

DEMONİK VARLIKLARA DIŞİLLİĞİN ATFEDİLMESİ ÜZERİNE MÜLAHAZALAR



REFLECTIONS ON THE ATTRIBUTION OF FEMININITY TO DEMONIC BEINGS

Eser KARA*

ÖZ: Türk kültür ve inancında önemli bir yere sahip olan demonik varlıklar, Türk mitolojisi ve şamanlığında yer alarak günümüze kadar canlılığını korumuştur. Türk mitolojisinde, zamanla iyiden kötüye evrilen bu varlıklar genellikle tanrısallık statüsüne sahip olmadan doğa, bitki ve hayvan kültlerinde yer alır ve Mitolojik Ana kültü ile Tanrı kültü arasında bir geçiş noktası oluşturur. Zamanla antropomorfik hale gelen bu varlıkların evrimi, dini sistemlerin etkisiyle şekillenmiştir. Demonoloji, Türk toplumunun sosyo-kültürel yapısında kalıcı olmuş ve hızla değişen dünyaya uyum sağlayarak başta inanç merkezli bir anlatı olan memorat ve diğer halk edebiyatı türlerinde varlığını sürdürmüştür. Demonik varlıklar ve bu varlıklara yapılan tasavvur ve tasvirler incelendiğinde akla gelen sorulardan biri olarak Türk halkı bu varlıkları erillik ve dişillik anlamında nasıl tasavvur etmiştir? Türk boyları ve topluluklarının mitolojilerinde, iyeler ve demonik varlıkların yalnızca erkek ya da kadın olarak tasavvur edilebildiği gibi, hem erkek hem de kadın özelliklerine sahip varlıkların yanı sıra belirli bir cinsiyet atfedilmeyen varlıkların da bulunduğu bilinmekle beraber bu çalışmada *dişil olarak tasavvur edilen demonik varlıklar ve bu varlıklara atfedilen dişillik üzerine birtakım görüş ve düşünceler* işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Kültürü, Demonik İnanç, Demonik Varlıklar, Dişil Demonik Varlıklar, Demonik Varlıkların Cinsiyet Temsili

ABSTRACT: *Demonic beings, which hold a significant place in Turkish culture and belief, have maintained their vitality by existing within Turkish mythology and shamanism up to the present day. In Turkish mythology, these entities, which have gradually evolved from good to evil over time, generally appear in nature, plant, and animal cults without attaining divine status, forming a transitional point between the Mythological Mother cult and the God cult. The evolution of these entities, which eventually became anthropomorphic, was shaped by the influence of religious systems. The study of demonology has become a lasting element in the socio-cultural structure of Turkish society and has continued to exist, adapting to the rapidly changing world, particularly in belief-centered narratives such as memorates and other genres of folk literature. When examining demonic beings and the conceptions and depictions of them, one of the questions that comes to mind is: How did the Turkish people conceive of these entities in terms of masculinity and femininity? In the mythology of Turkish tribes and communities, it is known that along with spirits and demonic beings envisioned solely as male or female, there are also entities possessing both male and female characteristics, as well as those without any specific gender attribution. In this study, however, certain perspectives and ideas regarding demonic beings envisioned as feminine and the femininity attributed to them are explored.*

* Dr.-Bir Kuruma Bağlı Değildir/Malatya- eserkara44@gmail.com (Orcid: 0000-0001-6825-0813)

Giriş

Türk mitolojisi ve şamanlığında önemli bir yer tutan Ak İyeler'in bazılarının, başlangıçta üstlendikleri iyi misyonun zamanla kötüleşerek, bir demonlaşmaya uğradığı görülmektedir. Ak iye statüsünden Kara iye statüsüne geçen ve "ilkel mitolojik varlıklar" (Bayat, 2012b: 277) olarak da adlandırılan Demonik (kötü ruhlu, şeytani vb.) varlıklar geleneksel düşünceye göre insanların yanı başında bulunan, günlük hayata ve rutinelere karışabilen varlıklardır. Demonik varlıklara dair inanç, Tanrı merkezli inanç ile Mitolojik ana inancı arasındaki geçiş dönemi olarak kabul edilebilir. Biraz daha açarsak; Türkler, mitolojik inançlarında çok sayıda ruh ve doğaüstü varlıklarla dolu bir evrene inanırken, zamanla tek Tanrılı bir dine geçiş yapmışlardır. Bu süreçte, demonik varlıklar gibi ruhani unsurlar, insanların inanç dünyasında var olmaya devam etmiştir. Ancak bu varlıklar, artık tek bir Tanrı inancı içinde anlamlandırılmış ve farklı bir statü kazanmıştır. Demonik varlıklar, Tanrı'nın yarattığı ya da kontrol ettiği doğaüstü güçler olarak görülmeye başlanmıştır. Türk şamanlığıyla da iç içe geçmiş olan Demonoloji, içerdiği varlıklar itibariyle zengin bir inanın ve aynı zamanda zengin bir muhayyilenin ürünüdür.

Geçmişten günümüze Türk kültür ve yapısında cinsiyet algısının bu varlıkların tasavvurunda ne derece etkili olduğu da merak konusu olmuştur. Demonik varlıkları belli bir cinsiyetle tasavvir etmede veya onlara cinsiyet atfetmede kadim Türk mitolojisinin ve Türk şamanlığının getirdiği inanç ve pratiklerin büyük bir önemi olduğu kanısındayız.

Türk kültüründe demonik varlıklara eril, dişi, iki cinsiyetli ve bazılarında da cinsiyetsizlik özelliklerinin atfedildiği bilinmektedir. Bu çalışmanın odak noktası, özellikle demonik varlıklara atfedilen dişilik olgusu ile bu anlayışın temelinde yatan görüşlerin, inançların ve pratiklerin incelenmesidir. Bu bağlamda şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Dişi olarak tasavvir edilen demonik varlıklara bu dişillik atfedilmesinde hangi etkenler rol oynamıştır? Bir başka deyişle, bazı demonik varlıkların dişi olarak düşünülmesinde, geçmişten gelen hangi inançlar ve düşünceler etkili olmuştur?

Bu çalışmada hem yazılı kaynaklardan hem de sözlü kültür unsurlarından yararlanılmış, bu iki veri kümesi bir araya getirilerek analiz edilmiştir. Özellikle memorat derlemeleri, demonik varlıkların dişilikle ilişkilendirilen yönlerinin belirlenmesinde kritik bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, demonik varlıkların anlatılardaki tasvirlerinde öne çıkan dişilik alametleri, fiziksel ve davranışsal özellikleri de kapsayan bir perspektifle analiz edilmiştir. Söz konusu betimlemeler, kültürel kodlar ve mitolojik

sembollerle birlikte değerlendirilerek, mitolojik bilinç düzeyinde nasıl anlamlandırıldıkları sorgulanmıştır.

Bu çalışmada kullanılan temel kavramlar arasında “demonik varlıklar”, “dişillik”, “dişilik alametleri”, “memorat”, “Türk şamanlığı”, “Türk mitolojisi” ve “mitolojik bilinç” yer almaktadır. Demonik varlıklar, Türk mitolojisinin ruhani ve doğüstü unsurları olarak ele alınmış, dişi formlarına ve bu formların mitolojik anlatılarda nasıl betimlendiğine özel bir vurgu yapılmıştır. Çalışmada içerik analizi yöntemi benimsenmiş hem literatürdeki hem de sahada derlenen veriler bu yöntem doğrultusunda değerlendirilmiştir. Bu kapsamda yapılan analizler, demonolojik varlıkların dişilik özellikleri üzerinden kültürel ve mitolojik bir çerçevede yorumlanmıştır. Belirtmek gerekir ki incelenen konunun sınırlılıkları da mevcuttur. İlk olarak Türk dünyasındaki bütün demonik varlıklara ulaşım onlar hakkında bilgi vermek imkânlar dahilinde olmadığı için konunun sınırlılıkları arasındadır. Sınırlılıklardan bir diğeri sınıflandırma konusundadır. Türkiye’de ve Türkiye dışındaki Türk halklarında bulunan demonik varlıklardan örnekler verilmekle beraber Türk dünyasındaki demonik varlıkların zengin olması, birden fazla fonksiyona sahip olmaları, birden fazla coğrafyada varlık göstermeleri, bazen benzer özellikler taşınmaları ve aynı ya da benzer olan varlıklara farklı adlar verilmesi gibi nedenler sınıflandırma yapmayı güçleştirmiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu sınırlılıkları *kültürel ve bölgesel farklılıklar, zaman ve coğrafya bağlamındaki değişimler ve modern dönemin etkisi* gibi faktörler etkilemektedir.

Çalışmada dişil demonik varlıklara verilen örnekler, literatür taraması ve saha çalışmalarında elde edilen örneklerden müteşekkildir. Ayrıca memorat türünden örnekler verilmekle beraber demonik varlıklara dair anlatılan memoratların yapılan çıkarımlarda ve ulaşılan sonuçlarda etkisinin olduğunu söylemek gerekir. Bu anlamda memoratın tanımına bakmakta fayda vardır.

Özkul Çobanoğlu memoratı: “Tabiatüstü ferdi bir tecrübenin yaşayan veya ondan dinlemiş birisi tarafından anlatılan şahsa bağlı hikâye” (Çobanoğlu, 2003: 21) olarak tanımlamıştır.

Bayat (2012b: 258) memoratı şu şekilde tanımlar: “Gerçekliğine inanılan hayat hikâyeleri olup iyi ve kötü varlıklar hakkında anlatılmakta olan mitolojik söylentiler, yaşanmış tecrübelerin veya yaşandığına inanılan olağanüstü olayların anlatılarına denilir” ve ayrıca memorat için anlatıcının yaşadığı ya da başkalarından duyduğu, olağanüstü varlıklarla iletişimin kurulduğuna inanılan bir anlatı türü (Bayat, 2012b: 258) biçiminde bir tanım yapar.

Bir başka araştırmacı olan Doğan Kaya ise *Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* adlı çalışmasında memoratı: “Yaşanıldığına inanılan

metafizik bir hadisenin, kişinin kendisi veya bir başkası tarafından anlatıldığı hikâyeye verilen ad” (Kaya, 2010: 516) olarak tanımlar.

N.G. İlıcak ise memoratı gerçekliği kesin olarak kanıtlanamayan, ancak insanların yaşadıklarına inandığı olağanüstü anlar ve olaylardan oluşan anlatılar (İlıcak, 2020: 210) olarak tanımlar.

Serdar Uğurlu ise: “Memorat, bilindiği üzere hala yaşamakta olan bireylerin başından geçen ya da şahit oldukları olağanüstü olayların anlatıldığı anlatımlara verilen bir isimlendirmedir” şeklinde bir tanımlamada bulunur (Uğurlu, 2022: 35).

Memoratlara, insanların olağanüstü varlıklarla kurduğu iletişim deneyimlerini içeren önemli bir anlatı türüdür ve bu anlatılar, kültürel belleğin ve inanç sistemlerinin yansımaları olarak karşımıza çıkar. Geçmişten bugüne aktarılan bu anlatılar, inançların ve pratiklerin nasıl şekillendiği konusunda önemli ipuçları sunar. İnsanlığın ilerleyişı sürecinde kültürel ve inançsal kabullerin zamanla değişime uğraması, bu tür anlatıların katkısıyla daha derinlemesine kavranabilir. Özellikle, bakış açılarını, inanç ve pratikleri etkileyen olayların incelenmesi, gelenek ve inançların zaman içindeki değişimini anlama imkânı sağlar. Çalışmamıza yön veren ve çalışmamızı şekillendiren bu anlayışın, Türk kültüründe varlık gösteren birçok inanç ve pratiği anlamada ve anlamlandırmada yardımcı olacağı aşikârdır.

Demonik Varlıklara Cinsiyet Açısından Bakış

İnsanoğlunun, kendine has bir özellik olan tefekkür kabiliyetiyle beraber dünyayı, yaşadığı çevreyi, bu çevredeki nesnelere ve özellikle de kendini anlamlandırma çabası içinde olduğu bilinmektedir. Bu anlamlandırma faaliyetlerinden en önemlisi bireyin kendini anlama çabasıdır. Bireyin sosyal bir varlık olmasından öte onun biyolojik bir varlık olduğu da unutulmamalıdır.

Cinsiyeti ne olursa olsun insan biyolojisinde belirleyiciliği sağlayan önemli bir faktör olarak hormonlar gösterilebilir; başta testosteron olmak üzere erkeğe has hormonlar ve yine başta östrojen olmak üzere kadına has hormonlar (Louann, 2011a: 17-18; Louann, 2011b: 15-16) belirleyici özelliğe sahiptir. Bu hormonların erkeklere ve kadınlara farklı psikolojiler ve farklı kişisel özellikler kazandırdığını (Jung, 2015a: 11) ifade edebiliriz. Yine bu farklılıklar, kadının ve erkeğin yaşamı boyunca birtakım psikolojik süreçleri de farklı zamanlarda yaşamasına (Jung, 2015b: 44) sebep olacaktır.

Kadın ve erkeğin kendine has yapıları onlara yaşam içerisinde bir takım görev ve sorumlulukları getirdiği gibi yine bir takım kalıplaşmış düşünceleri de bireye dayatma çabası içerisine girecektir. Bunlar: *cinsiyet açısından kalıplaşmış yargılar*, *cinsiyet rollerine dair kalıp yargılar* ve *cinsiyet özelliklerine dair kalıplaşmış yargılardır* ki Franzoı (1996)'nin toplumsal cinsiyet kalıp yargısına dair yaptığı tanımı Dökmen (2017: 32), “Toplumun, bir grup olarak kadınların ve bir grup olarak da erkeklerin göstermelerini

beklediği özelliklere *toplumsal cinsiyet kalıp yargıları* denilir” şeklinde aktarmıştır. Nitekim Şirvanlı-Özen (1993)’in toplumsal cinsiyet kalıp yargısına yaptığı tanımı ise Dökmen (2017: 32), “Kadın ve erkek için uygun görülen rol ve faaliyetlere *cinsiyet rollerine ilişkin kalıp yargılar*, bir cinsiyeti diğer bir cinsiyete oranla daha az ya da daha çok nitelediği düşünülen özelliklere de *cinsiyet özelliklerine ilişkin kalıp yargılar* denilir” şeklinde vermiştir. Yapıcı (2016: 29), Marshall’ın (1998) cinsiyet rolleri hakkında, “Belirli bir kültürde kadına ya da erkeğe yüklenen özellikler olarak değerlendirilebilir” şeklinde bir açıklamada bulunduğunu belirtir.

Cinsiyet esas alınarak bireylere bazı sorumlulukların yüklendiğini, onlara dair kalıp yargıların oluşturulduğunu ve ayrıca bireylere bu rollerin dayatıldığını ifade edebiliriz. Cinsiyet farklılıklarına dair düşüncelerin, inançların, rollerin ve kalıp yargıların doğal olarak insanların yaşamına, kültürüne ve bu kültür dairesi içerisinde oluşturdukları yaratımlarına etki edeceği açıktır ki cinsiyete dayalı bu anlayışlar kültürel yaratımlar dairesinde kendini belli edecektir. Buradan hareketle cinsiyet merkezli bu anlayışların, Türk kültürü içerisinde kendine özgü bir yapısı olan *demonik varlık inancında* da tabii olarak yer edeceği düşünülebilir.

Türk kültür ve tasavvurunda önemli bir yere sahip olan demonik varlıklar ve bu inanç çevresinde meydana gelen yaratımlar, ritüeller ve birtakım pratikler Türk halkının eşsiz muhayyilesinin bir sonucu ve büyük bir göstergesidir. Cinsiyet açısından demonik varlık inancını ele alırken Türklerin demonik varlık inancından ve ayrıca inancın esasını, kaynağını oluşturan Türk mitolojisinden ve Türk Şamanizm’inden bahsetmek gerekir. Nitekim mitlerin “düşünce sistematığı içinde millî bir muhtevaya ve şekle bürünmüş, içinden çıktığı etno-kültürel fenomenle bağdaşmış, kendine özgü bir kodla yapılandığı” (Bayat, 2007: 3) unutulmamalıdır. Yine İslam dininin etkisi (Öger ve Altın, 2016: 17) de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu anlamda Fuzuli Bayat (2012a: 258) İslam’la beraber iyi ve kötü cinlerin varlığının halen bir mitolojik söylem türü olan memoralarda yaşadığı bilgisini verir.

İster demonik varlıklar olsun ister damdabacalar¹ olsun bütün bu varlıklar ve bu varlıklara dair anlatılar, mitolojinin büyük bir fonksiyonu olan inandırıcılığı canlı tutmaktadır (Bayat, 2012b: 259) ve ayrıca onun gelişimini, değişimini ve sürekliliğini muhafaza etmektedir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki eski Türklerde, doğadaki canlı cansız bütün nesnelere bir ruhu olduğu inancı olan animizmin (Hoppál, 2014: 21)

¹ Fuzuli Bayat bu terimi kullanmaktadır. İyelerin damda ve bacada yaşamasından dolayı böyle bir ad vermeyi uygun gördüğünü belirtir. Genel olarak damdabaca olarak adlandırılan, ancak farklı isimlerle bilinen ev ve yurt koruyucularının yanı sıra, damdabaca olarak bilinen koruyucu iyelerin de bulunduğunu ifade eden Bayat, inanca göre, damdabacanın ismi anıldığında hazır bulunan ve insanlara çeşitli hayvan suretlerinde görünen bir varlık olduğunu dile getirir. Buradan damdabaca inancının iki şekilde tezahür ettiği görülmektedir (Bayat, 2012b: 258-262).

demonik varlıkların yaratımında ve tasarımında büyük bir paya sahip olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Doğadaki canlı ya da cansız bütün varlıkların bir ruhunun olduğu düşüncesi de şüphesiz ki Türklerin doğaya dikkatli bir şekilde yaklaşımlarını, bazı varlıklara kutsiyet atfetmelerini ve genel olarak tabiata ve tabiata dâhil olanlara saygı göstermelerini sağlamıştır. A. O. Abdurrezzak'ın (2021: 155), insanın doğayı canlı bir varlık olarak algılayıp, yaşamını sürdürmek için ona bağımlı olması, kendi kurallarını doğanın sunduklarına göre şekillendirmesine neden olmuş ve bu da iyi ve kötü ruhların varlığına olan inancı beraberinde getirmiştir, söylemleri ifade edilenleri destekler mahiyettedir. Kutsal yerler, bu yerlerin korunumu ve özellikle bu yerlerin koruyucularına dair olan inanç iyelerle sağlanmıştır. Bu noktada iyeeye yapılan tanımlara bakmak faydalı olacaktır. Tanımlara baktığımızda, TDK'nin Güncel Türkçe Sözlüğünde İye'ye "1. Kendisinin olan bir şeyi, yasaya uygun olarak dilediği gibi kullanabilen kimse, sahip. 2. Veli." (URL 1) anlamları verilirken Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğünde "1. Koruyan, sahip. 2. Ev sahibi." (URL 2) anlamları verilmektedir. İye'nin anlamlarına bakıldığında "sahip olma" ve "koruma" ilgi çeken sözcüklerdir. Buradan hareketle iyelerin buldukları yerleri koruduklarını dolaylı olarak da o yerlerin sahibi, maliki oldukları çıkarılabilir. Kaya (2010: 391), iyelerin mitolojide olağanüstü güçlere sahip olduğunu vurgular ve aynı zamanda Altay Türklerindeki inançtan hareketle "Ak iye" ve "Kara iye" kavramları üzerinde durur. Bayat (2012b: 280) da koruyucu, iyi iyilere zıt olan kötü, aldatıcı, kara iyilerin varlığını dile getirir.

İye ya da diğer adıyla koruyucu ruh inancı Türk demonik inancında çeşitli şekillerde bulunur; orman iyesi, av iyesi, yağmur iyesi, ev, eşik yurt iyeleri, rüzgâr iyesi vs. (Bayat, 2012b: 154-202; 262- 273). Metin Özarslan, "Üstünde insanların yaşadığı yer, toplu olarak 'Yer-su' denilen ve insanlara yardım eden bir ruhlar camiası olarak tasavvur edilir" (Özarslan, 2003: 95) şeklinde bir bilgi paylaşmıştır. Yer-su ruhları olarak da tasavvur edilen bu ruhları Yaşar Çoruhlu'nun (Çoruhlu, 2011: 39-54) ifadelerinden hareketle şöyle sıralayabiliriz: Yo Kan (Altay inancında yer tanrılarının en güçlüsüdür, Yakutlarda Aan Alahçın Hotun'a inanılır); Talay Kan (Altaylarda ölülerin koruyucu ve yeryüzündeki bütün denizlerin, suların hâkimi); Umay (Dişi Tanrıça); Ana Maygıl ve Ak Ene (İki dişi ruh); Tıal-holoruk İççite (Yakutlarda rüzgâr ve kasırganın ruhu); Ateş ruhu (Altay Türklerinin ve Moğolların ettikleri dualardaki tasvirlerden hareketle otuz ayaklı dişi bir ruh) ve son olarak Ev ruhları (ev ve ev efradının koruyucusu). Mircea Eliade, Yo Kan yerine sonsuzluğun güçlü beyi olan, zaman zaman yeryüzüne inen ve varoluşun temsilcisi olan Ulu Toyon'dan (Eliade, 2014: 244-245) bahseder. Ayrıca Talay Kan ile aynı özelliklere sahip olmasa da Yakutlarda Küöh Bolloh Toyon/Ukulaan Ayı'nın olduğu (Çoruhlu, 2011: 39) bilinmektedir.

Verilen bilgilerden hareketle, insanlarla yer-su ruhlarının çoğu zaman bir etkileşim içinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu nedenle gerek daha önce de bahsettiğimiz damdabacalar olsun gerekse de ev, ocak iyeleri olsun

sürekli olarak Türkler tarafından göz önünde bulundurulmuş ve yaşam içerisinde bu ruhlar gözetilmiştir. Nitekim onların evden ayrılması bolluğun ve bereketin de evden gitmesi anlamına gelir ve ayrıca onlar hoşnut edilmezlerse insanlar için birtakım belalara, felaketlere ve ev halkını korkutma gibi istenmeyen olaylara sebep olabilirler (Bayat, 2012b: 262-264). Burada göze çarpan bir husus, iyi iyelerin insan davranışlarına göre, gerektiğinde kötü iyelere dönüşebileceğidir.

İyi ve kötü ya da diğer sıfatlarıyla ak ve kara iyelerin çeşitli şekilde ortaya çıkmalarıyla ilgili olarak Çulpan Zaripova Çetin'in (2007: 3) şu ifadeleri önem arz etmektedir: "Yüksek mitoloji"deki tanrı ve yardımcılarından farklı olarak, Türk mitolojisinde "alçak mitoloji" çerçevesinde değerlendirilen iyeler, eski dönemlere dayanan inançlara sahiptir. Örneğin, Altay Türklerinde yer altı Tanrısı Erlik gökyüzünden atıldığında, onunla birçok hizmetkârı da yeryüzüne düşer; bunlar su, dağ ve ev iyeleri olarak tanınır. Tatar Türklerinde ise benzer mitler olmasa da su, çeşme, yer, orman, tarla, dağ, yol, ev, ahır ve hamam gibi çeşitli iyelere inanç devam etmektedir ve bu iyeler doğayla derin bir bağ kurmaktadır.

Türk kültüründe ocak (ateş)- yurt (ev) iyelerinin daha ayrı bir yerinin olduğu söylenebilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu iyeler ev halkını korur, eve bolluk ve bereket getirir. Bununla birlikte S. Kumartaşlıoğlu'nun (2014: 176) ocak iyeleri hakkında verdiği bilgiler ifade ettiklerimizi destekler mahiyettedir: Türk kültüründe *ateş* ve *ocak*, etrafındaki inanış ve uygulamalar nedeniyle kutsal ve canlı bir varlık, ruh olarak kabul edilir. Bu kutsal ruh, insan hayatını etkileyen önemli bir unsur olarak algılanmakta ve genellikle *iye* terimiyle adlandırılmaktadır.

Türklerdeki iye inancından bahsettikten sonra önemli olarak üzerinde durulması gereken bir diğer konu da Türk demonik inancındaki varlıklar ve bunlara dair tasvirlerdir. Demonik varlıklara ve bunların tasvirlerine geçmeden önce kısaca Umay inancından bahsedilmesi gerekmektedir. Nitekim dışı olarak tasavvur edilen demonik varlıklara dışillığın atfedilmesinde Umay'a dair inanç ve tasavvurların etkili olduğu kanısındayız. Daha önce de belirttiğimiz gibi Umay'a çoğunlukla dışılık atfedilmiştir. Kültigin Yazıtı'nın doğu cephesinin 31. satırında geçen "Umay misali annem Hatun'un kutu sayesinde" ifadesi ve Samoiloviç'in yayımladığı Göktürk dönemine ait Ulan-Bator kiremit yazıtında, Kögmen, Mukaddes Yer-Su ve Han Tanrı'dan sonra dördüncü olarak Umay Hatun'un yer alması gibi örnekler (Çoruhlu, 2011: 41) bu görüşü desteklemektedir. Bununla birlikte, Umay'a çoğunlukla dışillığın atfedilmesinin yanı sıra erilliğin de atfedildiği anlaşılmaktadır. Altın-Köl yazıtlarında Umay'ın *beğ* (bey) olarak sıfatlandırıldığı görülür. Bu yazıtta geçen "bu bizim adımız *Umay beğdir*. Biz kahraman kardeş er özünü göndermedin" (Orkun, 1994: 512) ibaresine bakıldığında Umay'a erilliğin bir göstergesi olan bey sanının verildiği açık bir şekilde görülmektedir.

Yapılan araştırma ve incelemeler sonucunda dişillğin atfedildiği, kadınların ve çocukların hamisi (Çoruhlu, 2011: 40-42) ve Türk mitolojisinde önemli bir yere sahip olan tanrıça Umay'a dair düşüncelerin belirleyici bir etkisinin olduğu görülmüştür. Bu anlamda demonik varlıklara dişillğin atfedilmesinin kökeninde Umay'a dair farklı inanç ve tasavvurların rol alması olasıdır. Bayat'ın (2012b :49-56) Umay hakkında ifade ettikleri de göz önüne alınırsa özetle şunları söyleyebiliriz: Umay, ilk başta bir ana tanrıça figürü olarak şekillense de zamanla kutsal bir koruyucu ruh haline gelmiştir. Umay, Gök Tanrı dini ile ilişkilendirilmiş ve çocukları, anneleri, aileyi koruyan bir varlık olarak yer almıştır. Ancak Şamanizm'in etkisiyle, Umay iki farklı kutba ayrılmıştır: *Ak Umay* ve *Kara Umay*. Ak Umay, çocukların ve ailenin koruyucusu olarak bilinirken, Kara Umay ise çocuklara zarar veren, onları öldüren bir varlık olarak karşımıza çıkar. Kara Umay, bazı topluluklarda *Karay May* olarak da bilinir. Ancak Ak ve Kara Umay ayrımı mitolojide bir düalizm (iyi-kötü karşıtlığı) anlamına gelmez, daha çok tarihsel gelişimle birlikte Umay'ın farklı rollere bürünmesidir. Kara Umay'ın kötücül doğasına rağmen, Kara Umay'a karşı korunmak için şamanlar ritüeller yapmıştır. Kara Umay, Müslüman Türk halklarında *Al Karısı* veya *Albastı* gibi kötü ruhlar ile de özdeşleşmiştir, bu varlıklar özellikle hamile kadınlara zarar verir. Albastı ve Kara Umay, üretimin ve doğurganlığın düşmanı olarak kabul edilir. Sonuç olarak, Umay'ın kökeni kutsal bir ana tanrıça iken, zamanla işlevi genişlemiş ve farklı şekillerde varlığını sürdürmüştür. Umay, hâlâ yaşamın, ruhun ve canlıların koruyucusu olarak görülürken, Kara Umay, kötücül bir figür olarak arka planda kalmıştır.

Yapılan açıklamalardan hareketle Kara Umay'ın demonik varlıklara atfedilen dişillikteki etkisinin olasılığı yüksek görünmektedir ve ayrıca Al karısı (Albastı) ile özdeşleşmesi de bunu destekleyen önemli bir örnektir.

Demonik varlıklara cinsiyet atfedilmesinin anlaşılabilmesi için, Türklerin bu varlıkları nasıl tasavvur ettiğine bakmak gerekir. Türk demoniğinde bu varlıklar çeşitlilik gösterirken, onlara dair inanç ve anlatıların memoralarda halen yaşadığı bilinmektedir. Çobanoğlu, *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları* adlı çalışmasının dördüncü bölümü olan *Memoratların Tematik Özellikleri* kısmında yaptığı tasnif denemesi içerisinde şu demonik varlıklara yer vermiştir: Cinler, Ağırılık Basması-Karabasan, Congoloz, Erkebit, Hırtık, Hınkur Munkur, Çıtlık Kuşu, Kırk Basması, Çarşamba karısı, Yol Azdıran, Kara Ura, Gelincik, Demirkıynak (Çobanoğlu, 2003: 83-142). Bununla beraber Ayşe Duvarcı (2005: 126-137), *Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar* adlı çalışmasında Anadolu'da var olan demonik varlıklar hakkında bilgi vermiş ve bu demonik varlıkların detaylıca tasvirlerini sunmuştur, bu demonik varlıklar şunlardır: *Karakoncolos, Congolos, Karakura, Kara korşak, Kamos, Kayış ayak, At binen cin, Çarşamba karısı, Ağırılık, Albastı, Enkebit, Hınkır Munkur, Demirkıynak, Cadı, Şeytan ve Peri*'dir.

Bahsedilen demonik varlıkların her birinin kendine özgü tasvirleri ve özellikleri bulunmaktadır. Ancak, bu varlıklara cinsiyet atfedilmesi dikkat çeken bir konudur. Cinsiyet atfedilen demonik varlıkların yanı sıra, cinsiyeti belirsiz veya cinsiyetsiz olanlar da mevcuttur. Cinsiyeti olduğuna inanılanlar ise Çarşamba karısı, alkarısı (albastı), cadı ve peridir ki bu demonik varlıklar dışı olarak tasavvur edilmiştir (Duvarcı, 2005: 128-131).

Öncelikle, saha çalışmalarında karşılaştığımız bir demonik varlığa dair memorat örneği bulunmaktadır. Bu anlatı, kaynak kişi Yusuf Yılmaz'dan (KK-1) derlenmiştir. Kaynak kişinin, babasının başından geçen ve kendisine aktardığı memorat şu şekildedir:

Şimdi babam, Mehmet Küçük vardı Elmalı'da Vahap Küçük'ün babası onlarla ortaklardı. Bir gün işi düşüyor köye gidiyo, Elmalı köyüne. İşte oturuyorlar şu noldu, öbürü noldu, ortaklar ya dertleşiyorlar. Geç vakit oluyo, yatacak zaman oluyor gece. Mevsim de böyle sonbaharın sıkışığı dağın derler dağın bir meyve, onların yetişkin zamanı. Onlar ne kadar zor ediyö ki gitme, babam kalkıyo, diyo giderim. Yola çıkıyo iniyö. O yola Sıradağın derler, yolun adı. Biri Oklar biri Sıradağın. Diyor ben Sıradağın yolundan gidem. Ora da biraz taşlı maşlı. Devam ediyö geliyo. Biraz gelince kendine tuhaf bir ses geliyo. Hayvan mı insan mı olduğunı seçemiyö. Tama kıvıdan (hızlıca) geçiyö ya. Devam ediyö bir daha geliyo. Yaklaşmış sanki o sese gene çıkaramıyo. Bir üçüncüye de aynı ses olunca babam yoldan çıkıyo. Bir tabancası varmış altılı o eski çarklı olanlardan onu çıkariyo cebine koyuyo. Böyle yolda giderken şöyle gözü çalıyo ki bir dağının çotunda (dalında) bir şey var. O sesi o çıkariyo. Kendisine üç dört metre uzaklıkta. Onu görebiliyor ama bir şeye benzetemiyö. Saçı omzundan aşağı inmemiş, omuzlarında. Fakat böyle tekerekçe (yuvarlak) çok kıvrışık, kıvrıcık. Birbirine dolanmış iyice bakıyo babama diyo ki "Ne duruyon gel beni indir!" Babam da "Nasıl çıktıysan öyle in!" diyo. Diyo biz arkadaşlarla gündüz geldik dağın topluyak ben buraya çıktım, arkadaşlar da dağıldı giderken beni de almadılar ben burda kaldım gel beni indir. Babam aynı ağacın dibine gidiyo. Ağacın çotu babamın omuzlarında, öyle bişi. Hadi beni indir deyince babamda arkasını dönüyo böyle duruyo diyo sırtıma bin. Her ayağını bir omzundan aşağı bırakıyo. Boyu şu kadar (1 metreden az). İndirdim, elimi vurmadım diyo. Böyle boynumu uzattım yere indirdim, boynumu çektim diyo. Öyle çömeldi oturmağı, çömeldi yere bakıyo. Suratına ne kadar baktım diyo ayn ışığı ama suratını iyice göremiyom diyo. O saç da böyle tekerekçene diyo. Ben durdum o durdu bana dedi ki "Yav beni burdan indirdin ne yapacaksan yap!". Ama diyo kadın sesi. Diyo "Dedim ben ne yapam?" Dedi ki "Bildığın ne varsa yap!". Diyo dedim "Ben hiç bi şey yapmıyom da bi şey de bilmiyom!" ama geri geri çekindim. Çekindim şöyle bi on metre kadar gittim ama yönüm ona diyo, elim tabancada, diyo. Baktım kımıldamıyo. Orda da diyo diğer bir işte armut çalı malı var diyo. Onların duldasına gelmiş oldum, diyo. Döndüm yola koştum, diyo. Koştum düşeklerde durdum. Düşekler dediğı o çöp döküyolar ya o derenin geri bu yarıkı sırtı. Orayaçe geldim. Bir döndüm geriye baktım sağa sola bi şey yok, diyo. Koştum diyo çayın köprüde durdum. Ondan öte yavaş yavaş gittim. Kapıyı dövdüm diyo annem kapıyı açtı. İçeri gittik. Bana dedi ki "Ali sen korkmuşsun!". Dedim "Ana korkmadım!". Dedi ki "Oğlum ya korkmuşsun ya çok koşmuşsun!". Diyo dedim ki "Ana ben korkmadım ama koştum!". Demedim diyo sabah olunca Ali amcama anlattım. Diyo Ali amcam sade bunu dedi. Dedi ki "Sen elini vursan ya da ne yapacaksan yap dediğinde sen bir hareket yapsan o zaman belli olurdu ne olduğı". Çarpacak mı, seni yırtacak mı, dutacak mı, kayıptan bi şey. Sonra herkes işitiyo. Öyle başımdan o geçti, diyo. Ama ben onlan büro söze girince korkum gitti, diyo. Babam genç iken çok çabuktu, güçlüydü de. Diyo ben şöyle bakıyom bir yumrukta canını çıkarırım ama ne olduğunı bilmiyom ki, diyo.

Kaynak kişiden derlenen memoratta dikkat çeken bir unsur, demonik varlığın sesinin *kadın sesi* olarak tanımlanmasıdır. Bu durum, demonik varlığa atfedilen dişillığın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bir diğer memorat örneği de şöyledir:

İşte dedem, Hoca olan dedem sabah ezanı için abdest almak için evin içinde çeşme olmadığından köyün çeşmesine gitmiş. Gittiğinde iki tane insan kılığında huri ile karşılaşmış. Onların işlerini bitirmesi için bir kenarda biraz beklemiş. Hurilerden bir tanesi ciğer yıkıyormuş. Diğer huri yıkayana “O ne?” diye sormuş. Öbürü “Falanca ağanın gelininin ciğeri, doğum yaptı, onun ciğerini söktüm.” demiş. O ağa da dedemmiş. Dualar okuyarak hurilere yaklaşıyor, bileklerinden yakalıyor. “O benim gelinim.” diyor. Huriler kurtulmak için “Bizi bırak, senin kanının karıştığı, bezinin ulaştığı doğum yapan hanımlara dokunmayacağız.” diyerek yemin ediyorlar. Dedem bu yemin üzerine hurileri bırakıyor. Huriler birkaç adım gittikten sonra “Bizi eğer biraz daha bırakmasaydın sana ölümün kolayını yani nasıl kolay ölüneceğini söyleyecektik.” demişler ve kaybolmuşlar. Bu olaydan sonra bizim akrabaların hiçbirine albasması olayı olmaz. Bunun yanı sıra yakın olsun uzak olsun çevremizdeki doğum yapanlar dedemin namaz takkesi veya başka bir eşyasını götürerek yastığın altına koyarlar ve albasmasından kurtulurlar (Çobanoğlu, 2003: 125).

Vereceğimiz şu iki memorat örneğinde de demonik varlıkların gelin olarak tasavvur edildiğini görürüz. Nitekim bu varlıkların gelin olarak tasavvur edilmesi onlara dişillik özelliğinin atfedildiğini göstermektedir. Anlatılar şu şekildedir: “Vazonun bulunduğu yerleri eskiler “cin, cin önü” şeklinde anlatırlardı. Bu bölgede değişik olaylara şahit olunmuş. Geceleri ışık çıktığına, eğlenen gölgeler olduğuna şahit olmuşlar. Hatta bir gölge o kadar parlak beyaz ışıklmış ki onun gelin olduğunu düşünmüşler” (Baysan, 2021: 556); “Doğumdan sonra, lohusalığım devam ettiği ve kırkımın çıkmadığı dönemde gece eşimle yatakta uyuyorduk. Gelinlikli birisi üzerime doğru gelmeye başladı. Ben kımıldanınca eşim uyandı. Erkeklerden korkarmış. Onun uyanmasıyla kedi şeklinde kapıdan çıkıp gitti” (Baysan, 2021: 558).

Bir sonraki memorat örneğinde yine dişillığın atfedildiği Alkarısı’nı görürüz. Bu örnekten hareketle Alkarısı’nın eteği olduğuna inanıldığını, etekli olarak tasavvur edildiği çıkarımına varıyoruz. Anlatı şöyledir:

İlk kızımın doğumunun ardından henüz kırk gün geçmemişti. Ben eşim uyurken kalkıp işe gittim ve mesaiden döndüğümde eşimden şu olayı dinledim: Hava sıcak olduğu için kırmızı çemberimi (yazma) çıkarmıştım. Sen çıktuktan sonra alkarısı geldi. Senin çıktığını bilmeme rağmen sana seslenmek istedim ama sanki irice bir insan göğsümün üstünde oturuyormuş gibi nefes almakta güçlük çektim. Fatıha, Nas, İhlas, Felak surelerini okuduğumda gideceği hatırıma geldi ve o anki telaş ile sırasını unutarak okuyabildiğim kadar okumaya çalıştım. Biraz vakit geçince göğsüm rahatladı ve alkarısı sanıyorum ki üstümden kalkmış oldu. Bu surelere ek olarak bir de sonradan aklıma gelen büyüklerin şu sözü geldi aklıma “yakalayabilirsen eğer eteğini tut çek, hatta gücün yeterse yırt” (Kızıldağ, 2023: 402).

Diğer memorat örneğine bakıldığında Alkarısı’nın çocukları olan bir anne pozisyonunda olduğu anlaşılmaktadır. Arslan, Çelikkaya ve Taşbaşı’nın (2016: 206-207) verdiği anlatıyı şöyle özetleyebiliriz: Bir çoban, dağda koyunlarını otlatırken, Alkarısı ve çocuklarının konuşmasına şahit olur.

Alkarısı, lohusa bir kadının yemeğine bir kıl olarak karışıp kadının içine girdiğini, kadının ciğerini sökerek dışarı çıktığını anlatır. Daha sonra Çoban, doğum yapan başka bir kadının yemeğindeki kılı fark edip kılı koyun postuna koyar ve Alkarısı'nı yakalar. Alkarısı daha sonra çocukları kandırarak kaçır. Giderken ev halkına “Tuz ekmeğinizi helal edin” der, ancak genç yaşta ölenlerin sebebini açıklayamadan suya atlayarak ölür.

Çarşamba karısına bakıldığında bu demonik varlık hakkında Duvarcı (2005: 128): “(Çarşamba cadısı) çarşamba günleri ortaya çıkan, dişi, korkunç görünümlü bir varlıktır. Dolaşma hakkı bir günle sınırlı olduğundan her yeri çabucak gezer” demiştir. Duvarcı (2005:128) bir diğer demonik varlık olan Albastıya dair Pertev Naili Boratav (1976)'ın *Les Maitres De L'espace Sauvage, Pratiques Et Representations De L'espace Dans Les Communautés Mediterraneennes* adlı çalışmasından şu bilgileri aktarır: “Muğla'da denizden çıkan ve yalnız bırakılan çocukları çalarak dalgaların dibindeki evine götüren bir kadın olarak tasarlanmaktadır”. Boratav'ın albastıya dair verdiği bilgide kadın tabiri dikkat çekmektedir. Dişiliğin atfedildiği bir diğer demonik varlık olan Cadı'ya dair verilen bilgi ise şöyledir: “(...) Rumeli'deki Türk yerleşim birimlerinde cadı kabulü, geceleri mezarından kalkıp dolaşan, saç, başı dağınık, tırnakları uzamış, pis görünümlü, rastladıklarını öldüren bir kadın şeklindedir” (Duvarcı, 2005: 130). Peri de cinin dişisi olarak tasavvur edilmektedir (Kaya, 2010: 617). Bütün bu verilen bilgilerde kadın ya da dişi ibareleri göze çarpmaktadır.

Şakire Balıkçı'nın *Mardin Sahası Demonik Varlık Anlatıları* adlı çalışmasında, Mardin bölgesine özgü iki demonik varlık olan *Pirabok* ve *Ğanim*'den bahsedilmektedir. Pirabok, dişi bir cin olarak tanımlanmakta ve literatürde “albastı” ve “al karısı” rollerini üstlenen bir varlık olarak anılmaktadır. Pirabok, güzel bir kadın kılığına girip yakışıklı erkekleri kendine âşık eden bir masal figürü olarak karşımıza çıkar (Balıkçı, 2023: 785). Mardin sahasında bir diğer dişi demonik varlık olan Ğanim ise Nusaybin ve Midyat bölgelerinde yaşayan kişilerin anlatılarında ortaya çıkar. Ğanim de “albastı”, “alkarısı” ve bazen de Pirabok ile benzer rollere bürünen bir memorat motifi olarak anılmaktadır (Balıkçı, 2023: 786).

Dişiliğin atfedildiği bir diğer varlık *Hıbiliktir*. Hıbilik hakkında Bayat'ın (2012b: 295) verdiği bilgilerden hareketle şunları söyleyebiliriz: Hıbilik, Anadolu'nun bazı bölgelerinde Karabasan'a benzer kötü bir ruh olarak bilinir ve genellikle kadın formunda tasavvur edilse de bazen erkek olarak da düşünülür. Uykuda olan insanların göğsüne basarak, onları hareket edemez ve konuşamaz hale getirir, hatta uyandırılmadıkları takdirde ölüme sebep olabilir.

Dişiliğin atfedildiği bir sonraki demonik varlık *Dönerge/Adamcıldır*. Bayat'ın (2012b: 308) ifadelerinden hareketle şunlar söylenebilir: Dönerge inancı, kurt kılığına giren kadınları tanımlar ve özellikle geceleri başı açık ya da çıplak dışarıya çıkan kadınların başına gökten düşen bir deriyle kurda dönüşeceğine inanılır. Bu kadınlar, kurt donunda dolaşarak insanlara ve

hayvanlara zarar verirler ve genellikle “Adamcıl” olarak da adlandırılırlar. Dönergelerin kadın cinsinden olması dikkat çeker ve bu inanç, İslamiyet'e uydurulmuş olsa da başın ve saçın ruhu barındırdığı eski inançlardan beslenir. Başlı açık olmanın, geceleri aktif olan demonik varlıklara karşı savunmasızlık anlamına geldiği düşüncesiyle, başın özellikle geceleri örtülü tutulması istenmiştir.

Türkiye ve Türkiye dışındaki Türklerde ortak olan demonik varlıklardan biri de *Kuyu Kızı*dır. Bayat'a (2012b: 309-310) göre, Azerbaycan ve Anadolu'da bilinen Kuyu Kızı, çocukları kuyuya yaklaştırmaktan alıkoymak için ebeveynler tarafından kullanılmıştır. Başlangıçta bir koruyucu ruh olan Kuyu iyesi, zamanla çocukları korkutmak amacıyla demonik bir varlığa dönüşmüştür. Bu dönüşüm, koruyucu ruhların demonikleşmesi ve Kara iye statüsüne geçişiyle ilgilidir. Türk mitolojisinde zıtlıklar üzerine kurulu yapının bir parçası olarak, bazı koruyucu ruhlar zamanla işlevlerini kaybedip kötüleştirmiştir. Bayat'ın (2012b: 280-281) ifadelerine göre, demonik varlıkların bazıları yeraltı dünyasının yansımalarıdır, bazıları ise koruyucu iyelerin zamanla demonikleşmesiyle ortaya çıkmıştır. Diğerleri ise dinler ve farklı kültürlerin etkisiyle yeni formlar kazanmıştır. Örneğin, bir zamanlar kuyuyu koruyan Kuyu Kızı, çocukları kuyuya yaklaştırmaktan alıkoymak için olumsuz bir varlık haline getirilmiştir. Benzer şekilde, Türkmen boylarında bilinen *Kara Kırnak* adlı su koruyucusu iye de zamanla kara iye olarak yeniden şekillenmiştir. Ayrıca, ölümle ilgili düşüncelerden türeyen Hortlak inancı da öteki âlem varlıklarının demonikleşmesini yansıtır.

Dişilliğin atfedildiği bir diğer demonik varlık *Kaftar*dır. Azerbaycan Türklerinin mitolojik inançlarında Kaftar, insan eti yiyen büyücü bir kadın olarak tasavvur edilir; Dağıstan'da ise *Kuşkaftar* adı verilen uzun saçlı ve iri göğüslü bir figür, çocukları kaçırıp yiyen bir varlık olarak tasvir edilir (Bayat, 2012b: 291).

Bir sonraki demonik varlık *Gulyabanı*dır. Kırgızların Gulbiyaban, Taciklerin ve Farsların Gulyavarı veya Gulyabanı dediği, kadın ya da kız şeklinde tasavvur edilen bu demonik varlık, bozkırlarda yaşar ve farklı şekillere girerek insanları isimleriyle çağırır, cevap verenlere zarar verir, bu zarar delirtmekten öldürmeye kadar varabilir ki gece yalnız kalan veya ıssız yerlerde uyuyan yolculara musallat olan bu ruh, aslında yol hamisinin olumsuz bir varyantıdır (Bayat, 2012b: 302).

V. Mustafayeva *Kaşkay folklorunda Demonik Varlıklar* adlı çalışmasında Kaşkaylarda bulunan *Al Cininden* bahseder. Kaşkay toplumunda, insanlara zarar veren bir cin olarak tanımlanan "Al," özellikle hamile kadınlara ve yeni doğum yapmış lohusalara musallat olan bir dişi cin türüdür. Bu cinin, yalnızca doğum sırasında değil, doğumdan sonraki kırk gün boyunca lohusa ve bebeğine zarar verebileceğine inanılmaktadır (Mustafayeva, 2022: 759). Bu anlamda Anadolu'daki Al inancı ile örtüştüğü görülür.

Kırgızlarda bulunan demonik varlık örneklerine baktığımızda ilk olarak karşımıza *Cezkempir* çıkmaktadır. Türk mitolojisinde, “al ruhu” ile ilişkilendirilen ve insanların yaşamlarını olumsuz etkilediğine inanılan dişil kara iyelerden biri, yaşlı bir kocakarı şeklinde tasvir edilen bir varlık olarak tasavvur edilir (Durbilmez ve Gümüş, 2022: 60).

Kırgız sözlü geleneklerinde, “Celmoguz” adıyla anılan yedi başlı dev, *Cez Tumşuk/Cez Tırnak, Cez Kempir ve Mastan Kempir* gibi isimlerle de tanınmaktadır. Bu devlerin yardımcıları ve ulakları olarak tasvir edilen varlıklar, *alkarısı türünden* olup, insanların ciğerini yemeyi ve kanını içmeyi arzulamaktadırlar (Çeribaş, 2013: 190). Bununla birlikte Çeribaş (2013: 186-188), şu bilgileri verir: Kocakarı Mastan Kempir karakteri, Kırgız sözlü edebiyatında “Celmoguz” “Cez Kempir” ve “Mastan Kempir” isimleriyle de bilinmektedir. Celmoguz, sadece Kırgızlar arasında değil, aynı zamanda Türkistan, Kafkasya, Anadolu ve Sibirya'daki tüm Türk topluluklarında da yaygın bir figürdür. Bu demonik varlık efsane, masal ve destanlarda sıkça karşılaşılan varlıklardan biridir. Celmoguz, üç farklı şekilde tanımlanmaktadır: Cez Tırnak Kelin Elesi (Gelin Kılığındaki Cez Tırnak), Celmoguz Kempir Elesi (Yaşlı Kadın Kılığındaki Celmoguzlar) ve son olarak Ceti Baştuu, Calgız Közdüü Celmoguz Elesi (Yedi Başlı Tek Gözlü Celmoguz). Bu demonik varlığın alkarısı türünden olması, gelin kılığına ve yaşlı kadın kılığına girmesi veyahut o şekilde tasavvur edilmesi dişilik bahsi açısından dikkat çekicidir.

Er Kökşö Destanı'nda, celmayan adlı yürüyen deveye binen “kargaburunlu kazık ayaklı” bir kempirden söz edilmektedir. “Kempir” kelimesi, “koca karı” anlamına gelir ve Kırgız ve Kazak halk hikâyelerinde Cez Tumşuk (bakır gaga), Cez Tırnak (bakır tırnak) veya Mastan Kempir gibi adlarla da anılmaktadır (Çöloğlu, 2023: 166). Yine Er Töştük Destanı'na bakıldığında anlatıda geçen Celmoguz, yaşlı bir kadın (Alimova, 2015: 14) olarak tasavvur edilir.

Daha sonra Türk dünyasında ortak sayılabilecek olan *Al barstı* adlı varlıktan bahsetmek gerekir. Bu demonik varlık dağınık ve dalgalı saçlara, içe çökmüş yanaklara sahip, uzun boylu ve çirkin görümlü bir kadın olarak betimlenir (Durbilmez ve Gümüş, 2022: 61). Bununla birlikte Durbilmez ve Gümüş'ün (2022: 68) şu ifadeleri cinsiyet atfı bağlamında önem arz etmektedir: Celmoguz, Cezkempir, Ceztumşuk ve Ceztırnak gibi isimlerle anılan ve yeraltı ruhlarının annesi olarak tasavvur edilen kara iye, al ruhu etrafında şekillenmiştir. Aynı zamanda Albarstı adıyla destanlarda geçen ve neredeyse tüm Türk boylarının inanç sisteminde kendine yer bulan kara iye de kadın kökenli demonik varlıklardan biridir.

Ayrıca değinilmesi gereken bir diğer demonik varlık Oburdur. Uбір, Obur, Uбір, Yüer, Vubur/Vobur/ Vupar, Vuver ve Hohand/Hortlak/Horttan adlarıyla bilinen bu demonik varlık Karaçay-Malkarların inancına göre kadın formundadır ve geceleri nehir kenarına giderek, kıyafetlerini çıkarıp kum üzerinde yuvarlanarak bir kurda dönüşür ve koyunları yer (Bayat, 2012b:

288). Başkurt folklorunda Ubir, ruhunu şeytana satarak sihir ilmini öğrenen kişinin hortlamış ruhu olarak tanımlanırken, Batı Sibiryaya Türklerinde ölen bir cadının ya da intihar eden birinin mezarından çıkan ruhu olarak bilinir (Bayat, 2012b: 288).

Bütün bunların yanı sıra Bayat *Türk Mitolojik Sistem 2* adlı çalışmasında *Kadın Başlangıçla İlgili Demonik Varlıklar* başlığı altında dişilliğin atfedildiği demonik varlıklardan bahsetmiştir. Bayat'ın (2012b: 318-321) verdiği, dişilliğin atfedildiği demonik varlıkları ve bu varlıklar hakkında verilen bilgileri şöyle sıralayabiliriz: İlk olarak Özbeklerde *Jelmauz-Kempir* veya *Jelmaguz-Kempir* isimleriyle bilinen demonik varlıktan bahsetmek gerekir. Mitolojik Ana modellemesinde değerlendirilen bu varlık iri vücutlu yedi başlı bir mitolojik kahraman olarak şekillenir. Kayıpov (1990)'un bu varlığın tasvirine dair ifade ettiklerini Bayat (2012b: 318) şöyle verir: Kasaday apak çaçı bar (Ak örtük gibi ak saç var)/ Bir başında kempirdin (Bu yaşlı kadın yalnızdır)/ Sanasa jeti başı bar (Saydıktay yedi başı var)/ Janı soku atı bar (Canı atındadır). İkinci sırada gelen ve kadın olarak tasavvur edilen bir diğer demonik varlık *Jeztırnaktır*. Anadolu'da ve Azerbaycan'da *Demir Tırnak* olarak da bilinen bu varlığın ormanda yaşadığına inanılır, başı köpek başı biçiminde olan dağ ruhunun kızı olarak algılanır ve bugünkü görünümü itibarıyla bir demonik varlıktır (Bayat, 2012b: 320).

Dişi olarak inanılan bir diğer varlık da *Hal Anası* veya *Hal Nenesidir*; sulu yerlerde veya suyun dibinde olduğuna inanılan bu demonik varlığın su kültürüyle ilişkili olduğu görülür ki Hal anasının yeni doğum yapmış kadının ciğerini nehirde temizleyip yediğine inanılır (Bayat, 2012b: 325). Bu anlamda Anadolu'daki al ruhuyla benzerlik göstermektedir.

Dişi olarak tasavvur edilen bir diğer demonik varlık *Erdoy/Ardoydur*. Bayat (2012b: 340), Erdoy/Ardoy hakkında şunları ifade eder: Azerbaycan ve Anadolu'nun bazı bölgelerinde (Kars, Iğdır, Artvin) bilinen Erdoy, tıpkı Albastı gibi atlara musallat olup sabaha kadar onlara biner. Erdoy'u yakalamak için yapışkan maddeler ve iğne kullanılır; yakalandığında eve bereket getirdiğine inanılır. Ancak Albastı'dan farklı olarak, Erdoy sarışın ve çok güzel bir varlık olarak tasavvur edilir ve bazen insanlarla evlendiği düşünülür. Bu evlilikler ise uğursuz kabul edilir.

Demonik varlıkların insan tabiatına aykırı olduğu, zıtlık teşkil ettiği, insanlara zarar verdiği ve hatta bazen onları öldüren varlıklar olduğu inancının hâkim olduğu bilinmektedir. Bu varlıkların tasavvuru da tabii olarak korkutucu bir şekilde olmuştur. Bu bağlamda, çalışmamızın giriş kısmında sorduğumuz "Dişi olarak tasavvur edilen demonik varlıklara bu dişilliğin atfedilmesinde hangi etkenler rol oynamış ve geçmişten gelen hangi inançlar, düşünceler ve uygulamalar etkili olmuştur?" sorusunun yanıtlanmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz. Bahsi geçen soruya cevap bulabilmek için Türklerin kültürel kodlarının ve yaşam felsefelerinin kaynağı konumunda olan Türk şamanlığına ve Türk mitolojisine eğilmenin,

Türklerin özellikle sözel ürünler olmak üzere genel olarak yaratımlarına bakmanın son derece faydalı olacağını ifade edebiliriz.

Türk şamanlığında kadının, özellikle ibadetler bağlamında, bazı durumlarda ikincil bir konumda yer aldığı görülmektedir. Bayat (2006: 30-66), Gök tanrı için yapılan kurban sunularına kadınların katılmadığını belirtir. Ayrıca, demirci inancında kadınların demircinin kutsal eşyalarına (körük, örs, çekiç vs.) ve şamanın kutsal davuluna dokunmaları yasaktır. Bunların yanı sıra şamanlıktaki diğer uygulamalarda da bu durumu görmek mümkündür. Bayat (2006: 81), A.A. Popov'dan (1947) şaman adayına şamanlık görevinin verilmesi sürecinde, adayın bu görevi kabul etmek istememesi durumunda, ölmüş bir kadın akrabasının yıkanırken kaburgalarına dokunması gerektiği ve ancak bu şekilde şamanlık görevinden azledilebileceği bilgisini aktarır. Buradan, şaman adayının *mundar* olması (Bayat, 2006: 81-82) söz konusudur. Bu mundarlık da belirttiğimiz gibi şaman adayına bu görevin verilmemesine sebep olacaktır. Adayın ölmüş yakınının kaburgalarına dokunması sonucunda mundar olması aslında dokunduğu, temas ettiği nesnenin özelliklerini alması anlamına gelir ki (burada, temas büyüğü hatırlanmalıdır) bu da bize adayın dokunduğu nesnenin de mundar olduğunu düşündürmektedir.

Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda bu ve buna benzer uygulamaların şamanlıkta birçok şekilde pratiğe döküldüğünü söylemek mümkün olmaktadır. Bayat (2006: 82), kara (kötü) şamanlara uygulanan şamanlıktan menetme pratiği hakkında N.P. Drenkova'dan (1930), "Kötü şamanların gücünü geri almak için ellerini ve kollarını bağlayarak bir kadının başının üzerinden geçmesini sağlarlar. Bu durumda, kötü şamanın yeteneği ve gücü geri alınmış olur" bilgisini aktarmıştır.

Bununla beraber şaman adayının şaman olma sürecinde ruhlar tarafından verilen ruhsal ve fiziksel hastalıkların ıstırabına kadın eşyalarının iyi geldiğini biliyoruz, nitekim böyle olunca ruhların o kişiye yaklaşmadıkları inancı söz konusudur (Bayat, 2006: 82). Şunu ifade etmek gerekir ki şamanlıktaki bu tür uygulamalarla kadına ikincilliğin atfedildiği görülmektedir. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi bu durum belli başlı pratiklerde kendini göstermektedir. Şamanlıktaki kadına dair yaklaşımlar ve kabuller doğrultusunda genel bir yargıya varmak yanlış olacaktır. Nitekim şaman adayının gelişim aşamasında eğitim maksadıyla yaşlı bir kadına verilmesi, adaya şamanlık özelliği kazandırmada -ruhani açıdan da olsa- onu bir kadının emzirmesi ve şamanı şaman yapan ruhun kadın olarak tasavvur edilmesi, kadın şamanların statüsünü muhafaza ettiklerini, ayrıca toplumsal örgütlenme açısından da kadın şamanların önemli bir vazife üstlendiklerini göstermektedir (Bayat, 2006: 46-57).

Ayrıca ifade etmek gerekir ki kadının ailedeki konumu ve ocağa olan hâkimiyeti göz önüne alındığında *ilk şamanlık, kadınlık* bağlamında düşünülmüştür: "Kadın, Sibiryalı bir halk olan Çukçi atasözünde denildiği gibi, doğası itibarı ile şamandır veya doğal olarak şamandır. Sadece Çukçiler

değil, birçok kavimler de kadınları *ilk şaman* olarak kabul eder” (Bayat, 2012a: 22). Bayat’ın (2012a: 47) ilk şamanın kadın olması düşüncesine dair şu ifadeleri son derece önemlidir: Kadınların doğurganlığı ve ev içindeki rolleri, onları toplumun biyolojik ve manevi merkezi yapmıştır. Tarihsel ve sözlü kaynaklar, kadınların şifacı, kâhin ve ilk şamanlar olarak önemli roller üstlendiklerini gösterir. Bu anlamda Şamanlığın başlangıçta kadın eksenli bir yapı olduğu düşünülmektedir.

Erkek şamanların kadın elbisesi giymesinin sebebi de bu olsa gerektir ki Y. Z. Yörükân’ın şu ifadeleri dikkate değerdir: “Türklerde ana diye çağrılan mabutlar daima esirgeyen ve yargılayan tanrılardır. Ata diye anılan ilahlar, ekseriyetle çarpan ve korkutan tanrılardır. Bundan dolayı şamanların hâmi ruhları kadındır ve ayin esnasında kadın elbisesi giymelerinin sebebi de bu olsa gerektir” (Yörükân, 2014: 58). Bununla beraber Türk şamanlığında erkek şamanların da kadın elbisesi giydiği bilinmektedir (Bayat, 2006: 106).

Abdülkadir İnan’a göre, bazı şamanistlerde en güçlü şamanların kadınlar olduğuna dair bir inanç vardır ve İnan, eski devirlerde şamanlığın kadınlara mahsus bir sanat olduğunu gösteren işaretler bulunduğunu belirtir; özellikle Yakutlarda, erkek şamanların özel cübbeleri olmadığı zaman kadın elbisesi giyerek ayin yaptıklarını, şaman cübbelerinin göğüs kısmında kadın memelerini temsil eden yuvarlak metal süslemelerin yer aldığını ifade ederek şamanların ve Müslüman baksıların genel olarak uzun saç bıraktıklarını vurgular (İnan, 1986: 89).

Bununla beraber burada sorulması gereken bir sorunun fikir vereceği kanısındayız: İlk şamanın erkek olduğu düşünülürse ya da varsayılırsa neden sonraki dönemlerde *erkek şamanların bir kısmı* şamanlık görevini icra etmeden önce kadın giysisi giyerlerdi ve kadın şaman gibi görünmeye çalışırlardı? Kesin bir yargıya varmamakla beraber dişillığın bir göstergesi olan kadın şamanların bir dönem Şamanlık kurumu üzerinde bariz, etkili ve şekillendirici bir etkiye sahip oldukları görülmektedir ve İnan’ın da açıklamasında belirttiği üzere *şamanlığın kadınlara mahsus bir sanat olduğunu gösteren emarelerin olması* ilk şamanın kadın olması düşüncesini güçlendirmektedir. Burada ilk şamanlığa dair görüşlerin dişillığe olan temayülü belirtilmekle beraber kesin bir anlayışla ilk şamanlığı kadınlara ya da dişillığe atfetmek gözetilmemiştir. İlk şamanın erkek ya da kadın olmasından ziyade bizim için önemli olan kısım kadınlığın ya da dişillığın atfedilmesinin arkasında yatan sebeplerdir. Nitekim ilk şamanın kadın olmasına dair yapılan tasavvurların sonraki dönemlerde demonik varlıklara dişillığın atfedilmesinde etkili olabileceği olasıdır.

Bütün bu ifade edilenler göz önünde bulundurulduğunda şöyle bir sorunun akla gelmesi mümkündür: İlk şamanın kadın olması ya da şamanlık müessesesinin cinsiyet bağlamında kadın esaslı olarak düşünülmesi, tasavvur edilmesi söz konusuysen neden şamanlık müessesesinde -bazı erkek şamanların kadın elbisesi giymelerine rağmen- erkek şamanlar ön plana çıkmıştır? Erkeklerin ön plana çıkmasında iki gelişmenin çok büyük

etkisinin olduğu söylenebilir, bunlardan bir tanesi ve en önemlisi erkeğin demiri işlemeye başlaması, ikincisi de erkeklerin avcılıkla beraber öne çıkan pozisyonudur ki şu bilgiler ifade ettiklerimizi destekler mahiyettedir: Demircilik, Türklerin avcılık ve çobanlık faaliyetlerinin gelişmesiyle ortaya çıktı ve büyük bozkır devletleri kurduklarında önemli bir toplumsal meslek haline geldi. Bu süreç, toplumda erkeklerin rolünü öne çıkaran bir avcılık dönemini başlattı (Bayat, 2006: 65).

Verilen şu bilgiler de avcılığın gelişmesiyle erkeklerin toplumsal hayatta ön plana çıktığını destekleyen ifadelerdir: “Kadın şamanlık mesleğinin sonradan avcılığın gelişmiş dönemlerinde erkeklerin eline geçtiği varsayılmaktadır. İş bölümünde geçimi sağlayan bütün araçların erkekler tarafından benimsetilmesi, erkek şamanların ortaya çıkmasına ve toplumsal ritüellerin dışında bütün sosyal arenaya hâkim olmasına neden oldu” (Bayat, 2006: 129).

Şamanlık kurumunu, kadın ve erkek arasındaki iş bölümüne dayalı pozisyon farklılıklarının etkilediği söylenebilir. Erkeğe verilen zor görev ve sorumluluklar onu ön plana çıkarmıştır ve tabii olarak kadın geri planda kalmıştır. İlk şamanın kadın olmasına ve kadın şamanların erkek şamanlardan daha güçlü olduğu inancına (Bayat, 2006: 128) rağmen kadının geri planda kalmasında sosyal hayatın ve onun bazı yaptırımlarının büyük etkisinin olduğu inkâr edilemez niteliktedir.

Şaman-demirci-kötü ruh üçlemesi bağlamında düşünüldüğünde demonik varlıklara dair bazı inanç ve uygulamalar da anlam kazanmaktadır. Demirin erkekler tarafından işlenmesi, Şamanlık inancında demircilerin şamanlardan daha güçlü kabul edilmesiyle ilişkilidir; örneğin, bir şamanın demirciye zarar veremeyeceği, ancak demircinin şamana zarar verebileceği inancı vardır (Kara, 2017: 230-231). Kötü ruhların demircilerden korktuğu ve demirden yapılmış eşyaların, demonik varlıklardan korunmak için kullanıldığı düşünülmektedir. Bu nedenle, kötü ruhlardan korunmak amacıyla yastık altına makas, iğne, çuvaldız, firkete, bıçak veya demir parçaları konulması geleneksel bir uygulamadır. Bayat’ın (2012b: 296) verdiği şu bilgiler ifade edilenleri desteklemektedir: Karabasan veya Bastırık’ın kadın demonlar arasında yer alabileceği düşünülür. Albastı’da olduğu gibi, Karabasan’dan korunmak için de demir eşyalar kullanılır; yatarken yastığın altına demir parçası, bıçak veya makas koymakla önlem alınmış olur. Karabasan’ın aile-ocak ruhları kategorisinden çıkarılması ve bu durumu temsil eden erkek egemenliğine dönüşmüş demirin, bu demonik varlığın düşmanı haline gelmesi, eski kutsal kadın inancının sistematik bir kalıntısını göstermektedir.

Türk şamanlığındaki demonik varlık inancına döndüğümüzde, demonik varlıkların yani diğer bir söylemle kötü ruhların lideri (Ozan, 2015: 42) konumunda olan Erlik karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda Erlik için yapılan tasvirler dikkat çekicidir. Nitekim bir zamanlar Erlik’in kadın olarak tasavvur edildiği bilinmektedir ki konu ile ilgili olarak Bayat şunları ifade

eder: Erlik, Altay-Sayan halklarının Şamanist inançlarına göre başlangıçta kadın olarak tasavvur edilmiş, zamanla erkek formuna geçiş yapsa da biseksüel bir konumda kalmıştır. Şaman dualarında Erlik'in iri göğüslü kadın olarak anılması da bu eski tasavvurun kanıtlarındandır (Bayat, 2011: 332).

Bununla beraber Erlik'ten çocuk istenilmesi, edilen duadan ve yapılan kurbandan sonra dünyaya gelen çocuklara Erlik'ten gelen, Erlik'ten doğan anlamlarını taşıyan isimler verilmesi bunun başka bir göstergesidir (Bayat, 2011: 333). Kadın olarak tasavvur edilme sadece yer altının demonik lideri olan Erlik'e özgü değildir, yine onun çocuklarından ikisi de kadın olarak tasavvur edilir: Sekiz gözlü Kıştey Ana ve Erke Soltan (Bayat, 2011: 345). Erlik gibi onun çocuklarından bazılarının da kadın olduğuna dair inancın hâkim olduğu görülmektedir.

Demonik inancın yansımalarını Türk kültürü için bir hazine konumunda olan Dede Korkut Hikâyelerinde de görmek mümkündür. Dede Korkut Hikâyelerinden *Basat'ın Tepegözü Öldürdüğü Destanda Oğuz'dan bir çobanın pınar başında bir peri ile birlikte olması* söz konusudur ve bu birlikteliğin sonucunda demonik bir yapıya sahip olan Tepegöz doğar (Ergin, 1989: 15). Hikâyenin ilerleyen kısmında ise Tepegöz'ün, Oğuz'un başına çeşitli belalar açtığını görmek mümkündür (Ergin, 1989: 16). Nitekim bir insanla demonik bir varlık olan periden meydana gelen bir canlının mahiyeti hakkında Bahaeddin Ögel'in ifade ettikleri manidardır:

“Çoban'ın, Peri kızı ile evlenmesi”: Burada, bir insan ile bir ruhun birleşmesi söz konusudur. Çoban, *Kara kemik*'ten yani halktan bir kişidir. Ne bir han oğludur ve ne de devlet kuran bir kişidir. Bundan dolayı onun “kötü bir ruh” ile karşılaşmış olması, düşünülebilir (...) Ancak Türklerde insanlara kötülük getiren ruhlar ile *kötü* yer ruhları da, yok değildir. *İslamiyet*, Çoban'ın yaptığı bu *zinâyı*, kendi topluluğunu da cezalandıran bir suç olarak göstermiş ve masala böyle bir anlatış vermiş olabilirdi (Ögel, 1995: 66).

Nitekim verilen şu bilgiler de bahsedilenleri desteklemesi açısından son derece önemlidir: Erlik'in kaosun simgesi haline gelmesi, onun "şaşı demonik varlık" olarak adlandırılmasıyla da bağlantılıdır. Türk folklorunda tek gözlülük ve şaşılık, öteki dünyayı temsil eden ve normal olanın tersini simgeleyen olgular olarak görülür, bu da öteki dünyanın bizim dünyamıza zıtlığını vurgular (Bayat, 2011: 338). Bu bilgilerden hareketle Tepegöz'ün yer altı dünyasından yani demonik varlıklardan izler taşıdığı, demonik bir parçaya sahip olduğu çıkarılabilir. Basat ile Tepegöz hikâyesi, demonik varlıklara olan inanca dair izler taşınması açısından ve ayrıca demonik bir varlık olan peri ile insanın birlikte olmasının sonuçlarını göstermesi açısından değerli bir örnek olma özelliğine sahiptir.

Türk kültür ve inancında tabii olarak dişillik her zaman kötü olan olağanüstü varlıklarla veya olağanüstü durumlarla ilişkilendirilmemiştir. İyi ve güzel ilişkilendirmenin en iyi örneklerinden birini Altay Türklerinin, *Yaratılış Efsanesinde* görmek mümkündür. Burada Tanrı Ülgen'e yaratma ilhamını kadın olarak tasavvur edilen Akine (Ak ana / Ak Ene) vermektedir (Ögel, 2010: 433). Altay Türklerinin *Yaratılış Efsanesinde* Tanrı Ülgen'e

yaratma şevki veren ve iyi bir ruh olan *Ak ana* dişi olarak (Koçak, 2018: 110) tasavvur edilmiştir. Ak ana hakkında verilen şu bilgiler de önem arz etmektedir:

Anne arketipinin temel özelliklerini, Türk mitolojisinde “Ak Ene”, “Umay”, “Od Ene veya ateş ruhu”, dolaylı olarak “Alkarısı” karşılamaktadır. Yaratılış anlatmasında ilham verici Ak Ene, toprak ve suyun sahibi kabul edilen yer-su iyeleri ve kadın ve çocukların koruyucu ruhu anne arketipinin bir yönünü oluştururken, Alkarısı tehlikeli ve zarar veren gücünü simgeler (Fedakâr, 2014: 9).

Türk destan yaratımında önemli bir konuma sahip olan Oğuz Kağan Destanı’nda Oğuz’un eşlerinin kutsal bir şekilde indiği veya kutsal olarak görülen nesnelere içinden çıktığı görülür. Oğuz’un birinci eşi bir ışık hüzmelerinden inmiştir (Çobanoğlu, 2007: 125). Oğuz, ikinci eşini ise Türkler için kutsal olan (Özarlan, 2003: 95) ve dolayısıyla saygı gören (Koçak ve Gündoğdu, 2018: 106) ağaç kovuğunda bulur (Çobanoğlu, 2007: 125).

Destanda Oğuz’un eşlerinden ilki gökten bir ışık hüzmeleri içerisinden inerken bir diğeri de Oğuz, ifade ettiğimiz gibi, kutsal olan ağaç içerisinde bulunmaktadır. Oğuz’un eşleri bu anlamda ona bir Tanrı hediyesidir. Bu nedenle Oğuz’un eşi olan kadınlara kutsallık atfedilmiştir denilebilir.

Türk kültür ve inancında önemli bir yer tutan demonik varlıklara atfedilen dişillik anlayışının, çeşitli etkenler tarafından şekillendirildiği görülmektedir. Türk mitolojisi ve şamanizmi üzerine yapılan incelemeler, bu varlıklara yüklenen dişillik kavramına dair fikir vermekle kalmamış, aynı zamanda bu tasavvurların ve inançların tarihsel süreçteki gelişim ve dönüşümü hakkında da bilgi sunmuştur. Özellikle günümüze kadar ulaşan ve halen varlığını sürdüren memoratların, bu dinamik yapıyı koruduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca, Türklerin farklı dönemlerde benimsedikleri inançların ve bu inançlara dayalı ritüellerin, erillik ve dişillik bakışlarını da derinden etkilediği anlaşılmaktadır.

Sonuç

İlk şamanın kadın olmasına dair düşünceler, Yaratılış efsanesinde Tanrı Ülgen’e yaratma şevkini kadın olarak tasavvur edilen Akana’nın (Akine) vermesi ve Oğuz’a eşlerinin Tanrı tarafından hediye edilmesi kadına ve diğeri bir anlamda dişillik verilen büyük değeri ortaya koyan örneklerdir. Bununla birlikte kadının geri plana düşmesine neden olan ve demonik varlıkların tasavvurunu etkileyen önemli gelişmelerin varlığı da yadsınamaz. Türk şamanlığında ilk şamanın kadın olduğuna dair inançların var olmasına rağmen avcılık hayatı ve demirin işlenmesi kadını ister istemez geri plana itmiştir. Ayrıca Türkler üzerinde büyük etkisi olan Şamanlıktaki bazı uygulamaların (mundar olma, kadın kaburgasına dokunma, kadın iç çamaşırı ile şamanlık görevinden menedilme vb.) kadının kutsallığına veya değerine karşı olan olumlu bakışı, olumsuz yönde etkilediği söylenebilir. Bu anlamda Türk mitolojisi içerisinde iyi olarak tasavvur edilen ak iyelere karşı tutumun değişmesi ve bundan kaynaklı olarak da inançta meydana gelen değişimler anlam kazanmaktadır. *Ev-Ocak* ve *Mitolojik Ana* kültür bağlamında

vuku bulan, kadının ocağa sahipliği meselesi ev iyelerinin bereketi sağlaması düşüncesiyle birleştiği zaman bu durum ev iyelerinin dışı olarak tasavvur edilmesine neden olmuştur ve bu ayrıca bahsi geçen tasavvurun ve inancın pekişmesini de sağlamıştır. “İyi” iyelerin bir kısmının zamanla “kötü” iyelere dönüştüğü düşünülürken doğal olarak kadın şeklinde tasavvur edilen ve dişillik atfedilen bu varlıkların daha sonra “kötüye (karaya)” evrilmesi bu düşüncenin tabii bir sonucu olsa gerektir. Kadim Türk inanç yapısında önemli bir yere sahip olan özellikle kadınların ve çocukların koruyucusu olan tanrıça Umay’a dair tasavvurlar ve inançlar bunun göstergesidir. Umay’ın Ak Umay ve Kara Umay olmak üzere iki şekilde varlık göstermesi Türk mitolojisindeki diktonomi (ikili karşıtlık, zıtlık) teşkil ettiği gibi Umay başta olmak üzere bahsi geçen varlıklara dair inançsal evrimin de şekillenmesini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bununla beraber anlatı içerisinde değindiğimiz ebeveynlerin çocukları korumak için korkutma gereksinimi duymaları ve bunu yaparken de aslında koruyucu olan yani ak iye pozisyonunda olan varlıkları kullanmaları koruyucu, ak iyelerin zamanla demonlaşmasına sebep olmuştur. Çocukları korkutmak için söylenen “Öcü gelir” vb. gibi ifadelerle “Umacı gelir” söylemlerinin birlikte ya da aynı ortamda art arda kullanımları Umay’dan Kara Umay’a yani Umacı’ya, Umacı’dan da Öcü’ye olan inançsal evrimin bir göstergesidir. Bu anlamda Umay sözcüğünün etimolojik açıdan Öcü’ye evrilmesine (Umay>Umacı>Öcü) dair olan görüşlerin olasılığı da artmıştır, denilebilir.

Öyle ki daha önce de belirttiğimiz gibi bu inanç daha sonra demonik varlıkların lideri pozisyonunda olan Erlik’e kadar yansımış, bir zamanlar Erlik kadın olarak tasavvur edilmiştir. Yine İslam inancının da değişen bakış açılarında etkisinin olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Kültürel belleğin ve kültürel kodlamanın gelecek kuşaklar üzerindeki işlevi ve etkisi düşünülürken dünden bugüne, bazı inanç, kanı ve kabullerin cinsiyet esaslı düşüncede telakki edildiği söylenebilir. Bireylere verilen rollerin, sorumlulukların ve cinsiyetle ilgili oluşan kalıp yargıların da kültürel bellek ve kodların taşıdığı verilerden etkilendiği ifade edilebilir. Türk şamanlığı, Türk mitolojisi ve bu çerçevede ortaya çıkan yaratımlar dikkatlice incelendiğinde, geçmişten günümüze cinsiyet bağlamında ortaya çıkan birçok düşüncenin ve uygulamanın kaynağına dair fikir sahibi olmanın mümkün olacağı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak, A. O. (2021). Halk inançlarının işlevleri ve düşünsel temelleri. *Asya Studies-Academic Social Studies/Akademik Sosyal Araştırmalar*, 5(18), 155-168.
- Alimova, C. (2015). Er Töştük ve Coodarbeşim destanlarında kullanılan celmoguz motifi üzerine. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 39, 7-14.
- Arslan, A. vd. (2016). Türk kültürü bağlamında Ağrı ili alkarısı inanışları. *Milli Eğitim Dergisi*, 45(212), 201-210.

- Balıkçı, Ş. (2023). Mardin sahası demonik varlık anlatıları. *Folklor Akademi Dergisi*, 6(2), 778 – 792.
- Bayat, F. (2006). *Ana hatlarıyla Türk şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2007). Kâşgarlı Mahmut'un, "Divânü Lügâti't-Türk" eserinde mitolojik dünya modeli ile ilgili bazı kavramlar. *Journal of Turkish Linguistics*, 1 (1), 3-12.
- Bayat, F. (2010). Toplumsal cinsiyet bağlamında kadın şamanlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(13), 44-51.
- Bayat, F. (2011). *Türk mitolojik sistemi 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2012a). *Türk kültüründe kadın şaman*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2012b). *Türk mitolojik sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyatı.
- Baysan, M. (2021). Kütahya'da derlenen memorat örnekleri üzerine inceleme. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14(34), 553-572.
- Çeribaş, M. (2013). Kırgız Türklerinin mitlerinde ve efsanelerinde olağanüstü varlıklar, bu varlıklara dair anlatımlar ve inanmalar. *Türkbilig, Bengü Bitig Dursun Yıldırım Armağanı*, (ed.: B. Gül vd.), 173-200, İstanbul: Öncü Kitap.
- Çobanoğlu, Ö. (2003). *Türk halk kültüründe memoratlar ve halk inançları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2007). *Türk dünyası epik destan geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2011). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Çöloğlu, R. (2023). Kırgız destanlarındaki Kökçö ve Koşoy ile Kazak destanlarındaki Kökşö ve Kosay üzerine bir inceleme. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11(34), 151-171.
- Dökmen, Z.Y. (2017). *Toplumsal cinsiyet*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Durbilmez, B. - Gümüş, Ş. (2022). Kırgızistan'da kara iyeler ve devlerle ilgili inanışlar: Kırgız-Türk destanlarından örneklerle. *Millî Folklor*, 17(133), 58-70.
- Duvarcı, A. (2005). Türklerde tabiat üstü varlıklar ve bunlarla ilgili kabuller, inanmalar, uygulamalar. *Bilig/Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 32, 125-144.
- Eliade, M. (2014). *Şamanizm ilkel esrime teknikleri*. 3. Baskı, (çev.: İ. Birkan), Ankara: İmge Kitabevi.
- Ergin, M. (1989). *Dede korkut kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Fedakâr, P. (2014). Besleyen mi, öldüren mi: Türk mitik tasavvurunda anne arketipinin antropomorfik görünümleri. *Millî Folklor*, 26 (103), 5-19.
- Hoppál, M. (2014). *Avrasya'da şamanlar*. (çev.: Bülent Bayram - H. Şevket Çağatay Çapraz), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ilıcak, N.G. (2020). Mehmed Emin Tokadî hakkında oluşturulan memorat örnekleri. *Turkish Studies - Language and Literature*, 15(1), 207-221.
- İnan, A.K. (1986). *Tarihte ve bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Jung, C.G. (2015a). *Feminen dişillığın farklı yüzleri*. (çev.: Tuğrul Veli Soylu), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Jung, C.G. (2015b). *Maskülen erilliğin farklı yüzleri*. (çev.: Didem Gamze Erdinç), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kara, E. (2017). *Türk destanlarında şamanistik unsurların tespiti ve değerlendirilmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kaya, D. (2010). *Türk halk edebiyatı terimleri sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kızıldağ, H. (2024). Kurgusal memoraatların geleneksel memoraatlarla mukayesesi. *The Journal of Academic Social Science*, 144(144), 391-404.
- Koçak, A. (2018). Karaçay-Malkar nart destanlarında kaotik varlık olarak Emegen/ler. *Aydın Türklük Bilgisi*, 4(7), 109-122.
- Koçak, A. - Gündoğdu, S. K. (2018). Kahramanın yolculuğunda dişil varlıklar: Karaçay-Malkar nart destanları örneği. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 4(1), 101-125.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2014). Türk kültüründe ateş ve ocak iyeleri. *Karadeniz Araştırmaları*, 43, 175-190.
- Louann, B. (2011a). *Erkek beyni*. (çev.: Gül Tonak), İstanbul: Say Yayınları.
- Louann, B. (2011b). *Kadın beyni*. (çev.: Zeynep Heyzen Ateş), İstanbul: Say Yayınları.
- Mustafayeva, V. (2022). Kaşkay folklorunda demonik varlıklar. *Türkiyat Mecmuası*, 32(2), 751-769.
- Orkun, H. N. (1994). *Eski Türk yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ozan, M. (2015). Dünden bugüne Türk halk kültüründe 'kara iyeler'. *Kültür Evreni Dergisi*, 23, 41-51.
- Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi*. C. 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi*. C. 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öger, A. - Altın, K. (2016). Uygurlarda Şamanizmden İslama kötü ruhların dönüşümü. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 7, 14-25.
- Özarslan, M. (2003). Türk kültüründe ağaç ve orman kültü. *Türkbilig*, 5, 94-102.
- Uğurlu, S. (2022). Sözlü gelenekte Hızır konulu memoraatlar. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 10(31), 32-55.
- Yapıcı, A. (2016). *Toplumsal cinsiyet din ve kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Yörükân, Y.Z. (2014). *Müslümanlıktan evvel Türk dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Zaripova Çetin, Ç. (2007). Tatar Türklerinde mitolojik varlıklarla ilgili mitler ve inanışlar (iyeler ve yaratıklar). *Bilig*, 43, 1-32.

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Yusuf Yılmaz, Malatya/Doğanşehir 1942, İlkokul Mezunu (Dışarıdan), Emekli. (Görüşme: 05.12.2017)

Elektronik Kaynaklar

URL 1: İye. *TDK Güncel Türkçe sözlük*.

http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c30ca51533291.15043336 (Erişim: 20 Aralık 2018)

URL 2: İye. *TDK Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü*.

Extended Summary

In the context of Turkish mythology and shamanism, it is observed that demonic beings originally existed in nature, plant, and animal cults, but gradually acquired anthropomorphic forms over time. During the transitional phase between the god cult and the Mythological Mother cult, the function and status of these beings changed, and some entities initially regarded as ak iye (benevolent spirits) evolved toward malevolence, leading to their demonization. Over time, some protective spirits, namely ak iyeler, transformed into kara iyeler (malevolent spirits). In this sense, when examining the conceptualizations and depictions of demonic beings in Turkish folk belief, the question arises: How did the Turkish people conceptualize these beings in terms of masculinity and femininity?

Based on this, the study investigates the underlying reasons for attributing femininity to demonic beings, which hold a significant place in Turkish culture and belief, and provides a detailed examination of how feminine demonic beings were shaped in Turkish folk beliefs, along with how gender roles reflected in these conceptions. Understanding the gender conceptualizations of demonic beings in Turkish folk culture not only aids in comprehending the belief in these beings and the rituals and practices developed around them, but also helps to understand certain practices that have persisted to the present day.

In Turkish mythology, in addition to the male or female conceptualization of spirits and demonic beings, it is known that there are also two-gendered beings. However, this study specifically focuses on demonic beings conceptualized as feminine and the feminine characteristics attributed to them. When previous studies on this subject are examined, it is generally noted that some beings initially regarded as ak iye transitioned to the status of kara iye, as well as discussions of which beings were masculine or feminine, visual descriptions, and memorates regarding these demonic beings, with partial insights into the gender context provided in sources. However, a holistic perspective and understanding of this subject have not been presented.

Through research on Turkish mythology and shamanism, including literature reviews, previous fieldwork, and memorate collections, various conclusions have been reached. However, it should be emphasized that the topic of this study has certain limitations. Although examples of demonic beings from Turkish peoples both within and outside of Turkey have been presented, the diversity of demonic beings in the Turkish world, their multiple functions, their appearances in different regions, their sometimes shared characteristics, and the fact that similar or identical beings are known by different names make classification difficult. Moreover, providing comprehensive information on all demonic beings in the Turkish world has not been possible under current circumstances, which constitutes another limitation of the study.

By examining the gathered information and data, certain conclusions have been drawn. It has been observed that the thoughts, concepts, and depictions concerning the attribution of femininity to demonic beings in Turkish mythology and shamanism were influenced by various factors. Particularly, the processing of iron and activities like hunting and gathering, where men played a more prominent role, have shaped the gender perceptions related to these beings. The prominence of masculinity in these roles led to the marginalization of femininity, and this has been reflected in the gender conceptualization of demonic beings. Additionally, it has been found that some protective spirits, namely ak iyeler, eventually transformed into kara iyeler. It has been determined that parental concern for protecting children played a role in this evolutionary change, with the dichotomous division of the goddess Umay, the protector of women and children, into Ak Umay (benevolent) and Kara Umay (malevolent) serving as an example. This evolutionary process was also shaped by both local beliefs in Turkish mythology and the influence of religious systems. In this sense, it

would be appropriate to state that Islamic perspectives played a role in shaping these changing views. It has been observed that oral traditions, such as memorates, have played an important role in preserving the position of demonic beings in Turkish society, with their imagery remaining vivid in cultural narratives.

This study contributes to a deeper understanding of the socio-cultural dynamics of Turkish mythology and shamanism while also shedding light on how beliefs and practices have developed, changed, and transformed from the past to the present.

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval: Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. / Article does not require an Ethics Committee Approval.

Yazarın Notu/Author's Note: Makale bir tezden üretilmemiştir ve sözlü bildiri olarak sunulmamıştır. / The article is not based on a thesis and not presented as an oral presentation.

Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.