



TÜRKLERDEKİ VATANIN KUTSALLIĞINI HALKIN BELLEĞİNDE ARAMAK: HALK KÜLTÜRÜNDEKİ “YURT İYESİ” RİTÜELLERİ

Seeking the Idea of the Sanctity of the Homeland in the Memory of the Turks: "Yurt İyesi" Rituals in Folklore¹

Mahmut Nedim ÇAĞLAR*

Öz

Bu makalede, Türklerin kültüründeki vatan fikrinin kutsallığının kökenlerini halkın belleğindeki arketipsel izlerde aramaya yönelik bir inceleme yapılmıştır. Bu incelemede, anlatının semboller yoluyla performansa dönüşmesiyle oluşan ritüel pratiklerin bellek oluşturuçü gücüne odaklanılmıştır. Bu kapsamda, ilkin, Türklerin siyasal kültüründeki devlet anlatısında önemli bir yeri olan “vatan” fikrinin, bir anlatı olarak milli bayramlardaki kutlama törenlerinde “toprak getirme” ritüeliyle nasıl performansa dönüştüğü örneğine bakılmıştır. Bu örnek aracılığıyla, vatan anlatısının beden ve toprak gibi iki önemli sembol aracılığıyla kutlama törenindeki performanslara dönüşmesiyle gerçekleşen siyasal ritüelin, politik iktidarın toplumsal belleği biçimlendirmesinde etkili olduğu yönünde bir çıkarım yapılmıştır. Böylece, ritüelin, örneğinde Türk toplumunun belleğinde vatana bağlılığın geliştirilmesinde etkili olduğu şeklinde yorumlanmıştır. İkincileyin, Türk toplumunun siyasal olarak vatana olan kutsal bağlılığının, toprak gibi bir sembol üzerinden hareket edilerek, Türklerin eski çağlardaki inanışlarındaki arketipsel bir eyleme kadar götürülebileceği ileri sürülmüştür. Bu kapsamda ise, bu makalenin asıl konusu olan “Yurt İyesi” denilen, Türklerin evlerini ve yurtlarını koruyan ruhlara ilişkin folklorik ritüelleri incelenmiştir. Böylece, politik iktidarın vatan anlatısını ritüelleştirerek toplumsal belleği güçlü bir şekilde biçimlendirebilmesinin ve Türk toplumunun siyasal olarak vatana bağlılığının kutsallaştırılmasının temeli sorgulanmıştır. Sonuç olarak, bu çalışmada, Türklerin vatana bağlılıklarının kökeninin, eski inanışlarında önemli bir yeri olan, “doğup büyüdükleri ve yaşadıkları yer” olarak yurtlarını (evlerini) koruyan ruhlara ilişkin arketipsel eylemlerinin halk belleğinde bıraktığı izlerde bulunabileceği önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal bellek, siyasal ritüel, anlatı, sembol ve performans.

Abstract

In this article, the origins of the sanctity of the idea of homeland in the culture of the Turks are sought in the archetypes in the memory of the folk. In this study, the focus is on the memory-forming power of ritual practices, which are formed by the transformation of the narrative into performance through symbols. In this context, firstly, it was examined the example of how the idea of "homeland", which has an important place in the state narrative in the political culture of the Turks, turns into a performance as a narrative in the celebration ceremonies of the national holidays with the "bringing soil" ritual. Through this example, it has been suggested that it is the political ritual and the political power that takes place when the narrative of the homeland as an element that shapes collective memory turns into performances in celebration ceremonies through two important symbols such as body and soil. Thus, it is interpreted that the ritual was effective in the development of loyalty to the homeland in the memory of Turkish people. Secondly, it has been suggested that the sacred devotion of Turkish society to the homeland politically can be taken through a symbol such as land and to an archetypal action in the folk beliefs of Turks in ancient times. In this context, the main subject of this article, "Yurt İyesi" i.e., spirit of homeland; the folkloric rituals of the Turks regarding the spirits that protect their homes and homelands, were dissected. Thus,

¹ Bu makale, yazarın 2017 yılından itibaren devam eden “Belleğin Politik İnşası Olarak Vatan Anlatısı: Türkiye’deki Siyasal Ritüeller Üzerinden Bir İnceleme” başlıklı doktora tez çalışmasından hareketle yazılmıştır.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, ORCID: 0000-0002-5976-4887, nedimcaglar@gmail.com.

the basis of the political power's ability to form social memory strongly by ritualizing the narrative of the homeland, thereby sanctifying the political commitment of Turkish society to the homeland, has been questioned. As a result, it has been suggested in this study that the origin of the Turks' patriotism can be found in the traces of the archetypal actions of the spirits, which have an important place in their old beliefs and that protect their homeland (the place where they were born, raised and lived) in the memory of the folk.

Keywords: Collective memory, political rituals, narrative, symbol and performance.

Giriş

Türk siyasal kültüründe, tarih boyunca önemli yeri olan *vatan* fikri üzerine düşünmek, mitolojiden edebiyata, mitlerden tarihe doğru seyretmektir. Günümüzde Türk toplumu üzerinde etkileyici gücü olan vatan anlatısı, Türk kültürünün arkaik zamanlarında da etkilidir. Bu açıdan, tarih boyunca “vatan” fikrinin Türk halkının gündelik yaşamına nüfuz ettiğine ilişkin bu iddiayı destekleyen izler halk kültüründe bulunabilir. Bu çalışmada “vatan” fikrinin modern zamanlardan eski zamanlara değin izi sürülerek, anlatıya dönüşmüş vatanın kutsallığının kaynağına doğru bir seyir yapılacaktır.

Bu makalede, vatan anlatısına ve onun eski zamanlara giden köklerinin bazı halk inanışları çerçevesinde gerçekleştirilen ritüellerdeki izlerine, *anlatı*, *ritüel* ve *bellek* kavramları arasındaki ilişkiden hareketle bakılacaktır. Bu kapsamda, bir perspektif edinmek için Cumhuriyet dönemindeki millî bayram kutlamalarına bakıldığında, kutlamalarda *toprak* ve *beden* gibi semboller aracılığıyla *vatan anlatısının* nasıl performansla dönüştüğü görülecektir. Burada, politik iktidarın siyasal ritüellerle, toprak sembolü üzerinden toplumsal belleği biçimlendirdiği dikkat çekmektedir. Bu da, bir araştırma sorusu olarak, toprağın Türklerin devlet ve toplum örgütlenmesindeki yerine işaret etmektedir. Bu da, araştırmayı milli bayramlardaki vatan anlatısının ritüelleşmesindeki *toprak* sembolünün kökenine ilişkin bir arkeolojik kazıya yöneltmektedir. Bu kazı derinleştirildiğinde ise, Türk kültüründe toprağın hem siyasal hem de duygusal açıdan değerli oluşunun izleri, halk belleğindeki eski zamanlardaki inanışlara kadar gitmektedir. Bu izlerin, Türk halkının eski çağlardaki konar-göçer kültürlerindeki gündelik yaşamlarında toprağa bağlılıklarına ait olduğu ileri sürülebilir. Konar-göçer olmaları nedeniyle Türk halklarının, belirli bir yere (toprağa) bağlılık duymak yerine, bu yere özünü veren kutsal varlıklara bağlılık duymuşlardır. Böylece göçtükleri-kondukları yerlere bu kutsal varlıkları ve bunlara ilişkin belleklerdeki anlamları ve arketipsel eylemleri götürmüşlerdir. Bu da, Türk halkının belleğindeki yaşadıkları yere (eve) ilişkin izlerin, yeri ve yere bağlı göğü kutsal saymalarının bir nedeni olduğunu gösterebilir. Böylece Türklerin, siyasal ve toplumsal örgütlenmelerini kutsalın kozmogonisi çerçevesinde gerçekleştirdikleri şeklinde yorumlanabilir. Buradan hareketle bu makalede, merkezinde *toprak* sembolü olan Türklerin halk inanışlarındaki, halkın yaşadığı evleri (yurtları) koruyan ruhlar olan *Ev*, *Yurt İyesi* anlamına gelen *Oy*, *Yort İyâse* olarak adlandırılan kutsal varlıklarla ilişki kurdukları folklorik ritüellere bakılacaktır.

Bu incelemeye kuramsal bir temel sağlaması amacıyla, *anlatı*, *ritüel* ve *bellek* arasındaki ilişki şöyle özetlenebilir: Türkiye örneğinde; politik iktidar toplumsal yapı üzerindeki varlığını sürdürebilmesi için, siyasal ritüeller yoluyla vatan anlatısını sürekli canlı tutarak toplumsal bellekte bir söylem uzamı inşa eder ve bu uzamda varlığını devam ettirir.² Modern devlet üzerine yapılan incelemelerde, devletin *hukuksal* ve *toplumsal-siyasal* boyutuna bakılır. Türkler örneğinde devleti incelemede bu boyutlara ek olarak bir de *anlatısal* boyuta bakılmalıdır. Çünkü Türklerin siyasal kültürlerindeki devlet anlayışları, anlatısal boyutta modern zamanlardan eski zamanlara kadar uzanır. Bu, aydınlar arasında “Türk devlet geleneği” denilen,

² Bu konuda benzer bir inceleme için bkz. (Çağlar, 2018).

devletin kökensel olarak mitolojik zamanlara kadar götürülmesi konusunda zımni anlayış birliğine dayanır.

Türklerin siyasal kültürlerindeki devlet anlayışı üzerinde uzlaşılan dört ilkedен oluşmaktadır: devlet *aille modeline* göre örgütlenir, devletin amacı *cihan hâkimiyetidir*, devletin hâkimiyetinin meşruiyeti *kut inancında* temellenir ve devletin gücünü elinde bulunduran hükümdarlık *töre ilkesine* göre davranır (Ögel, 2016; Kafesoğlu, 2019; Köseoğlu, 1997; Taneri, 2015; Turan, 2003). Bu ilkeler, Türk devletinin varlığının devamını sağlayan anlatısal boyut düzeyindeki hikâyesel gücü oluşturmaktadır.

Devletin hukuksal boyutu, Weber'in (1978: 54), bir toprak parçası üzerinde meşru olarak fiziksel güç tekeline sahip otorite olarak yaptığı devlet tanımından hareketle, fiziksel güç odağında incelenir. Bu inceleme, devletin fiziksel gücünün, *insan, toprak, egemenlik* ve *politik örgütlenme* gibi temel unsurlardaki tezahürü üzerinedir (Taneri, 2015: 71). Toplumsal boyut ise sembolik güç açısından incelenir. Bu konuda, devletin salt cebir yoluyla var olmayacağını düşünen Bourdieu, devletin, toplumsal ve siyasal örgütlenmeyi sağlayan *sembolik güç* kullanımıyla varlığını ve devamlılığını sağladığını savunur. Bir tür sembolik güç araçları olan *okul takvimi* veya *trafik ışıkları* gibi ritüeller yoluyla toplumsal gerçekliği inşa ederek, toplumu sembolik form (düşünce) düzeyinde biçimlendirir ve egemenliğine rıza üretir (2015: 201-205). Böylece, devlet fiziksel ve sembolik gücü, varlığını ve sürekliliğini sağlamaktadır. Ancak bu iki boyut, genel olarak devletin devamlılığını açıklamak için, en azından Türkiye örneğinde yeterli değildir. Çünkü Türklerin siyasal kültüründeki devlet anlayışını oluşturan uzak geçmişten tevarüs edilen anlamlar (semboller) geçmişi şimdiye bağlayarak devlet anlatısındaki güncelliği sağlamaktadır. İşte anlatısal boyutta Türklerin devleti anlayışı geçmişten günümüze bağlanır. Bu bağlantı, Ricoeur'un anlatı ile zaman arasında kurduğu ilişkiyle açıklanabilir. Ona göre, canlı zamansal deneyimin taklidi (mimesis) olarak *anlatı*, geçmiş zamanla ya da önceki kuşaklar arasında iletişim kurmanın bir aracıdır: *geçmiş zamandaki kuşakların yaşadığı bir deneyim, anlatı formu yoluyla şimdiki zamana taşınır*. Ricoeur zaman aracılığıyla taşınan bir anlatının son kuşaklar tarafından *anlaşılabilir* olmasını sağlayan etmeni, "bir öykü anlatma etkinliği" ile "insan deneyiminin zamansal niteliği" arasındaki ilişkiden doğduğunu ileri sürer. Bu *ilişki* ise, kültürel devamlılığı sağlayan *sembolik dolayimler* aracılığıyla kurulur. Böylece, doğal zaman, ancak bir öyküleme (anlatma) etkinliğine tutunduğu ölçüde insanî zaman olur. Anlatı da, insanın zamansal varoluşunun bir koşulu olduğunda bir anlam kazanır ve geleceğe uzanır (Ricoeur, 2011: 108). O halde, anlatı zamana tutunarak, geçmişten şimdiye ulaşmaktadır. Bu, Türklerin devlet anlayışlarındaki bazı söylem ve pratiklerini eski çağlara kadar götürebilme alışkanlığının tarihî veya edebî anlatının aracılığına dayandırılabilirliğini gösterir. Ancak bu, anlatının salt kendi başına, yani dilsel yapıdaki bir metin olarak değil bir anlatma pratiği olarak performans yoluyla mümkündür. Bu anlatma pratiğinde, kültürel geleneğin *sembolik dolayiminden* geçen *anlamın eyleme* eklenerek, anlatının geçişten şimdiye aktararak yorumlanması, yani anlaşılması sağlanır. Bir sembolik dolayimle aktarılan bir eylemi anlamak demek, bu eylemi –aktaran— sembolik dolayimin kültürel temeline yerleştirmek demektir. Bu da, anlatının sembollerden ritüele uzanan bir anlama sürecidir: "Bir riti anlamak demek, onu bir ritüel içinde, ritüeli de bir kült içine ve giderek kültürün semboller ağını oluşturan uzlaşımlar, inançlar ve kurumlar içine yerleştirmektir." Böylece, bir anlatı, insani eylemlere bir bağlam oluşturan sembolik dizgeler, jestler ya da hareketler gibi eylem pratikleri üzerindeki uzlaşımına "göre" yorumlanarak anlaşılabilir (Ricoeur, 2011:117). İşte bu, anlatının performans (eylem) yoluyla ritüelleştiği varsayımını açıklar. Bu da, Türklerin devlet anlayışını oluşturan anlatıları açıklamada bir kılavuz olabilir. Bu anlatılar, Türklerin ilk siyasal fikirleri hakkında somut bilgiler içerdiği düşünülen *Göktürk Kitabeleri* ve *Oğuz Kağan Destanları* gibi kültürel kaynaklara kadar götürülmektedir. Dolayısıyla modern Türk devletinin varlığı söylemi, tarihsel olarak eski zamanlardan şimdiki zamanlara doğru inşa edilir. Bu inşada, birbirine katılan edebî

ve tarihî anlatıların oluştuğu hikâye anlatıcılığı geleneğinin oluşturduğu kültürel uzam etkilidir. Bu uzam, devletin toplumsal ve siyasal örgütlenmesinde, dolayısıyla yöneten ve yönetilen tabakalaşmasında hikâye anlatıcılığı geleneğiyle sürekli inşa edilir.

Türk kültüründeki hikâye anlatıcılığı, ozan-baksı-kam geleneğinden günümüze kadar gelen, (Köprülü, 1999: 173- 179) "âşık tarzı" dediği "saz şairleri" olarak bilinen ve "âşık" denen şairlerin oluşturduğu, 17. yüzyıldan 20. yüzyıla değin Türk toplumu üzerinde etkili olan klasik halk edebiyatıdır. Âşık tarzı edebiyatında âşıkların kökeni, eski Türk kültüründeki şair-çalgıcılara (Köprülü, 1999: 178) hatta Türklerin en eski dinsel inançlarında etkili rolleri olan sihirbaz-şair Şamanlara (Boratav, 2018: 51) kadar götürülecek kadar antik zamanlara uzanır. İşte bu "âşık tarzı şiir geleneği" içinde uzak geçmişe bağlanan Türk ozanları, "destan" türündeki şiir söyleme performanslarıyla (Çobanoğlu, 2000: 1) toplumsal ve siyasal yapı üzerinde etkili olmuştur. Âşıkların bir performans şeklinde anlattıkları destan türündeki hikâyeler, gündelik yaşamdaki güncel konuların ele alındığı bir kitle iletişim ortamı oluşturmuşlardır (Çobanoğlu, 2000: 92-111). Böylece âşıklar, destan türündeki hikâyeler yoluyla; anlatıcı ile dinleyici arasındaki hiyerarşik mesafeyi inşa ederek, siyasal ve toplumsal yapının oluşmasında etkili olmuşlardır. Bir âşık, bu etkili konumunu, rüyasında kutsal kabul edilen bir *pir* elinden badeyi içerek Tanrı'dan "kut almış" olmasıyla kazanmıştır (Çobanoğlu, 2000: 199). Âşığın *Hak* katında kazandığı bu merteye, onu *halk* nezdinde sazı ve sözü dinlenen, inanılan ve itibar edilen, saygın bir "bilge" veya "usta" kişilik yapmaktadır. Bu da ona, bir hikâye anlatıcısı olarak dinleyici karşısındaki hiyerarşik konumunu ve böylece dinleyicinin de hikâye dinleme merakını kamçılıyarak istediği etkiyi icra etme olanağı vermiştir.³ Âşığı, toplumsal ve siyasal yapı üzerinde etkili kılan bu yönü, onun bir devlet adamı olacak *bey* gibi "kut almış" olmasından gelir. Rüyasında içtiği bade, âşiğe toplum üzerinde *hükümdar* gibi bir itibar sağlamaktadır. Âşıkların bu itibarı, hikâyelerinin dinleyici üzerindeki inanırlılığını arttırmada, böylece, hikâye anlatıcılığının toplumu biçimlendirmedeki gücünü arttırmak için kullandığı düşünülebilir. Bu da kültürel olarak yaşamsal olan siyasal anlatıların ve dolayısıyla devlet anlatısının sürekliliğini sağlayıcı bir etki olarak okunabilir. Buradan hareketle, toplumsal ve siyasal iktidarın, Türk kültüründe âşıkların oluşturduğu bu hikâye anlatma geleneğine bağlanan anlatısal güçle toplumsal belleği sürekli biçimlendirerek kültürel uzamı canlı tuttuğu söylenebilir.

Bu gelenekte asıl olan, gerek kültürel gerekse siyasal açıdan salt *anlatı* değil bir hikâye anlatma performansıdır.⁴ Bu da anlatının semboller aracılığıyla bir iletişim ortamında performans, yani bir gösteriye dönüşmesi şeklinde gerçekleşen ritüel pratiktir. Bu pratik, politik iktidarın milli bayram kutlama törenleri gibi siyasal ritüeller aracılığıyla ulusal anlatısının (söyleminin) semboller yoluyla performansla dönüştürülerek canlandırılmasını sağlar. Böylece, toplumsal bellek ritüel yoluyla tazelenir. Sonra, anlatının bellekteki yaşayışını güçlendiren ritüel pratikler, zamanın döngüsellığı yoluyla tekrar edilerek anlatının halk belleğinde uzun yıllar kalabilmesi sağlanabilmektedir. Bunun nasıl gerçekleştiğini göstermek için, öncelikle "ritüel" ve "bellek" kavramları arasındaki ilişkinin belirlenmesi gerekecektir.

Aşağıdaki bölümlerin ilkinde ritüel ile bellek kavramları üzerinde literatür tartışması yapılacaktır. İkinci bölümde anlatının sembol yoluyla ritüele dönüşmesi pratiğini ele almak için, Türklerin tahayyülündeki vatan anlatısı üzerine bir çerçeve çizilecektir. Bu çerçeveye dayanarak üçüncü bölümde ise, bir siyasal ritüel pratiği örneği üzerinden, bu vatan anlatısının ritüelleşmesi gösterilecektir. Bu örnekteki siyasal anlamdaki vatanın kutsallığının kökenini

³ Bu konuda detaylı bilgi için, âşıkların performans yoluyla icra ettikleri elli *Türk halk hikâyesi* üzerinde yapısal çözümleme yöntemiyle yapılan bir inceleme için bkz. (Başgöz, 2008).

⁴ Bir hikâye anlatımını metin yerine icra bağlamına göre inceleyen *performans teori* hakkında detaylı bilgi için bkz. (Çobanoğlu, 2000: 160-164; Çobanoğlu, 2020: 292-296, 317-328).

soruşturmak içinse dördüncü bölümde, Türklerin halk inanışlarındaki bazı ritüellerin, halkın belleğinde oluşturduğu kültürel (yaşamsal) anlamdaki vatana ilişkin kutsal pratiklerin izlerine bakılacaktır. Bu kapsamda, halk inanışlarındaki toprağı ve yurdu koruyan kutsal varlıklarla sembolik iletişim kurdukları ritüel örneklerine odaklanılacaktır.

Ritüel ve Bellek

Bu makalede kılavuz olması açısından geçici olarak ritüel şöyle tanımlanabilir: *Ritüel, kendi dışındaki tüm gerçekliği yok sayan ve yalnızca kendi sınırları içindeki gerçekliğin var olduğunu kabul eden; belli bir zamanda başlayan ve biten, takvimsel döngülerle tekrar edilen, toplu olarak yapılan ve katılanlar açısından "kutsal" görülen deneyimdir.* Bu tanıma göre, ritüelin üç önemli yapısal özelliği olduğu ileri sürülebilir: (1) *kutsal olması* (2) *toplu ya da kolektif yapılması* ve (3) *tekrar edilmesi*. Şimdi bu geçici tanımdan hareketle, "ritüel" kavramı üzerine gelişen literatür üzerine bir tartışma yapılabilir.

(1) Ritüelin en önemli özelliği olan kutsal olması ya da *kutsallık* ölçütü, Rappaport'a (1976: 78-80) göre, bir ritüelde sürekli inşa edilir. Topluluk içinde bir iletişim biçimi olan ve dinsel olarak kutsalla ilişkili ritüellerdeki iletiler ataların, ruhların ya da mitolojik kahramanların mesajlarını taşır. Bu, ritüele katılanların mesajlara inanmalarının temel gerekçesini oluşturur. Bu mesajlara inanma ise, ritüelleri kutsallaştırmanın bir işlevidir. Böylece, ritüel aracılığıyla topluluktaki kutsal aracılığıyla sembolik iletişim kurulur.

Ritüelin *kutsal olma* unsuru bakımından, kaynağının *mitsel* ve *dinsel* olduğu yönünde tartışmaların olduğu çok geniş bir literatür oluşmuştur. Bell'e göre, bu literatürde en kapsamlı tartışmalardan biri, dinin kökeninde *mit* mi yoksa *ritüel* mi sorusu çerçevesinde yapılmıştır. Bu konuda en dikkat çekici tartışmalar, ritüeli dinin ve kültürün kaynağı gören erken kuramcılar ile dinin kaynağı olarak miti vurgulayanlar arasında gerçekleşmiştir (2009: 3). Bu kuramcılardan biri olan Müller'e göre, bir *dil hastalığı* olan mitoloji, antik dünyadaki tanrıların kişilikleri hakkındaki hikâyelerden oluşur, bu da dinin kaynağını mitolojinin oluşması anlamına gelmektedir (Müller, 1868: 21-22'den akt. Bell, 3-4). Müller'in dinin kaynağının mitoloji olduğu yaklaşımına karşı çıkan antropolog Tylor, *mit*, dünyayı açıklama ve anlama çabasıdır. Dolayısıyla mit, bir tür *ilkel* akıl yürütme biçimidir (Bell, 2009: 4). Bu bakımdan Tylor'a göre mitler, insan zihninin mitolojiden tarihe geçişini anlama açısından bir referans kaynağıdır (1896: 379). Tylor'a göre, bir tür "sahte tarih" ya da "hiç gerçekleşmemiş olanların kurgusal anlatımı" olarak (1896: 387) mitlerin eski dünyadaki ulusların düşüncelerini anlamak açısından önemlidir (1896: 400). Böyle bir işlev yüklediği mitlerden hareketle Tylor, modern dönemdeki insan zihninde arkaik dönemden kalan düşlemler (*phantasms*) ve kalıntılar (*survivals*) aracılığıyla, modern insanın da davranış biçimlerini anlamada yardımcı olabilir (1896: 264).

Tylor'un mitten dine doğru bir evrimin olduğu görüşünü kabul eden ama dinin ve toplumun kökenini mitte değil de ritüelde bulan Smith'e göre din, topluluktaki bağları güçlendiren ritüel faaliyetlerden oluşur. Ona göre, ilahların temsillerinin yapıldığı tapınmalar olarak ritüeller, toplumsal düzeni sağlar. Smith, dinin kaynağı olan ritüellerin toplumsal birliği ve dayanışmayı sağladığı fikrini kurban etme ritüelleri üzerinden inceler. Bu ritüellerde topluluk, bir "cemaat" olur. Bunu sağlayan ritüel pratikler, grubun birliğini ve dayanışmayı kutsallaştırmayla sağlar (Bell, 2009: 4). Smith'in ritüele ilişkin bu görüşünden etkilenen antropolog Frazer ise, bir miti anlamının yolu ona eşlik eden ritüeli anlamaktan geçtiğini ileri sürerek, mit ile ritüel arasında sıkı bir ilişki kurmuş ve ritüel pratiklerin mitin kalıcı olmasını sağladığını ileri sürmüştür. Ona göre, ritüel kültürel yaşamın biçimini üreten kaynaktır. Smith ve Frazer gibi araştırmacıların ritüel çalışmalarından etkilenen Hooke ise, mit ve ritüel arasındaki ilişkiyi, söylenen (söylem) ile yapılan şeyin (eylem) arasındaki ilişki olarak düşünmüş, bunların birbirinden ayıramayacağını ileri sürmüştür. Ona göre ritüelde, eylem ile anlatılan hikâye eşit güce sahiptir. Hooke bunu, ritüelde temsil edilen olayların sembolik olarak canlandırılmasına, ritüeli daha iyi açıklayan bir hikâyenin

anlatılma pratiği eşlik etmesi olarak yorumlar (Bell, 2009: 5-6). Bu tartışmalara göre ritüeller, dinlerle ve mitlerle olan ilişkileri bağlamında icra edilen pratiklerinin kutsal olmaları bakımından toplumsal düzeni sağlarlar. Bu da onların ikinci yapısal özelliği olan toplu ya da kolektif yapılmasıyla olanaklıdır.

(2) Tylor ve Smith'i takip eden araştırmacılar, ritüelin toplumdaki rolünü ve amacını toplumsal işlevi bakımından "işlevselci" bir yaklaşımla ele alarak, ritüelin toplumsal yapının işleyişindeki etkisine odaklanırlar (Bell, 2009: 23). Bu açıdan en kapsamlı çalışmayı yapan Durkheim, ritüeli toplumsal organizasyonu kuran kutsal ve kolektif pratik olarak ele almıştır. Ritüel incelemesini din çerçevesindeki kolektif pratikler bağlamında yapan Durkheim, ritüeli bireyin toplumun kolektif yapısına katılmasını sağlayan bir işlev olarak görmüştür (1995, 447). Toplumsal bir fenomen olarak kutsalın alanı olan din, bir grubun toplumsal yapısını ve bireyler arasındaki bağları kutsallık aracılığıyla kurmanın işlevi olarak kabul edilmiştir. Durkheim'a göre din bu işlevini *ayinler* ve *törenler* yoluyla yapmaktadır. Dolayısıyla kutsala ilişkin olan ritüel, bir grubun "kolektif" olarak biraraya gelmesini sağlar. Bu nedenle, bir grubu temsil eden kutsal semboller bir "çoşkunluk duygusu" uyandırır (Durkheim, 1995: 402-403; Bell, 2009: 23). Bu durumda, Durkheim için ritüel, "birey ile üyesi olduğu toplum arasındaki bağları güçlendirme" işlevi görmesi (1995: 227) bakımından, toplumsal birliği ve birlikteliği sağlan kutsal bir pratiktir. Kutsallık temelinde kolektif olarak gerçekleşen ritüel, bireylerin bilinçlerini ve belleklerini toplumsal düşünceye bağlar. Dahası, ritüel pratiklerin kolektif icrasında oluşan toplumsal bellek bireyleri birbirine bağlamaktadır.

Durkheim'ın ritüelin işlevinden hareketle toplumsal yapı ile dinsel yapı arasındaki ilişkiyi geliştirerek sistematik hale getiren İngiliz antropolog Radcliffe-Brown, ritüel pratiklerin işlevleri bakımından dinin toplumsal düzenin oluşumunu ve sürdürülmesini sağladığını savunmuştur. Bu doğrultuda Radcliffe-Brown, Durkheim'ın kolektif sembollerin bir ifade aracı olarak ele aldığı ritüeli görüşünden farklı olarak, Smith'in toplumsal grubun birliğini sağlayan ve sürdüren bir işlevi olarak ele aldığı ritüel görüşünü miras almıştır. Buradan hareketle Radcliffe-Brown, dinsel bir inancın, bir *ayin* (*rite*) etkisiyle oluştuğunu, yani bir ritüel pratiğin dinsel inancı belirlediği, hatta oluşturduğunu ileri sürmüştür. Dinin ve ritüelin toplumsal işlevine odaklanan Radcliffe-Brown, *törenlerin* (*rites*) inançlara yol açtığı çıkarımına yapmıştır. Onun bu işlevselci bakış açısından ritüellerin, toplumsal yaşamdaki inançların oluşturulmasında ve kalıcılaştırılmasında etkili olduğu ortaya konmuştur (Bell, 2009: 27). Sonuç olarak, toplumsal işlevçiler için ritüel, toplumsal düzenin devam ettirilmesinde grup içi etkileşimi arttırmak, inançları sürdürmek ve grup ahlakını koruyarak uyumu sağlamak için bir araçtır. Bu nedenle din ile ritüel, toplumsal düzenin belli inançlar çerçevesinde sürdürülmesinde hayati rolü olan toplumsal mekanizmadır (Bell, 2009: 29).

(3) Toplumsal düzenin devamı için mitlerin ve inançların korunmasını sağlayan ritüelin, bu düzenin sürekli olarak korunması için sürekli icra edilmeleri gerekir. Bunun için, Durkheim'ın koyduğu ritüel ölçüsüne göre, toplumsal yaşamın kutsal yaşamın döngüsüne uygun olarak gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu da ritüellerin doğal zamandan çok kutsal zaman ölçüsüne göre tekrar ediliyor olması kuralına uyulması koşulu vardır. Bu kutsal zamana göre ritüelin icrası ise çizgisel zaman (tarihsel) yerine, döngüsel (mitsel) zaman ölçüsüne göre gerçekleşmektedir. Bu *mitsel zaman* ise, halkın belleğinin, tarihsel değil, mitsel olduğunu gösterir. Zira, halk için zaman çizgisel değil döngüseldir. Kutsal inanışları olan halkın deneyiminde zaman, inançları gereği icra ettikleri ritüel pratiklerini kutsalla olan sembolik iletişimleri çerçevesinde gerçekleştiriyorlarsa mitseldir. Öyleyse, halk anlatılarının döngüsel zamanın tekrarı boyunca belleği sürekli canlı tutması olanaklıdır. Bu Eliade'ın "ebedî dönüş" kavramı çerçevesinde gösterilebilir. Ona göre, mit ile tarih arasında "kutsallık" perspektifinden bir ayrım yapılmalıdır. Bu *ayırım* yapıldığında, bir olay veya eylem, "kutsal" alanda kabul edilmesiyle tarih dışlaşır ve böylece mitleşmiş olur. Eliade'ın bu ayırımına göre, halk belleğinde tarihsel olaylar değil, bu olayları

yaratılan eylemlerin *arketipleri*⁵ ve kategorileri yer alır. Böylece halk, tarihi kişilikleri değil bir arketip eylemi gerçekleştiren kahramanı hatırlar. Bu nedenle, halkın belleğinde, tarihi olaylar unutulur ama kahramanın örnek eylemi unutulmaz. Bu, halkın tarihten kaçarak mitsel olan kutsallığa sığınmasını açıklar. Eliade bu bağlamda, "zamanın aralıksız canlanması" ifadesiyle şunu kasteder: Birbirinden bağımsız olayların tek olayların arka arkaya sıralanmasıyla oluşan tarihsel zaman olarak "geçmiş zaman" ortadan kaldırılır ve bunun yerine "aralıksız" bir geriye dönüşle gerçekleşen kozmogonik eylemin yinelenmesini sağlayan mitsel zaman koyulur. Ona göre yaşam, geçmişte kalmış yönleri bakımından tamir edilmez, çünkü onlar geride kalmış ve artık tekrarlanmayacak olaylardır. Ancak halk bu geçiciliğe karşı koymak için, kutsal alandaki ritüel pratiklerle, bir kozmogonik yinelenmeyle yaşamın (eylemin) yeniden yaratılmasını sağlar (Eliade, 2017: 93-94). Burada kozmogonik *yinelenme*yle yaşamın *yenilenmesi* konusunda, ritüel pratiklerin icra edeceği değişimden bağımsız olan eylem formlarına ihtiyaç vardır. Eliade'a göre, kutsallık bakış açısından bir nesne ya da bir eylem, bir arketipe göre *taklit edilmesi* ya da *yinelenmesi* durumunda "gerçek" olur. Yani burada "gerçeklik", *yinelenme* ya da *kolektif katılım*la elde edilir. Bir nesnenin-eylemin arketipi yoksa, *gerçekliği* eksiktir *anlamı* da yoktur. Bu nedenle kutsala önem veren arkaik insanlar bu arketipsel olana eğilim gösterirler. Eliade'a göre bu eğilim, geleneksel kültürdeki insanın kendisi olmayı bırakıp, kendini gerçek sanması ve bu nedenle de başkasının hareketlerini *taklit etmesi* ve *yinelenmesi* anlamına gelir. Burada arketiplerin taklidiyle ve paradigmatik hareketlerin yinelenmesiyle yapılan ritüelde, somut zaman ortadan kalkar, deneyim mitsel zamanda gerçekleşir. Örneğin kurban ritüeli, tanrının bir başlangıç zamanında istenen ilk kurbanın mitsel gerçekleşmesini *yineler* ve bu pratiğin zamanı da mitsel zamandır. Ritüel kapsamındaki bütün kurbanlar bu başlangıçtaki mitsel anda gerçekleşir. Böylece, bu nesne-eylem, paradigmatik hareketlerle taklit edilmesi ve yinelenmesiyle, mitsel bir gerçeklik kazanırlar. Artık bu gerçeklikte, dindışı zaman ve süre yoktur, bu nedenle "tarih" ortadan kalkar. Çünkü bu arketipsel hareketleri taklit eden kişi, *somut zamandan çıkmış mitsel zamana* geçmiş olur. Bu zamansal geçişte ritüelde, hareketleri taklit eden kişi artık *gerçekten kendisi* olur. Ritüel devam ederken, bir "oluş" içinde dindışı zamanda geçen yaşam, bir anlamdan yoksundur. Çünkü kutsal deneyimindeki kişi, bir arketipi taklit ettiği hareketin yinelenmesiyle mitsel zamana katılmış ve böylece dindışı zamanı ve süreyi askıya alınmıştır. Bu da, *anlamın* yalnızca mitsel zamanda vuku bulması demektir (Eliade, 2017: 49-51). İşte arkaik toplumlarda zamanı ortadan kaldırarak gerçekleşen canlanma ritüelleri, arketipsel eylemin yinelenmesiyle gerçekleşen bir canlanmadır. Kozmogonik eylemi yineleyen arketipsel eylem, somut zamanın ortadan kaldırılmasıyla tarihin de ortadan kaldırılmasını sağlar. Burada arkaik toplumlarda yakın geçmişte olsa bile, geçmişin hatırasını muhafaza etmemeye eğilim vardır. Eliade'a göre, bu arkaik toplumun insanının kendini tarihi bir varlık olarak kabul etmeyi reddetmesinden kaynaklanır. Bu nedenle, "belleği" ve dolayısıyla "somut süreyi" oluşturan, arketipsel modeli olmayan sıra dışı olaylara bir değer atfetme reddedilir. Böylece birey, zaman bilincinde belli olayları tutmaz, çünkü mistik veya dindar insan gibi arkaik insan da devamlı olarak şimdide yaşar. Bu insanlar, kendilerine değil başkalarına ait hareketleri yineleyerek zaman dışı bir şimdide sürekli olarak yaşarlar. İşte bu "arkaik" insan için zamanın neden sürekli "yıl" denen aralıkta gerçekleştiğini açıklar. Eliade'a göre, bunu Ay'a ilişkin inançların evrenselliği ve eskiliği kanıtlar. Ay'ın zamanı ölçmeye işlevi, Ay'ın evrelerinin güneş yılından çok kısa ve daha somut bir birim olmasına dayanmaktadır. Ay'ın, görünmesi, büyümesi, küçülmesi, kaybolması şeklindeki evreleri, üç karanlık gecenin ardından tekrar görünmesi arkaik insanın "ebedi dönüş" fikrinin oluşturmasında çok etkili olmuştur (Eliade, 2017: 97). Bu da arkaik insanın kozmik, biyolojik, tarihsel gibi farklı düzlemlerdeki arketipsel hareketinin *yinelenme* motifinin kökenini oluşturmaktadır. Hangi düzlemde olursa olsun, bu yeniden "doğuş" olarak canlandırılan pratiklerin gerçekleştiği ritüellerde, zamanın döngüsel yapısı yer almaktadır (Eliade, 2017: 100).

⁵ Eliade, *arketip* terimini "örnek model" anlamında kullanır, G. Jung'un kavramıyla bir ilgisi yoktur (Eliade, 2017: 13).

Öyleyse halkın belleğinde kalan mitsel anlamlar ve bunları içeren anlatılar, toplumsal varoluşun ve yaşamın, ritüellerin bu ebedî döngüsel zaman düzeni içinde yinelenmesiyle sürekli tazeliğini korur. Bu nedenle halkın belleğinde *yeni* bir olay yoktur, sembolik olarak bir arketip eylemin ilk başlangıç zamanından başlayarak yeniden *yinelenen* bir örnek eylemin bağlı olduğu mitsel anlamında yeniden canlanması söz konusudur. Bu da Connerton'un toplumsal bellek kavramının *anma törenleri ve bedensel pratikler* yoluyla varolduğu görüşünü açıklayan bir perspektif sunar. Ona göre, geçmiş ya da geçmişe ait bilgiler ve imgeler, “törenselleştirilmiş” (ritüelistik) olarak tanımlanabilecek performanslarla geleceğe taşınır ve böylece toplumsal bellek sürdürülür. Bir grubun belleği olarak toplumsal belleğin anımsama ve beden eylemlerinin bir araya gelmesiyle olanaklıdır (Connerton, 2014: 12). Buna göre, toplumsal bellek sözlü ya da yazılı olan pratiklere bağlayan görüşlerden farklı olarak, “anma töreni” ve “bedensel pratikler” yoluyla gerçekleşen performatif bedensel eylemlerle varolur. Bu törenler ve pratikler yoluyla topluluk, kolektif olarak, geçmişin imgelerine ilişkin bedensel eylemler yoluyla bir alışkanlık kazanır (Connerton, 2014: 13-14). Aslında bu anma törenleri ve bedensel pratikler, topluluğun tarihsel olarak bağlı olduğu başlangıç mitosunu oluşturan, geçmişteki tüm olayların, olup bitenlere ilişkin anlamları anımsamayı olanaklı kılar (Connerton, 2014: 13-4). Böylece, başlangıç mitosuna bağlanan tüm tarihsel olaylara ilişkin anlam (sembol), anma törenlerindeki bedensel pratiklerle gerçekleşen eylemler yoluyla yeniden canlandırılmasıyla ortaya konur ve hatırlanır (Connerton, 2014: 109). İşte anma törenlerine bellek destekleyici işlevini veren, sözlerin, bedensel pratiklerin ve jestlerin bir arada gerçekleşen bir performans olarak gerçekleşmesidir (Connerton, 2014: 106). Sonuç olarak, anlatının performans yoluyla ritüelleşmesi, kültürel olarak halkın ve siyasal olarak toplumun belleğinin sürekli canlı tutulmasını sağlamaktadır. Bu da politik iktidarın siyasal ritüeller yoluyla toplumsal belleği anlatı yoluyla bir söylem uzamına dönüştürmesi demektir.

Uçsuz Düzleklerden Sınırlı Topraklara Vatan Tahayyülü

Batı'da Yunanca *patris* ve Latince *patria* sözcüklerinin *babayurdu* veya *atayurdu* anlamlarına gelen sözcükler, “yurttaşlık” fikri çerçevesindeki siyasi aidiyeti ve sadakati ifade eder. Bu açıdan bir yurttaşın *patria* için savaşma görevi vardır. Türkçeye, Arapçadaki *watan* sözcüğünden geçen *vatan* ise, bir kişinin oturduğu, büyüdüğü veya yaşadığı yer anlamına gelir. Ancak vatan, *patria* sözcüğünün baba veya ataya ait olan yurt anlamını içermez. Sadece *watan* sözcüğü, *köy*, *kasaba* ve *vilayet* gibi yaşanılan yer anlamına gelir (Lewis, 1991: 523-524). Türklerin kullandıkları “vatan” sözcüğü hem ikamet edilen ya da yaşanan yer hem de siyasal anlamda aidiyet hissedilen yer anlamında kullanılmaktadır.

Türklerin yurt ve vatan tahayyülü onların toplumsal ve siyasal yaşayışlarıyla doğrudan ilintilidir. Elbette, Türklerin eski çağlarda konar-göçer bir kültüründe ve çağdaş zamanlardaki kentli kültüründe vatan tahayyülü aynı değildir. Ancak bu, sonuncusunun ilkinden etkiler taşımadığı anlamına gelmez. Her iki durumda da Türklerin vatan tahayyülü devlet fikirleri ve pratikleriyle çok yakından ilgilidir. Türkler devletlerini ve politik örgütlenmelerini, yukarıda belirtildiği gibi, *aille modeli*, *cihan hakimiyeti*, kut inancı ve *töre ilkesine* göre kurarlar. Ögel'e göre, Türklerde “il törü” yani “devlet töresi” düşüncesi, konar-göçer kültürlerinde bir göçten sonra yeni bir yere konacakları zaman obanın (topluluğun) nasıl bir düzende kurulacağı, çadırların (ailelerin) nasıl yerleşeceği konusunda, uzun yıllar boyunca oluşan düzen fikrini içermektedir. Bu da Türklerin konar-göçer bir kültüre sahip olmasında rağmen bir yurt sevgisine sahip olmalarının nedenidir (2003: 273-274). Ögel'in bu düşüncesi, Türklerin vatan tahayyüllerinin, konar-göçer kültürlerine göre, hem *ailenin yaşadığı yer* hem de *devletin hâkim olduğu yer* arasındaki kesişimle oluştuğu şeklindeki yorumu olanaklı kılar. Bu durumda Türklerin vatan tahayyülü, hem kültürel hem de siyasal olarak anlatılaşmaktadır. Öyleyse Türklerin vatan özelemleri hem ailelerin, yani ailelerin yaşadığı çadırlarının (yurtlarının)

kondukları yerlere hem de devletlerinin hâkim oldukları topraklara ilişkin olduğu söylenebilir. Bu da, Türklerin tahayyülünde *aile* ile *devlet* ve *ev* (*yurt*) ile *ülke* (*vatan*) arasında sembolik bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Türklerde *ev* ya da *yurt*, en eski ve ilkel halindeki *çadır* ya da *otağ* yaşantısı, onların siyasal kültüründeki devlet anlayışlarını çok etkilemiştir. Türk devlet anlayışının ikinci önemli ilkesi devletin amacının *cihan* (*dünya*) *hâkimiyeti* de bu *yurt* denen çadır (otağ) kültürüyle ilgilidir. Bir bakıma, yurtlarda yaşayan Türkler kurdukları devletin, gelişerek dünyaya egemen olacağı düşünür kurarlar. Onlar için devletlerinin sınırları bu gökyüzündeki yıldızlar gibi, bir kıvılcık elmadır. İşte bu devlet anlayışının ilkesi olan *ülkü*, bir önceki ilke olan aileyle çok yakından ilgili olmasının, hatta bir nevi bu ilkedен türediği dahi söylenebilir. Ögel'e göre, Türklerin dünya görüşü ve bunun şekillendirdiği devlet düzeni anlayışının temeli *çadır* ve *aile* üzerine temellenir. Türklerin çadırlarındaki oturma düzeni kabile ve dahası devlet örgütlenmesinde de görülür. Türklerde aile benzer olan devlet örgütlenmesi, aynı zamanda onların dünya ve evren anlayışlarına uygundur (2003: 270-274). Burada dikkat çeken çadır (ev) ile devlet arasındaki ilişkinin gök anlayışında kuruluyor olmasıdır. Elbette *çadır* yani *yurt* ortasında, onu ayakta durmasını sağlayan *direk*, yani *töre* o ailenin ve dolayısıyla o devletin ayakta durmasını temsil eden önemli sembolik düşünce örneği olarak görülebilir. Bu, *devlet* ile *aile* arasındaki ilişkiyi güçlendirmesinin dışında, çadırın ortasında göğe açılan havalandırma deliğinin, devletin (ailenin) ile gök arasındaki sembolik ilişkiye de işaret eder. Zira gök, Türk düşüncesini oldukça etkilemiş, hatta neredeyse tüm kültürel biçimlere sızmış bir fikirdir. İşte yurdun ortasındaki göğe açılan o delik, Türk devlet anlayışındaki evrensellik ilkesine ilişkin bir yorum imkânı sunar. Ayrıca bu *delik*, altında ocağın olduğu, pratik olarak ocakta yanan ateş dumanını göğe çıkmasının yanında, ailenin kutsal (göksel) oluşuna ilişkin sembolik bir anlamı vardır. Günümüzde kullanılan "aile ocağı" deyişinin bu kutsallıkla ilgili olması muhtemeldir. Ocağın kutsallığı aile ile gök arasındaki ilişkinin kalıcılığı için önemlidir (Ögel, 1995: 170-174).

Türklerin eski kültüründeki inançlarında sahip oldukları maddi varlıkları koruyan bir *iyesi* (sahibi) yani *korucuyu ruhu* vardır. Bayat'a göre, eski Türklerde *ocak* sözcüğün *aile*, *soy* ya da *nesil* gibi anlamına gelir. Ocak-od (ateş), ata-baba-oğul üçlüsünden oluştuğu kabul edilir. Torunlar evden giderler, kendilerine başka ocak kurarlar, Bu yeni bir ailenin oluşması demektir. Bu açıdan bakıldığında *ocak* ile *aile* arasında sıkı bir anlam ilişkisi vardır. Aynı zamanda od-ocak iyesi (koruyucu ruh) evi kötü ruhlardan korur ve ayrıca ailenin refah içinde ve sağlıklı olmasını, kötü ruhların uğramamasını sağlar. Bu nedenle Türklerin evlerinde (çadırlarında) ocak ve ocaktaki ateş iyesi, Tanrı kadar güçlü bir varlıktır (Bayat, 2017: 238-239). Böyle *ocak* fikri, sembolik olarak bir ailenin kalıcılığını ya da yeni bir ailenin oluşmasının temel unsurunu oluşturmaktadır. Burada çadırın orta yerindeki ocak ve onun dumanının göğe çıkması için delik gibi fiziki unsurların Türk siyasal kültüründe çok önemli sembolik anlamları vardır.

Esin'e göre, Türklerin kullandığı otağ (çadır) yapısı ve biçimi itibarıyla ordu ve gök ile ilişkilendirilebilecek sembolik özellikleri vardır. Türk hakanın otağı, hem otağın mimari yapısı hem de bazı devlet ritüelleri açısından bakıldığında kâinatı simgeler. Örneğin, ritüel icabı bir halının üzerine oturtulan hakan havaya kaldırılarak, kâinatın çevresinde dönene güneş gibi otağın etrafında döndürülür. Bu açıdan bakıldığında otağ hem devletin hem de kâinatın sembolü olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır (Esin, 2006: 29-30).

Gök ve yerden sonra, dört yön de Türklerin siyasal kültüründeki devletin cihan hâkimiyeti fikrini anlatması açısından çok önemlidir. Bunun için, otağ dört ana yön gözetilerek kurulur ve kapısı doğuya açılır. Gök kubbe sembolik olarak örtülen çatısı mavi renklidir. Bu semboller açısından, otağ aslında bir dünyanın bir imgesi olarak tahayyül ediliyor olabilir. Otağın mimari olarak yuvarlak olması ve tavanın kubbeli olması, eski çoban Türk halklarının gök inancı ve gök cisimlerine tapınmasıyla ilgisi vardır (Esin, 2006: 127). Bir başka açıdan da,

Türklerde en eski devirlerden itibaren hakanın otağının kâinatı, otağın kubbesinin göğü simgelediği düşünülür. Otağın doğuya açılan kapısı ise, güneş ibadetine ve gök rengi ise göğe benzer olmasına işaret ettiği düşünülür (Esin, 2006: 156). Burada, genellikle kubbe veya çadır göğe, gök ise mavi renkli kubbeye benzetilir (Esin, 2006: 157). *Dede Korkut Oğuznameleri*'nde geçen “kara göklü” ifadesindeki “gök” otağın kubbesi demektir (Esin, 2006: 158). Bu kubbeli otağ, Türklerin İslâmiyet’e girişinden sonra da etkisini sürdürür. XI. yüzyılda da bu otağın kozmik bir anlamı vardır. Örneğin *Kutadgu Bilig*'de dünya kubbeli toprak bir yapıya⁶ benzetilir (Esin, 2006: 160). Özellikle, otağın merkezine konan ocak ise, mitolojik olarak ilk ateşi yakan *Türk* adlı verilen alp-er (asker) karakterin sembolik anlamı açısından önemlidir (Esin, 2006: 156). Burada ilk Türk, ocağını yakan ve güneşin ve ateşi temsil eden bir asker figürdür. Bu çadırın ve ocağın yapısının Türklerin kültüründeki önemli yerinin (Esin, 2006: 128) aileyle olan ilişkisi bağlamında ordu ve devlet düşüncesiyle de olan bağı göstermesi açısından dikkate değerdir. O halde ocak, ailenin yaşadığı yurdun (çadırın) merkezindedir ve bu yurdun üstü göktür, yer ve gök olarak çadır kâinatı simgeler. Görüldüğü gibi, Türk hakanının ya da bir Türk beyinin ailesinin yaşayacağı çadır (yurt), siyasal anlamda bazı sembolik anlamlarla ilişkilendirilebilmektedir. Buradan çıkan sonuç, yurt (aile) ile gök arasında ocak sembolüyle kurulan ilişki, paralel olarak devlet ile töre arasında kurulabilir. Zira Türklerde *töre*, gök sembolünün temsiliyle evrensel (cihanşümul) olan bir ilkedir. Türklerde devlet anlayışının bu evrensel oluşu, gök ile töre arasındaki ilişkide yine “direk” sembolüyle⁷ anlatılması bakımından gök ile yeri birleştiren, yine çadır direği ya da evin direği olduğu görülmektedir.⁸ Ögel’e göre, Türklerin evrensel devlet anlayışı, gök kültürüne dayanır. Türklerdeki gök kültü, en erken dönemdeki dini inanışlarına kadar uzanır. Türklerde gök kutludur. Ritüeller aracılığıyla, göğün kutluluğu inancı Türklerin dini inançlarını biçimlendirmiş, dolaylı olarak da aile ve devlet anlayışlarını etkilemiştir. Onların inancına göre, gökteki bir yasaya (töre) bağlı olan düzenlilik, yerdeki düzenliliğin bir modelidir. Yeryüzündeki düzenliliği ise, bir töreye bağlı olarak devlet sağlar. Türklerdeki töre, Çinlilerdeki göğü ve devleti idare eden *Tao* ilkesi Tanrı tarafından değil *Gök* tarafından verilir. Yunanlılardaki *Nomos* denen *yasa* anlamına gelen *töre*, Türklerde, Gök tarafından *kut* verilen kağan tarafından yeryüzüne hâkim kılınır (Ögel, 2016: 35) Türklerin devlet anlayışı gök kültü ve gök dini tarafından etkilenmiştir. Her şeyin üzerindeki ve onu kaplayan “gök” fikri, sembolik düşünce açısından evrenselliği ve dünya hâkimiyeti olarak yorumlanmasını mümkün kılıyor. Burada “dünya hakimiyeti” ya da “evrensellik” fikrini temsil eden gök, sembolik düşüncedeki bir metafor olarak “bütün insanlığı kapsayan” bir ilkeyi somutlaştırır.

İşte görüldüğü gibi, Türklerin devlet anlayışlarından hareketle, ailenin yaşadığı yer ile devletin hâkim olduğu gök altındaki tüm yerler arasında sembolik bir ilişki kurulmaktadır. Buradan hareketle Türklerin kültürel olarak evlerine (ailelerine) olan bağlılıkları ile ülkelerine (devletlerine) olan bağlılıkları arasında bir benzerlik, hatta birbirine harmanlanma hali vardır. Bu da onların vatan tahayyülünü, evle ilgili olduğu için duygusal ve devletle ilgili olduğu için de kutsal yapmaktadır.

⁶ “Karanlıktır çamurdan yapılmış bu kubbe evin içi/Onun gücü bunu yarattığı ışıkla aydınlattı” (*Kutadgu Bilig*, 3723, Yusuf Has Hacip, 2020: 282).

⁷ “Bu göğün direğidir doğruluğa dayanan töre/ Töre bozulursa gök durmaz yerinde” (Yusuf Has Hacip, 2020: 265, 3463. Beyit).

⁸ Daha detaylı bilgi için bkz. (Ögel, 1995: 169-182).

Ziya Gökalp’in *Turan* şiirinin;

Vatan ne Türkiye’dir Türklere, ne Türkistan

Vatan büyük bir ülkedir, Turan

meşhur mısralarına telmihen Hotham, Türklerin dağlar ve geniş düzlüklerle kaplı olan anavatanlarına ilişkin düşleri olduğu söyler. Gökalp’in şiirini Türklerin “*steplere sıla özlemi*” ve “*geniş düzlük tutkusu*” olduğu şeklinde yorumlar (2000, 16-8). Hotham’ın Türklerin “*geniş düzlükler tutkusu*” ifadesiyle dikkat çektiği Gökalp’in ‘*Türkiye’nin genişleyip Turan olacağını*’ sözü, Türklerin “muhayyel vatani” ile “kutsal toprağı” arasında bir bağ kurduğu şeklinde bir yorumu olanaklı kılar. Bu, Türklerin devletin anlayışlarındaki *cihan hâkimiyeti* ilkesiyle ilgilidir. Eski çağlarında *geniş düzlüklere* ilişkin anılarının sonraki çağlarda geniş topraklara egemen olmayı arzularına dönüştüğü, böylece bir beylikten “üç kıtaya hükmeden” bir imparatorluk olan Türklerin, geniş topraklarda kurdukları vatan düşleri, toprak kayıplarıyla birlikte düş kırıklığına dönüştüğü söylenebilir. Bu düş kırıklığının poetik ifadesi ise Gökalp’in muhayyel ve mistik “sınırsız vatan” düşüdür. Gökalp, düşlerinde kurduğu “hayali imparatorluk” anlatısıyla, Türklerin gururunu yeniden güçlendirmeye çalışır. Osmanlı gibi “yüce” bir imparatorluğun, toprak ve egemenlik kaybıyla kan kaybetmesi sonucu aydınlarda ve toplumda, geride kalan topraklarda bir “birlik” oluşturma amacı ortaya çıkmıştır. Böylece artık sınırsız topraklardan oluşan muhayyel vatandan, sınırları belli olan milli vatana doğru bir geçiş olmuştur. Misak-ı Milli’yle birlikte *emperyal vatan fikrinden milli vatan fikrine* geçişin ifadesi olan “toprağı dayanma” ilkesi esas alınmıştır (Özkan, 2018: 139-140).

Türkler arkaik zamanlardan modern zamanlara değin “toprak” esasına bağlı olarak tahayyül ettikleri vatana ilişkin anlatıları, kurulan düşlerden yaşanan hayal kırıklarına değin vatanın özü olan toprağı “kutsallık” atfetme bilincini geliştirmiştir. Bu bilinç, örneğin modern zamanlarda bir milli bayramda kutlamasında “toprak” sembolüyle ritüelleştirilerek korunmaya çalışılmıştır.

Ritüelleşen Vatan Anlatısı: Sınır Toprağı Getirme Ritüeli

19 Mayıs Atatürk’ü Anma ve Gençlik Spor Bayramı kutlamaları çerçevesinde icra edilen bir kutlama ritüelinde; Anadolu’daki milli mücadeleyi başlatmak için Samsun’a çıkan Mustafa Kemal’i temsil eden, atletlerin Samsun’dan Ankara’ya koşarak getirdiği bayrak ve Türkiye’nin dört bir yanındaki sınır illerinden yine atletler tarafından getirilen toprak, Ankara’daki Cumhurbaşkanı’na verilir. Cumhuriyet’in 1939’dan sonraki döneminde başlayan ve 1990’lı yıllara kadar devam eden toprak getirme ritüeli ile 2000’li yıllara kadar devam eden bayrak getirme ritüelinin birlikte icra edilmesi, vatan anlatısını ritüelleşmesi bakımından çok önemlidir. Bu ritüellerin unsurları sırasıyla şöyledir: *anlatı, performans ve sembol*.

Anlatı

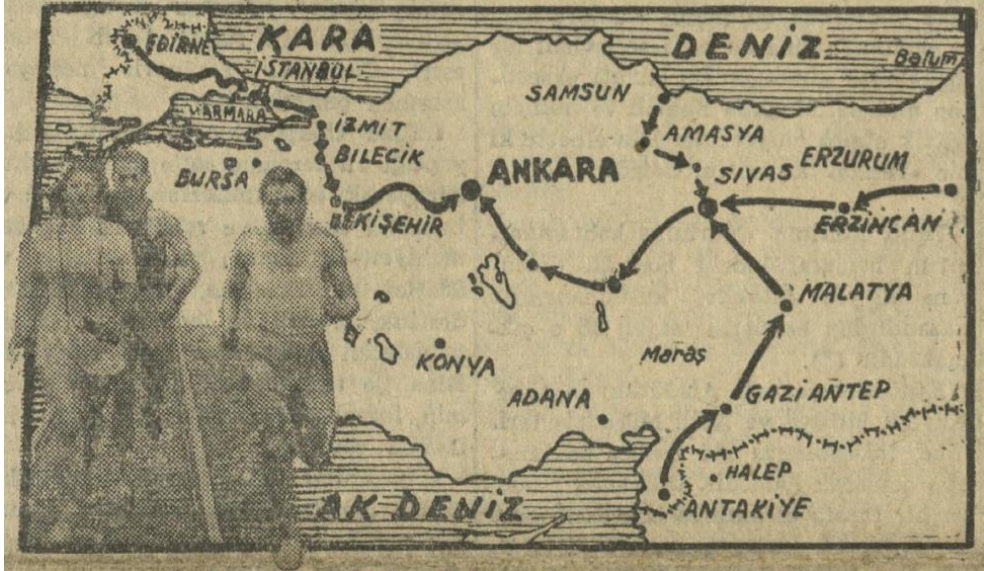
Cumhurbaşkanı İsmet İnönü döneminde başlayan bu *bayrak ve toprak getirme* ritüeline önem veren İnönü, bir 19 Mayıs töreninde yaptığı konuşmada, kendisine verilen Türk bayrağını ve sınır toprağını “vatanın özü” olarak yorumlamıştır (Milli Şefimiz, 1945).

Performans

Sınır toprağı getirme ritüeli şöyle gerçekleşir: (1) Türkiye’nin dört tarafındaki illerinden alınan topraklar, atletlerin iller arasında elden ele ulaştırmasıyla Ankara’ya kadar getirilir. (2) Ankara’daki atlet ise ülkenin dört bir sınır illinden getirilmiş toprağı, 19 Mayıs töreninin yapıldığı yere getirir ve Cumhurbaşkanı’na törensel bir saygıyla teslim eder. (3) Cumhurbaşkanı toprağı alır ve öper.



Görsel 1: Cumhurbaşkanı İnönü bir gencinin elinden sınır toprağını alıyor (İnönü, 1949).



Görsel 2: Gençlik Bayramı, 1944.

Görsel 2’de görüldüğü gibi, bir gazetede, atletlerin ellerindeki Türk bayrağını ve sınır toprağını koşarak taşımaları performansını, milli vatani temsil eden harita sembolüyle birlikte verilerek ritüel yeniden sunulmaktadır.

Sembol

Birbiriyle yakından ilgi olan bayrak ve toprak getirme ritüelinde ortak sembol bedendir. Çünkü beden, kanıyla hem toprağı vatan yapar, hem de bir bezi bayrak yapar. Aynı zamanda her iki ritüelde de, bir sembol olarak beden aracılığıyla, vatan savunması için genç, güçlü, dayanıklı ve çevik bir bedenin gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Bu ritüel güçlü bedene sahip olan atlet, kilometrelerce yolu, sembol bir bayrak ile sembol bir toprağı taşıırken, kendi bedenini de sembolleştirmiştir. Böylece bu “sembolik beden”, *bayrak ve toprak* unsurlarına *beden* unsurunu da katarak vatan anlatısını performansa dönüştürmüştür. Bedenle birlikte diğer önemli sembol ise topraktır. Toprak da uğrana bedenin can verdiği bir sembol olarak kullanılır. Bu nedenle sınırlardan getirilen toprak, *Görsel 2’deki* haritada gösterildiği gibi vatanın imgesini, bedensel bir performansa dönüştürmektedir.

Şimdi, bu siyasal ritüel örneği olan toprak getirme ritüelinden sonra, önemli bir sembol olan toprağın, vatanın kutsal oluşunu nasıl sağladığına ilişkin bir köken yorumunu yapmak imkânı veren folklorik ritüellere bakılacaktır.

Ocağın Tüttüğü Sınırsız Göğün Ufkundaki Yurdun Sınırları: “Yurt İyesi” Ritüelleri

Türkler, arkaik zamanlardaki konar-göçer yaşamlarında korudukları evleri (yurtları) onların vatanlarıdır. Başka *yurtluk*lara göçseler de sırtlarındaki yurtlar ve yurtlarının yerleri de onlarla birlikte göçer. Gökten aldıkları *ku*la, ailelerinin başındaki bey ve beylerden seçilen devletlerinin başındaki hakan olan *babaların* (atalarının), yani devletlerinin hakimiyetleri altındaki tüm yerler onların vatanıdır. Türk halkı için yurdun içindeki ocak yandığı ve yurdun tepesindeki *baca* tüttüğü her yer vatan olarak kabul edilir. Böyle bir yaşayışta yeni yerlere olan sevgi ve bağlılık beslemek için, yerden çok yeri önemli yapan değer ya da güç önemlidir. İşte bu da Türkler için yaşadıkları evlerini ve yurtlarını koruyan ruhlar olan kutsal varlıklardır.

Genel olarak “sahip” anlamına gelen *ie* sözcüğü, mitolojik olarak *ruh* ya da *koruyucu ruh* demektir. Bu ruh, doğal nesnelere ve varlıkla içinde olan ve onlara gizil güç veren bir doğaüstü bir varlıktır. Türk mitolojisinde birçok doğal nesnenin mutlaka bir *ie*si vardır. Örneğin orman *ie*si, su *ie*si, ağaç *ie*si, bağ *ie*si vb. gibi (Karakurt, 2011: 112). Bazı mitoloji araştırmacılarına göre, “gizli doğa güçleri” anlamı bakımından ‘*ie*’ sözcüğünün, Türklerin Şamanizm dönemindeki Tanrı görüşlerine kadar götürülebilir (Beydili, 2004: 269). Bu açıdan bakıldığında *ie*, tanrısal bir gizil güç olarak kutsal varlık olarak kabul edilebilir. Onun hem kutsal hem de tanrıyla ilişkili oluşu “koruyuculuk” özellikleri önemlidir. Bu durumda *ev iyesi*, bir evin *koruyucu ruhu* demektir. Her evin bir *ie*si vardır. *Ev iyesi* genellikle yılan olarak tasvir edilir. Türklerde yılan bereketi (toprağı) temsil eder. Bu nedenle yılanı öldürmek ya da korkutup kaçırmak, evden bereketin kaçması demektir (Karakurt, 2011: 91). Bazı araştırmacılar, *ev iyesi*yle bağlantılı olarak “memleket ruhu” anlamında yurt (yort) *ie*sinden söz ederler. Bunun temel sebebi yurdun aynı zamanda “çadır” demek olmasındandır. Böylece *ev iyesi* ve sonra *yurt iyesi* bir anlam genişlemesiyle “vatanın koruyucu ruhu” anlamına gelmeye başlamıştır. Bu *ie*nin kimi kültürlerde çadırın ortasındaki ocakta yaşadığına inanılır (Karakurt, 2011: 245). Ancak “yurt *ie*si” terimi “vatanın koruyucu ruhu” olarak yorumlansa da, terimin kökensel bağlantıları bilimsel olarak yeterince aydınlatılmış değildir.

Tüm Türk halklarının *ev iyesi*ne dair inanışlar görülür (Beydili, 2004: 206). Bunlar arasında günümüze kadar gelen en bilineni, “boş eve selam verme” pratiğidir. Burada “boş ev” tabiri, insan olarak hiçbir ev sakini insanın olmadığı kastedilir. Ama Türk halklarının *ev iyesi* inancına göre ev hiçbir zaman “boş” değildir. Bir evde her zaman *ev iyesi* yaşar, yaşamalıdır, eğer bir evden *ev iyesi* giderse orası metrukleşir. Bu nedenle Türkler eve girdiklerinde, evde kimse olmasa da selam verirler. Aslında bu *ev iyesi*ne verilir; verilmediğinde *ev iyesi* küser ve gider. Onunla birlikte temsil ettiği bereket de gider. Bu nedenle eve girilirken verilen selam, hem evin bereketli olması hem de evdekilere bir kaza bela gelmemesi içindir (Beydili, 2004: 205; Karakurt, 2011: 91; Karimova, 2016: 891).

*Ev iyesi*nin bodrum katta yaşadığına ve geceleri eve çıktığına inanılır. Bazen *ev sakinleri*, evde gece birinin yürüdüğünü ve nefes aldığını duyar, bunların *ev iyesi*nin çıkardığı sesler olduğunu düşünürler. Evi sahiplenir, evde yaşayanlara yardım eder, çok beceriklidir, yün eğirir, bebeğin beşiğini sallar, bulaşık yıkar, eve hırsız girdiğinde *ev sakinlerini* uyarır, onları beladan kurtarır (Çetin Zaripova, 2007: 14; Dilek, 2021: 910).

Kutsal bir koruyucu varlık olarak *Ev İyesi*’nin, Türk halklarının inanışlarında ev ya da yurt bilinçlerinde önemli bir yeri vardır. Bu kutsal varlığa ilişkin anlatılar çok çeşitlidir ve bunlar içinde bazıları günümüze kadar gelmiş, hatta farkında olmadan gündelik pratikler içine girmiş durumdadır. Bu inanışlar ve pratiklerin ilksel hâlleri olarak, Türklerin ev, yurt, toprak ve vatan bilinçlerine ilişkin bir arketipi olarak görülebilecek ev (yurt) *ie*si ritüelleri örnekleri,

özellikle sembolün toprak olması nedeniyle seçilmiştir. Böylece, bir önceki bölümde milli bayramlardaki vatanın anlatısının nasıl toprak ve beden semboller aracılığıyla performansa dökülerek ritüelleştirildiği örneğine benzer şekilde, bu kez dinsel-mitolojik ritüel çerçevesinde vatan anlatısı halkın belleğinde ev (yurt) sembolüyle ilişkilendirilecektir.

Yukarıda işaret edildiği gibi Türklerde ev (yurt), konar-göçerlik ve yerleşik kültür dönemlerinde de çok önemli olmuştur. Türkler yerleşik bir toplum olmalarına rağmen, arketipsel olarak yurt belleklerindeki izlerde daima evi ve yeri (toprağı) koruyan kutsal varlık tahayyüllerine rastlanmaktadır. Bu tahayyülleri ev iyesi ritüellerinde görmek mümkündür.

Evden Taşınma Ritüeli

Eski Türklerde, bir aile oturduğu evden başka bir eve taşındığında, terk ettiği evin iyesine bir veda töreni yapılır. Bu veda töreninde ev sakinleri, onu bırakıp gitmelerinden ötürü ev iyelerini küstürmemek ve gücendirmek için; gönlünü hoş tutmak amacıyla onu yeni evlerine davet ettikleri ritüeli icra ederler. Bu ritüelde, ilkin eski evin sahibi bir temel (bodrum, yani ev iyesinin yaşadığı yer) lapası pişirir. İkinci olarak ev sahibi, güneş battıktan sonra büyük bir süpürgeye at gibi binerek yeni evden eski eve gider. Ritüelin temel kuralı gereği, yolda kimseyle karşılaşmadan ve konuşmadan eski eve girer, lapayı ev iyesine sunar ve sonra ev iyesini alır yeni eve doğru gider. Bazı ritüellerde ev iyesi için özel bir at hazırlanır ve ata “bindirilen” ev iyesi yeni eve getirilir (Bayazitova 1995: 129 akt. Çetin Zaripova, 2007: 15).

Bu evden taşınma ritüelinin bir başka versiyonunda ise, eski evdeki Ev İyesi’ni yeni eve götürmek için akşamdan eski eve bir çift terlik bırakılır. Ertesi gün ise, ev sahibi eve gelir ve “*Ev İyesi, terliklerini giy, yeni evimize gidiyoruz!*” diye ona seslenilir. Sonra bırakılan terlikler alınıp yeni eve götürülür. Bazı yerlerdeki ritüellerde ise, Ev İyesi, bir fırçaya, oklavaya ya da bir elbiseye oturtularak götürülür (Bayazitova, 1995: 122-125,133 akt. Karimova, 2016: 891).

Evden Ayrılma Ritüeli

Türklerde bir aile ferdi, baba evinden (ocağından) ayrılıp kendi evine çıktığında da Ev İyesi’ne veda töreni yapılır. Ritüelde, örneğin evden ayrılan erkek çocuk gece yarısı eline ekme lokması alır ve anne-babasının evine gelir. Ebeveyninin izniyle bodruma iner ve orada üç tane çıra veya mum yakar. Sonra yerden biraz toprak alır ve bu toprağı yeni evinin temeline götürmek için yola çıkar. Ritüel kuralı gereği, eski evinden aldığı toprağı yeni evine götürürken yolda kimseye rastlamaması gerekir. Eğer karşısına birileri çıkarsa ritüel bozulur ve pratikler yeniden yapılarak tören tekrar edilir (Çetin Zaripova, 2007: 15).

Buradan hareketle, Türklerin “yurt” fikri göçtükleri yerlerden kondukları yerlere doğru aktarılan bir “sevgi” duygusu, vatanın “kutsal” oluşu inancıyla ritüelleştiği söylenebilir. O halde bu yurt sevgisi, Türkün yurdu olan her yer için geçerlidir. Bu “kutsal” duygusu, Cassin’in (2018: 51) vatanından uzağa düşmüş birinin vatanına özlem duygusu olan ve bir tür “vatanını sırtında taşımak” olarak tanımladığı nostalji duygusu gibidir.

Sonuç

Bu makalenin konusunu oluşturan Türk halklarının folklorik ritüel örneği olarak ev (yurt) iyesi ritüelleri, Türk kültüründeki vatanın kutsallığının kökenlerine yapılan bir seyir çerçevesinde incelendi. Türklerin konar-göçer yaşamlarında sürekli yer değiştirmeleri nedeniyle yaşadıkları esas yer olarak yurtlarına bağlılıklarını, eski evden yeni eve “toprak götürmek” ve evlerini koruyan yurt iyelerini yeni eve götürme pratiğiyle göstermektedir. Bu varlıkları da göçtükleri yeni topraklara götürerek, o toprakları da kutsallaştırmaktadırlar. Bu eski evden yeni eve götürülen toprak, tıpkı 30 Ağustos Zafer Bayramı’nda Malazgirt’ten Zafer Tepesi’ne toprak götürme pratiğinin amacı olan, *Malazgirt Zaferi*’yle Anadolu’nun Türklerin

anavatanı olmasının ritüel pratikle kutsallaştırılmasına benzemektedir. Böylece Türkler, kadim anavatanlarından ayrılmanın acısını (nostalji) baki anavatanları Anadolu'yu kaybetmenin korkusuyla sürekli yaşamaktadırlar. Bu kutsallaştırma pratikleriyle, hem politik hem de folklorik ritüellerde, bir ebedi döngü içinde sürekli canlandırılan geçmişteki korku ve gelecekteki korunma duyguları, halkın belleğindeki imgelerle sürekli diri tutulmaktadır. Bu da halkın yurduna, milletine ve vatanına kutsal bağlılığını pekiştirilmesini sağlamaktadır. İşte bu kutsallık, ritüeller yoluyla işlevsel olarak korkunun ve korunma kaygısının teskin edici ilacı haline gelmektedir. Böylece, bu kutsalın icra edildiği ritüellerin devridaiminde halkın belleğindeki kapanmayan izler sürekli teskin edilmektedir.

Kaynakça

- BAŞGÖZ, İlhan (2008). *Hikâye: Turkish Folk Romance as Performance Art*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- BAYAT, Fuzuli (2017). *Kadim Türklerin Mitolojik Hikâyeleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BAYAZİTOVA, Flöra (1995), *Tatar Halqınıñ Bâyrâm Häm Könküreş Yolaları*. Qazan: Tataristan Kitap Nâşriyatı.
- BELL, Catherine (2009). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- BEYDİLİ, Celal (2004). *Türk Mitoloji Sözlüğü*. Ankara Yurt Kitap-Yayın.
- BORATAV, Pertev N. (2018). *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- BOURDİEU, Pierre (2015). *Devlet Üzerine*. (çev. Aslı Sümer). İstanbul: İletişim Yayınları.
- CASSIN, Barbara (2018). *Nostalji – İnsan Ne Zaman Evindedir?* (çev. Seçil Kıvrak). İstanbul: Kolektif Kitap.
- ÇAĞLAR, M. Nedim (2018). "Belleğin Politik Söylem Uzamı Olarak İnşası: 1453: 'Fetih' Kamyonunun 'Ruh' Gösterisi", *Kültürel Belleğe Yolculuk*. (ed. Nilgün Gürkan Pazarcı). Ankara: Epos Yayınları.
- ÇETİN ZARİPOVA, Çulpan (2007). "Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar (İyeler ve Yaratıklar)", *Bilig*, S. 43, s.1-32.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2020). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- CONNERTON, Paul (2014). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* (çev. Alâeddin Şenel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DİLEK, İbrahim (2021). *Türk Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- DURKHEIM, Émile (1995). *The Elementary Forms of the Religious Life*. (trans. Karen E. Fields). New York: The Free Press.
- ELIADE, Mircea (2017). *Ebedi Dönüş Miti*. (çev. Ayşe Meral). İstanbul: Dergah Yayınları.
- ESİN, Emel (2006). *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gençlik Bayramı (19 Mayıs 1944). Cumhuriyet, s.1.
- HOTHAM, David (2000). *Türkler II*. (çev. Mehmet Ali Kayabal). İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- İnönünün Gençliğe ve Millete Hitabesi (20 Mayıs 1949). Cumhuriyet, s.1.
- KAFESOĞLU, İbrahim (2019). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- KARAKURT, Deniz (2011). *Türk Söylence Sözlüğü*. E- Kitap: Deniz Karakurt.
- KARİMOVA, Rasiya (2016). "Tatar Mitolojisinde İyeler", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, C.15, S. 3, s. 881-897.
- KÖPRÜLÜ, Fuad (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- KÖSEOĞLU, Nevzat (1997). *Eski Türklerde, İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- LEWIS, Bernard (1991). "Watan", *Journal of Contemporary History*, London: SAGE, C. 26, S.3, s. 523-533.
- Millî Şefimizin Gençliğe Hitabı (20 Mayıs 1945). Cumhuriyet, s.3.
- MÜLLER, F. Max (1868). *Lectures on the Science of Language*. New York: Charles Scribner and Company.
- ÖGEL, Bahaeddin (1995). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (2003). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (2016). *Türklerde Devlet Anlayışı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ÖZKAN, Behlül (2018). *Türkiye'de Milli Vatanın İnşası: Dâr'ül İslâm'dan Türk Vatanına*. (çev. Dâra Elhüseyni). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- RAPPAPORT, Roy A. (1976). "Liturgies and Lies", *International Yearbook for Sociology of Knowledge and Religion*. (ed. Günter Dux, Thomas Luckmann). C.10, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- RICOEUR, Paul (2011). *Zaman ve Anlatı I: Zaman, Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*. (çev. Mehmet Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- TANERİ, Aydın (2015). *Türk Devlet Geleneği*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- TURAN, Osman (2003). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- TYLOR, Edward B. (1896). *Anthropology: An Introduction to The Study of Man and Civilization*. New York: D. Appleton and Company.
- WEBER, Max (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- YUSUF HAS HACİP (2020). *Kutadgu Bilig*. (çev. Ayşegül Çakan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

<i>Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiş(ler)dir:</i>
Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.
Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.
Destek ve Teşekkür: Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvurulmuş herhangi bir kişi bulunmamaktadır.
Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın/yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.
Yazarın Notu: Bu çalışma Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam eden doktora tezinden üretilmiştir
Katkı Oranı Beyanı: Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.
<i>The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":</i>
Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.
Funding: No support was received from any institution or organization for this study.
Support and Acknowledgments: There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.
Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

Author's Note: This study was produced from the doctoral thesis continuing at Ankara Hacı Bayram Veli University, Social Sciences Institute.

Author Contributions: All sections of this article have been prepared by a single author.
