları belirtilmiştir (Gömeç, 1999, 59). 1934 yılında Ulan- Bator'da bulunan kiremit yazıtında Umay adı okunabilmiştir:

1. *Köğmen…*
2. *Mukaddes yer su…*
3. *Han Tanrıda…*
4. *Umay hatun…* (Orkun, 1986: 354)

Umay ile ilgili bir başka tespit ise, Kudırge kurganlarında bulunan bir av sahnesi çiziminde üç süvarinin atlarından inerek, ortada bağdaş kurmuş olarak oturan, üç dilimli bir başlık ve küpe takan şahsa ve onun solunda daha küçük ebatta tasvir edilmiş şahsın önünde diz çöktükleri görülen tasvirdir. Ögel, ortadaki karakterin Umay olduğunu ileri süren Rus araştırmacılara karşılık, bu tasvirin o dönemde erkekler tarafından da küpe takılmasından ötürü Umay Kültü

ilişkisinden ziyade, tasvirin bir erkek de olabileceği olasılığı üzerinde durmuştur (Ögel, 2003: 142). Bu kaya resmindeki bağdaş kurarak oturmuş kişinin Umay sanıldığını belirten Esin, ayrıca kadının etrafında bulunan maskeli kişilerin de kurban edilmiş olan atları sunmakta olan kamlar olabileceğini de vurgulamıştır (Esin, 2001: 60).*

Kaşgarlı Mahmut ise Divanü Lugat-it Türk adlı eserinde Umay'ı, "*son; kadın doğurduktan sonra karnından çıkan hokka gibi nesne*" olarak tanımlamış ve "*umayka tapınsa ogul bolur = birisi buna hizmet ederse çocuk doğar*" cümlesi üzerinden örnek vermiştir (Kaşgarlı, 1992: 123).† Ayrıca "*Umai: Doğum sonu, kadın uzvu, rahim, döl yatağı*" şeklinde Uygurlarda da kullanılmıştır (Caferoğlu, 1968: 265). Umay'ın çocuk sahibi olma, doğum, çocuğun sağlığı gibi konularda işlevsel bir özelliği buradan anlaşılabilmektedir. Günümüze değin Sagaylar, Şorlar ve Beltirler arasında bebeğin göbek bağına '*umay*' denilmektedir (Potapov, 2012: 340).

Orta Asya ve Sibirya halklarında Umay ile ilişkili inanışlara bakıldığında ise, Yakutlarda '*Imı*' adıyla yer bulan Umay, bereket, refah, çocukların koruyuculuğu gibi niteliklerini kaybetmiştir. Bölge insanın inancında bu özellikler Ayzıt'a ait olduğu görülmektedir (İnan, 2006: 37). Hoppal da, Özbek şamanlarının doğum esnasında yardım için göğün büyük annesini çağırıyor olmalarını, Umay kültü ile bağlantılı olduğunu belirtmektedir (Hoppal, 2012: 134). Hakaslar arasında ise şamanların Akdeniz ve Kuzey Buz Denizi'nde, Umay Ana'dan gelen yaşam gücü ile kısırlığı önlemek için uzun bir seyahate çıktıklarına inanılmaktaydı (Kharitinova, 2004: 576). Şamanların Umay Ana'dan yaşam gücü alabildiklerini gördüğümüz bu örneğin yanı sıra, bebeklerin sağlığı ve uzun ömürlü olmaları için de Umay Ana'ya ritüellerde bulunduklarını Dağlık Altay Teleütlerinde görebilmekteyiz. Bu inanış çerçevesinde şamanlar, bebeğin doğumundan sonraki altıncı ayında Umay'a bir buzağı kurban etmektedirler. Kurban sunma ritüeli esnasında Umay'dan bebeği kötülüklerden koruması

* Potopov, bu tasvirdeki kişinin Umay olduğu fikrine katılmamak ile birlikte konu ile ilgili tartışmaları çalışmasında sunmuştur bkz. (Potapov, 2012: 348-354)

† Kaşgarlı'nın '*tapınsa*' sözcüğünü ibadet etmek anlamı yerine hizmet etmek şeklinde çevrilmiş olmasına da ayrıca dikkat çekilmiştir bkz. (Canpolat, 1975: 30)

dilenmektedir. Ayrıca, Umay'ın kötü ruhlar karşısında bebeği koruyabilmesi için yay ve ok figürler bebeğin beşiğine de asılmaktadır (Potapov, 2012: 65). Bugün Anadolu'da var olan yeni doğan bebeğin uykusunda melekleri görmesi ve melekler onun yanında iken gülümsemesi inanışının bir uzantısını yine Teleütler arasında görmekteyiz. Teleütlere göre Umay, bebeğin beşikte geçirdiği zaman boyunca onu korumaktadır. Bebek eğer uykusunda gülümsüyor ise Umay ile konuştuğuna inanılmaktadır (Potapov, 2012: 340). Umay'ın bebeği kötü ruhlardan koruması üzerine başka bir inanış ve uygulamayı ise Şorlar arasında da görebilmekteyiz. Bir kadının doğumunun zor geçmesine neden olduğuna inanılan ve doğum esnasında kadının ayağına konan '*ayza*' denilen kötü ruha karşı Umay mücadele etmektedir. Mücadeleyi Umay'ın kazanması çocuğun yaşayacağı; ayzanın kazanması ise bebeğin öleceği anlamına gelmektedir (Potapov, 2012: 339-340). Kumandı şamanları da doğum güç gerçekleştiği anlarda devreye girmekte ve Umay'a ritüelde bulunmaktadırlar (Potapov, 2012: 343).

Umay inancı, Müslümanlığın yerleşmiş olduğu Kırgızistan'da da varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Hamilelerin ve gelecekte doğacak olan çocukların koruyucu ruhu olarak kadınlar, Umay'a kolay ve kutlu bir doğum için dua etmektedirler (Kara, 2004: 580). Umay- Ene adıyla da kabul edilen bu dişi ruh, annenin ve yeni doğurduğu bebeğinin koruyuculuğunu üstlenmiştir (Mambetkaliyev, 2000: 340). Bu bağlamda Kırgız kadınlarının Umay'a Fatima Zuhra-kadın ana olarak dua edildiği belirtilmektedir (Yıldırım, 1992: 759). Yine Kırgızlarda, yaşlı kadınlar çocukları ve büyükleri bir yere gönderirlerken '*Umaya havale ediyorum*'; hayvanların ve ürünlerin bereketli olduğu dönemlerde '*Umay ananın memesinden süt akar.*' sözlerini kullanmaktaydılar (Yıldırım, 1992: 759). Kazaklar arasında da '*Umay Ana Pınarı*' adlı bir halk inanışı bulunmaktadır. Bu inanışa göre, elinde avucunda olanlar ile ne kadar uğraştı idiyse de hasta çocuğu iyileşmeyen bir kadının oğluna küçükken yaptığı yedi gök boncuklu bileziği, Umay Ana'ya benzeyen yaşlı bir ağaca bağlar; ancak bilezik asıldığı yerden koparak yere düşer. Bileziğin düştüğü yerde yedi pınar oluşur ve bu pınarın suyu

ile hasta çocuk iyi olur (Yıldırım, 2012: 2107).[*] Bu anlatı üzerinden de görüleceği gibi, Umay'ın pınar ile birleşmesi inancı bağlamında Uygurlarda şamanların gösterdikleri kutsal pınardan çocuk dilendiği de görülmektedir. Koca, elindeki çapa ile pınarın kaynağından üç parça balçık çıkarmayı başarabilir ise erkek çocuk sahibi olunacağına inanılmaktadır (Yıldırım, 2012: 244). Ayrıca '*Doya*' olarak isimlendirildikleri belirtilen Özbek ebeleri, bebeğin göbek bağının ayrıldığı zamanda Umay'a dua okumaktaydılar:

> *"...Benim elim değil*
> *Bibi Fatma, bibi Zuhra eli,*
> *Umay-ana, Kambar-ana eli*." (Yıldırım, 1992: 760).[†]

Yukarıda Divanü Lugat-it Türk adlı eserde umay kelimesinin '*plasenta, son*' anlamı geldiğinin belirtildiğini söylemiştik. Bu tanımla ile mukayese edildiğinde Uygur Türkleri arasında, hamile kalmak isteyen kadınların, yeni doğum yapacak olan başka bir kadının evine gelerek, doğum esnasında bebeğin eşi denilen '*son*' düştüğünde, '*son*'un sıcaklığı geçene kadar onun üstüne oturmakta oldukları inanışı görülmektedir (Öger, 2012: 1683).

Umay'ın Türk ve Moğol topluluklarının arasındaki inançlar bağlamında etkileşimi üzerinden bir değerlendirme yapan Denis Sinor, Umay'ın Türklerin dinsel inançlarına Moğol etkisiyle girdiğini savunmaktadır (Sinor, 2000: 422). Abdülkadir İnan ise, Umay'ın kökeninin başka kavimlerden gelip gelmediği hakkında tam bir görüş beyan etmemiştir; ancak bu kültün öneminin, Türklerin inancında çok eski zamanlardan beri varlığını korumuş olmasında bulmaktadır (İnan, 1998e: 397). Umay'ın Türk inanış ve gelenekleri içerisindeki yerinin kökeni tartışmaları yukarıda belirttiğimiz üzere sürse de, bu dişi karakterin doğum, anne-bebek sağlığı gibi konularda insanlara yardımcı olduğu görülmektedir.

---

[*]Azerbaycan'da bulunan lahitlerden, metalden yapılmış kuş motifli boncuklar kadınların mezarlarından çıkmıştır. Yine benzer şekilde Yakutların XIX .yüzyılda ağaçtan küçük kuş motifli boncukların Umay'ı simgelediği de belirtilmiştir (Geybullah ve Rızayeva, 1999: 216)

[†]'Kambar-ana'nın Harezm bölgesinde doğuma yardımcı koruyucu kadın tipi olduğu belirtilmektedir bkz. (Yıldırım, 1992: 760)

3.2.2. Ayızıt

Ayızıt (Ayısıt), bereket, doğum, refah sağlayıcı dişi ruh ya da ruhlar zümresi olarak halkların inanç dünyasında yer etmiştir (Günay, 1984: 406; Gökalp, 1991: 253). Yakutlarda gerek insan gerekse hayvan yavrularının dünyaya gelmesi, çocukların sağlığı ve korunması, kadınların gebe kalmalarını sağlayıcı özelliklere sahiptir. İnan'ın ifade ettiğine göre Ayızıtlar olarak geçen dişi ruhlar kümesinden de söz edilmektedir (İnan, 2006: 37). Kut'u oluşturup anne karnındaki çocuğa can veren bu dişi ruhlardır. Çocuğun doğumu, gebenin doğumun rahatlığı, anne ve çocuğun sağlığı gibi görevleri ile Umay, Enem Yayuçi gibi ruhlar ile benzerlik arz eden Ayızıt'ın gökte bulunan süt gölünden bir damla su ve süt getirerek çocuğun boğazından dökmesi ile çocuğa can verdiğine inanılmaktadır. Bebeğin doğumuna kısa bir süre kala gebe kadına yanına gelmekte ve doğum gerçekleştikten sonraki üç boyunca da çadırda bulunmaya devam etmektedir (Beydili, 2005: 77). Kısır kadınlar ona dua eder, doğumu yaklaşan gebeler onun gelişi adına evlerini temiz tutmaktadırlar. Ayızıt'ın da hoş edilmesi için sadece insan yavruları değil hayvan yavrularına da iyi ve şefkatli davranılmaktadır (İnan, 2006: 37). Erkek çocuk isteyenler için Ak şamanlar Ayızıt'a dua ederler. Doğan ilk çocuk için, doğumun üçüncü günü Ayızıt'a şükür duasında bulunulur. Şaman, Ayızıt için ayin yapacağı zaman sol yanına dokuz kız ve sağ yanına dokuz erkek alarak Göğe yolculuğuna çıkmaktadır (İnan, 2006: 37-38).

Gökalp, Yakutlarda yeni evli genç kadınların doğurganlıklarının artması için yataklarının önüne Ayızıt'ı sembolize eden bir resmi koyduklarını belirtmektedir. Ayrıca Ayızıt'a Ak şamanlar tarafından duada bulunulmaktadır (Gökalp, 1991: 253-254). Gökalp'in verdiği bilgilerden yola çıkılır ise, Ayızıt'a sadece Ak şamanlar tarafından dua ediliyor ise, kadınların kara şamanlar olarak şamanlık edebildikleri ölçüt alındığında, kadının rolüne dair bir değerlendirme yapılabilmektedir. Bir yanda, iyi ruhlar arasında sayılan ve dişil cinsiyet ile tasavvur edilen Ayızıt ve kadının toplum tarafından en temel işlevi olarak görülen çocuk ve doğum; diğer yandan ise, kadının bir şaman olarak ancak kara şaman sıfatı altında kötücül ruhlar ile münasebet kurabilmesi, toplumun kadına bakışında bir ikilemi düşündürmektedir.

Doğumdan sonra bebeğin arkasından gelen plasentaya tapınma geleneği de Yakutlarda bulunmaktadır. '*Son*' adı verilen plasenta, daha çok çocuk ve özellikle de erkek çocuk sahibi olmak adına kadınlar arasında yapılan bir ayin eşliğinde ya toprağa gömülür ya da ateşe atılarak Ayzıta sunulur.[*] Doğumun ardından atılan plesantaya '*son*' denilerek Ayızıt'a sunulması, Ayızıt ile Umay arasındaki benzerliği hatırlatmaktadır.

Ayrıca, Altay Türklerinde '*Enem Yayuçi*' adlı bir doğum ilahesi daha bulunmaktadır. Ülgen, yeni bir çocuk dünyaya gelmesi için, oğlu olan Yayık'a emir vermekte; Yayık da dişi olarak tasvir edilen ve göğün beşinci katında oturan Enem Yayuçı'ya Ülgen'in bu emrini bildirmektedir. Bunun üzerine Yayuçı '*sit ak köl'(süt akı göl)*den çocuğun ruhunu alarak doğumu gerçekleştirmektedir (Buluç, 2001: 330). Türköne, '*sit ak köl*'ün ilk yaratımda bahsi geçen su olabileceği gibi, erkeğin menisinin simgeleşmesi anlamına da gelebileceğini vurgulamıştır (Türköne, 1995: 105). Yukarıda şamanın görevleri arasında kısa bir örneğini vermiş bulunduğumuz çocuk dileme ritüelinde belirttiğimiz üzere, şamanın beşiğe kut üflemesi örneğinde geçen '*kut*'un göğün beşinci katında oturan Yayuçı (Ana Yayuçı) tarafından gönderildiğine inanılmaktadır (Potapov, 2012: 61). Potapov'un aktarımına göre, Buryatlarda da bebekleri beş yaşına gelene kadar korumakta olan '*Zayaşi*' adlı bir ruha inanç mevcuttur (Poatapov, 2012: 66).

Şamanların Ayızıt'a çocuğu olmayanlar için dua ettikleri anlatılardan görülebilmektedir. Örnek bir anlatıda, iki karısı olmasına rağmen çocuğu olmayan bir adamın şamanların Ayızıt'a kamlık ettikten sonra, Ayızt'ın çocuk vereceğine söz vermesinin ardından, adamın altı oğlu ve iki kızı olmuştur (Bayat, 2004: 229-230). Ayızıt ile ilgili verilen bilgilerde ve anlatılarda geçen ifadelerde çocuk ve doğuma dair tutumu değerlendirildiğinde Umay ile benzerliği bulunmaktadır.

[*] Yastremsky'den alıntı yapılan bir Ayzıt ayin örneği için bkz. (İnan, 2006: 38-39).

3.2.3. Albastı

Orta Asya ve Sibirya bölgesindeki halklarda al ruhu ile ilgili ortak ve benzer inanışlar mevcuttur. İnsanlara kötülük getiren bu ruhlar genellikle loğusalara musallat olmaktadırlar. Kazak ve Kırgızlarda Albastı yetmiş memeli, uzun, dağınık saçlıdır; Özbeklerde ise dişleri ağzından çıkmış, dağınık saçlı, iki göğsü omzundan arkaya sarkıtmış bir kadın; Kazan Tatarlarında ihtiyar, al elbiseli ve dağınık uzun saçlı olarak tasvir edilmiştir (İnayet, 2010: 44-45).

Doğum sırasında fazla acı çekilmesine, doğumun ızdıraplı olmasına sebep olarak Albastı görülmektedir. Uryanhaylarda[*] ise bir kocaya varmak istemeyen bakire bir kız şeklinde imgeleşen ve '*Albıs*' şeklinde adlandırılan bu kötü ruhun sadece erkeklere zarar verdiğine inanılmaktadır (Katanov, 2004: 130). Genellikle kadın suretinde olan albastı bazen de çeşitli hayvanların görüntüsü ile insanların karşılarına çıkabilmektedir. Kırgız-kazak Türklerinde ve Başkurtlarda Albastı, Kara Albastı ve Sarı Albastı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (İnan, 1998f: 259). Kazan Türklerinde kötü ruhlardan sayılan Albastı, insanlara uykularında ve yolculuklarında musallat olmaktadır. Sibirya Tatarlarına göre ise, Albastı'nın daha çok hasta insanlara musallat olduğuna inanılmaktadır (İnayet, 2010: 45). Altaylıların da '*Almıs*' şeklinde adlandırdıkları bu ruh, Erlik'in yardımcılarından sayılmaktadır. Şorların kızıl saçlı bir kadın olarak tarif ettikleri '*Albas*' da can alıcı bir ruh olarak benimsenmiştir. Bu ruh, Yakutların inanışlarında ise 'Abası' adı ile geçmektedir. İnan, '*Albas*' sözcüğünün '*aldatmak, hile yapmak ve kadın şamanın büyüsü*' anlamlarına geldiği belirtmiştir (İnan, 1998f: 261).

Al ruhunun kötü ruhlar arasında sayılmış olmasının yanı sıra İnan, Al ruhunun eski devirlerden kalan bir '*düşmüş tanrı*' olabileceğini vurgulamıştır. Bu görüşünü topladığı çalışmalar sonucunda elde ettiği verilere göre, şamanların dualarında Albıslara derman için seslenmeleri; Al renginin ateş kültüyle bağlantılı olması durumlarına bağlamıştır.[†] Ayrıca Albastı'nın yetmiş memeli, sarkık memeli olarak tasvir edilmesi bereketi sembolize ediyor olabilmektedir (İnayet,

[*]Uryanhaylar: Altay Türkleri arasında yer alan Uryanhaylar (Uranhay), Telengütler olarak da zikredilmektedirler (Gömeç, 2003b: 224).
[†] Detaylı bilgi için bkz. (İnan, 1998f; Yıldırım, 1992: 763).

2010: 45). Karahol Tuvalarınca Albastı'nın avcılar ile cinsel ilişkiye girmesi ile iyi bir av sağlayan çıplak kadın olduğu inancının dağ ruhu-efendisi inancı ile örtüştüğü de düşünülmektedir (Yıldırım, 1992: 763). Genel itibari ile albastı, yalancılık, hilekârlık ve insanlara zarar veren kötücül dişi bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2.4. Od Ana

Ateş, topluluklar nazarında eril ya da dişil biçimde anlamlandırılmıştır. Önemli bir yeri olan Ocak kültü üzerinden de görebileceğimiz gibi, Türk topluluklarında ateşin yani ocağın sahibi evin küçük oğlu olmaktadır (Roux, 2011: 41; Gömeç, 2011a: 51-56). Burada ateşe eril bir mana verilmiştir ancak aşağıda bahsedeceğimiz kimi topluluklarda da ateşe dişi bir kutsiyet verilmiştir (Çoruhlu, 2010: 52). Ateş, saygın bir yere sahiptir. Türklerin ateşe verdikleri önemi 598 yılları civarında Theopylatos Simokatta[*] "*Türkler ateşe olağan-üstü hürmet göstermekdedir."* diyerek ifade etmiştir (Esin, 1979: 4). Yurtların girişlerinde sol tarafta bulunan ateş yeri aileye aittir. Bu bölüme aileden başkası oturamamaktadır (Radloff, 1994: 115). Radloff'un Şorlarda karşılaştığı bir geleneklerinde de ateşin önemini görebilmekteyiz. Yeni evlenen çiftlere kayın kabuğu ile örtülerek yapılan geçici bir yurtta damadın ateşi yakması geleneği bulunmaktadır. Bu geçici yurt içinde yakılan ateş ile yeni evli çiftin saadet fallarını okunmaktadır (Radloff, 1994: 117). Aynı eserde Kazak gelinlerinin evlerine ilk girdiklerinde ateşi selamladıkları da belirtilmiştir (Radloff, 1994: 261). Yeni gelinlerin evlerine ilk kez girdiklerinde ateşe yiyecek sunması geleneği '*kelindi otko kiydirer*' adı ile Altay Türkleri arasında da bulunmaktadır (Dilek, 2007: 39). Roux, evli genç kadınların ateşe adak adamaktan sorumlu olmalarını artık yeni evlerinde evin hanımı olarak ateşten faydalanacak kişiler olmasına bağlamıştır (Roux, 2005: 209). Buradan yemek yapımı, evin ısınmasının sağlanması gibi ev içi işlerden kadının mesul olmasının ateş ile bağdaştırılmış olabileceğini düşünmekteyiz. Ateş-ana'dan çocuk ve iyi bir hayat için de dilekte bulunulmaktadır (Çoruhlu, 2010: 52). Altaylıların düğün esnasında iyi dileklerini sunarken söyledikleri "*Senin evin düzgün olsun! Taş ocağın sağlam olsun! Her zaman ocağında ateş*

[*] Theophylaktos Simokattes: 575- 590 yıllarında doğduğu düşünülen Bizans tarihçisi. Eserini İmparator Herakleios (610- 641) döneminde kaleme almıştır bkz. (Mangaltepe, 2009: 99- 104)

olsun!" şeklinde iyi dilekleri bulunmaktadır (Dolgar-Ool, 2004: 36). Gelenekler kapsamında irdelendiğinde ateşin saygın bir yeri olduğunu görebilmekteyiz. Altay Türkleri arasında ateşi doyurarak geçim sıkıntısı çekilmeyeceğine dair oluşmuş inanç sebebi ile ateşe yiyecek verilmekte ve şu dua edilmektedir:

" *Dört kenarlı taş ocak*
Dört göbekli Ateş Ana
...
Zengin yurdu yaşatan,
Kötülükten kurtarın
Şeytandan uzak tutun.
Otlayanı (hayvanımız) sağlam tutun.
Kırk başlı Ateş Ana
Bir alkışınızı verin
..." (Dilek, 2007: 36).

Od/ ateş ana'ya şamanın davulunun takdisi sırasında da Teleütler arasında duada bulunulmaktadır:

"*Şükran, şükran, şükran*
Beyaz göğe, ateşe şükran
...
Otuz başlı ateş ana
Kırk başlı bakire ana
...
Üçlü alevin anası, ki bu sensin
Mavi alevi püskürterek gel!
Babamız ol, dön!
Anamız ol, dön!
Şaman davulları ses verin..." (Hoppal, 2012: 120)

Sagaylar, ölü gömme adetlerinde mezar başında yaktıkları ateş ile '*Ölünün Ateşi*' denilen ruhu, iyi ise göğe ulaşmakta; kötü ise yeraltına inmektedir

(Katanov, 2004: 66). Ateşten merhamet dilemek adına yurt içinde yakılan ateşe yağ ve et sunma geleneği de bulunmaktadır. Ateşe sunulan bu saçılar, ateşin ruhunun, ocağın yani yaşanılan yuvanın, evin mutluluğu ve refahını koruması yönündeki inançtır. Beltirler ateşten çıkan çıtırtı seslerini duyduklarında ona yağ, un, et gibi saçıları yine aynı inanış üzerinden sunarlar (Katanov, 2004: 124). Hoppal, Yakutlar, ateşin her şeyi anladığına inandıkları için ateşe kötü davranmanın ve demirle karıştırmanın yasaklandığı ve ev kadınlarının pişirdikleri her şeyden ona saçı sundukları belirtmiştir (Hoppal, 2001: 216).*

Radloff'un Karaorman Tatarlarından dinleyerek çalışmasına eklediği bir efsanede ateşin bulunmasında Ülgen'in kızlarının rolü görülmektedir:

> "*Kuday insanı yarattıktan sonra: 'İnsan çıplak olacaktır, fakat soğukta nasıl yaşar, onun için ateş bulunmalı' dedi. Fakat Ülgön'ün üç kızı ateşi bulamadılar. Uzun sakallı Kuday onların yanına gelirken kendi sakalına basarak yuvarlandı. Ülgön'ün üç kızı bunu görerek eğlendiler. Kuday kızarak geri döndü. Üç kız, Kuday'ın söylediklerini dinlemek maksadiyle onu yolda beklediler. O şöyle diyordu: 'Ülgön'ün üç kızı, taşın keskinliğini ve demirin sertliğini bulamadıkları halde benimle eğleniyor ve gülüyorlar. Bunu duyan üç kız taşın keskinliği ve demirin sertliğinden istifade ederek ateş yaktılar.*" (Radloff, 1994: 136)

Ateş kültü ile bağlantısı kurulan, Ot-ine/ Od ana da denilen ateş ruhu ise mutluluk ve refah sağlayan ruhlardan sayılmaktadır. Erdoğan şu tanımlamayı yapmıştır; "*Şamanlar Tanrı saydıkları dede ve büyük analarının ruhlarına 'Od Ata' ve 'Od Ana' derlerdi. Bazı Şamanistlere göre de ateşi 'Od Ana' yaratmıştır.*" (Erdoğan, 2007: 160) Od Ana'nın kız olarak tasvir edilmiştir ve '*Kırk başlı Kız at*'; '*Otuz başlı od ata*' olarak isimlendirilmiştir (Yörükan, 2006: 58). Od ana'nın kültür içerisindeki yeri ve kaynağı ile ilgili olarak Gökalp, Kırgız ve Kazakların ocağa kurban sunarlarken '*Od Ata*', '*Od Ana*' tabirlerini kullanmalarını Türk aile

*Ateşe karşı gerekli saygının gösterilmemesi durumunda ateş iyesinin ev sahibini cezalandırması ile ilgili örnek bir efsane için bkz. (Dilek, 2007: 45)

yapısı içinde sadece baba-yanlılığın değil aynı zamanda ana-yanlılığın da bulunmuş olmasına bir işaret olarak değerlendirmiştir (Gökalp, 1991: 230).

Abakan Tatarları içindeki şamanlar Ateş ruhunu altmış belikli (saç örgülü), altmış dişli, boz kısrak üzerinde gezen, yaprakları altından akağacın gölgesinde dinlenen bir bakire olarak tasvir etmektedirler (Katanov, 2004: 126-127); ancak Abakan Tatarlarından bir başka mitte ise ateşin ruhu, Tanrı'nın, diğer iki büyük kardeş olan Güneş ve Ay'dan sonra gelen küçük oğlu olduğu görülmektedir (Bayat, 2005: 75-76). Radloff'tan aktarılmış olan bu mit ile Tanrı'nın küçük oğlunun ateş ile bağdaştırılması baba evinin, ocağının sahibinin evin küçük oğlu olması ile ilişkili olduğu dikkat çekmektedir. Çoruhlu da ateş ruhunun betimlenmesi ile ilgili olarak "*İçinde Türklerin de yer aldığı Şamanist Sibirya topluluklarının çoğunda ateş ruhu ocağın alevlerinde eğik bir vaziyette oturan ihtiyar bir kadın şeklinde tasavvur edilir.*" (Çoruhlu, 2010: 52) demiştir. Altaylılarca ise, '*Kız Ana*' olarak adlandırılarak beyaz, güzel bir kız şeklinde tasvir edilen ateş iyesi (Od Ana), şamanın öte âleme yapacağı yolculuğunda da ona yardımcı olmaktadır; ancak şamanın bu yardımı alabilmesi için ateş iyesine kurban sunarak saygı göstermesi gerekmektedir (Bayat, 2005: 73;Potapov, 2012: 99). Ateş, Yakutlarca ihtiyar bir adam olarak düşünülmüş; ancak ateşten çıkan duman ruhu ve kıvılcım ruhu ise kız şeklindedir (Dilek, 2007: 37).

Yukarıda vermiş olduğumuz örnekler kapsamında ateşin bölge halklarının inanışlarında saygın bir yeri olduğunu görmekteyiz. Dişil ya da eril olarak nitelendirilmiş olan ateşin arındırıcı etkisinin de bu inancın gelişmesinde katkısı olduğu düşünülmektedir.[*] Örneğin el-Makdisi tarafından Kırgızların ölülerini yaktıkları ve bunun nedeninin ateşin, ölünün cesedinin günahlardan arındırmak olduğu bildirilmiştir (Şeşen, 1979-1980: 59).[†]

[*] Bizanslı tarihçi Menander, Türk büyücülerin Bizans elçilerini ateşten geçirerek arındırdıklarını kaydetmiştir bkz. (Mangaltepe, 2009: 53); Marvazi, ateşin arındırıcı özelliğinin kullanıldığını belirtmiştir (Roux, 2011: 40; Esin, 2001: 117- 118; Gömeç, 2011: 52).

[†] Yakutların ölünün ateşten korktuğunu, Tatarların ise iki ateş yakarak arasından geçerek temizlendiklerine dair inanışları mevcuttur bkz. (Buluç, 1943: 366); Göktürklerin ölü yaktıkları ancak 630 yılından önce bile bundan vazgeçmiş olduklarına dair Çin İmparatornun "*Artık ölülerinizi atalarınız gibi yakmıyor ve yalnızca gömüyorsunuz. Bunun için de Tanrı başınıza felaketler yağdıracaktır.*" dediği aktarılmıştır bkz. (Ögel, 1971: 157); Kırgızlarda da ölü yakma

3.2.5. Yer Ana

Şamanizmin evren algısında Yer önemli bir noktadadır. Roux, temel iki katman olan Gök ve Yer'in konumunu mertelendirme açısından değerlendirmiştir. Kültegin Yazıtı'nın Doğu cephesinde yer alan "*Üstte mavi gök (yüzü), altta (da) yağız yer yaratıldığında, ikisi arasında insan oğulları yaratılmış*" ifadesi bulunmaktadır (Tekin, 2003: 39). Bu ifadeden yola çıkarak, Yer'in de emir veren bir mertebede olduğunu belirtmiş; ancak bu durumun nadir olduğunu vurgulayarak Yer'in, Gök'ü takip ederek, onunla bir uyum göstermiş olabileceğini söylemiştir (Roux, 2011: 138).*

Toprak, otların, bitkilerin yetişmesi ve doğum işi ile ilgili olan bir ana olarak kabul edilmiştir (Günay, 2001: 326). Yer Ana, huş ağacında oturan yaşlı bir kadın şeklinde betimlenmiştir. Yaşayan tüm canlıları kötü ruhlardan koruyan Yer Ana'nın, bitkilerin ruhları olan Ereke- Cereke adlı bir oğlu ve Kırbadehin Kırkıttar adlı bir de kızı olarak çocukları da bulunmaktadır (Kosko, 2005: 537). Bayat tarafından, Buryatlarda ise Yer ilahı olarak Utagan'ın görülmesini anaerkil bir dönemden bir kalıt olduğu ve ateşe tapınma ile ilgisinin bulunduğu da belirtilmiştir (Bayat, 2005: 76-77).

Tuva kahramanlık destanlarından biri olan Möge Şagaan Toolay destanında, destan kahramanlarının içine düştükleri sıkıntılı durumlarda "*Çer-iyem, Deer-adam*" (Yer-anam, Gök babam) sözlerini sarf ettikleri görülmektedir (Arıkoğlu, 2007: 40-208). Ayrıca günümüz Yakut, Altay gibi şaman dualarında da geçen ifadelerde Yer Ana sembolüne rastlanmaktadır. "*Merhametli Gök babam! Ve merhametli Yer Anam! Beni bağışlayın! Ölüp, Kendinden geçen kamım ben!*" (Bapaeva, 2008: 21). Bu dualardan şamanların Yer Ana'ya hitap ettiklerini görebilmekteyiz.

âdeti olduğunu ancak Müslümanlar ile ilişkiler kuruldukça ölülerin gömülmeye başlandığını Mervezi de bildirmiştir bkz. (Şeşen, 1975: 99)

* Simocatta'nın aktarımıyla Türklerin ateşe, suya, havaya, toprağa saygı gösterdiklerini ancak sadece göğe tapındıklarını belirten ifade, yer-su'nun inanış içerisinde bir sınırı olduğunu belirleyebilir (Çobanoğlu, 1993: 361; Ögel, 1971: 165).

Tatarlarda ise '*Cir İyäse*' olarak adlandırılan Yer iyesi, dişil bir anlam kazanmış ve doğurgan bir ana olan toprağın bereketi üzerine bazı ritüeller gerçekleştirilmektedir. Mevsimlere göre, toprak adına düzenlenen bayramlar bulunmaktadır. Karga Lapası denilen bayramda, toprağın kardan açılan yerine lapa sermek; yaz aylarına denk gelen Koruma Haftasında ise, toprak hasada yani doğuma hazır olduğundan, toprağı deşmek, ağaç kesmek gibi doğaya zarar verici faaliyetlerden kaçınılmaktadır (Çetin, 2007: 4). Kır saçlı, kocakarı yüzlü olarak betimlenen Yer iyesi aynı zamanda Basu Anası/ Basu İyäse (Tarla Anası/ Tarla İyesi) olarak tarlaların sahibi olarak da görülmüştür (Çetin, 2007: 5).

Yer ana ve toprak ilişkisini değerlendiren Eliade, "*Toprağın bereketi kadın doğurganlığıyla uyumludur; dolayısıyla mahsulün bolluğundan kadınlar sorumlu olur; çünkü yaratımın 'sırrını' onlar bilmektedir.*" diyerek kadının toprak ile özdeşmişliğine işaret etmiş; tarımda sabanın kullanılmasına değin, tarımın cinsel birleşme ile simgeleşmediğini, Yeryüzü Ana'nın döllenmeden tek başına doğurganlığına işaret etmiştir (Eliade, 2003: 58). Eliade'nin tespiti doğrultusunda, kadın ve Yer Ana ikilisinin mukayese edildiğinde kadının '*doğurganlık*' yetisinin toprak ile benzerliği arasında bir ilişki kurulduğunu düşünmekteyiz.

3.2.6 Güneş Ana

Güneş, mitolojik sistemde kendisine bir kült olarak yer bulmuştur. Güneş ve ateşin başlangıçta aynı kutsal varlığı ifade ettiği ancak sonraları ayrı varlıklar halini aldıkları Güneşin insanı besleyen, ateşin ise insan yararlı bir varlık halini aldığı yönünde görüşler belirtilmiştir (Hoppal, 1993: 31). Yerleşik hayata geçişle birlikte Güneş'in öneminin ağırlık kazandığını belirten Bayat, konar-göçerlikte Ay'ın önemli bir yer tutarken, toprağa bağımlı hale gelinildiğinde Güneş kültünün inanç sistemine oturduğunu söylemiştir (Bayat, 2007: 301). Ögel ise özellikle Uygurlar döneminde Mani dininin benimsenmiş olmasından Güneş'in yanı sıra Ay'ında önemli bir yer tuttuğunu belirtmiştir (Ögel, 1971b: 168). Mani dininin benimsenmiş olması ile Uygur kağanları güçlerini aya dayandırmışlar ve unvanlarında da '*ay*' kelimesini kullanmışlardır (Gömeç, 1997: 81).

Eski toplumlarda kadın ve erkek arasındaki ilişkinin ay ve güneş arasında simgelenişini Bachofen, ayın kadın, güneşin ise erkek şeklinde ifade bulduğunu belirtmiş; erkeğin egemenliği ele almasıyla güneş de söylencelerde ve inanışlarda aya egemen olmuştur demiştir (Bachofen, 1993: 181). Türk topluluklarında ise erkek ay ile güneş kadın ile ilişkilendirilmektedir. Güneşe dişi bir algı yüklenmiş olmasını Çoruhlu, Umay kültü ile bağdaştırmaktadır (Çoruhlu, 2010: 25). Bu ilişkilendirme şaman dualarında ve kıyafetlerinde kendisini göstermektedir. "*Genellikle davulların sağ tarafına anne olarak adlandırılan 'güneş' düşer. 'Ay baba' olarak adlandırılan ay ise sol tarafa resmedilir*" (Hoppal, 2012: 230). [*] Radloff'un katıldığı bir kurban töreninde şaman göğün altıncı katına erdiğinde ay ataya seslenmektedir:

" *Ricamı dinle! Ricamı dinle*
Altıncı gökteki ay ata!
Ricamı dinle! Ricamı dinle!" (Radloff, 2009: 77).

Altaylılarda güneş ana, ay atadır ve ateş ile bağlantılı bulunan güneş ana göğün altıncı katında oturmaktadır (Bayat, 2007: 99);(Gömeç, 2011: 47); (Bayat, 2005: 67)[†] Güneş ana'nın göğün altıncı katında oturduğu belirtilir iken, Gökalp, Güneş ana'nın (Gün ana) göğün yedinci katında bulunduğuna işaret ederek, Güneş Ana ve Ay Ata karşılaştırmasında bulunmuştur. Gökalp'in bu karşılaştırmasına göre, Ay Ata'nın Hakan'ı; Güneş Ana ise Hatun'u sembolize etmektedir. Göğün katları arasında Güneş Ana'nın dolayısı ile Hatun'un Ay Ata'dan bir diğer ifade ile Hakan'dan daha yüksek bir katta olmasını dikkat çekici bulmuştur (Gökalp, 1991: 253). Bir Altay destanı olan Maaday-Kara destanında, destan'ın kahramanlarından Maaday-Kara'nın güneşi ana, ayı ata olarak gördüğünü ay ve dağ; güneş ve orman ikililerinden görebilmekteyiz:

"*Ay altında yaylanan*
Ala dağa 'ata' dedi,
Güneş altında uzanan

[*] Altay şamanlarının davullarında ay sağda, güneş ise soldadır bkz. (Anohin, 1941: .340).
[†] Ögel de Türkler arasında '*Güneş Ana*'- '*Ay Baba*' algısının mevcut olduğunu belirtmiştir bkz. (Ögel, 1971: 169).

Alacakaranlık ormana 'ana' dedi." (Naskali, 1999: 54)

Yakutlarda ise ayın kardeşi olan ve Kün Toyon olarak adlandırılan güneşin eril olduğu algısı mevcuttur (İnan, 2006: 29). Ancak Yakutların ulu Tanrısı Ürün Aar Toyon'un karısı Kün Kübey Hotun dünyaya ısı ve ışık veren hayatın devamını sağlayıcı güneştir (Çoruhlu, 2010: 23). Ay ata göğün altıncı katında ikamet ederken; güneş ana (Kün ana) yedinci katta bulunmaktadır (Radloff, 2009: 21; Yörükan, 2006: 57).

Yukarıda bahsettiğimiz üzere, dişi olarak sembolize edilmiş olan Güneş Ana inanışı, kadının üreme, bereket, sağlık, ferah, yaşamın devamlılığı gibi özellikleri ile donatılmıştır.

3.2.7 Yer-Sub İyeleri

Ana hatlarıyla üçe ayrılan evrenin insanların yaşadığı saha orta dünya olan Yer'de pek çok ruhun varlığına inanılmaktadır. "*Yağızdaki alkınçsız telim kut / Yağız (yer)'deki sayısız çok kutlar*" (Esin, 2001: 79) ifadesi bunu göstermektedir. Dağların, göllerin, ırmakların, ormanın, ağaçların, ateşin ve insanın çevresini oluşturan; yaşamını sürdürmesi için ihtiyaç duyduğu doğal kaynakların ve temel bir tanımlama kullanmak gerekirse doğanın ruhu/ruhları olduğu inancı yerleşmiştir.[*] Saydam, yer-sub ruhlarını "*Kozmik düzenin devamlılığını gündelik yaşama doğrudan veya dolaylı müdahaleleri ile sağlarlar*." ifadesi ile açıklamaktdır (Saydam, 2011: 137). İnsanların doğrudan Tanrı'ya (Tengri) dua etmediklerini söyleyen Rasonyı, bunun yerine tali dediği yer-sub ruhlarının aracılığını kullandıklarını ve dileklerinin aktarımını sağlamak için de şamanların aracılığını kullandıklarını belirtmiştir (Rasonyı, 1993: 32). Altaylıların yer ruhlarını Ülgen ve Erlik'in dünyalarından ayrı tuttuklarını belirten Anohin, yer-sub ruhlarının insanları koruyan ruhlar olduklarını; ancak eğer kendilerine karşı bir saygısızlık gösterilir ise cezalandırıcı ruhlar da olduklarını belirtmiştir (Anohin, 2006: 15).

[*] Yer-sub'un birçok ruhlardan mı oluştuğu ya da aksine tek bir ilah mı olduğuna dair tartışmalar için bkz. (Potapov, 2012: 324-337)

"*Yer-su iyeleri, oyy Bakır-sarı ablalarım.*" (Bapaeva, 2008: 18) yer-sub ruhlarından gelen ve Tuvada yaşayan bir şaman olan Viktor Kök-Ool'un bu duasında, dişil nitelendirmelere sahip ruhların varlığını ve civar dağlara, nehirlere, göllere, su kaynaklarına saygı duyulduğunu görebilmekteyiz. Şorlar, dağ ya da nehrin kenarların iken bu yerlerin sahibi olan ruhlara saçı saçmakta; Tuvalılar da suyun sahibi olarak düşündükleri ruhlara inanmaktaydılar. Ayrıca Kumanlar da suyun sahibini uzun kollu çıplak bir kadın olarak tasavvur etmekteydiler (Hoppal, 2001: 213). Tuvada yaşayan Todjaların inanışına göre ise, nehirlerin ve göllerin insanlara kadın olarak görünen ruh sahipleri bulunmaktadır. Balık avlamadan önce bu ruhlara göl kenarlarındaki ağaçlara çaput bağlama, çay ya da süt saçma gibi kurban sunma geleneği bulunmaktadır (Hoppal, 2001: 221). Dağları, yolları içine alan Orman ruhu inanışı da bulunmaktadır. Dağ ruhları, ormanda yaşamakta olan hayvanları; yol ruhları ise yolculuk etmekte olan insanları korumaktadır (Buluç, 2001: 328). Yer iyeleri ile ilgili bir anlatı şöyledir:

> "*Tumatların bir kızı Haraköl'ün yakınında yaşayan 'Hasharlık' adlı bir şamanla evlenmiş. Bir günü Hasharlık Tumatların hayvanlarının suya çobansız kendi başlarına gidip geldiğini fark etmiş. Hayvanları dikkatlice izleyen şaman, onların peşinde esmer, uzun boylu birisinin olduğunu görmüş ve onu canavar zannedip vurarak öldürmüş. Bu olaydan sonra Ayranköl'ün kıyısında bulunan kayalıklardan üç gün, üç gece bir kadının ölü için ağlayarak yaktığı ağıt duyulmuş. Bütün hayvanları koruyan ruhun anası 'Benim biricik oğlum Tumatların hayvanlarına bakarak onların güvenliğini sağlayamadı. Onlar hiç mutlu olmasınlar!' diye lanet etmiş. Bu olaydan sonra Tumatların hayvanlarına bulaşıcı hastalık musallat olmuş ve hayvanlar bir bir telef olmuş.*" (Butanayev ve Butanayeva, 2007: 37).

Hayvanların koruyucu ruhunun cezalandırıcı bir ruh olduğu bu örnekten izlenebilmektedir. Yer-sub ruhları evrenin ikili sistemi içerisinde insanların yaşadığı katman olan Yer'de bulunmakta olan, doğanın her bir parçasının koruyucu ruhları olarak halk inanışları içerisinde yer edinmiştir.

3.2.8 Dişi Yardımcı Ruhlar-Hayvan Ana-Koruyucu Ruh

Şamanın göğe ya da yeraltına gerçekleştireceği yolculuklarında ve ritüellerinde şamanın içine girerek ona yol gösteren yardımcı ruhları bulunmaktadır. Bu yardımcı ruhların başında hayvan ana gelmektedir. Yakutlarca '*İye kıl*' ve '*emeget*' denilen bu yardımcı ruhun ölen bir şamana ait olduğuna inanılmaktadır (Buluç, 2001: 317-318). Şamanlar hayvan anasını hayatlarında ya iki ya üç kere görmektedirler. Şamanın ruhu ile bağlı olan İye kıl'ın ölmesi ile şamanın da öleceğine inanılmaktadır (Vasiliev, 1993: 13; Bayat, 2004: 116; Roux, 2005: 230). Hoppal, hayvan yardımcı ruh anlayışının kaynağını, hayvanların insanlar tarafından kontrol edilemediği dönemlerden kalma olduğunu belirtmektedir. Gizemli olan ve büyü yolu ile idare edilen bu güçler karşında bu düşünce doğmuştur (Hoppal, 2001: 218). Eliade'e göre, avcılık döneminde, avcının bir hayvanı öldürdüğünde dökülen kanı ile, kendi yani insan kanının benzerliği arasında kurduğu bağlantı, insan ve hayvan dünyasını birbirine yakınlaştırmıştır. Avcının avladığı hayvan ile kurduğu bu ilişki, insanın '*doğaüstü güçler ile donatılmış benzerleri*' algısını doğurmuştur. Oluşan bu doğaüstü algısı da hayvan koruyucu ruhları, Hayvanların Efendisi gibi tanrılar, ruhlar inançlarının oluşmasına temel olmuştur (Eliade, 2003: 17-22). Roux, insanın hayvanı kutsallaştırması meselesine yukarıda belirttiğimiz iki görüşü de esas alarak yaklaşmıştır. Ona göre hayvanlar ile insanların benzerliğinden doğan akrabalığa dair görüş eksiktir; bunun yanı sıra hayvanların insanlar tarafından üstün görülen yeteneklerinin de –devenin çölde suyu bulabilmesi, atın sahibi yanında olmadan yolu bulabilmesi vb.- bu kutsallaştırmaya sebep olarak eklenmesi gerekmektedir (Roux, 2003: 71).

Yaşar Çoruhlu, Ksenofontov tarafından derlenmiş bir Yakut efsanesinde bir şaman adayının doğumu ve parçalanma sürecine kadarki evresinde yer edinmiş olan iki dişi karakterden bahsetmektedir. Bir karaçamın dallarında demir tüylü ve çelik pençeli bir kartal, hayvan-ana bulunmaktadır.[*] Kartal hayvan-ana kuluçka dönemini bitirene kadar koruduğu yumurtası yeni doğmuş bir şaman olunca,

[*] Yine Yakutlarca hayvan ananın, eğri demir pençeli, uzun kuyruklu büyük bir kuş olduğuna inanılmaktadır. (Bayat, 2004: 115)

Burgestez-Udagan ismindeki bir ruh-şamana teslim eder. Tek gözlü, tek elli ve tek bacaklı tasvir edilen Burgestez-Udagan, şaman adayı diğer cinler tarafından parçalanana kadar, şamanı demir beşiğinde sallar (Çoruhlu, 2010: 68;Bayat, 2004: 120).

Şamanın eğitim alması aşamasında bir anlatıda ise, seçici ruhlar şamanı bir yuvaya bırakırlar. Beyaz ve kanatlı bir geyik gelir ve memesiyle şamanı emzirmeye başlar. Şaman, bu şekilde bir yıl boyunca eğitim alarak geyiğin memesini emer (Bayat, 2004: 118).

> "*Batı Tunguzlarında, vefat etmiş bir şamanın yardımcı ruhu, müstakbel şaman olarak seçtiği kimsenin ruhunu öteki dünyaya alır götürür. Ruh burada bir hayvan-ana tarafından yutulur. Hayvan-ana daha sonra müstakbel şamanın hayvan kopyasını doğuracaktır. Hayvanlaştırılmış bu ruh onun en güçlü yardımcısı olacaktır.*" (Perrin, 2008: 48)

Tunguz şamanlarının hayvan anasının benekli bir geyik; Yakut şamanlarının ise mavi renkli boğa olduğu söylenmektedir. Ayrıca büyük ve güçlü şamanların hayvan anasının ren geyiği; küçük şamanların ise geyik olduğunu söylenmiştir. Tuva şamanları ise, atalarının ruhlarına seslenirken "Büyük Annem" şeklinde hitap ederek bir dişi maralı anmaktadırlar.(Dolgar-Ool, 2004: 65) Fakat aynı zamanda güçlü şamanların hayvan anaya sahip olurken; küçük şamanların hayvan anaya sahip olmadıkları da anlatılmıştır (Bayat, 2004: 116-117). Ayrıca Yakutlarca '*İne Kııl*'(İje Kıl)'ın adı verilen hayvan ana, kimsenin göremeyeceği, gizli yerlerde saklandığına inanılmaktadır (Bayat, 2004: 115).

Buryatlarda şamanın seçici ruhunun tasviri ise şu şekilde verilmiştir. "*Örneğin, Sibirya Buryatlarında seçici ruh bir av efendisinin kızıdır: 'Rengeyiği ya da su ruhu'. Kıskanç bir aşık ve bir hayvan eş gibi davranan bu ruha, öteki dünyada damat konumundaki şaman, hayvan biçimine girerek ulaşır.*" (Perrin, 2008: 48). Eliade'nin Yakut Govriil Alekseyev'den aktardığına göre, her şamanın bir Yırtıcı- Kuş Anası bulunmaktadır. Çengel pençeli ve demir gagalı olan Kuş

Ana, şamanın doğumunda ve ölümünde kendisini gösterdiği belirtilmektedir. Şaman doğduğunda, şamanın ruhunu alarak olgunlaşması için yeraltına götürerek yalancı akçam dalına bırakmaktadır. Şamanın ruhunun olgunlaşmasıyla Kuş-Ana, onun vücudunu parçalara bölerek kötü ruhlara dağıtmaktadır. Kötü ruhlar tarafından parça parça etleri yenilen şaman, ileride bu ruhların temsilcileri oldukları hastalıkları iyileştirme yeteneğine sahip olmaktadırlar (Eliade, 2006: 58).

Koruyucu ruh ile ilgili bir anlatıda ise, bir adam çağrı alma sürecinde acılar çekerken, her gece rüyasına giren bir kadın, ona, onun şaman atalarının koruyucu ruhu olduğunu ve şamanlığı şimdi de kendisine öğreteceğini söyler. Bir kocası olmadığını söyleyerek, karı-koca olmalarını teklif eder. Böylece adama şamanlık yapabilmesi için yardımcı ruhlar verecektir. Ancak, adam kadından korkarak bu isteği reddeder. Teklifinin reddedilmesi karşısında, kadın, adamı öldürmek ile tehdit eder. Sonunda adam kadını karısı olarak kabul ederek yaşamaya başlamışlardır ancak çocukları olmaz (Bayat, 2004: 69-70).

Dişi bir koruyucu ruhun seçimi ile şaman olunması ile ilgili olarak bir anlatıda ise karşımıza dağ sahibinin ruhu çıkmaktadır. Uzun ve büyük göğüsleri olan bu ruh, yanına gelen adamlar ile birlikte olmak istemektedir. Eğer dağ sahibinin ruhunun göğüslerini başının üzerinden geri atarlar ise dağ sahibi ruh, o kişiden kendisine koca olmayacağını söyleyerek oradan uzaklaşmaktadır. Fakat dağ sahibinin ruhunun göğüslerini geriye atmayan bir adam olur ise, dağ sahibi onun ruhunu alarak yanında götürmektedir. Bundan sonra canı alınan adam şamanlık yapmaya başlamaktadır. Ölmeden önce de '*dağın sahibine gidiyorum*' diyerek ölmektedir (Bayat, 2004: 120).

Bir Özbek şamanı olan Tasmat-baksı, kendisini şaman olarak seçen perilerin yardımı ile hastalıkları iyileştirmektedir. Tasın içerisindeki suya pamuk atarak, bu pamuğun suyun içindeki hareketleri ile perilerinin nasıl bir tedavi yöntemi gösterdiklerini anlamaktadır (Basilov, 1997: 28-29).

Ayızıt'ın doğumdan sonra da kişinin hayatının sonuna kadar eşlik ederek onu koruması üzerinden Türköne, Yakutlarda bulunan '*emeget*'(yardımcı ruh) ve 'iye *kıl*'(ana hayvan) inancının Ayızıt'a olan inançla eşleştiğini vurgulamaktadır (Türköne, 1995: 109). Yardımcı ruh, hayvan ana gibi varlıklar, şaman olma sürecinde ana rolü teşkil etmektedirler. Yukarıda bahsettiğimiz üzere, şaman ve yardımcı ruh- hayvan ana ilişkisi, adayının doğumundan önce başlamakta ve şaman ölünceye kadar devam etmektedir.

IV. BÖLÜM:

4. ORTA ASYA VE SİBİRYA'DA KADIN ŞAMANLAR

Kadın, yaşlandıkça otacı, emçi[*] gibi görevleri gerçekleştirebilen bir varlık olarak görülmektedir (Bayat, 2010b: 49) Cinsiyeti yönünden kendisine yüklenen bu anlam üzerinden kadın, doğal şaman gibi algılanmaktadır.

4.1. Kadın Şaman Terimleri

Orta Asya ve Sibirya Şamanizminde kadın şaman ve baksıların konumunu incelerken, bölge halklarının kadınlara "*şaman*" terimi yerine farklı tanımlamalar kullandığı dikkat çekmektedir.

Kazaklar ve Kırgızlar, erkek şamanları '*baksı*'; kadın şamanları ise '*bübü*' olarak isimlendirmektedir (Hoppal, 2012: 138; Bayat, 2010a: 85; Gömeç, 2011a: 21). Codex Comanicus'ta ise '*kam katun: Büyücü kadın*' olarak yer bulmuştur (Grönbech, 1992: 88). Yakutlar ve Moğollar ise kadın şamana '*udagan'* demektedirler (Gömeç, 2012: 157).[†] İnan da Yakutların erkek şamanları '*oyun*"; Moğolların ise '*bö/böge*' gibi farklı isimlendirilmekte olduğunu; ancak kadın şamanların her iki topluluk tarafından '*udagan*' şeklinde adlandırıldıklarını belirtmiştir (İnan, 2006: 74; Buluç, 2007: 338). Duhalar da kadın şamana '*udagan*' demektedirler (Gül, 2007: 32; Chagdarsürüng, 2004: 149). Bayat, '*udagan*' kelimesinin Türkçe kökenli olduğunu vurgulamış ve bu kelimenin Moğol-Buryatlara Türkçeden geçtiğini iddia etmiştir (Bayat, 2010a: 52). Yaptığı tespitler ile Bayat, Altay, Yakut bölgeleri gibi çeşitli topululuklarda erkek şamanlara '*bö, kam, oyun, bakşı*' gibi ayrı ayrı isimler verilirken; kadın şamanlara '*udagan, udugan, utahan*' gibi ortak bir adlandırılmaya gidilmesini dikkate değer bulmuştur (Bayat, 2010a: 52). '*Udagan*' kelimesinin, Türkçe'de "ateş" anlamına

[*] "Ämçi: Doktor, hekim."(Caferoğlu, 1968: 71).
[†] '*Udagan: Kadın Şaman*', (Moğolca- Türkçe Sözlük, 2003: 1328).

gelen '*Od/ ut*'tan türemesini, kadının ateşe hükmeden ve dolayısıyla mitolojik bağlamda da incelediğimiz üzere, Yer Ana motifiyle ilişkili olduğuna değinmiştir. Roux ise, Türkçe'de '*şaman*' kelimesinin karşılığı olarak '*kam*' ifadesinin kullanıldığını belirtirken Türkçe'nin dil yapısında kelimelerin bir cins ayrımına tabi tutulmamasına dikkat çekerek, Moğolca'da '*udagan*' sözcüğü ile kadın şamanın cinsiyetinin vurgulandığına işaret etmiştir (Roux, 2011: 66).

4.2. Kadın Şamanların Gelişimi

Toplumların kültürel gelişim aşamalarının bir özeti yapıldığında, avcı-toplayıcı dönemin ardından göçebelik, tarımsal üretimin oluşması, bununla birlikte mülkiyetin gelişmesi ve devletin oluşumu süreçlerinde erkek şamanların güçlenerek, kadınların bu görevi ifa etmelerinde geri plana itilmelerine sebep olduğu düşünülmektedir (Bayat, 2010a: 46). Ekonomik olarak Orta Asya ve Sibirya toplumlarında da görülen değişimler nedeniyle cinsiyetler üzerinden yapılan görev dağılımında ayrım aynı zamanda şamanların rollerine de yansımaktadır. İlkel dönemlerde, üremede babanın rolünün henüz bilinmemesi üzerinden, kendi içinde hayatın devamını sağlayıcı görülen özellikleri, kadının hiyerarşik üstlüğünden ziyade, erkeğin av ile ilgili ayinleri; kadının ise doğum ve sağlık gibi yine ilkel için önem arz eden ayinleri düzenlediği düşünülmektedir (Türköne, 1995: 99). Eski toplumlarda avcılık ve hayvancılık gibi evin dışını ilgilendiren işlerin erkeğin tasarrufuna geçmesi ile; kadının bir şaman olarak konumunun geri plana itilmeye başladığı da düşünülmektedir (Bayat, 2010a: 44).

Toplumların tüm bu gelişim süreçleri dâhilinde madenciliğin ve özellikle demirciliğin gelişiminin kadın şamanların yeri konusunda değişikliklere neden olduğu görülebilmektedir. Demir madenin işlenmesi ile erkeğin fiziksel gücünün işbölümü sahasında ortaya çıkışı ve demir işlerken ateşe hükmetmeye başlaması, kadının rolünü erkeğin devralmasına, dolayısıyla erkeğin konumunun ön plana çıkmasına neden olmuştur denilebilir. Demirciler ile şamanların kardeş oldukları hatta zaman zaman demircilerin şamanlardan üstün oldukları inancının oluştuğunu; ayrıca şamanın adaylık aşamalarından biri olan parçalanma esnasında yeraltında demirciler tarafından kemiklerinin birleştirildiği inancının da var olduğunu görmekteyiz (Bayat, 2010a: 36).

İlk şamanların kadın oldukları ve güç sahibi oldukları fikrini, anaerkillik üzerinden temellendirenler de bulunmaktadır (İnayet, 2010: 18-63). Şamanizmin eski dönemlerinde kadın şamanların güçlü oldukları fikri, anaerkil bir yapılanmada kadının erk sahibi olduğu anlamına gelmeyebileceği gibi kendisine kutsallık yüklenmiş olan dişi yahut dişi kutsallıkları şeklinde ifade edilebilecek saygın özelliklerin, kadının, erkeğin üzerinde kurduğu bir erk olduğunun da kesin bir kanıtı olmamaktadır; ancak kadının şamanlık görevini ifa etmesi, erkek ile ortaya konulan bir işbölümü de olabilir.

> "*Türk Şamanlığında dişinin ağırlıkta olmasının nedeni, toplum adına ve toplumla beraber kutsalla bütünleşme ve bu ilişkiyi yürütme görevinin daha çok kadına düşmesi olabilir. Erkek, yine bu kutsal olan, zorlu ve tehlikeli av işiyle meşgulken, kadınlar Şamanlık'ta uzmanlaşmışlardır."* (Türköne, 1995: 98).

Türköne bu ifadesi ile yukarıda da bahsetmiş olduğumuz gibi, kadının herhangi bir üstünlüğünden söz edilmeyeceğini; ancak mevcut durumun kadın erkek arasındaki işbölümü ile ilgili olduğunu göstermektedir.

4.3. Şamanın Cinsler Üstülüğü

Şamanlar arasında biyolojik temelli olarak kadın ya da erkek oluşun, herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Şamanizm cinsler üstü bir algı sergilemektedir ve şamanlık kurumu açısında kadın ve erkek olmanın hiyerarşik bir düzeni bulunmamaktadır. "*Kamlar gerek erkek, gerek kadın olsun bir kast halinde bulunmazlar.*" (Gömeç, 2003a: 94). Bir şamanın, şaman olma sürecinde ve adaylığı müddetince geçirdiği evreler gözetildiğinde kadın veya erkek olsun, işleyen süreçte herhangi bir farklılık gözetilmediği söylenmektedir (Bayat, 2010a: 63). Atalar soyundan alınan şamanlık görevi, babadan oğula olmak üzere ilerlediği ölçüde; aynı şekilde anadan kıza olacak şekilde bir çizgi de izleyebilmektedir. Tuvalı bir kadın şamanın, kendi soyuna ettiği duada bunu görebilmekteyiz:

" *Kara toprağa düştüğümde,*
Kanlı göbeğim kesildiğinde,
Kam anamdan kamlığı alan,
Kamlayacak kızım ben." (Bapaeva, 2008: 98).

Yine Tuva'dan bir başka kadın şamanın kendi ana soyundan aldığı şamanlık vazifesini kendi söylediği şu duada da görülmektedir:

" *Kara yere düştüğümde*
Kanlı göbeğimi kestirecekken,
Ninelerimin armağanı bana düştü,
O günden kızların şamanıyım ben." (Arslan, 2011: 214).

Şaman adayının cinsiyeti her ne olursa olsun çağrı alması, toplumdan uzaklaşması, vücudunun yeraltında sembolik olarak parçalanması gibi aşamalar ayniyet göstermektedir. Şaman olarak üstlendikleri görevler de değişmemektedir. Hastaları iyileştirmek, ölünün ruhunu diğer âleme göndermek, kısırlık-doğum, fal bakmak, zararlı ruhları kovmak gibi işlevleri gerçekleştirmede farklılık görülmemekle birlikte kurban sunma ritüelinde, Ülgen'e kurban sunamama gibi, bazı farklılıklar göze çarpabilmektedir. Altay şamanlarında kadın şamanların Ülgen'e ayin yapamamalarının sebebi olarak kadının şamanların temiz görülmemesi buna neden olmaktadır. Bu bakımdan Altaylı kadın şamanlar Erlik'e ve yer ruhlarına ayinde bulunmaktadırlar (Anohin, 2006: 39).

Tuvalı şaman ve araştırmacı Mongus Kenin-Lopsan'ın güçlerine göre beş kategoriye ayırdığı şamanlar içerisinde, gücünü ve kaynağını kötü ruh (albıs)tan alan şamanlar bulunmaktadır. Kendisini erkek ya da kadın şeklinde gösterebilen bu kötü ruh şamanın ruhunu çalarak, onu hasta etmektedir. Bu hastalığa yakalanan kadın ya da erkek şaman, eğer hastalıktan kurtulabilirse '*cinsiyetsiz şaman*' olarak adlandırılmaktadır. Bu türlü şamanlar arasından çok güçlü şamanlar

çıkabilmektedir (Hoppal, 2001: 219).* '*Er-dişilik*' olarak cinsler üstü bir tutum sergilendiğini belirttiğimiz gibi bu örnekten de kötü ruhların aracılığı ile şamanın '*cinsiyetsiz*' bir hale bürünebildiğini görmekteyiz.

Erkek şamanların, sembolik olarak doğum yapabildiklerini de örneklerle görebilmekteyiz. Bu olay şamanın yeniden doğuşunu ifade etmektedir. Yakut şamanlarında üçlü reenkarnasyon görülmektedir. İnanca göre otuz yaşına gelen ünlü şamanlar hamile kalarak, ormanda doğum yapmaktadırlar. İlk doğumunda karga doğuran şaman, ikinci doğumunda balık; üçüncü doğumunda ise kurt ya da ayı doğurmaktadır. Şamanın reenkarnasyonunu sağlayan ise ilk doğumunda meydana gelen kuş sağlamaktadır. Bu kuş, şamanın ölümünden sonra hamile bir kadının vücuduna girerek, yeni şamanın doğmasını sağlamaktadır (Bayat, 2010b: 49). Şamanın hamile kalarak doğum gerçekleştirmesini şu anlatıdan görebilmekteyiz:

> "*Doyompo Şaman on yaşına yeni girmişti. Bu dönemlerinde onun evden nereye gittiğini kimse bilmiyordu. Anne ve babası onu aradıkları zaman hiçbir yerde bulamıyorlardı. Doyompo Şaman, uzun yıllar garip bir şekilde dolaştı. Büyüdüğü zaman gökten ona şamanlık yeteneği verildi. O kamlık etmeye başladı. Kamlık edince kendine verilen verginin az olduğunu gördü. Hiçbir şey söylemeden çadırdan çıktı. Bahçede yere oturdu. Onun böyle oturduğu zamanlarda ya bir insan ya da en güzel hayvan ölürdü. Doyompo Şamanın, her yıl Ocak ayının dokuzuncu günü doğurduğu söylenir. Doğurmaya gideceği zaman sıcak çorabını giyer, davulunu ve iyi deriden yapılmış kürkünü de yanına alırdı. Doyompo, tepede doğururdu. Bu tepenin en yüksek yerinde küçük bir göl vardı. Şaman, doğum sırasında oraya yükselirdi. Kendisi göbeğinden*

* Albıs denilen Kötü ruhlar tarafından seçilen şamanlar ile ilgili bir şamanın anlatısı şöyledir: şaman, bir gün kuru bir ırmağın çakılları üzerinde yürürken, karşısına iki güzel kız çıkar. Kendisini bu güzel kızların kucağında bulur. Uyayakalan adam gözünü açtığında kendisini Albısların köyünde bulur. Albıslar koyu bir şay demlerler. Çaya da göğüslerinden süt sağarlar. Sonra Albıslar adamı önce Elezin sahline oradan da Ulug Üzük sahiline götürürler. Bu sahilde de Albısların uzun göğüslerinden çaya sağdıkları sütü içerler. Bu seyahatten sonra adam evine döner ve Albıslar onu zaman zaman köyüne ziyarete gelirler; ancak adamdan başkası onları göremez. Bundan sonra adam, Albısların neslinden şaman olur bkz. (Bayat, 2004: 68- 69)

doğururdu. Şamanın doğurduğu varlık orada turna balığına dönüşürdü. Şaman, bu balığı göle bırakırdı. Daha sonra bu balıkların neye dönüştüğünü bilen hiç kimse yoktu. Doğum bütün gece sürer, Şaman ise şafak söktüğünde evine dönerdi." (Bayat, 2010b: 48).

Bir Yakut şamanı olan Alısardaak'ın da balık doğurduğuna inanılmaktadır (Bayat, 2004: 116). Şamanların parçalanarak ritüel ölümlerinin gerçekleşmesinin ardından kadın gibi doğduğu da belirtilmektedir (Bayat, 2004: 56). Şamanın ritüel sırasında kendisine yardımcı olan hayvanın ruhuna bürünmesinde olduğu gibi sergilediği cinsler üstü tutumu ile er-dişi bir kimliğe sahip olması '*bütün bir varlık*' olması ile ilişkilidir ve er-dişi olarak bir kadın gibi doğum yapabilmektedir (Roux, 2005: 234). '*Er-dişi*' şeklinde şamanın oluşturduğu bütünlük, kadın ve erkek olarak ilk yaratılan ana geri dönüş ve o anın kutsal gücüne varmak isteği ile de ilişkilendirilmiştir (Kaya, 2002: 50). Roux, erkek şamanın bir kadının yetisi gibi gerçekleştirdiği doğumu, erkeğin üremede babanın rolünün bilinmesinin izi gibi düşünülebileceğini belirtmişse de şamanın kendisinin '*er-dişi*' oluşunun bu tahmini çürüteceğini de vurgulamıştır (Roux, 2005: 273). Şamanın cinsler üstü durumu, 'er-dişi'ile ilişkili olmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz üzere şamanın bu durumu kadın ve erkek olarak ikiye ayrılmışlığın bir bedende bütünleştirilmesinin sembolik bir anlamı olarak görülmektedir.

4.3.1. Kadın Şamanların Kıyafet ve Aksesuarları

Cinsiyetler bağlamında Şamanizmin cinsler üstü tutumundan yukarıda söz etmiştik. Cinsler üstü bu durum kendisini, şamanın ritüel esnasında kullandığı kıyafetleri, hal ve hareketleri gibi öğeler ile göstermektedir. "*Sibirya'daki birçok halkta şaman, androjen özellikleri sebebiyle erkek ve kadın parçalarından oluşan iki tipli bir kişiliktir. Tam da bu durum şamanın faaliyetlerini daha güçlü ve daha etkili kılmaktadır*." (Hoppal, 2012: 213). Perrin şamanların, karşı cinsin kıyafetlerini giymelerini ve karşı cins gibi davranmalarını; ilk şamanlar ve yardımcı ruhlar ile ilgili anlatılarda bu karakterlere biseksüel manalar yüklenmesinin, iki cinsin iç içeliğini vurguladığını belirtmiştir (Perrin, 2008: 62-

63). Şamanların kıyafetleri ve aksesuarları incelendiğinde erkek veya kadın olduğunu ayırt edici cinsiyet üzerinden herhangi bir farklılık olmadığı görülmektedir (Bayat, 2010a: 13). Ancak şamanların kıyafetleri konusunda, erkek şamanın da kıyafet ile kadın görünümüne büründüğü belirtilmektedir. Çoruhlu, zamanla gücü eline alan erkek şamanın kıyafeti ile kadın şamanlar gibi görünmeye çalıştığını; bunun sebebinin de başlangıçta kadın şamanların güçlü olmuş olmasıyla ilgili olabileceğini vurgulamıştır (Çoruhlu, 2010: 64). İnan da Yakutların şaman giysilerinde kadın göğüslerini simgeleyen yuvarlak metal aksesuarlar olduğunu ve gerek şamanların gerekse Müslüman baksı erkeklerin uzun saç bıraktıklarını belirterek, şamanlığın eski devirlerde kadınlara ait bir sanat olduğunun göstergesi olabileceğini vurgulamıştır (İnan, 2006: 89). Tuva çevresindeki kaya resimlerinde de şekillendirilmiş erkek ve kadın figürleri, kıyafet farkından ziyade saç modelleri ayırt edici özellik taşımaktadır (Dolgar-Ool, 2004: 53).

Bir başka tespit ile Anohin, kadın ve erkek şamanların kıyafetlerinde büyük farklılıklar olmadığını vurgulamış; ancak kadın şamanların daha zarif '*manyak*'a sahip olduklarını belirtmiştir (Anohin, 2006: 39). Bu durumda ise, kadın şamanlar; tıpkı diğer kadınlardan toplum tarafından belirlenen ölçütler ile bir zariflik temelinde değerlendirme var ise; bu da kadın şamanın diğer kadınlar gibi zarif bir özellik göstermesi anlamında, diğer kadınlarla aynı beklentilere tabi tutulduğu izlenebilmektedir. Anohin'in Altaylılar ile ilgili verdiği bu bilgi ile kadın şamanları kıyafet bağlamında değerlendirebilir iken, Potapov'un Kumandılar, Şorlar gibi Kuzey Altaylılar arasındaki erkek şamanlarının kıyafetlerinden ise şamanın cinsler üstü durumu izlenebilmektedir. Söz konusu halklarda erkek şamanların düzenleyecekleri tören esnasında beyaz bir kaftan giymeleri ile birlikte başlarına kadın şalı bağladıkları görülmektedir (Potapov, 2012: 199).

Şaman kıyafetinin kadını canlandırmasına imkân verebilecek şekilde tasarlanmış olması; erkek şamanlara androjen bir mana yüklenmiş olması; şamanların yardımcı ruhlarının dişi olmasıyla bağdaştırılmaktadır. "*Demek ki şamanın öbür benliği, eşi, dişidir; ayin sırasında onun bu dişi benliği ortaya*

çıkmaktadır." (Türköne, 1995: 112). Yardımcı dişi ruh ile cinsel güdüleri aradan kaldırılarak iletişim kurulması şeklinde açıklandığı gibi ayrıca bazı araştırmacılar da erkek şamanın, kıyafet aracılığı ile kadın görünümüne bürünmesini, erkek şamanın yardımcı dişi ruhuyla cinsel ilişkiye girmesi şeklinde yorumlamışlardır (Gorshunova, 2004: 631). Bir başka teori de, erkek şamanın kadın görünümüne bürünmesiyle, şamanın vücuduna geçici olarak el koyacak dişi yardımcı ruhların, daha rahat hissetmeleri olduğu yönündedir (Sidikov, 2004: 648). Ayrıca Perrin, Czaplicka'dan yaptığı alıntı ile Sibirya şamanlarında, erkek şamanların kıyafetlerinin kadınsı motiflerle süslü olmasının yanı sıra kadın şamanların giysilerinde ise erkeksi simgelerin mevcut olduğu noktasına değinmiştir (Perrin, 2008: 63). Bir kadın şamanın erkekleşmesi örneğini Bayat, Bogoras'tan aktarmıştır. Bogoras, kadın şamanların bu durumunun nadir gerçekleştiğini, kendisinin hiç karşılaşmamış olduğunu ve birkaç duyum aldığını belirtmiştir. Bu duyumlara göre, bir Çukçi kadın şaman ruhların emir vermesi üzerine saçlarını kestirerek, erkek gibi konuşmaya başlamış, ateşli silahlar kullanmış ve hatta sonunda kendisiyle evlenen bir genç kız da bulmuştur (Bayat, 2010b: 48). Kazak erkekleri de kısa saç kullanmalarına rağmen, bazı Kazak baksıları saçlarını uzun bırakmaktadırlar (Radloff, 1994: 239). Şamanların ritüellerini gerçekleştirirlerken kadın gibi giyinmelerini Yörükan; yukarıda da aktardığımız üzere; esirgeyen ve yargılayan dişi ruhlar ile bağlantılı olarak, koruyucu ruhların dişi olmasına bağlamıştır (Yörükan, 2006: 58).

Şamanların, ruhların isteği üzerine karşı cins gibi giyinme veya karşı cins gibi davranma durumunun özellikle Sibirya Şamanizminde görüldüğünü belirten Basilov, Orta Asya şamanları arasında bu duruma daha nadir rastlandığını vurgulamıştır. Ayrıca, biyolojik olarak sahip olunan cinsiyetin dışına çıkılmasının doğaüstü güçlerin müdahalesi ile gerçekleştiğini de belirtmiştir. Orta Asya Şamanizminde Sibirya Şamanizmine nazaran daha nadir görüldüğü belirtilen bu durum ile ilgili Harezm bölgesinde tespit edilmiş '*kırmızı bir elbise ve kırmızı bir başörtü giymiş şaman bir erkek*' örneğini vermiştir (Basilov, 1997: 27). Avez adlı bir Karakalpak şamanının da bıyığı ve sakalı olduğunu, erkek gibi dua ettiğini; ancak kadın gibi giyindiğini, kadınlar gibi iş gördüğünü de aktarmıştır. Fakat bu

şaman ile ilgili eşcinsel olduğu hakkında iddialar olduğunu da belirtmiştir (Basilov, 1997: 28).

Basilov'un 1968 yılında bizzat Fergana'da Özbekler arasında gözlemlediği kadın gibi giyinen bir Özbek şamanı bulunmaktadır. Tasmat Kholmatov isimli Tasmat-baksı, erkek kıyafetlerinde kullanılmayan renklerden oluşan bir kıyafet giymektedir ve erkek kıyafetlerinde kullanılan kemeri de takmamaktadır. Gençliğinden beri bu şekilde giyinmekte olan Tasmat- baksı, bunun sebebi olarak böyle giyinmeyi sevdiğini söylemiş olsa da yöre halkı Tasmat- baksı'nın ruhlarının izni olmadığı için kadın gibi giyinmek durumunda kaldığını belirtmişlerdir. İsimleri Gül-peri, Miskal-peri, Zinnar-peri olan dişi ruhları, eğer erkek gibi giyinir ise Tasmat-baksı'yı boğmak ile tehdit ettikleri de bildirilmiştir (Basilov, 1997: 30).

Kıyafet ve saç şekilleri üzerinden kadın ve erkek şamanlar arasındaki farklar söz konusu olursa çeşitli farklılıklar da saptanabilmiştir. Tuva'da yaşlı kadın şamanların saçlarını ipek iplerle arkadan bağladıktan sonra iki örgü yaptıkları aktarılmıştır (Dolgar-Ool, 2004: 55). Ayrıca Altaylı şamanlar, şamanlık icra ettikleri ilk yıllarında manyak giymemektedirler. Şamanların manyak giymedikleri bu ilk yıllarında erkekler, erkek çocuklar ve kız çocuklar '*çekmen*' denilen bir cüppe giyerlerken; evli kadınlar ise '*çegedeksiz*' kadın cüppesi '*terlik*' (çigidik, terlik üstüne giyilen bir elbisedir) giymektedirler (Anohin, 2006: 39).* Aynı cinsiyete tabi olmalarına rağmen, evli kadınlar ile kız çocuklarının farklı kıyafete bürünüyor olmaları dikkat çekici bir nokta olmaktadır. Ayrıca yine Altay Şamanizminde erkeklerin tabi olabildikleri ak şamanlık durumunda '*manyak*' giyme zorunluluğu bulunmazken; bir şamanın Erlik'e karşı ayin yapabilmek için '*manyak*' sahibi olması gerekmektedir. Dolayısıyla kara şamanlar '*manyak*' sahibi olmaktadırlar (Anohin, 2006: 39). Bu durumda erkek şamanlar; ak şaman- kara şaman sınıflaması içine sokularak değerlendirildiğinde; her zaman '*manyak*' sahibi olmalarının gerekmediğini, ancak kadın şamanların; kara şaman sınıfı içerisinde şamanlığı icra edebildiklerinden; '*manyak*' sahibi olmalarının

* Roux, Türklerde genç kız ve genç kadınların erkeklerden pek farklı giyinmediklerini belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz. (Roux, 1990: 699)

gerekliliğini görebilmekteyiz. Altaylı şamanlar arasında kadın ve erkek şamanlarının kıyafetleri ile ilgili bir yasak da bulunmaktadır ki; bu yasağa göre, erkek şamanlar kadın şamanın '*manyak*'ını; kadın şamanlar da erkek şamanların '*manyak*'ını giyememektedirler (Anohin, 2006: 43).

Verilen örnekler değerlendirildiğinde kadın şamanların kıyafetlerinde büyük farklılıklar görülmemek ile birlikte şamanın cinsler üstü yapısının, özellikle erkeğin kadın görünümüne bürünmesinde kendisini hissettirdiğini görebilmekteyiz. '*Er-dişi*'lik olarak tanımlanan durumun Orta Asya ve Sibirya şamanları arasında genellikle erkeklerin kadın kılığına bürünmesi şeklinde kendisini göstermektedir.

4.3.2. Kadın Şamanların Adaylık Süreci

Kadın ya da erkek olsun, şamanın adaylık aşamasında cinsiyeti üzerinden farklı süreçlerden geçmediğini Teleütlerden bir örnekte de görebiliriz. Teleütlerde bir kadın şaman, kendisini bazı adamların parça parça edip, etlerini bir tencerede pişirdiklerini gördükten sonra şaman olduğunu anlatmıştır (Eliade, 2006: 67).

Yaşlı kadınların bu kurum altında saygı gördüklerini ifade eden Bayat, bir Kırgız kadın şamanı Ayımkan'ın, yeni bir şaman adayını eğitim sürecini aktarmıştır:

> "*...Kırgızların kadın şamanı Kokulay, vergi aldıktan ve Şamanlık görevini kabul ettikten sonra anasıyla beraber bir koç, biraz da diğer hediyeler alarak yaşlı kadın şaman Ayımkan'ın yanına gider ve bir ay onun yanında kalıp Şamanlık, kamlık ve ruh bilinci hakkında tecrübelerini artırır. Bu bir ay içinde yaşlı kadın şaman nereye giderse genç adayı da kendisiyle götürür. Bir ayın sonunda yaşlı kadın şaman insanları toplar, eğitim hakkı olarak getirilen koçu keser. Yaşlı kadın şaman, sol elinde tepse (tespih), sağ eliyle gelecek şamanın sağ elinden tutarak "Bundan sonra kendin kamlık et, senin ruhların benimkinden güçlüdür.", demekle Kokulay'ın*

müstakil kamlık (oyun) yapmasına onay vermiş olur." (Bayat, 2010a: 60).

Anlatılan hikayede kadın bir şamanın eğitici, usta şaman rolünü üstlenebildiğini ve Şamanizm inancında genel itibari ile değindiğimiz adayın geçtiği şamanlık aşamasında bir farklılık olmadığını görebilmekteyiz.

Şamanlık çağrısı geldiğinde, adayın bu çağrıyı geri çevirme şansının bulunmamasıyla ilgili bir anlatı ise şöyledir. "*...ruhlar, meşhur Kırgız kadın şamanı Kaliypa'nın bacısını da şaman yapmak isterler, ancak bu sonuncu, görevi kabul etmekten inatla imtina eder. Ruhlar onu ikna etmeğe çok çalışsalar da, bütün bunlara bakmaksızın kadının şaman olmayacağına emin olduktan sonra ceza olarak kadına hastalık bulaştırırlar. Bu hastalıktan kadının burnu düşer ve o nihayetinde toplumun içine çıkamaz olur.*" (Bayat, 2010a: 65). Ruhlar tarafından seçilen kadın şaman adayının da çağrıyı reddetme şansı bulunmamaktadır.

Bir Yakut kadın şamanı Kyuögeyer Moturuona (Metrena)'nın adaylık süresince nasıl parçalandığına dair hikâyesi ise şöyledir: ruhlar tarafından başı kesilerek direğe asılmış ve ardından etleri parçalara ayrılmıştır. Parçalara ayrılan etleri tencerede pişirilerek ruhlar tarafından yenilmiştir. Sonra, inek ahırından çıkan ve buzağılara zarar veren bir ruh kadın şamanın kemiklerini bir araya getirmeye başlamış ve kemiklerin bir araya getirilme işlemi sona erdikten sonra onu bir akağacın üzerine koymuştur. Bundan sonra kemikler yeniden oluşmuş ve kadın şaman yeniden dirilmiştir. Metrena yedi yaşında şaman hastalığına yakalanmış, dokuz yaşında şamanlık etmeye başlamıştır (Bayat, 2004: 83).

Yine bir Yakut kadın da ölmeden önce bedeninin ruhlar tarafından parçalanacağını ve öldükten üç gün sonra dirileceğini etrafına söylemiştir. Bu ölüm sürecini yaşarken kendisinin yeni soyulmuş bir ağaç kabuğuna konulmasını ve ağzına da üç meyve koyulmasını istemiştir. O bu durumdayken ayrıca yedi tane kız bulunmasını da öğütlemiştir. Fakat yanına yedi değil de altı kız ve bir oğlan getirildiğinden kadın bir gün geç dirilmiş ve şaman olamamıştır (Bayat, 2004: 86).

Aynı bölgeden kadın şaman Kuyuga ise Ayna* denilen kötü ruh tarafından altı yaşından itibaren ruhunun devamlı ve hiç beklenmedik anlarda kemirilmesi ile acılar çekiyormuş. Oyun oynarken birden düşüyor, düştüğü yerde ölü gibi yatarak kalıyormuş ve gece olduğunda ancak kendisine gelebiliyormuş. Kötü ruhun sebep olduğu acılardan ancak şamanlık etmeye başlamak ile kurtulmuştur (Bayat, 2004: 112).

Aday aşamasında olan bir şamanın, kendisini eğitmek üzere kadın bir şamana teslim edilebildiğini görmekteyiz. Yukarıda bahsi geçmiş olan yaşlı Özbek şaman Tasmat baksı nasıl şaman olduğuna dair bilgi vermemiş; ancak halkın anlatılarına göre ya yedi ya da on altı yaşında iken kendisine bir perinin dokunması ile hastalanmıştır. Bunun üzerine şamanlık yapabilmesi için yardım etmesi üzerine bir kadın şamana götürülmüştür (Basilov, 1997: 28).

Adayın çağrı alma, ritüel ölüm, usta şaman tarafından eğitim görmesi ve şamanlığa kabulü ve bunun yanı sıra erkek ya da kadın olsun aday şamanı eğiten usta bir şaman olarak da kadın şamanın kendisine bir yer edindiği görülebilmektedir.

4.3.3. Evlenme/ Çocuk Sahibi Olma

Kadın ve erkek şamanlar arasında bir fark da evlenmek ve çocuk doğurmak ile ilgili olmaktadır. Erkek şamanların evlilik yapabildiği, bir aile kurabildiği görülürken; kadın şamanların bu konuda yasaklara tabi olmaları durumu söz konusu olabilmektedir. Bu yasağın temelinde kadının evlenip, çocuk dünyaya getirmesiyle gücünü kaybedeceği inancı yatmaktadır. Kadın şamanın gücünü kaybetmesi, meşguliyetini çocuklarına vermesinden kaynaklanmaktadır (Bayat, 2004: 72). Bu noktada kadının toplumsal cinsiyet bağlamında özellikle dünyaya bir çocuk getirmesinin toplum tarafından bağlayıcılığı görülmektedir. Böyle bir yasağın varlığından bahsedilmişse de şaman anlatılarından yola çıkılarak bu durumun aksine tespitlerde de bulunmak mümkündür.

* Ayna, şer güçleri, cin ve şeytan'ı ve hayırsever varlıkları temsil eden kelimedir bkz. (Beydili, 2005: 78-79)

Kırgızlar arasında bir kadın baksısı Kaliypa'nın başka bir anlatısında ruhların evlenmeyi ve çocuk doğurmayı yasaklamasını görmekteyiz:

> "*... Kaliypa, yasağı bozarak evlense de ve üç yıl kocasıyla yaşasa da çocuk doğuramaz. Ruhlar kadının doğurmasını istemediklerinden ona cinsi yasaklar koymağa çalışırlar. Kadın şaman, ısrarla çocuk doğurmak istediğinden bu defa ruhlar, onun kocasını öldürmekle meseleyi çözmeye çalışırlar. Kadın şaman Kaliypa, kırk yaşına kadar evlenmemek yasağına uyar. O kırk bir yaşında yasağı bozarak yeniden evlenir. Bu defa ruhlar ona işkence etmeğe, çeşitli hastalıklar vermeğe başlarlar ve ölümle tehdit ederler. En sonda kadın şaman, kocasını terk etmeğe mecbur bırakılır. Kaliypa, ikinci evliliğinde iki yıl evli kalsa da bu defa da çocuğu olmaz. Aynı şekilde ruhlar, Kırgızların bir diğer meşhur kadın şamanı Kokulay'a da evlenmeyi yasaklarlar.*" (Bayat, 2010a: 71-72).

Kadın baksının ruhlar tarafından ne kadar yasaklanmış olsa da evlendiğini; ancak sonunda ruhlara boyun eğmek durumunda kaldığını görmekteyiz.

Evlenme yasağının varlığından söz edilmekteyken; aynı zamanda kadın şamanların evli olduklarına dair bilgilere de ulaşabilmekteyiz. Kadın bir şaman ile ilgili bir başka efsane ise şöyledir:

> " *Todjin bölgesinde Tokpan isminde güçlü bir kadın kam yaşarmış. Bir gün köy reisi Oyunnar onun kocasını yanına çağırmış ve ' bölgemizde çok samur derisi elde edilmiş. Bu pahalı derileri kendi atınla Ulaastay'a götür!'demiş. Adam 'Benim atım yok' diye cevap vermiş. Reis 'Atın yoksa bunun suçlusu sensin.'diye kızmış ve adamı dövmüş. Şaman kadın, kocasının öcünü almaya karar vermiş ve kuzguna dönüşerek Oyunnar'ın çadırının üstünde uçmaya başlamış. Köy reisinin 7 yardımcısının çadırları etrafında da bir*

kara kuzgun görülmeye başlamış. Neticede, onların hepsi aileleri ve hayvanlarıyla birlikte hastalanarak ölmüşler." (Bayat, 2010a: 65-66).

Bu örnekte ise kadın şaman evlidir ve hatta kocasına yapılan kötü ve haksız muamele karşısında şamanlık güçlerini kullanabilmiştir. Eğer, yardımcı ruhlarının sağladığı şamanlık güç ve yeteneğini bu durumda kullanabiliyor ise, ruhların kadın şamanın evli olmasına müdahale etmediği sonucunu çıkartabilmekteyiz. Ayrıca kadın şamanların, Bapaeva'nın tezinde aktardığı üzere, kocalarını, kötü ruhlar ve diğer kadınlardan korumak amaçlı söyledikleri dualarda bulunmaktadır:

" *Albıs, şulbus* (kötü ruh) *arasına*
Altını sallayan kocalıyım
Onunla ilişkiye girme,
Hastalanırsın, zavallı dostum.
Birleştiğim, ilişki kurduğum
Belini kaldıramayan hasta erkek
Benden saklayıp, ona verme
Farkına varmadan hastalanırsın.
İlişki kurduğum, birleştiğim
Kara paş (sifilis) *taşıyan erkek*
Gözlerden gizli ona verme,
Kara paş bulaşır sana." (Bapaeva, 2008: 162).

Kadın şamanların ruhlar ile gerçekleştirdikleri evliliklere dair de örnekler bulunmaktadır. Buryatların koruyucu ruhları arasında bir kadın şaman bulunmaktadır. Bu kadın şaman, bir şamanın ruhuyla evlidir ve evli olduğu şamanın atlarından biriyle bir kısrağın çiftleşmesinden doğan sekiz bacaklı bir ata binmektedir (Çoruhlu, 2010: 124).

Kanaa adında bir Tuvalı kadın şamanın Altay'a gelmesi evlilik meselesi ile ilgilidir. Kadın şaman Kanaa, tarım işleri ile uğraşmak üzere Altay'dan Tuva Alaş

Nehri tarafına gelen Kökön isimli biri tarafından evlilik teklifi almıştır. Kadın şaman Kanaa, bu teklifi kabul etmesine rağmen, adamın işlerini bahane edip memleketine geri dönmesi ile kandırıldığını anlamıştır. Kadın şaman, kıyafetini giyerek kuş biçimine girmiş ve Altay'a uçmuştur. Kanaa, yol boyunca dağ iyelerine kurtulmalık olarak kıyafeti ve davulunu rehin vermiştir. Sonunda Altay'a varan Kanaa, Kökön'ü bulmuş ve onun yanında kalmıştır. İlerleyen zamanlarda dağ iyelerinden kıyafet ve davulunu geri istediğinde ise dağ iyesi ona bir şart koşmuştur ki o da Kanaa'nın çocuk sahibi olmamasıdır. Kadın şaman Kanaa buna karşı çıkmıştır ve geri dönerek kıyafeti ile davulunu almıştır (Potapov, 2012: 266).

Altaylı kadın şamanların evlenebildiklerine bir örnek de, Anohin'in bildirdiği üzere, şamanların kazançlarının fazla olmaması sebebiyle aileleri tarafından hoşnutsuzluk oluşabildiğinden, bazen kadın bir şamanın kocası tarafından şamanlık yapmak konusunda engeller ile karşılaşması olmaktadır. Hatta kocanın, karısı şamanlık icra ettiği sırada da müdahalede bulunarak, onu alarak eve götürdüğünü de bildirmiştir (Anohin, 2006: 40-41). Yukarıdaki örnekler göz önüne alındığında, kadın şamanların evli olabilecekleri sonucuna ulaşmamızın yanı sıra, kadının bir şaman olarak toplum içerisinde bir ayrıcalık sahibi olup olmadığı da bu örnek ile soru işareti yaratmakta; kocanın, şaman dahi olsa karısının üzerinde bir hâkimiyeti olduğunu düşündürmektedir.

4.4. İlk Şaman Anlatılarında Kadın ve Erkek

İlk şamanların kadın mı erkek mi oldukları sorusu da önemli bir noktadır. İlk şamanların kadın olduğu ve çok güçlü oldukları varsayılmaktadır (Bayat, 2010a: 11; Çoruhlu, 2010: 64; İnan, 2006: 89). Bölge topluluklarının ilk şamanlar hakkındaki anlatıları ile bu sorunun yanıtı aranmaktadır. Eliade'nın, Uryanhay'ların ilk şaman ile ilgili Stenberg'den aktardığı hikâye şöyledir: İlk şaman Bö-Khan, bir gök-kızını sever. Peri olan bu gök-kızı, Bö-Khan'ın evli olduğunu duyunca onun ve karısının toprak tarafından yutulmasını sağlar. Ardından kendi doğurduğu oğlan, altına bıraktığı huş ağacının özsuyu ile beslenerek büyür ve şamanlar bu çocuğun soyundan türerler (Eliade, 2006: 104).

Altay şamanları, şamanların atası olan büyük bir şamanın gökle yerin kızı ile evlenerek, onlardan dünyaya geldiklerine inanılmaktadırlar (Ögel, 1993: 53). Şamanların soyu kutsal anlam taşıyan göğe dayandırılmaktadır. Bunun yanı sıra Potapov'un bildirdiği üzere, Altaylılarda bir başka ilk şaman anlatısı ortaya çıkmaktadır. Toplayabilmiş olduğumuz örnekler arasında bir farklılık içeren bu anlatıda karşımıza Erlik çıkmaktadır. Yangara isimli ilk şamana, şamanlık eğitiminin Erlik tarafından verildiğine inanılmaktadır. Sonraki şamanlar Yangara'dan itibaren şamanlık etmeye başlamışlardır (Potapov, 2012: 121).

Yakutlarda çok eski zamanlarda yaşadığına inanılan Sogus adlı bir şaman bulunmaktadır. Bu şamanın kendisinden sonra gelen tüm şamanların atası olduğuna inanılmaktadır (Bayat, 2004: 118). Yine Yakutlarca Aan Arkıl Oyun isimli şamanın ilk şaman olduğu inancının bulunduğu belirtilmektedir. Ölüleri diriltecek, körlere görme yetisi kazandıracak kadar güçlü olan şaman Arkıl'ın bu durumu Ulu Yaratıcı'yı hoşnut etmemiştir. Arkıl şamanın bu gücünün kaynağı olarak kendisini görmesi sonucunda Ulu Yaratıcı tarafından ateşe atılarak cezalandırılmıştır. Bundan sonra gelen şamanların, Arkıl'ın atıldığı ateşten yaratıldıklarına inanılmaktadır (Beydili, 2005: 14).

Bir başka ilk şaman anlatısında ise, Morgon Hara adlı bir erkek şamanı görmekteyiz. Çok güçlü olduğuna inanılan bu şaman, insanların canlarını cehennemden dahi bularak geri getirebilirdi. Bir gün canları almasına müsaade etmediği için şamana kızgın olan bir ruh, onu göklerin tanrısına şikâyet eder. Bu söylenenlerin gerçek mi olduğunu görmek isteyen tanrı, bir adamın canını alarak bir şişeye koyar. Canı alındığı için hastalanarak yatağa düşen adamın yakınları durumu Morgon Hara'ya bildirirler. Şaman kamlık ederek canı aramaya başlar ve sonunda Tanrı'nın sakladığı şişenin içinde bulur. Bir arıya dönüşerek Tanrı'nın alnını sokan şaman, Tanrı elini alnına götürdüğü sırada canı alarak oradan kaçar (Bayat, 2004: 245). Bu anlatıda daha önce benzerlerini gördüğümüz üzere, ilk şamanların çok güçlü olduklarına dair bir inanç bulunması ile birlikte diğer örnekler ile bir başka karşılaştırma yapılır ise bu ilk şamanın hikâyesinde Tanrı'nın gücüne karşı meydan okuyabilmesine rağmen bir ceza aldığına dair iz bulunmamaktadır.

Tuvalardaki bir efsaneye göre ise, hanın okuyla öldürülen ve bu kadının karnından alnında ok iziyle doğan bir oğlan, şamanların atası olmuştur (Bapaeva, 2008: 17). Bu efsanevi anlatı da ise ilk şaman bir erkektir. Anlatı ile ilgili başka bir tespit eklenecek olursa, daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz üzere, ok iziyle doğan çocuk, şamanların fiziksel olarak doğuştan gelen birtakım farklılıklara sahip olmasının aranması durumuna bir örnek teşkil edebilmektedir.

Buryatlar ve Yakutların ilk şaman hikâyelerine göre:

> *"...Tengriler kötü ruhların taşıdığı hastalığa ve ölüme karşı mücadele etmek üzere insanlığa bir şaman armağan etmeye karar vermişlerdir. Bunun üzerine Kartal'ı göndermişler. Kartal uykuya dalmış bir kadın görüp onunla ilişkiye girmiştir. Kadın bir oğlan çocuk dünyaya getirmiş ve o 'ilk şaman' olmuştur."* (Eliade, 2003: 23).[*]

Yaradılış efsanelerinde benzerlerini görmüş olduğumuz gibi, kutsal güçler tarafından gönderilen bir hayvan ile kadın insanın çiftleşmesinden ilk şamanın dünyaya geldiğini görmekteyiz. İnsan-kadın/ hayvan-erkek ikilisi bize ana soyluluğu akla getirmektedir.

Buryatlarda benzer bir anlatı ise şöyledir:

> "*Buryat folkloruna göre ilk şaman, insanları kötü ruhlardan korumak üzere iyi ruhlar tarafından gönderilmiş bir kartaldı. İnsanlar onun konuşmasını anlayamadıkları için, ona güvenmediler. Bu yüzden, kartal ruhlara, insan dilinde konuşma özelliğini vermelerini ya da bu görevi bir Buryat'a vermelerini söyledi. İyi ruhlar, onun ikinci isteğini kabul ettiler ve onların emri*

[*] Aynı ilk şaman anlatısını makalesinde kullanan Buluç, ilk şamanın hikâyede geçen kadın ile kartaldan doğan erkek çocuk olduğunu aktarmış olmasının yanı sıra, bu cinsi münasebetten sonra kadının ruhları görmeye başladığını ve onun ilk şaman olduğu bilgisini de vermiştir bkz. (Buluç, 2007: s. 338)

üzerine, ilk şaman bir Buryat kadını ile kartalın birleşiminden türedi." (Kharitonova, 2004b: 537).

Yukarıdaki anlatıdan farklı olarak ilk şamanın aslında tanrılar tarafından görevlendirilen kutsal bir kartal iken sonradan insanlar ile arasında oluşan iletişim sorunu sebebi ile şamanlık görevini gerçekleştirmek üzere bir insanın şaman olması gerekliliği doğmuştur. Anlatı aynı zamanda yine ana soyluluğa dair bir iz taşımaktadır.

Altay Buçay Destanı'nda ise, ilk şaman olarak karşımıza bir kadın şaman çıkmaktadır. Adı Kam Emegen olan bu kadın şamana Erlik yardım etmektedir. Kam Emegen'in üç başlı davulu ve dokuz ayaklı tokmağı vardır; göklerde yaşamaktadır (Bayat, 2010a: 143).

Ulaşabilmiş olduğumuz ilk şaman anlatılarını değerlendirdiğimizde ilk şamanlar erkek ya da kadın olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Şamanlığın ata ya da ana soylu olarak aktarımı olduğu bilgisinden de yola çıkıldığında anlatıların içlerinde ana soyluluk kapsamında değerledirebileceğimiz örnekler mevcuttur.

4.5. Kadın Şamanlar Ve Ritüeller

Kadın şamanlar, şamanlık icra ederlerken, öncelikli olarak tarihi kayıtlardan, efsanelerden ve halk anlatılarından elde ettiğimiz bilgiler doğrultusunda birtakım ritüellerde bulunmaktadırlar. Proto-Türk kavimlerinden olan Gav-çığlar(Kao-che) ile ilgili verilen bilgilerde kadın şamanların varlığına değinilmiştir (Eberhard, 1996: 73). Çin kaynaklarında Kao-che ve T'ie-le şeklinde geçen Türk boylarından bir kadın şamanın V.-VI. yüzyıllar ile ilgili anlatısı şöyledir: Akına çıkılmadan önce naralarla göğe ok fırlatırlar ve bir yıl sonra sonbaharda savaş yerine geri gelerek yere bir koç gömerler. Bu tören esnasında kadın bir şaman ilahiler okumaktadır. Kadın şaman, kurban edilmiş olan koçun kemiklerini bir deriye sararak başına koymaktadır ve lüle lüle saçlarını savurmaktadır (Esin, 2001: 164-165). Yine Çin kaynaklarında Türklerin Tanrılara ve ruhlara saygı duydukları; iblis kadınlara (wu) ve iblis erkeklere (hi) inandıkları

belirtilmiştir (Mau-tasi, 2006: 64).[*] An Lu-Shan'ın hikâyesinde ise, A-shih-te ailesinden bir kadın şaman, Tanrı'ya savaşçı bir erkek çocuk için yalvarmaktadır. Dileği kabul olan kadın şaman hamile kalır ve doğum zamanı geldiğinde çadırın etrafını ışık sarar, kuşlar, kurtlar ulurlar. Diğer şamanlar bu durumu şans getirecek bir olay olarak sayarlar; ancak Çin hâkimiyeti altında olduklarından doğan çocuk Çinliler tarafından öldürülmek istenir. Bunu öğrenen anne ve çocuğu oradan kaçarlar. An Lu-Shan'ın annesi Tanrı tarafından bir lütuf olan oğluna Batır/Urungu (savaşçı anlamında Ya-lo-shan) adını verir (Gömeç, 2009: 287). Tabgaçlar arasında Çin ayının dördüncü gününde ritüelin gerçekleştirildiği yerde kara ipekli büyük bir otağı kurularak bir set hazırlanmıştır. Kadın şamanlar bu seddin üzerine çıkarak, davul çalmışlardır (Esin, 2001: 113).

Kadın şamanların ritüelleri esnasında nasıl bir sistem izlediklerine dair bir örnek 1959 yılında Yakut halkı arasında, isminden kadın olduğunu düşündüğümüz eski bir şaman olan Maria Andrianovna'nın gerçekleştirdiği ritüelde şamanın ren geyiği şekline girmek için davuldan faydalandığı, kuş ötüşü sesleri çıkararak davuluna ata biniyormuş gibi oturduğu ve kuşların seslerini çıkarırken aynı zamanda bu kuşların hareketlerini de canlandırdığı aktarılmıştır (Zonrnickaja, 2002: 190).

Yakutların Er-Sogotox isimli destanında, bu kahramanın yaşadığı yer betimlenirken; çadırının kuzey tarafındaki kavak ormanı *'... şaman kadınların büyüleyici elbiselerini giyinip şaman dansına yeni başladıkları gibi titrek yapraklı kavak ormanı'* ifadesi kullanılmıştır (Vasilyev vd., 1996: 15). Sagaylar içerisinde bir kadın şamanın dua esnasına şahit olan Radloff, şahit olduğu ayini de betimlemiştir:

> *"...bir Sagay yurtunda şaman merasiminde bulunabildim. Burada Şamanlıkla uğraşan kimse bir kadındı, fakat üzerinde hususi elbiseler yoktu. Bu kadın kısa bir gömlek giymiş, yaşlı ve son derece zayıftı. Kendisi Altay Şamanlarına nazaran daha vahşi*

[*] Kadın (wu) ve erkek (hi) kötü ruh kovucuların varlıkları ile ilgili detaylı bilgi verilmemiş olmasını Mau-Tsai, Bu kişilerin Çinli anlatıcılara bilindik bir şey olarak görülmesinden kaynaklanmış olabileceğine değinmiştir bkz. (Mau-Tsai, 2006: 592)

hareketlerde bulunuyor, ateşin etrafında sıçrıyor, değişik seslerle şarkılar söylüyor ve türlü hayvan sesleri taklidediyordu. Bu suretle semanın bir katından diğer katına yükselerek yardımcıları davulda topladıktan sonra, çadırdaki fena ruhları dışarıya kovdu. Geri döndüğü zaman vecdin son derecesine varmış bulunuyordu, nihayet davulu elinden düşürerek ölü gibi yere yuvarlandı." (Radloff, 1994: 139-140).

Radloff'un aktarımı ile edindiğimiz örnekte davulu ile tıpkı erkek şamanlar gibi esrime haline geçmiş olan bir kadın şaman görmekteyiz. Kadın şamanın ritüel sırasında özel bir kıyafetinin bulunmayışının belirtilmesi ak şaman-kara şaman farkları açısından değerlendirilir ise, kadın şamanın bu şaman sınıflaması içerisinde nerede konumlandığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Özel kıyafetleri bulunmayan şamanların ak şaman sınıflamasına tabi olmaları; kara şamanların kıyafetli bir şekilde ritüelde bulunmaları özellikleri dikkate alınacak olur ise, kara şaman sınıflamasına sokulan bir kadın şamanın ne şekilde kıyafetsiz olarak ritüel gerçekleştirebildiği üzerinde düşünülmesi gereken bir nokta gibi durmaktadır. Kadın şamanlar erkek şamanlar gibi ritüellerde bulunmakta, ancak gerçekleştirilen ritüeller içerisinde kadın ve erkek şamanlar arasında farklılıklar da bulunmaktadır. Önceki bölümlerimizde değindiğimiz üzere ak şaman kara şaman ayrımını Altaylılarda da görebilmekteyiz. Bu ayrıma göre '*Ak kam*', '*Kara kam*' sınıflamasında kadınlar göğe yolculuğa çıkamadıklarından '*Kara kam*'lar içindedirler (Eliade, 2006: 222). "*Çağdaş Yakut Şamanlığında kadın şamanlar, kara şamanlar olarak bilinir.*" (Bayat, 2010a: 34) Kara Kam sınıfı içinde yer alan kadın şamanlar, Ülgen' e kurban sunamaz, kamlık edemezler; Erlik'e ve kötü ruhlara kamlık ederler (Bayat, 2010a: 147). Ülgen'e yolculuk yapma hakkı sadece ak şamana dolayısıyla erkek şamana aittir. Saydam, ak şamanı, anacıllıktan uzaklaşarak babacıl bilince geçişin bir sembolü olarak açıklamaktadır (Saydam, 2011: 258). Ak şamanın manyak giymemesini ve Ülgen'e hitap ettiği ritüellerinde esrimeye geçmemesini "*ak kam, ruhun bedenden, bilincin doğadan ayrışma sürecindeki bir dönüm noktasından sonra ortaya çıkan 'ruhban' tanımlamasına yaklaştırır.*" tespiti ile açıklamaktadır (Saydam, 2011: 258).

Günümüzde İslam dininin varlık gösterdiği Orta Asya coğrafyasından Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan gibi ülkelerde Müslümanlığın içerisinde şamanlık da yaşatıla gelinmiştir. Bölgede hem Müslüman olan hem de baksılık yapan kadınlar da bulunmaktadır. Radloff, şaman inancının kalıntılarının Kazakistan'da devam ettiğini belirterek, Baksa (Baksı)ların varlığından bahsetmiştir. Ayrıca Bayat, Kazak kadın baksıların varlığının şamanlığın bir devam unsuru olduğunu da belirtmiştir (Bayat, 2010a: 153). Yukarıda da söz ettiğimiz üzere Kırgızlarda "Bübü" olarak isimlendirilen kadın şamanlar ritüellerini devam ettirmektedirler. Orta Asya coğrafyasında şamanlığı gelenekleri içinde sürdürmekte olan Özbek toplumunda da kadınlar, hasta tedavi etmek, fal açmak gibi görevleri gerçekleştirmektedirler. Ayrıca pek çok bölgede görüldüğü gibi, kadın şaman ve baksılar kısırlık ve doğum gibi ritüellerde de bulunmaktadırlar. Hoppal, "*Avrasya'da Şamanlar*" eserinde 1994 yılında Talas bölgesinde katıldığı bir törenden yaptığı aktarımında " *Beyaz elbise giymiş kamçılı pek çok bübü ve uzun şaman asalı (asa/tayak) bir baksı, hastadan kötü ruhu çıkartmaya çalışıyordu*" (Hoppal, 2012: 140) diyerek bübülerin gece törenlerinden birinden bahsetmiştir.

Baksıların pirinin Hz. Fatıma[*] olduğuna inanılmaktadır. Baksıları koruduğuna inanılan Hz. Fatıma'nın ise bu eli erenlerden aldığı inancı mevcuttur. Bu inanışa göre, Hz. Fatıma bir ağacın gölgesinde otururken, uğursuz bir kuş bu ağacın dalına konarak dalı kırmıştır. Bu esnada uğursuz kuşun gölgesi Hz. Fatıma'nın yüzüne vurmuştur. Bu olaydan sonra Hz. Fatıma hekimlerin hiç birinin tedavi edemediği bir hastalığa tutulmuştur. Tanrı tarafından gönderilen kırk eren gelerek tuğ (tedavide kullanılan şaman bayrağı) yapıp Hz. Fatıma'nın etrafında gezmişlerdir. Bundan sonra Hz. Fatıma iyileşmiş ve artık baksılık sanatına da ermiştir (Bayat, 2004: 119).

Bir başka ilk baksı hikâyesinde ise bir erkekten el alma görülmektedir. Puta tapan olarak nitelenen bir Kalmuk olan Daçığ'ın oğlu Davançuğ isimli bir kişi Ergost adlı bir başka kimseye baksılık sanatını öğretmiştir. Ergost da kendi

[*] Hz. Fatıma inancı, İslam dininin bölgede yerleşmiş olması ile ilişkilidir. Hz. Fatıma, İslam peygamberi Hz. Muhammet'in kızıdır. Bölge halklarının mitolojik algısına Umay ile bağlantılı olarak yerleşmiştir bkz. (Beydili, 2005: 214-215)

soyundan üç baksı yetiştirmiştir ve bu baksılardan pek çok baksılar eğitim görmüşlerdir. (Bayat, 2004: 119). Anlatıda Müslümanlarda Kara Hoca diye adlandırılan kişinin ve diğer başka kişilerin de eğitim aldığı vurgulanır iken, başlangıçta bu sanatın '*puta tapan*' olduğu söylenen bir kişi tarafından öğrenilmesi aklımıza bir şaman tarafından edinilen bilgiler olduğunu getirmektedir.

Şamanların hastalıkları tedavi edici olma özelliklerinin izlerini İslam dininin kabul edildiği Orta Asya bölgesinde de göstermektedir. "Emçi" geleneği olarak da adlandırılan bu tedavi geleneği, Orta Asya'da genellikle kadın baksılar tarafından Kur'an'dan seçilmiş sureler ve Kur'an bilgisi ile gerçekleştirilmektedir (Privratsky, 2004: 569). 1916 yılında doğan ve anne tarafından akrabaları arasında şaman ataları bulunan Aybibi isimli Kazak kadın, ölene kadar şaman olarak yaşamış olan annesinin söylediklerinden yola çıkarak Şamanların bir zamanlar sırtlarında bir kopuz ile gezdiklerini ve hastaların önüne oturup, kopuzu çalarak seans yaptıklarını anlatmıştır (Pritsratsky, 2004: 571). Annesi şaman olan bir Kazak baksısı Uljasgas'ın anlatısında ise yaşlı şaman kadınların kopuzları ile birlikte, cinlerini çağırarak ve onların yardımıyla, orta yere yatırdıkları hastaların etrafında dönerek iyileştirme tekniklerini uyguladıklarını vurgulamıştır (Pritsratsky, 2004: 571). Kadın şaman Kokulay'ın anlatılan bir tedavi yöntemi şöyledir. Kokulay, hastanın etrafında elinde bir bardak su ile dolaşır sonra bardağı hastanın önüne yere koyar. Ardından bu bardağı hastanın başının etrafında üç kez çevirir ve hastayı, bardağa tükürtür. Tüm bunları yaparken Kur'andan dualar da etmeyi ihmal etmez (Bayat, 2010a: 120).

Geleceği okumak, hastanın iyileşip iyileşmeyeceği gibi ön görülerde bulunabilen şamanlar açısından bir Kırgız kadın baksının hikâyesi şöyledir:

> *"Kırgızlarda 150-200 yıl önce yaşamış Kubul adında meşhur bir kadın şaman vardı. Kubul, kara baksı olup hastaların vücudunu işgal etmiş kötü ruhları çıkarabilir ve en önemlisi de kehanette bulunurdu. Bir gün onu o yörenin meşhur beyi olan Kök-köz'ün hasta oğluna bakmak için davet ettiler. Hastanın yanına çok sayıda*

insan toplanmıştı. Toplananlar kadın baksıdan gelecek hakkında kehanette bulunmasını istediler. Kehanette bulunan kadın baksıı o yörenin başka bir beyinin yakışıklı oğlu hakkında şöyle der:

- Kızıl kan akacak, ölecekse sonbaharda ölecek.
- Kök-köz, kadın baksıdan kendi oğlunun geleceğini sordukta:
- Bu oğlan ölecek, öbürü oğlan da ölecek, cevabını alır.
- Kök-köz, sinirlenerek:
- Eğer bu kadar çok biliyorsan onu da söyle bakalım kendinin nerede ve ne zaman öleceğini de biliyor musun?
Kadın baksı:
-Ben akrabalardan uzakta, açlıktan ve soğuktan öleceğim, der." (Bayat, 2010a: 108-109).

Hasta tedavisinden aktarılan bir ayinde, kadın şamanların keçi kurban ederek; kurbanın kanının bir kaba boşaltılmasından sonra kurban edilen hayvanın midesinin hastalıklı bölgeye konulması ve boşaltılan kanın da hastanın vücuduna sürülmesi şeklinde gerçekleştirildiği görülmüştür. Bu ritüel esnasında kadın şaman, besmele de çekmektedir (Bayat, 2010a: 116-117).

Tuvalı kadın şaman Çırtak-Ool'un hikâyesi ise şöyledir.

"*Alaş Nehri'nin kıyısında yaşayan Çırtak-Ool isimli kadın kam (yukarıda sözü geçti) gökyüzünü yağmur bulutlarıyla kaplatabilir, yağmur yağdırabilir, yıldırım düşürebilirdi. Kam, yıldırımla hastaları tedavi ederdi. Bir gün bir avcı, lamanın üç senedir iyileştiremediği hasta eşini tedavi ettirmek için Çırtak-Ool'u davet eder. Kam, hastanın çadırında üç gece kamlar. Üçüncü gecenin sonunda Çırtak-Ool ev ahalisine, ' Benim işim bitti. Artık bu çadırda kötülük olmayacak. Ben gittikten sonra çadırın üst kısmındaki deliği kapatın, hastayı çadırın diğer yarısına yatırın ve onu yalnız bırakın, evin içinde kimse kalmasın!' der ve gider. Hastanın yakınları kamın dediklerini yapıp dışarı çıktıklarında*

nehir tarafından yükselen siyah bir bulut hızla gökyüzünü kaplar ve şiddetli bir yağmur başlar. Üç kere hastanın yattığı çadıra yıldırım çarpar. Yağmur birden bire diner. Herkes hastanın öldüğünü düşünerek çadıra girdiğinde, kadının hiçbir şey olmamış gibi yatağında oturduğunu görürler. Yıldırım izleri ise çadırın öbür tarafında derin delikler şeklinde ortadaymış…" (Bapaeva, 2008: 65).

Kadın şamanın hastayı tedavi etmek üzere gerçekleştirdiği ritüele bir başka örnekte de kadın şaman Anna Okun hastalıkları tedavi ederken emme yöntemini kullanmıştır. "*O, verem hastasını iyileştirmek için döş kafesinin üstündeki deriyi iki gün aralıksız emmiş ve bir şişe kan karışık irin çıkarmış ve emdiği yeri yağla sıvazlamıştır.*" (Bapaeva, 2008: 95).

Hastalıkların iyileştirilmesi için gerçekleştirilen ritüeller içinde Tuva'dan derlenen örnekler içindeki at kutsama töreninde, pek çok ritüelde olduğu gibi, kadınların adak hayvana dokunamadığını aşağıdaki bölümümüzde değineceğiz; ancak kadın, bir şaman olduğunda, atın kutsanması görevini üstlenebildiğini görebilmekteyiz. Gök soylu bir kadın şaman olan Monguş Targın- Kara'nın duasından bir bölümde, at kutsama ayini manasına gelen "*Boz atımı tutup getirdim*" ibaresi geçmektedir:

"*Canlıların iyiliği için,*
Çoluk-çocuğun huzuru için,
Evcil hayvanların sağlığı için
Merhametle geldim
Canlıların adına
Süt saçtım, bez bağladım.
Şifalı su ve ardıçla kutsadım
Boz atımı tutup getirdim." (Bapaeva, 2008: 95).

Anlatılarda hasta iyileştirmenin yanı sıra ölüyü dirilme örnekleri de görülebilmektedir. Hasta bir kadını iyileştirmek üzere çağırılan bir kadın şamanın,

geç kalması üzerine ölen hasta kadını dirilttiği bir hikâye aktarılmıştır. Geç kalan kadın şaman, geceyi ölen kişinin ailesinin çadırında geçirmiştir ve hasta iki gün önce ölmüş olmasına rağmen, ev sahibinden şamanlık vazifesini yerine getirmek izni istemiştir. İki gün önce ölmüş birinin dirileceğine inanılmamasına rağmen, kadın şaman gece yarısına kadar sürdürdüğü ayininde üç defa elini ateşte ısıtarak hastayı okşamıştır. Hasta nefes almaya başlayınca, kadın şaman ikinci gece şamanlığa devam etmiştir. İkinci gecenin ardından, ölen kadın dirilmiştir (Bayat, 2010b: 50).

Bir Hakas efsanesinde de tayganın sahibi ruh olan Tekeezi bir avcıyı öldürmüştür. Avcının atı eve dönmüş ve avcının annesi olan kadın şamana olayı anlatmıştır. Şaman kadın ormana giderek oğlunun ölüsünü alarak eve getirmiştir. Ardından yine o ormandan getirip üç parçaya bölmüş olduğu akcakayın ağacını kantara koymuştur. Etrafına toplanan insanların katılımı ile şamanlık adetlerine göre oğlunun ruhunu yakalamaya çalışmıştır. Akcakayının parçalarının birleşmesi ile oğlunun da canlanacağını söyleyen insanlar oturup beklemişlerdir. Bu kadın şamanın oğlunu diriltmek üzere kullandığı yöntem, Hakaslarda mevcut olan insanın üç ruhu olduğu inancı ile bütünleşmektedir (Bayat, 2007b: 183-184).

Kadın şamanların lanetlerini insanların üzerlerine göndererek hastalığa yol yol açtığı da görülmektedir. Tuva'da kutsal bir yeri olan kuzgun ve kuzguna dönüşebilen bir kadın şaman ile ilgili anlatılan hikâyede, köyün reisi tarafından, kadın şamanın kocasına, toplanan samur derilerini götürmesi buyrulduğunda, şamanın kocasının atı olmadığı için bunu reddetmesi üzerine dayak yemiştir. Bu olay üzerine Tokpan isimli bu kadın şaman kuzgun kılığında, köy reisi ve yedi yardımcısının evinin etrafında uçmuş; bundan sonra bu kişiler hayvanları da dâhil olmak üzere lanetlenerek hastalanıp ölmüşlerdir (Bapaeva, 2008: 66).

Duhaların bir masalında ise, bir avcının beş geyik öldürmesi ile birlikte başlayan masalda kadın şamanlar görmekteyiz. Avcı beş geyiği öldürdükten sonra bir kar fırtınasına yakalandığı için bir mağaraya sığınmak zorunda kalmıştır. Bu karanlık mağarada açlık ve susuzluk halinde iken el yordamıyla çıkış aramıştır. Bu sırada eline yumuşak ve tüğlü bir şey gelmiş ve avcı bunu keserek yemiştir.

Aniden kıpırdayan bu tüğlü şey, avcıyı gizli bir yere götürmüş ve giderken de peşinden ateş çıkararak gitmiştir. Avcı, birkaç adım sonra bir yerleşim yeri görmüştür; ancak buradaki insanlar avcıyı görememektedirler. Sadece hayvanlar tarafından görülebilmektedir. Ailenin reisi bir süre sonra yiyeceklerinin bitmesi ve hayvanlarının devamlı ürkmüş halde olmalarından şüphelenerek, bir kadın şaman çağırmaya karar vermiştir; ancak bu kadın şaman, evdeki ruhun ayakları toprakta olan bir erkek şeytan olduğunu söyleyerek, bu ruhu evden uzaklaştıramamıştır. İkinci bir kadın şamana daha başvurulmuştur. Bu kadın şaman ise bir kayın ağacı bağışıyla ruhu evden göndermeyi başarmıştır. Fakat bu ayakları toprakta olan erkek şeytan, aynı eve birkaç kez daha gelmiştir. Bu durumda da ailenin reisi lamalardan yardım almıştır. Kuru at kellesi ve ottan yaptığı kukla yardımıyla bu ruhu evden uzaklaştırmayı başarmıştır. Lama, ruhun evden kaçarken kapıda görerek üzerine atlayıp kaçtığı, bir kadının sürdüğü kızıl-kahve atı, bu at kellesi ve ot kukladan yapmıştır. Ayakları toprakta olan erkek şeytan olarak nitelendirilen avcı, sonunda evine dönebilmiştir.[*]

Şamanların kendi dünyalarında birbirleri ile mücadeleye girdiklerini hikâyelerden görebilmekteyiz. Bu mücadeleler yardımcı ruhları aracılığı ile iyiliğe ve kötülüğe hizmet etmeleri ya da daha fazla yardımcı ruh toplayabilmek adına güç gösterileri şeklinde kendisini gösterebilmektedir. İki kız kardeş olan kadın şamanların kendi aralarında iyilik ve kötülük üzerinden mücadelelerini de görebilmekteyiz. Bu anlatı Yakutlardan Caanay ve ayıı udaganlara hizmet eden kız kardeşi arasında geçmektedir. Caanay, kız kardeşi insanları ve hayvanları öldürdüğü için onunla daha fazla yaşayamayacağını söylemiştir. Bunu söyledikten sonra at ayağını ateşe atarak bir kuşa dönüşerek uçup gitmiştir. Kız kardeşi sinirlenerek şaman kıyafetlerini ateşte kızdırıp tekrar üzerine giymiş ve üç kez olduğu yerde dönmeye başlamıştır. Kuşa dönüşen kadın şaman Caanay yere düşecek gibi olduysa da kendisini toparlamıştır. Kız kardeşi üç kez denediyse de Caanay'ı düşürmeyi başaramamıştır çünkü Caanay kız kardeşinden daha güçlü bir şamandır (Bayat, 2004: 124). Bir başka anlatıda ise, Şamanlıkta üstünlüklerini

[*] Bu masalda, avcı karakteri mağarada karşılaştığı ruh sebebiyle üst dünyaya geçmiştir ve üst dünyanın insanları tarafından görülmemektedir. Lama sayesinde avcı bu dünyaya geri dönmüştür. Üst dünyada şamanlar da bulunmakta; ancak lamalar daha güçlü görülmektedir (Chagdarsürüng, 2004: 161).

ispat etmek isteyen Boolanır ve Ham Urug isimli şaman kızı görmekteyiz. Birbirlerine sundukları kadehlerdeki içkiye tükürerek içiren bu Şamanların mücadelesinde Ham Urug galip gelmiştir ve mücadelenin başlıca sebebi, Boolanır'ın vücuduna kurşun işlemez olduğunu iddia etmesidir (Bayat, 2004: 209). Bir şamanın, kendi kudretini ifşa etmesinin şamanlar arası kapışmalara sebep verdiğini görebilmekteyiz.

Orta Asya kadın Şamanlarının doğuma müdahil olduklarını görebilmekteyiz. "*Özbek kadın şamanlar bebeklerin doğumu sırasında yardımcı ve koruyucu göğün annesi (mama), mitsel ebeyi çağırdılar*." (Hoppal, 2012: 134) Kırgız afsuncuları doğum sırasında okuyup üfleyerek '*Benim elim değil, Umay ananın eli*' diyerek doğuma müdahale etmektedirler (Yıldırım, 1992: 759).

Gelecekten haber alma, şamanların bireyler ve topluluk için ruhlar aracılığı ile temasa geçerek gerçekleştirdikleri eylemlerden birisidir. Çalışmamızın giriş bölümünde de belirttiğimiz üzere '*kam*' kelimesinin anlamlarına bakıldığında, kâhinlik yapan kişiler olarak tanımlanmış olduklarını görmekteyiz.

> "*Hemçik nehri kıyında yaşayan ve orada boğularak ölen kadın kam Çırtak-Ool yabancı bir köye gittiğinde, kangi çadırın neresinde ne saklı olduğunu bilirmiş. Bir kere yabancı bir köyde bir çadıra gelip, dolapta saklı olan aragadan istemiş. Ev sahibesi, araga olmadığını söylemiş. Çırtak-Ool bir şey söylememiş, köyüne dönmüş. Ertasi gün araga vermeyen kadının çadırına yıldırım düşmüş."* (Bapaeva, 2008: 64).

Bir kadın şamanın kendisine sorular yöneltildiğinde kehanette bulunmak üzere nasıl ritüel gerçekleştirdiğinin bir başka örneğini bir Buryat kadın şamanı Labantşikşa'dan görebilmekteyiz. Anlatıya göre bu kadın şaman, kocası ve ellerinde davulları olan iki yardımcı ile çadıra gelmiştir. Kadın şamanın kıyafetinde ve elinde tuttuğu değneğinde demirden küçük ziller bulunmaktaydı. Önce yavaş sonra hızlı hareketler ile temposunu arttırarak esrime haline geçmiştir. Bundan sonra kadın şaman etrafındakilere kendisine soru sormalarını söylemiş ve

şarkı söylermiş gibi bir tonlama ile sorulan sorulara cevap vermiştir (Hoppal, 2012: 79-80).

Şaman ruhunun Tunguzlardan geldiğine inanılan Yakut kadın şaman Matrena ise ölüm günü geldiğinde fırtınalar kopacağını söylemiş ve onun öldüğü gün şiddetli rüzgârlar esmiş, ağaçlar devrilmiş inek ve atlar ölmüştür (Vasilyev, 1993: 13). Kadın şaman, kendi ölümünü öngörebilmiştir.

> "*Bundan on altı, on yedi yıl önce, ben hala doğduğum yer olan Namsoh'da yaşıyorken, Kudarasın'ın yaşlı annesi, bana şaman ululları hakkında şöyle bir hikaye anlattı:*
> *O zamanlarda yaşlı kadın, yüz yaşında olmasına rağmen hala çevik ve hafızası güçlü idi. Yaşlı kadın, aslen Duyunsun ulusundandı. Kadının annesinin ismi, Tatyana idi. Onun ailesinde, son dokuz nesle kadar herkes şamandı. Yaşlı kadının anlattığına göre, başka şamanlar, kamlık zamanı ruhlar alemine, yardımcı ruhlarının katkısıyla seyahat ederken, annesi, başka hiçbir güce ihtiyaç duymadan, ruhlar alemine uçabiliyormuş. Tatyana kamlık ederken kızını da (anlatan kadın) beraberinde götürürmüş* (Bayat, 2004: 61-62).

Kadın şamanların ak şaman-kara şaman ayrımına tabi tutulmaları erkekler ile aralarında mevcudiyet gösteren temel farklılıklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kara şamanların topluluğun temel korkularını kapsamakta olan hastalık, ölüm gibi felaketleri getiren kötü ruhlar karşısında şamanlık edebilmelerini dikkate aldığımızda, kara şaman olan kadınların, şamanlık çatısı altında değerlendirildiğinde işlevlerinin yitik olduğunu düşünmemekteyiz. Kadın ve erkek şamanlar arasındaki bu farklılık ile birlikte, şamanların temel görevleri gerçekleştirebildikleri ve yine temel meziyetlere sahip olduklarını görebilmekteyiz.

4.6. Şaman Ritüellerinde Kadın

Şamanist toplumlarda kadınlar ritüeller içerisinde belirli sınırlar, gelenekler ve kurallar dâhilinde yer edinmişlerdir. Kadınların katılmasının kesin olarak yasaklandığı, zaman zaman da sadece kadınların katılabildiği çeşitli törenler bulunmaktadır.

Günümüzde Kırgız, Kazak ve Başkurtların düzenlemekte oldukları bahar bayramları bulunmaktadır. Başkurtlarda, kargalara darı ve süt konularak gerçekleştirilen bu bayrama sadece kadınlar toplanmakta; küçük erkek çocuklar dahi katılamamaktadır (Gömeç, 2011a: 61). Abakan Tatarları ve diğer Şamanist kuzey kabilelerinde, hastalıklardan korunmak adına kurban edilecek olan ata, atın sahibinden başkasının binememesinin yanı sıra, kadınların bu ata binmesi değil yaklaşması dahi yasaklanmıştır (Katanov, 2004: 126). Dağ ruhuna sunulan kurbanlar için gerçekleştirilen törenlere de kadınların katılımının yasaklandığını görmekteyiz. Sagayların üç yılda bir yaptıkları dağ kurbanı törenine kadınlar katılamazlar hatta törene katılan erkekler kısraklarıyla dahi gelememektedirler. Altaylı genç erkekler evlenirlerken Ülgen'e sundukları at kurbana kadınların binmeleri yasaklanmıştır (İnan, 1998g: 390). Teye Beltirlerinin kutsal dağlarında tanrıya kurban törenlerine de kadınlar katılamamaktadır. Bu törende 'Ülderbe' adı verilen, kendir ipine bağlanmış kartal tüyleri, beyaz ve mavi kumaş parçaları bağlanarak bir şapka yapılmaktadır.[*] Ülderbe şapkaya sarılırken erkek çocuk isteniyorsa, bir kartal teli fazladan takılmaktadır. Erkekler başlarına taktıkları ülderbelerle kutsal dağlarına doğru hareket etmektedirler. Anlatıya göre, Teye Beltirlerinin bu törenlerini gerçekleştirdikleri dağlarını değiştirmek zorunda kalmışlar ve bunun sebebi olarak da bir kadının yasak olmasına rağmen dağa çıkması gösterilmiştir. Bundan sonra dağın kutsallığı lekenmiştir, tören yapmak üzere bir başka dağ belirlenmiştir; ancak yine de eskiden kutsallığı bulunan bu dağın yolu üzerinden geçerken rakı saçmayı ihmal etmemektedirler (İnan, 2006: 54-55). Tuvalılarca hastanın iyileştirilmesi için yapılan at kutsama ritüellinde, kutsanan at ritüel bitince sürüye katılmak üzere salınmaktadır. Adak edilmiş olan

[*] İnan ayrıca '*Ülderbe*'nin bu törende hitap olunan bir ruh ismi olduğunu da belirtmiştir bkz.(İnan, 1998h: 219)

ata bir kadının dokunması halinde başa büyük bir bela geleceğine inanılmasından ötürü, birkaç gün kimsenin dokunamadığı bu ata, özellikle kadınların dokunması yasaklanmıştır (Bapaeva, 2008: 59).

Kurban törenlerinde Altaylı kadınlar, hazırlıklarda bazı roller de üstlenebilmektedirler. Törenin yapılacağı çadırı halılarla kaplarlar ve şamanın göğün katlarına yükselişini simgeleyecek olan '*taptı*'nın yanında ateşi yakarlar. Törenlerinin ardından kurulan içki meclislerinde kadınların da içki içtiği ancak; sarhoşluğun tabi karşılanmasına rağmen kadınların aldığı miktara dikkat ediyor olduklarını Radloff bildirmiş ve bunu da kadınların, çocuk yetiştirme konusunda yüklendikleri görevlere bağlamıştır (Radloff, 2009: 81-82).

Tuva'da her Ağustos sonu ya da Eylül başı gibi gerçekleştirilen öküzün kutsanması ayininin ardından yapılan şenlikte, kadınlar ve erkekler ayrı yerlerde otururlar ve bu ayinde erkekler iki gruba ayrılmaktadırlar. Bir grup erkekleri, bir diğer grup ise kadınları temsil etmektedir. Grubun temsiline göre, kazananlar '*erkek pehlivan*' ya da '*kadın pehlivan*' olarak unvan kazanmaktadırlar (Bapaeva, 2008: 50). Tuva'da geleneksel olarak gerçekleşen bu şenlikte ise kadın ve erkeklerin ayrı tutulması dışında, güreşi gerçekleştiren erkeklerin '*kadın pehlivan*'lar olarak temsilde yer almaları dikkate değerdir.

Kadınların, geleneksel şenlikler, bayramlar, törenlerde belirli sınırlar içerisinde yer alma durumlarını şamanların ritüelleri ve şaman olma süreçlerine katılımlarında da görebilmekteyiz. Bir Buryat şamanı olan Bulagat Buçayev, ritüel ölümün yaşandığı; etlerinin parçalanarak pişirildiği esnada, şaman adayı evinde yedi gün yedi gece ölü gibi yatarken, kadınlar dışındaki akrabalarının onun başında toplanabileceğini aktarmıştır (Eliade, 2006: 67). Yakutlarda da aday ritüel ölümünü yaşarken evinden dışarıda, altına yeni soyulmuş akcaağaç serilmiş şekilde yatırılmaktadır ve aday bu vaziyette iken yanında sadece ergenliğe girmemiş oğlan ve kızlar bulunmaktadır (Bayat, 2004: 96).

Şamana ait kıyafet ve davulun hazırlanmasında ise kadınların ya da kızların çeşitli görevler üstlendiklerini görmekteyiz. Altaylılarda şamanın kullanacağı

‘*manyak*’ kadınlar tarafından dikilmektedir ve bu görev, dikiş dikme konusunda deneyim sahibi bir kadının rehberliğinde gerçekleştirilmektedir (Anohin, 2006: 41). Tuvalılarda Şamanın, kıyafetinin bir parçası olan keseyi (Eldik) diken kıza söylediği duasından bir bölüm şöyledir:

“ *Yabani pancar gibi kızıl yanaklı*
Deva dikeni gibi parmakların
Ustaca iş yapan
Dudaklarını şerit gibi büken.” (Bapaeva, 2008: 135)

Evenklerde, şamanın davulunu hazırlamak üzere kullanılacak olan geyiğin avına, şamanın özellikle anne tarafından akrabaları gitmektedir. Geyik avlandıktan sonra şaman kendi davulunu kendisi yapmaktadır; ancak davul yapımında kullanılacak deriyi hazırlama görevi genç kızlara aittir (Kharitonova, 2004a: 553).

Şaman ayinlerine kızlardan ziyade evli kadınların katılamaması durumuna dikkat çekerek, kadının ayinlerdeki bu durumunu İnan, egzogami(dış-evlilik) ile bağdaştırmıştır. Bir başka kabileden gelin alınmış olan kızın, gelin geldiği yerin tanrısına yabancı sayılmasıyla ayinlerde yer alamamış olduklarını düşünmüştür (İnan, 2006: 274).

Yakut bölgesine yapılan bir ziyarette şahit olunan bir ritüel esnasında da şaman, kendi kıyafetine yabancıları dokundurmamış ve aynı zamanda bölgedeki uygulamada kadınların da bu kıyafete el süremedikleri belirtilmiştir (Arslan, 2007: 67). Altaylı şamanlar arasında ise kadınlar temiz sayılmadığından, şamanın kıyafetine dokunmaları yasaklanmış ve hatta ayin dışı zamanlarda deri torbalar içerisinde saklandıkları yerde kadın kıyafetlerine dahi değmelerine mani olunmaya çalışılmıştır (Anohin, 2006: 44). Yakutlar üzerinden verdiğimiz örnekle karşılaştırıldığında, Altaylıların ‘*manyak*’larının bohça ile taşınması gerektiği durumlarda kadın olmamak şartıyla yabancılar tarafından taşınabildiği görülmektedir (Anohin, 2006: 44). Burada şamanın kıyafetine çıplak el ile dokunmak ve bir bohçaya sarılı şekilde doğrudan temas olmadan taşınması

arasında fark olabileceğini düşünmekteyiz; ancak yine de her ne takdirde olursa olsun netice itibariyle kadın yasaklı durumda olmaktadır.

Yukarıda verilen örnekler ile kadının birtakım geleneksel uygulamalarda kendisine yer edinemediğini görmekteyiz. Özellikle, şamanların adaylıkları süresince genç kızların aday şamanın yanında yer alıyor oluşları; şamanların kıyafetlerine dokunmalarının yasak oluşu bize, kadının kirli sayıldığını düşündürebilmektedir; ancak şamanın kıyafetinin hazırlanışı esnasında üstlendikleri görevleri olduğunu da görmekteyiz. Kara şaman sınıflamasına tabi olan kadın şamanların, felaket getirdiklerine inanılan kötü ruhlar ile iletişime geçebiliyor oluşlarının topluluk nazarında önemini göz önünde bulundurulur ise kadının bir şaman olarak görevinin azımsanamayacağını düşünmekteyiz. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, kadının hem sıradan bir kişi hem de bir şaman olarak bazı farklılıklara tabi olduğunu görmekteyiz.

SONUÇ

Çalışmamızda Orta Asya ve Sibirya coğrafyasında kadınların şaman olarak hem toplumdaki hem de toplumun düşünsel ve eylemsel dünyasında etkili olan inançlar sistemi içerisinde nerede konumlandığı ya da konumlandırıldığını incelemeye çalıştık.

Şamanizmin din ya da inanç olarak ne şekilde tanımlandığı üzerinden tartışmalara yer vermiş olsak da kadının cinsiyeti bağlamında bir değerlendirme amacı gütmüş olmamızdan ötürü, söz konusu inancın, din kategorisine girmese dahi, netice itibari ile insanların çeşitli hükümler dâhilinde inandıkları değerleri içeriyor olması açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Yine bir toplumun ya da topluluğun algılarını, değerlerini, yaşadığı çevre ve hatta evren içerisinde kendilerini nasıl anlamlandırdıklarının izlerini taşıyan mitler ve bu mitler içerisinde yer alan dişi karakterleri de incelemeye tabi tutmaya çalıştık. Mitler içerisinde yer bulan dişi karakterlerin bir anlamda insanlık tarihinin gelişimi boyunca toplum tarafından kadına yüklenen anlamları bizi, kadının en temel görülen doğurganlık işlevinin ön planda olduğu sonucuna götürmüştür. Kadın, bereketi, doğurganlığı, üretimi temsil etmiştir.

İnsanlığın, toplayıcılık, avcılık, hayvancılık ve tarıma geçiş şeklinde kendisini gösteren üretim süreçlerinin değişimi ile birlikte kaçınılmaz olarak sosyal alanda da farklılaşması neticesinde pek doğal şekilde, toplumun bir bireyi olan kadının da yerinin ve rollerinin değişmez olduğunu düşünmemekteyiz. Bu anlamda '*toplumsal cinsiyet*' tanımlamasının kullanılmasının biyolojik değişmezlik anlayışını da tartışmaya açmış olması ile birlikte önemli bulmaktayız.

Kadının değişen rollerini, tezimizde aktarmaya çalıştığımız üzere kendisini zaman zaman Ak Ana gibi yaratım ilhamını veren bir dişi ilahe; kötücül ya da iyicil özellikler ile donatılmış dişi ruhlar; toplumda ritüeller içerisinde kirli oldukları inancı ile erkeklerden ayrı tutulan kadınlar ve şamanlık görevi ifa edebilen kadınlar üzerinden açıklamaya çalıştık. Yukarıda belirttiğimiz üzere kadın öncelikli olarak doğum ve annelik rolleri ile karşımıza çıkmış; ancak kadın

şamanlar temelinde ele aldığımızda, erkek şamanlar karşısında birtakım farklılıklara tabi oldukları sonucunu elde etmiş bulunmak ile birlikte kadın şamanların topluluğun ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşılamak adına erkek şamanların gerçekleştirebildiği ritüellerde bulunabildiklerini görebilmekteyiz.

KAYNAKÇA

Anohin, Andrey Viktoroviç (1941). "Şaman Davulu" (Çev. Abdülkadir İnan). **Ülkü**, C. XVII (100), s.337-343.

Anohin, Andrey Viktoroviç (2006). **Altay Şamanlığına Ait Materyaller** (Çev. Zekeriya Karadavut, Jannet Meyermanova). Konya: Kömen Yayınları.

Arat, Reşid Rahmeti (1979). **Kutadgu Bilig III İndeks**, İstanbul: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.

Arıkoğlu, Ekrem (1995). "Tuva'da Şamanizmin Dünü Bugünü." **Türk Kültürü**, S. 385, Yıl XXXIII, s. 287- 299

Arıkoğlu, Ekrem, Buyan Borbaanay (2007). **Tuva Destanları**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Arslan, Ahmet Ali (2007). "Orta Asya Türk ve Amerika Kızılderili Şamanların Giysileri." Şu kitapta: **Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni.** Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, TÜRKSOY-Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi, s. 216 - 222.

Arslan, Ahmet Ali (2011). **Kızılderili ve Türk Şamanizmi**, Ankara: Berikan Yayınevi.

Bachofen, Johann Jacob (1997). **Söylence, Din ve Anaerki** (Çev. Nilgün Şarman). İstanbul: Payel Yayınları.

Bapaeva, Janyı Myrza (2008). **Tuva Kamlarının Alkışları (İnceleme-Metin-Aktarma)**, (Basılmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara.

Barthold, Wilhelm (2006). **Türk-Moğol Ulusları Tarihi** (Çev. Hasan Eren). Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Barthold, Vasiliy Vladimiroviç (2006b). **Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler** (Haz. Kazım Yaşar Kopraman, Avşar İsmail Aka). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bayat, Fuzuli (2004). **Türk Şaman Metinleri (Efsane ve Memoratlar).** Ankara: Piramit Yayıncılık.

Bayat, Fuzuli (2005). **Mitolojiye Giriş.** Çorum: Karam Yayınları.

Bayat, Fuzuli (2006). **Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı.** İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, Fuzili (2007a). **Türk Mitoloji Sistemi Cilt I,** İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, Fuzuli (2007b). **Türk Mitoloji Sistemi (Kutsal Dişi- Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler- İyeler ve Demoloji) Cilt II.** İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, Fuzuli (2009). "Geçiş Ritüeli Bağlamında Arınma." **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. 2, S. 9, s. 74-78.

Bayat, Fuzuli (2010a). **Türk Kültüründe Kadın Şaman.** İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, Fuzuli (2010b). "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın Şamanlar." **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. 3, S. 13, s. 44- 51

Beydili, Celal (2005). **Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük**. (Çev. Eren Ercan). Ankara: Yurt Kitap- Yayın.

Briffault, Robert (1990). **Analar** (Çev. Şemsa Yeğin). İstanbul: Payel Yayınları.

Buluç, Sadettin (1943). Şamanizm, VII, "Ölüm Kültü", **Türk Amacı**, S.8, s. 365-371.

Buluç, Sadettin (2001). "Şaman". **İslam Ansiklopedisi.** Eskişehir: Eğitim Bakanlığı Yayınları, C. II, s. 310-335.

Buluç, Sadettin (2007). "Şaman Kelimesinin Menşei, Türklerde Şamanlara Verilen Adlar, Şamanizm'in Mahiyeti, Tarihte Şamanizm." **Makaleler** (Haz. Zeynep Korkmaz). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 337-352.

Butanayev, Viktor, İrina Butanayeva (2007). **Yenisey Kırgızları** (Çev. Yaşar Gümüş). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Caferoğlu, Ahmet (1968). **Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü**, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Campbell, Joseph (2006). **İlkel Mitoloji.** (Çev. Kudret Emiroğlu). Ankara: İmge Kitabevi.

Canpolat, Mustafa (1975). "Divanü Lugati't-Türk'te Şamanizm İzleri." **Türk Folkloru Araştırma Yıllığı Belleten, 1974**, s. 19-34.

Chagdarsürüng, Tsevelin (2004). "Moğalistan Duhalarının Şamanizmi" (Çev. Sibel Bozbeyoğlu). **Türkbilig**, S. 7, s.149-162.

Cichocki, Darius (1985). "Türk Mitolojisinde Kurt-Ana Sembolüne Dair." **Türk Dünyası Araştırmaları**, Ağustos Sayısı, s.117- 130.

Cilacı, Osman (1973). "Şamanizm'de Evlenme ve Doğum Törenleri", **Türk Kültürü**, S. 123,Yıl: XI, s.177- 180.

Çobanoğlu, Özkul (1993). "Türk Kültür Tarihinde Su Kültü." **Türk Kültürü**, Sayı 361, s. 288- 298.

Çoruhlu, Yaşar (2010). **Türk Mitolojisinin Ana Hatları**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Deliömeroğlu, Yakup (1996). "Hakaslar ve Tarihleri", **Bilig**, S.3/Güz, s. 53-59

Devlet, Ekaterina (2001). "Rock Art and the Material Culture of Siberian and Central Asian Shamanism" **The Archaeology of Shamanism**, (ed. Neil Price), New York: Routledge, s. 43-55

Dilek, İbrahim (2007). "Sibirya Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler." **Bilig**, S. 43, s. 33-54.

Dolgar-Ool, Çeçek (2004). **Altay-Sayan Kaya Resimlerine Göre Tuva Geleneksel Kültürünün Kaynakları.** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Bişkek.

Drury, Nevill (1996). **Şamanizm Şamanlığın Öğeleri** (Çev. Erkan Şimşek). İstanbul: Okyanus Yayıncılık.

Dumézil, Georges (2012). **Mit ve Destan I Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi** (Çev. Ali Berktay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Eberhard, Wolfram (1996). **Çin'in Şimal Komşular** (Çev. Nimet Ulutuğ). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ekiz, Osman Nuri (1986). **Dede Korkut**, İstanbul: Kastaş Yayınları.

Eliade, Mircea (2003). **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Elewis Mysteria'larına** (Çev. Ali Berktay). C. I, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Eliade, Mircea (2006). **Şamanizm** (Çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.

Eliade, Mircea (2009). **Dinler Tarihine Giriş** (Çev. Lale Arslan, Ergün Kocabıyık). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Engels, Friedrich (2010). **Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni** (Çev. Hasan İlhan). Ankara: Sol Yayınları.

Ergin, Muharrem (2001). **Dede Korkut Kitabı**, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Erdoğan, Bayram (2007). **Sorularla Türk Mitolojisi**, İstanbul: Pozitif Yayınları.

Esin, Emel (1979). **Türk Kozmolojisi (İlk Devir Üzerine Araştırmalar).** İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Esin, Emel (2001). **Türk Kozmolojisine Giriş.** İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Geybullah, Gıyasettin, Vefa Rızayeva (1999). "Eski Türklerde Umay Tanrıçası" **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, S. 11, s. 215-218.

Gorshunova, Olga (2004). "Tajik Shamanism." **Shamanism An Encyclopedia of World Beliefs, Practises and Culture**, Vol. I, (Ed. Mariko Namba Walter *and* Eva Jane Neumann Fridman Olga Gorshunova), California: ABC CLIO, Santa Barbara, s. 629-632

Göka, Erol (2004). "Kadın-Erkek İlişkileri Örneğinde 'Türk Grup Davranışı'." **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi,** S. II s.73- 86

Gökalp, Ziya (1976). **Türk Medeniyeti Tarihi.** İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Ziya (1991). **Türk Uygarlık Tarihi**. İstanbul: İnkilap Kitabevi.

Gömeç, Saadettin (1997). **Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü.** Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

Gömeç, Saadettin (1999). **Köktürk Tarihi.** Ankara: Akçağ Yayınları.

Gömeç, Saadettin (2001). "Divanü Lugat-it Türk'de Akrabalık Bildiren Terimler." **Türk Kültürü**, S. 464, s. 714-723.

Gömeç, Saadettin (2003a). "Eski Türk İnancı Üzerine Bir Özet", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü, Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 21, S. 33. s.79-104

Gömeç, Saadettin (2003b). **Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Tarihi**, Ankara: Akçağ Yayınları.

Gömeç, Saadettin (2009). **Türk Destanlarına Giriş**. Ankara: Akçağ Yayınları.

Gömeç, Saadettin (2011a). **Şamanizm ve Eski Türk Dini.** Ankara: Berikan Yayınevi.

Gömeç, Saadettin (2011b). **Kırgız Türkleri Tarihi.** Ankara: Berikan Yayınevi.

Gömeç, Saadettin (2012). **Türk Kültürünün Ana Hatları**. Ankara: Berikan Yayınevi.

Gross, Rita M. (2006). "Ataerki-Öncesi Hipotezi: Bir Değerlendirme." (Çev. Balkı Şafak). **Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet** (Der. Sylvia Marcos). Ankara.

Grönbech, Kare Kuman (1992). **Lehçesi Sözlüğü Codex Cumanicus'un Türkçe Sözlük Dizini**, (Çev. Kemal Aytaç), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Gül, Bülent (2007). "Moğolistan Duhaları (Tsaatanlar)." **Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni**, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, TÜRKSOY-Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi. s. 27- 36

Günay, Umay (1984). "Tarih Boyunca Türk Kadını", **Kadın Ansiklopedisi**, C. II, İstanbul: Tercüman Yayınları. s. 403-423

Gürsoy-Naskali, Emine (1999). **Altay Destanı Maaday-Kara**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gürsoy-Naskali, Emine, Mustafa Duranlı (1999). **Altayca- Türkçe Sözlük.** Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

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

Hamayon, Roberte (2004). "Siberian Shamanism" **Shamanism, An Encyclopedia of World Beliefs, Practises and Culture**, Vol. I, (Ed. Mariko Namba Walter *and* Eva Jane Neumann Fridman), California: ABC CLIO, Santa Barbara, s. 618- 627

Hassan, Ümit, (1984). "Evrim Teorisi ve Anahanlık Tartışmaları", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C. XXXIX, S. 1- 4, s.157-166

Hassan, Ümit (2000). **Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler**, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Hoppal, Mihaly (2001). "Sibirya Şamanizminde Doğa Tapınımı." (Çev. Gürbüz Erginer). **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. 41, (1), s. 209- 225.

Hoppal, Mihaly (2012). **Avrasyada Şamanlar**. (Çev. Bülent Bayram, Hüseyin Şevket Çağatay Çapraz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ilgın, Ali (2012). "Tofa (Karagas) Türkleri ve Dilleri Üzerine", **Tehlikedeki Diller Dergisi**, Kış Sayısı, s.103-112.

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

İnan, Abdülkadir, (1998a). "Z. Gökalp ve Türk Folkloru." **Makaleler ve İncelemeler.** Cilt II, s.232-234.

İnan, Abdülkadir (1998b). "Ziya Gökalp ve Yakut-Altay Folkloru İle Diniyatı." **Makaleler ve İncelemeler.** C. II, s. 235-238.

İnan, Abdülkadir (1998c). "Türk Düğünlerinde Exogamie İzleri", **Makaleler ve İncelemeler.** C. I, s. 341-349.

İnan, Abdülkadir (1998d). "Kazak-Kırgızlarda Yeğenlik Hakkı", **Makaleler ve İncelemeler** C. I, s. 281-291. .

İnan, Abdülkadir (1998e). "Umay İlahesi Hakkında", **Makaleler ve İncelemeler**, C. I, s.397-399.

İnan, Abdülkadir (1998f). "Al Ruhu Hakkında", **Makaleler ve İncelemeler**, C. I, s. 259-267

İnan, Abdülkadir (1998g), "Türk Şamanizmi Hakkında", **Makaleler ve İncelemeler**, C.I, s. 389 - 396.

İnan, Abdülkadir (1998h). "Beltir Türklerinin Gök Tanrıya Kurban Töreni", **Makaleler ve İncelemeler**, C.II, s. 308 - 329.

İnan, Abdülkadir (1998ı). "Yakut (Saha) Türkleri", **Makaleler ve İncelemeler**, C.I, s. 20-23.

İnan, Abdülkadir (1998i). "Yakut (Saxa) Türkleri", **Makaleler ve İncelemeler**, C.I, s. 24-28.

İnan, Abdülkadir (1998j). "Türkler Beltir Türkleri", **Makaleler ve İncelemeler**, C.I, s. 18-19.

İnan, Abdülkadir (2006). **Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

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

Inostrantsev, Konstantin (1950). "Eski Türklerin İnançları Hakkında Birkaç Söz." (Çev. Abdülkadir İnan). **Belleten**, C. XIV(53), s.45- 47.

İzgi, Özkan (1973). "İslamiyetten Önceki Türlerde Kadın", **Türk Kültürü Araştırmaları**, Yıl: XI-XII, XIII, XIV, s. 145-160

Jacobson, Esther (1993). **The Deer Goddeness of Ancient Siberia: a study in the ecology of belief,** New York: E.J. Brill.

Kafesoğlu, İbrahim (1980). **Eski Türk Dini.** Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kafesoğlu, İbrahim (2005). **Türk Milli Kültürü**. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kara, David (2004). "Kırghız Shamanism". **Shamanism, An Encyclopedia of World Beliefs, Practises and Culture**, Vol. I (Ed. Mariko Namba Walter *and* Eva Jane Neumann Fridman). California: ABC CLIO Santa Barbara. s.579-582.

Kaşgarlı Mahmut (1992). **Divanü Lugat-it Türk** (Çev. Besim Atalay). C. III. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Katanov, Nikolay Fyodoroviç (2004). "Merkezi ve Doğu Asya Türk Kabilelerinde Gömü Gelenekleri Hakkında." **Türk Kabileleri Arasında** (Çev. Attila Bağcı). Konya: Kömen Yayınları.

Kaya, Muharrem (2002). "Türk Halk Anlatılarında Kadın", **Toplumbilim**, S. 15, s. 49-54

Kharitonova, Valentina (2004a). " Evenki Shamaniszm (Siberia and Manchuria)" **Shamanism, An Encyclopedia of World Beliefs, Practises and Culture**, Vol. I, (Ed. Mariko Namba Walter *and* Eva Jane Neumann Fridman), California: ABC CLIO, Santa Barbara, s.551-557

Kharitonova, Valentina (2004b). " 'Black' Shamans, 'White Shamans", **Shamanism, An Encyclopedia of World Beliefs, Practises and Culture**, Vol. I, (Ed. Mariko Namba Walter *and* Eva Jane Neumann Fridman). California: ABC CLIO, Santa Barbara, s.536-539

Kosko, Maria (2004). "Sakha Shamanism." **Shamanism, An Encyclopedia of World Beliefs, Practises and Culture**, Vol. I, (ed. Mariko Namba Walter *and* Eva Jane Neumann Fridman). California: ABC CLIO, Santa Barbara. s. 608-615

Ksenefontov, Gavriil Vasilyeviç (2011). **Yakut Şamanlığı**, (Çev. Atilla Bağcı). Konya: Kömen Yayınları.

Leena, Anna, Mihaly Hoppal (1998). **Studies on Shamanism.** Helsinki/ Budapest: Finnish Antropological Socity/ Akademiai Kiado.

Levi-Strauss, Claude (2012). **Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji** (Çev. Akın Terzi). İstanbul: Metis Yayınları.

Malinowski, Bronislaw (2000). **Büyü, Bilim ve Din** (Çev. Saadet Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Mambetkaliyev, Sultan (2000). "Şamanizm ve Çocuk Folkloru". **Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri,** C. IV**.** Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınlar: s. 337- 343.

Mangaltepe, İsmail (2009). **Bizans Kaynaklarında Türkler**, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Mau-tsai, Liu (2006). **Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri**, (Çev. Ersel Kayaoğlu, Deniz Banoğlu). İstanbul: Selenge Yayınları.

Moğolca- Türkçe Sözlük (2003). C. II, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Morgan, Lewis (1994). **Eski Toplum I** (Çev. Ünsal Özkay). İstanbul: Payel Yayınları.

Onat, Ayşe, Sema Orsoy, Konuralp Ercilasun (2004). **Han Hanedeanlığı Tarihi Hsiung-nu (Hun) Monografisi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Orkun, Hüseyin Namık (1986). **Eski Türk Yazıtları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

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

Ögel, Bahaeddin (1971b). **Türk Mitolojisi II.** İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Ögel, Bahaeddin (1993). **Türk Mitolojisi I**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Ögel, Bahaeddin (2003). **Türk Kültür Tarihi.** Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Öger, Adem, Tuğba Gönel, (2011). "Uygur Türkleri Arasında Şamanlar ve Tedavi Yöntemleri.", **Turkish Studies**, C. 6, S.4, s. 233-248.

Öger, Adem (2012). "Uygur Türklerinin Doğum Adetleri." **Turkish Studies**, C. 7, S. 1, s.1679-1694

Ölmez, Mehmet (1996). "Sarı Uygurlar ve Sarı Uygurca", **Çağdaş Türk Dili**, Nisan Sayısı, s. 31-37.

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

Perrin, Michel (2008). **Şamanizm** (Çev. Bülent Arıbaş). İstanbul: İletişim Yayınları.

Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichbach, David Basinger (2009). **Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş** (Çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yayınları.

Potapov, Leonid Pavloviç (1996). "The Shaman Drum As a Source of Ethnographical History" **Shamanism in Siberia**, (Ed. Vilmos Dioszegi/Mihaly Hoppal). Budapeşt: Akademiai Kiado, s. 107-118

Potapov, Leonid.Pavloviç (2012). **Altay Şamanizmi** (Çev. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları

Privratsky, Bruce G. (2004). " Kazak Shamanism", **Shamanism, An Encyclopedia of World Beliefs, Practises and Culture**, Vol. I, (Ed. Mariko Namba Walter *and* Eva Jane Neumann Fridman). California: ABC CLIO, Santa Barbara. s.563-573

Radloff, Wilhelm (1994). **Sibirya'dan II** (Çev. Ahmet Temir). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Radloff, Wilhelm (2009). **Türklük ve Şamanlık** (Çev. Nurer Uğurlu, A. Temir, T. Andaç). İstanbul: Örgün Yayınevi.

Rasonyı, Laszlo (1993). **Tarihte Türklük**, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.

Reich, Wilhelm (1995). **Cinsel Ahlakın Boy Göstermesi** (Çev: Bertan Onaran). İstanbul: Pavel Yayınları.

Roux, Jean Paul (1992). "Ortaçağda Türk Kadını", (Çev. Gönül Yılmaz). **Atatürk Kültür Merkezi Dergisi**, Cilt 6, Sayı 18, s.693-724.

Roux, Jean Paul (1999). **Altay Türklerinde Ölüm**, (Çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Roux, Jean Paul (2002). **Türklerin ve Moğolların Eski Dini** (Çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Roux, Jean Paul (2005). **Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar** (Çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı yayınevi.

Roux, Jean Paul (2011). **Eski Türk Mitolojisi.** (Çev. Musa Yaşar Sağlam)Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Rudolph, Kurt (2002). "Maniheizm", (Çev. Mustafa Bıyık). **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.I, s. 378-393

Saran, Nephan (1995). **Antropoloji**, İstanbul: İnkilap Kitabevi.

Saydam, Bilgin (2011). **Deli Dumrul'un Bilinci**, İstanbul: Metis Yayınları.

Schimmel, Annamarie (1999). **Dinler Tarihine Giriş.** İstanbul: Kırkambar Yayınları.

Sinor, Denis (2000). "Türk İmparatorluğunun Kuruluş ve Yıkılışı" (Çev. A. Gün Soysal). Şu kitapta: Denis Sinor. **Erken İç Asya Tarihi,** İstanbul: İletişim Yayınları.

Şenel, Alaeddin (1995). **İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Şener, Cemal (2010). **Şamanizm Türklerin İslamiyetten Önceki Dini**, İstanbul: Etik Yayınları.

Şeşen, Ramazan (1975). **Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslam Seyyahı İbn Fazlan Seyahati Tercümesi**, İstanbul: Bedir Yayınevi.

Şeşen, Ramazan (1980). "Klasik İslam Kaynaklarına Göre Eski Türklerin Dini ve Şaman Kelimesinin Menşei", **Tarih Enstitüsü Dergisi**, S. 10- 11. s. 57-79

Tanilli, Server (1984). **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası İnsanlık Tarihine Geçiş I İlkçağ**, İstanbul: Soy Yayınları.

Taşağıl, Ahmet (1995). **Gök-Türkler**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Tekin, Talat (2003). **Orhun Yazıtları**, İstanbul: Dil ve Edebiyat I.

Togan, Zeki Velidi (1970). **Umumi Türk Tarihine Giriş**, C.I, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Tümer, Günay, Abdurrahman Küçük (1997). **Dinler Tarihi**. Ankara: Ocak Yayınları.

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

Vasiliev, Yuriy (1993). "Sakalarda Şamanizm", **Anayurttan Atayurda Türk Dünyası**, C. 1, S.4, s. 11-13.

Vasilyev, Yuriy, M. Fatih Kirişçioğlu, Gülsüm Killi (1996). **Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yaman Öztürk, Melda (2012). "Ataerki: Bir Kavramın Yeniden İnşası 'Eski' Ataerki'den Ataerkil Kapitalizme." **Eğitim Bilim Toplum Dergisi**, C. 10, S. 38, s. 72-115.

Yaşın Dökmen, Zehra (2010). **Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Yıldırım, Hüsamettin (1992). "Kırgız Türklerinde 'Umay Ana' İnanışı." **Türk Kültürü,** S. 356, Yıl. XXX, s. 758-763.

Yıldırım, Seyfullah (2012). "Kazak Türklerinin Toponomik Efsaneleri", **Turkish Studies**, Vol. 7/1, s. 2101-2121.

Yıldız, Naciye (1995). **Manas Destanı (W.Radloff) ve Kırgız Kültürü İle İlgili Tespit ve Tahliller**, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yörükan, Yusuf Ziya (2006). **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Weber, Max (1995). **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, (Çev. Özer Ozankaya). Ankara: İmge Kitabevi.

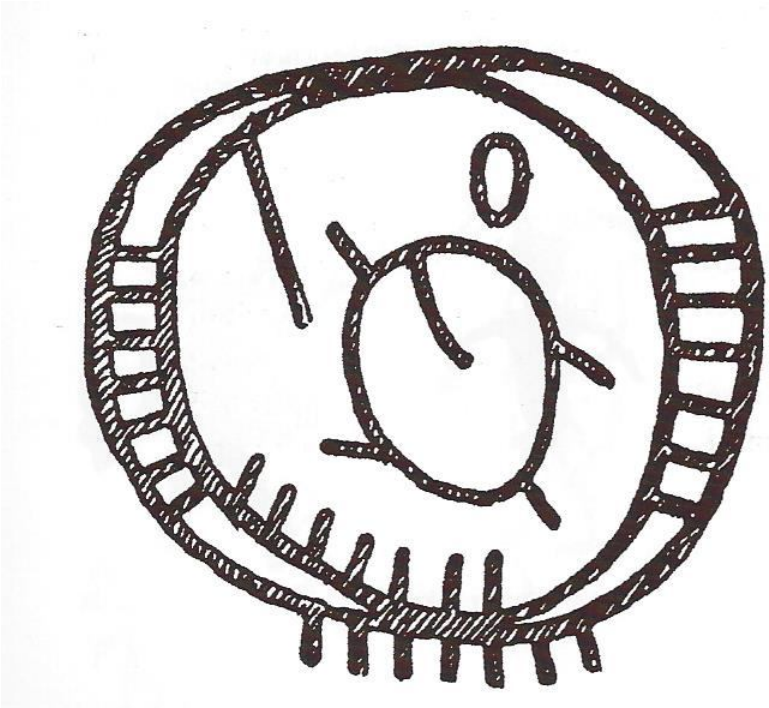
Zaripova Çetin, Çulpan (2007). "Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar (İyeler ve Yaratıklar)." **Bilig**, C. 43, s. 1- 32.

Zonrnickaja, M. J A. (2002). "Yakut Şamanlarının Dansları", (Çev. Metin Özarslan). **Türkbilig**, S. 3, s. 187-192.

EKLER



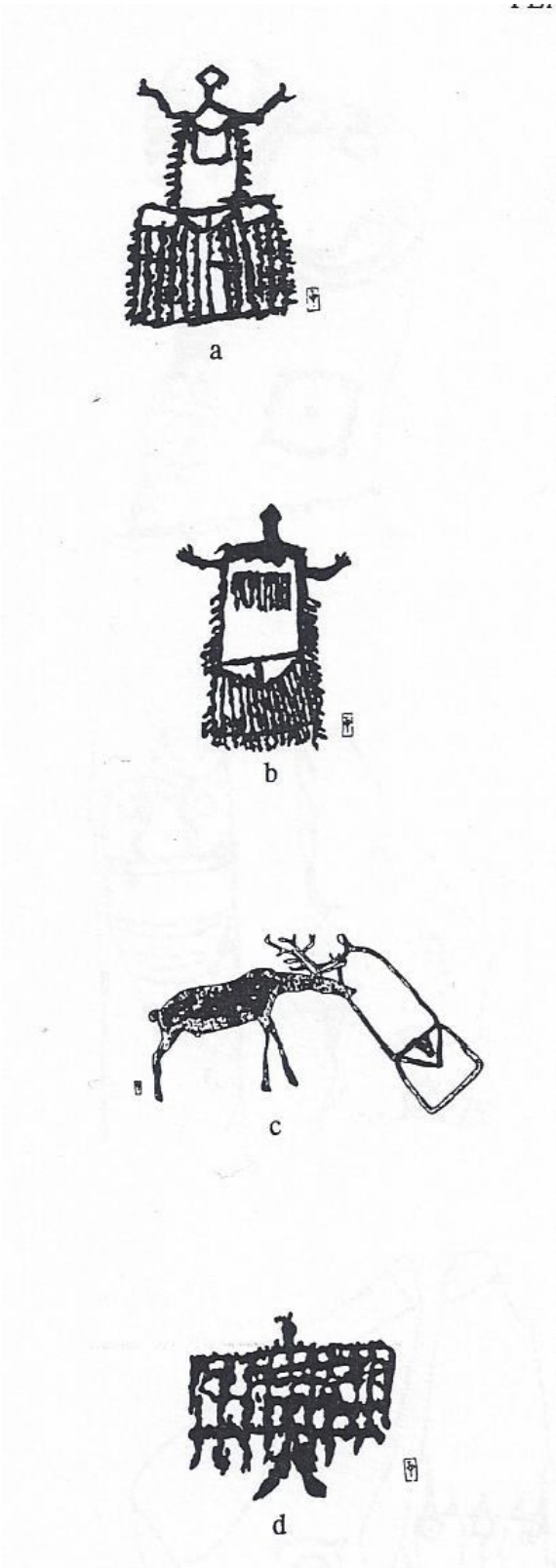
Resim 1. M.Ö.3000'li yıllarda Kazakistan'da resmedilmiş kaya resmi (Hoppal, 2012: 69).



Resim 2. Tunç Çağı'na ait davul olduğu düşünülen kaya resmi (Hoppal, 2012: 70)



Resim 3. M.Ö. 2000'lerde Orta Asya'da resmedilmiş kaya resmi (Hoppal, 2012: 68).



Resim 4. Kuş Ana figürleri Tunç ve Demir Çağı (Jacobson, 1993: 279).



Resim 5. Sagayların at kurban ritüelinden bir örnek (Hoppal, 2012: 38).



Resim 6. Tuvalı şaman yer-su ruhlarına saçı sararken (Hoppal, 2012: 39).



Resim 7. Yakut kadın şaman Tamara Şantanova (Bayat, 2010: 62).



Resim 8. Yakut kadın şaman hastayı tedavi ederken (Hoppal, 2012: 33).



Resim 9. Tuvalı şaman kadın sağaltım yaparken (Hoppal, 2012: 35).



Resim 10. Kazak kadın baksı kopuzu ile hastayı tedavi ederken (Hoppal, 2012: 136).



Resim 11. Kadın kıyafetli Türkmen erkek şaman (Hoppal, 2012: 136).

ÖZGEÇMİŞ

Dilara Bayrak 28.01.1984 tarihinde Kocaeli'nin İzmit ilçesinde doğmuştur. İlk ve Orta Öğretimini İzmit'te tamamladı. 2008 yılında Anadolu Üniversitesi İşletme Fakültesi'nden mezun oldu. 2009 yılında Kocaeli Üniversitesi Tarih Ana Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans eğitimine başladı. 2010 yılından itibaren Kocaeli Üniversitesi Tarih Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.