

Türk Mitolojisine Ait 'Kutsal Ana' İmgesinin Siyasal Antropoloji Bağlamında Değerlendirilmesi

Efe BAŞTÜRK*

The Critic of The "Sacred Mother" Image Belonging to The Archaic Turkish Mythology in The Context of The Political Anthropology

Citation/©: Baştürk, Efe, (2018). The Critic of The "Sacred Mother" Image Belonging to The Archaic Turkish Mythology in The Context of The Political Anthropology, Milel ve Nihal, 15 (1), 99-119.

Abstract: Mythology is the consciousness of the collective memory of a society. Mythological indicators do not only have epic features; they also provide clues as to how a society is organized in a political and legal sense. In this respect, the political organization of a society can be understood through archetypes that construct collective consciousness. This study will refer to the image of "Sacred Mother" in archaic Turkish societies via focusing on the mythological variants of archetypes. The animist meaning, which is imposed to the "holy mother" in ancient Turkish societies, manifests itself in the matriarchal political system. The matriarchal form reflects in one sense the holistic relationship between the society and the nature, and in the other hand the political level originated from that relationship as well. A matriarchal political system points out the imaginative-archetypical level of the relationship with the nature, as well as the political-juridical form that constructed with all these processes. The matriarchy, as a form of archaic existence of the Turkish society, establishes the meaning of the holiness, which is burdened with woman image, through an undifferentiated political system (holistic existence with the nature). This study aims to discuss the

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü [efe.basturk@erdogan.edu.tr].

archaic form of the Turkish social life through the related archetypes by standing to the political anthropology perspective.

Key Words: Mythology, Political Anthropology, Matriarchy, Turkish Mythology.



Atıf/©: Baştürk, Efe, (2018). Türk Mitolojisine Ait 'Kutsal Ana' İmgesinin Siyasal Antropoloji Bağlamında Değerlendirilmesi, Milet ve Nihal, 15 (1), 99-119.

Öz: Mitoloji, bir toplumun kolektif hafızasının bilinçaltını oluşturur. Mitolojik göstergeler, yalnızca destansı özellikler taşımaz; onlar ayrıca bir toplumun politik ve hukuki anlamda nasıl örgütlendiğine ilişkin ipucu sunarlar. Bu bakımdan bir toplumun politik örgütlenmesi, kolektif bilinci yapılandıran arketipler vasıtasıyla anlaşılabilir. Bu çalışma, arketiplerin mitolojik varyantlarına odaklanarak Eski Türk toplumlarındaki "kutsal Ana" imgesine değinecektir. Eski Türk toplumlarında kutsal Ana imgesine yüklenen animist anlam, kendisini, anahanlı politik sistemde göstermektedir. Anahanlılık, arkaik Türk toplumunun, bir taraftan doğa ile bütüncül ilişkisini, diğer taraftan ise bu bütüncül ilişkiden kaynaklanan siyasal[lık] düzeyini yansıtmaktadır. Anahanlı bir siyasal sistem, doğa ile kurulan ilişkinin hem imgesel-arketipsel düzeyini, hem de tüm bu süreçler yoluyla inşa edilen politik-hukuki bir yapıyı işaret eder. Türk toplumunun arkaik varoluş biçimi olarak anahanlılık, kadın imgesine yüklenen "kutsallık" anlamını, "farklılaşmamış" (doğa ile bütüncül varoluş) bir siyasal sistem vasıtasıyla kurar. Bu çalışma, siyasal antropoloji perspektifine dayanarak arkaik Türk toplum yaşamını ilgili arketipler üzerinden tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mitoloji, Arketip, Siyasal Antropoloji, Anahanlılık, Türk Mitolojisi.

Giriş

Toplum ve siyasetin çakışmasını konu alan siyasal antropoloji, sosyal antropolojinin bir alt kolu olarak ortaya çıkmıştır.¹ Bu disiplinin en önemli varsayımı, siyasal sistemin salt iktidar ilişkisi özelinde değil, fakat toplumsal ve kültürel süreçlerin etkisinde inşa edilmiş olduğudur.² Bu nedenle siyasal antropoloji, siyasal sistemi devlet merkezli bir okuma üzerinden değil, toplumsal süreçler ekseninde okumaya ve anlamaya çalışır. Bunu yapmak için de antropoloji disiplininin çeşitli araştırma yöntemleri ile bulgularından faydalanmaya çalışır. Bunlar; ritüel, davranış, ayin, mitoloji, din, kültür, aile,

¹ Ted Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, çev. A. Erkan Koca, Ankara, 2011, s. 15.

² Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2010, s. 5.

cinsiyet, rol, vb. gibi sosyal yapı içerisinde kalıplaşmış ve üyeler arasında sembolik alışverişin konusu olarak süreklileşmiş kategorileri içerir.³ Siyasal antropoloji, tüm bu sosyal yapı, ilişki ve kurumların siyasal öncesi bir bağlama tekabül ederek siyasetin dışında olmasına rağmen siyasal olanın inşasında belli bir etkisi olduğunu iddia eder. Bu nedenle siyasal antropoloji disiplinin açıklamaya çalıştığı hipotez, siyasal olanın toplumsal bir temeli olduğudur; bu temel anlaşılmaksızın siyasal olanın salt otorite ilişkisi olarak okunması tehlikesi vardır.

Siyasal antropolojinin doğrudan ilgi alanına girmemesine karşın, bulguları ve yöntemleri düşünüldüğünde, mitolojinin de bu bağlamda bir tür siyasal antropoloji okuması dahiline girebileceği söylenilebilir. Zira mitler/mitoslar, toplumların kendileri ile dünya arasındaki ilişkiyi anlaşılabilir kılma maksadıyla ürettikleri bir söylen biçimi⁴ olarak değerlendirildiğinde, buradan, toplumlaşma yetisinde mitosun etkisine, oradan da bu söylem vasıtasıyla toplumun kendini bir kolektif bütün olarak kavrayabiliyor olduğu gerçeğine ulaşırız. Başka bir ifadeyle mitos, toplumu dünya üzerinde kuran, süreklileştiren ve en önemlisi toplumsal varlığı zamana karşı dirençli hale getiren unsurların aktarımı yoluyla oluşan dilsel bir sistemdir. Toplumlar, mitolojileri vasıtasıyla kendileri ile dünya arasındaki ilişkiyi okuyabildikleri gibi, kendilerinin “ne” olduğunu da bu söylen yoluyla kavrarlar. Bu nedenle mitos, toplumsal olanın psikanalitik tanısını koyan adlandırma biçiminden başka bir şey değildir; toplum, kendini var eden ilişki, yapı, kurum, vb. süreçleri söylen yoluyla dilin alanına aktarmak suretiyle, kendini çağlar boyu süreklileşmiş bir anlatıya nakleder ve buradan bir öz-bilinç devşirir.

Eliade'ye göre mitolojik söylen, toplumsal varlığın kendisini ezeli-ebedi olarak kavrayabilmesi için kilit öneme sahiptir; çünkü bu sayede toplum, kendi varlığı ile dünyanın varlığı arasında zamansal bir denklik kurar.⁵ Bu denklik, dünyanın ortaya çıkışı ile toplumsal varlığın belirme anı arasındaki yakınlıktır: mitos, toplumsal varoluşun ezeli ve ebediliğini belli bir “yaratılış” anlatısı

³ Siyasal Antropolojinin disiplinlerarası bağlamlar üzerinden ele alınışına ilişkin bkz., Marc J. Swartz, Victor W. Turner, Arthur Tuden, *Political Anthropology*, New York, Routledge, 2017; Myron J. Aronoff, Jan Kubik, *Anthropology & Political Science: A Convergent Approach*, New York, Berghahn Books, 2013.

⁴ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, San Francisco, Harper&Row, 1998, s. 2.

⁵ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 1993, s. 13.

üzerinden ilan eder.⁶ Yaradılış, toplumsal varlığın fiziksel olarak, yani belli rastlantılar sonucunda imal edilen sosyal-ekonomik bir yapı olarak telakki edilmesine şiddetle karşı çıkar; bu nedenle toplumsal olanın somut varoluşunu soyutluk düzleminde kavranabilir aşkın bir varoluş olarak kavrar. Bu sayede toplumsal varlığa anlamsal ve dinsel bir atıf söz konusudur; bu yolla maddi olanın değişebilir oluşu, manevi olanın sürekliliği tarafından koruma altına alınır.⁷ Toplum, maddi ve manevi olarak çifte bölünmüşlüğü, imgesel (soyut-manevi) ve ontik (somut-maddi) olmak üzere deneyimler. Bu deneyimler, toplumun maddi varlığının sürekli olarak manevi düzlemle ilişkilendirilerek kavranmasının – ve dilsel olarak inşa edilebilir olmasının – temel koşuludur. İşte mitoloji, toplumun maddi ve manevi düzlemdeki bölünmüşlüğü topalayıcı bir bağlamda kendinde çözümlenebilir bir ilişki olarak kurar ve bu sayede toplum, kendi maddi ve manevi dünyası arasındaki birliği mitler vasıtasıyla kavrar. Mitos, bu anlamda, toplumsal varlığın imgesel ve ontik yapısı arasında kurulan dilsel bir ilişkidir; ancak, bunun ötesinde, mitolojiyi özgül kılan husus, bu ilişkiyi kolektif bir bilinçaltı olarak inşa ederek toplumsal varlığın kendisini fertlerin zihinlerinde ve eylemlerinde “açığa çıkacak” bir simgeye tekabül edecek düzeyde kurmasıdır.⁸ Bunun açık anlamı, mitoloji, imgesel-toplumun maddi-toplumun üzerine yerleştiren ya da maddi olanı imgesel aracılığıyla aşmaya olanak kazandıran dilsel bir yapıdır. Bu dilsel yapı aracılığı ile toplum, yalnızca kendinde kendilik bilincini kavramaz (özbilinç); fakat aynı zamanda kendiyile doğa arasındaki maddi ilişkiyi düzenlenebilir, anlaşılabilir ve süreklileştirilebilir bir zemine oturtabilir.

Türk mitolojisini, özelde ‘Kadın’ ve ‘Anne’ arketipleri üzerinden siyasal antropolojik bir perspektif dâhilinde sorunsallaştırmayı amaçlayan bu çalışma, Türk mitolojisinin muhtevasında bulunan söylenceler eşliğinde arkaik Türk siyasal sistemi olan anahanlığı tartışmaktadır. Anahanlık, gerek siyasal antropolojinin kendisine temel aldığı “siyasalın toplumsal kuruluşu” prensibine, gerekse mitolojinin alanına giren ve toplumun çifte-bölünmüşlüğü imge-

⁶ Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, Ankara, İmge Yayınları, 1994, s. 22.

⁷ Mircea Eliade, *Doğuş ve Yeniden Doğuş: İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları*, çev. Fuat Aydın, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015, s. 26.

⁸ Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul, İthaki, 2013, ss. 43-45.

sel ve maddi düzeyde barındıran söylen biçimine uygunluk taşıması nedeniyle tercih edilmiştir. Bu nedenle, mevcut çalışmada anahanlılık, Türklerin bir taraftan doğa ile kurdukları “göçebe” ilişkinin örgütsel bir yansıması olarak, diğer taraftan bu örgütlenmeyi belli bir yapısal kültüre dönüştüren bilinçaltı ve söylen unsurlarını muhtevasında barındıran bir dilsel kod olarak tartışılmaktadır.

Anahanlılık, ilkel (devletsiz) toplumsal sistemlerin bir kısmını açıklamak için imal edilmiş bir kavram olarak, toplumsal örgütlenmenin odağında doğacı varoluşun bulunduğu ve toplumsal yapının doğadan farklılaşmadığı (doğayı kendi nesnesine indirgemediği) bir momente tekabül etmektedir.⁹ Bu tarihsel-toplumsal örgütlenme, Morgan'ın sınıflandırmasında “Aşağı Barbarlık” dönemi içerisinde anlaşılmaktadır. Morgan, bu aşamayı, toplumsal örgütlenmenin doğadan kopuş yaşamadığı ve üretim ilişkilerini bu birliktelik üzerinden sağladığı evre olarak tanımlar.¹⁰ Bu evrenin en önemli özelliği, toplumsal örgütlenmenin doğa ile bütüncül anlam taşımasından dolayı eşitlikçi bir yapı içermesidir. Bu eşitlikçiliğin kökeninde yatan unsur, doğayı üretimin nesnesine indirgememesinden dolayı artı değer üretiminin yokluğudur.¹¹ Doğayla girilen bu “ilişkisiz ilişki”, daha doğrusu doğayı tüketim nesnesine indirgemeksizin onu varoluşun doğal bir uzantısı ve bir parçası olarak varsayan ve bu minvalde doğayla dolaysız ilişki üzerine konumlanan bu yaklaşım, kendini mitsel unsurlarda gösterir. Çünkü toplumsal varlığın yeniden üretimi, bu evrede, maddi (üretim ilişkileri) bağlamda değil, ancak manevi (mitsel) düzlemde gerçekleşir. Toplumsal varlığın kendini kavradığı düzey, üretim ilişkileri neticesinde üretilen maddi unsurlar ve yapılar aracılığı ile değil, kendini, “içinde” kavradığı doğa ile bir arada bulunduğu dolaysız ilişki üzerinden inşa edilir. Bu inşa, kadının mitsel bir göstergeye indirgenmesini beraberinde getirir; zira anahanlılık, doğa ile olan bütünlüğün ve bir aradalığın toplumsal örgütlenme içerisinde kadının kutsallaştırılması ile var olan mitsel bir varoluş tarzıdır.

⁹ Ümit Hassan, “Evrimsel Teorisi ve Anahanlılık Tartışmaları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 39 (1), s. 158.

¹⁰ L. H. Morgan, *Eski Toplum I*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Payel, 1994, ss. 67-69.

¹¹ Maurice Bloch, *Marxism and Anthropology*, New York: Routledge, 2004, s. 5-6.

1. Ana Hatlarıyla Türk Mitolojisi: Göstergeler, Simgeler ve Anlamlar

Türk mitolojisi ile ilgili referans kaynaklar, bu mitolojik kültürün kozmik, kozmogonik ve arketipsel bağlamlarına işaret etmektedirler.¹² Buna göre Türk mitolojisi, bir taraftan dünyayı kavrama ilişkisinin bir ürünü olarak gelişmiş, diğer taraftan ise, kolektif varoluşun belirli bir zamansal bütünlük içinde anlamlı kılınması üzerine kurgulanmıştır. Türklerin mitolojisinde hâkim unsurlar olan kozmik ve kozmogonik unsurlar, Türklerin doğa ile kurdukları ilişkinin bir yansıması olarak tecelli etmişlerdir.¹³ Bu mitolojik kültürün ana güzergâhı, öncelikle ilkel bir düşünce sistematiğinden esintiler gösterir. Türklerin kadim mitolojisinde yer alan anlatılar ve semboller, ilkel bir mantığın tezahürü olarak gelişmiş olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Türk mitolojisinin “sihirselle düşünme” aşamasında üretildiği öncelikle vurgulanması gereken bir noktadır. *Sihirselle düşünme aşaması*, Malinowski'nin kurguladığı düzlemde ilkel insanın geliştirmeye başladığı ilkselle düşünce aşamasına tekabül eder ve burada Malinowski, sihirselle düşüncenin, sonraları din ve bilimin sağlayacağı fayda ve katkıyı insana sunduğunu belirtir.¹⁴ Sibirya, doğanın maddi zorunluluğunu aşamayan insanın doğayı kontrol altına almak ya da doğanın kuralları karşısındaki edilgenlik pozisyonunu öz bilinç dolayımıyla kavramak amacıyla icra ettiği eylemler bütünüdür. Sibirya, bu bağlamda doğa ve insan arasındaki asimetrik ilişkiyi yansıtan bir eylem olması sebebiyle sembolik bir ilişkiyi ifade eder. Bu sembolik ilişki, özünde, doğanın yüceltimi ve insanın doğa karşısındaki edilgenliği üzerinden temsil edilmektedir.

Türk mitolojisinin başlangıç olarak sunduğu anlatılara ve sembollere bakıldığında, tam da Malinowski'nin ifade ettiği gibi, doğa ile kurulan edilgenlik ilişkisinin etkileri fark edilebilir. Türklerin kadim zamanlardan beri geleneksel olarak kolektif kültürüne vazettiği değer, inanç ve anlamlandırma faaliyetlerine bakıldığında, Animizm ve Şamanizm etkileri görülmektedir. Animizm ve Şamanizm, bu min-

¹² Eski Türk mitolojisinde, toplumsal ve bireysel varoluşun kökeninde imgelerin ve sembollerin etkisini konu alan çalışmalar için bkz., Jean Paul Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, çev. Musa Yaşar Sağlam, Ankara, BilgeSu, 2011; Bahaddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.

¹³ Fuzuli Bayat, *Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri*, İstanbul, Ötüken, 2017, s. 11-13.

¹⁴ Bronislaw Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2000, s. 95.

valde, salt manevi doyumunu sağlamaya dönük olarak seferber edilmiş inanç ritleri olarak yorumlanamaz. Çünkü ilkel düşüncenin özgün bir aşaması olan ve en önemlisi kolektif örgütlenmeyi yönlendiren bir "ilke" olarak Animist-Şamanist inanç dizgeleri, Türklerin doğa ile kurdukları ilişkinin belirli bir düzeyini yansıtmaktadır. Animist-Şamanist inancın en önemli niteliği, doğanın araçsal mahiyete indirgen[e]mediği bir üretim ilişkisini yansıtmaması ve bununla beraber yerleşik bir hayatın esaslarına uygun olarak değil, göçebe yaşamın karakterine göre şekillenmiş olmasıdır.¹⁵

Türklerin göçebe yaşamını belirleyen ana unsur, üretim ilişkilerindeki sınırlılık nedeniyle sürekli göç etmeye hazırlıklı olmaları ve bu nedenle yer bağı geliştirmemiş olmalarıdır. Yer bağı olmayışı, Türk mitolojisinin bütününe yansımış önemli bir ayrıntıdır; çünkü mitolojik göstergelerde yer alan tüm başlangıç noktaları – daha doğrusu "yaratıcı" karakterdeki edim ve figürler – toprağın dışında, yer-yurt sınırı olmayan bir düzlemde yer almışlardır. Örneğin, Türk mitolojisinde yaratıcılık ile özdeşleşen "Ag Ene" (Ak Anne), toprakta değil, su'da yaşar.¹⁶ Suda yaşaması, Ag Ene'nin, toprak bağının kurulma aşamasından çok önceye tekabül ettiğinin bir göstergesidir ve Türklerin, kolektif kültürlerini toprak bağının kurulduğu yerleşik hayatın öncesinde yer alan göçebe yaşam ile özdeşleştirdiklerinin bir kanıtıdır. Toprak bağı, somut-profan bir bağın göstergesel içeriğidir ve Türkler, göçebe yaşamları nedeniyle toprakla olan bağlarını hep sınırlı düzeyde tutmuşlardır. Buna karşın, mitolojilerini geliştiren ana dinamik, kendileriyle beraber "göç edecek" bir anlatının varlığıdır. Kadim Türk mitolojisinin temel simgelerinden sayılan "kuş", bu nedenle önemlidir; zira kuş figürü, toprak bağından azade olan ya da toprak bağının imlediği "sınır" mevhumunu geçersizleştirecek bir varoluşun sembolüdür.¹⁷ Türklerin, yeryüzünü bütünüyle kendi varoluşlarına eklemledikleri animist inanç aşamasında kendilerini "kuş" ile sembolize etmelerinin anlamı burada aranmalıdır.

Bununla beraber, suda yaşayan Ag Ene'nin kendisini vücuda getirmesi için Ülgen'e yetki vermesi – ve tabii Ülgen'in 'erkek' cinsiyetle özdeş tutulması – kadının sembolik işlevine dair önemli bir ipucu sunar. Türkler, kadın figürüne kolektif varoluşu imkânlı hale

¹⁵ Yusuf Ziya Yörükkan, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, İstanbul, Ötüken, 2016, s. 53.

¹⁶ Bayat, *Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri*, s. 15.

¹⁷ Ümit Hassan, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, İstanbul, İletişim, 2012, s. 31.

getiren aşkın bir anlam yüklemişler, böylece kadının varlığına doğrudan “siyasal-dinsel” bir içerik atfetmişlerdir. Bu içerik, sonraları Şamanist inanç ile birlikte ‘kam’ adıyla anılan Şaman rahiplerinin kadınlardan oluşmasını destekler mahiyettedir. Kadın-kamlar, yalnızca ‘şifacı’ oldukları gerekçesiyle değil, fakat arketipsel olarak kendilerine belirli bir anlam atfedildiği için de topluluk içinde önemli bir konum elde etmişlerdir. Nitekim Türkler, eski dillerinde kadın-kamlara “utagan” (udagan) demişlerdir; ve bu, Türklerin ateş kültüyle doğrudan ilgilidir.¹⁸ Utagan, ateş tanrısı anlamına gelir, ancak anlamının asıl içeriğini oluşturan şey, kadının varoluşu anlamlandıran simgeselliğidir. Zira utagan, kadınla sembolize edilen bir Tanrısallığa işaret etmekte, dahası Türkler, Şamanizm zamanlarında doğrudan utagan ile özdeş bir kutsal kadın arketipine yakarmaktadırlar.¹⁹ Bu yakarış, toplumun muhafazası için doğadan beklenti duyulduğunun bir göstergesidir. Ancak burada asıl önemli husus, doğanın bütünselliği içerisinde anlamlandırılan bir varoluşun deneyimlenmesidir: Animist-Şamanist inanç dizgesi içinde doğa, varoluşun içinde yer aldığı sonsuz bütünlüktür ve bu bütünlük içerisinde varoluş kendi ve dışarısı arasında bir ayrım geliştirmez.²⁰

Doğanın sonsuz bütünlüğü temsil eden sembolik kavranışı, Türk mitolojik sisteminde bir başka unsura eğilmemizi zaruri kılar. Türkler, doğaya dair kozmik bir bilinç geliştirmiş, böylece varoluş ile evren arasında mesafesiz bir ilişkiye inanmışlardır. Bu kozmik yaklaşıma göre evren ve varoluş hep bir arada bulunmakta ve birbirileri vasıtasıyla birbirilerinde “görünebilir” olmaktadır. Bu nedenle, denilebilir ki, arkaik Türk kültürüne bakıldığında, doğadan farklılaşmış bir “bilinç” mefhumu hemen fark edilebilir. Kaldı ki Türk mitolojisinin arkaik kaynakları da bunu doğrular niteliktedir. Türk mitolojik sisteminde “Dünya Ağacı”, evren ile yaşam arasında ontolojik ile ontik arasındaki bağ düzeyinde bir ilişki kurar: Ağaç, bir yanıla dünyaya aitliği (yaşam), fakat bünyesinde ruhları barındırmasından ötürü de zamanın kapatıldığı sonsuz bir şimdi’yi simgeler. Yaşamın devingenliği karşısında değişmeyen bir zaman-dışılığın kapatılması söz konusu olan: bu zaman-dışılık, anlamın kendisine ezeli ve ebedi niteliği kazandıran yegâne unsurdur;

¹⁸ Hayrettin Rayman, *Eski Türklerde Üç Din: Şamanizm, Budizm, Maniheizm*, Ankara, Karınca, 2016, s. 21.

¹⁹ Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 2*, İstanbul, Ötüken, 2016, s. 119.

²⁰ Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, TTK Basımevi, 1986, s. 69.

çünkü Ağaç mitosu, tüm ikiliklerin, zıtlıkların, değişim ve dönüşümlerin ve sonsuz çeşitliliğin çözümlendiği “merkez” noktayı temsil etmesi bakımından sembolik bir anlama sahiptir.²¹ Bu sembolik anlam, yeni “merkez” inancı, aslında bu dünyaya ait olmayan fakat dünyayı anlamlandıran soyutluğun dile getirilişini imler; bu yüzden Türk mitolojisindeki “merkez” düşüncesi, yerleşik hayatın göstergesi addedilen “toprak bağı” mefhumu ile özdeş tutulamaz. Merkez, dünyaya ait olanı değil, bu dünyayı da ayakta tutan “birleştirici gücün” temsil noktası olarak anlanmıştır.

Merkez'in Ağaç mitosuyla temsil edilmesi, Türklerin göçebe yaşamıyla doğrudan ilgilidir. Türk göçebe toplum ve düşün yapısının geneline bakıldığında, Türklerin, üzerinde yürüdükleri yollar ve yerleşim alanlarında sahiplenmeci ya da yerleşmeci bir tavır geliştirmedikleri görülür. Bu tavrın yokluğu, dünyayla kurulan ilişkinin oldukça geçici ya da zayıf olduğu düşüncesini verebilir. Zira kadim Türk mitolojisindeki kozmogonik anlatılara bakıldığında, Türklerin yaradılış hikayelerinde daima ütöpik bir tasavvur bulunmaktadır. Bu ütöpik tasavvur, kendisini zaman zaman Ergenekon'da, kimi zamanda “vatan” olarak tasavvur edilen Altay Dağlarında göstermiştir. Bu tasavvurlar, Türklerin kutsal mekân düşüncesini somut-yer üzerinden değil, mevcut zamanda bulunmayan bir düzlemde kurguladıklarını gösterir. Diğer bir deyişle mekân, Türk mitolojik sisteminde uzamsal değil zamansal bir meseledir; bunun da nedeni, mekanın dünyaya aitlik ile ilgili bir husus olmasına karşın, zamanın bütünüyle varoluşsal bir olgu olmasıdır.

Bu noktayı aydınlatmak amacıyla, perspektifimizi Türk mitolojisinin bir başka yönüne, zamanın sonsuz döngüsellığı mitine çevirmemiz gerekiyor. Türklerin doğa ile varoluş arasına çizgi çekmeyen bakış açısı, yaşam ile evren arasındaki sonsuz bütünlüğün ve mutlak uyumun deneyimlenmesine dönük olarak sistematize edilen inanç dizgelerinde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Türklerin animist-Şamanist dizgede doğayı nesneleştirmeye dönük bir üretim ilişkisi yöntemine girmemeleri (bunun bilinçli bir tercih mi yoksa üretim ilişkileri aşamasında belli olgunlaşma seviyesine henüz dahil olamamakla mı ilgili olduğu konusunda net bir argüman koyamayız) mevcut topluluk düzeyini sabit tutma gereğini bir koşul olarak sunmuştur. Bu ön koşul, avcılık ve toplayıcılık aşamasında

²¹ Çulpan Zarifova Çetin, “Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar”, *Bilig*, Güz 2007, sayı: 43, ss. 1-32, s. 4.

görüldüğü üzere “doğanın verdiği ile yetinme” düşüncesini koyutlayan verili durumun varlığıdır. Aynı şekilde sihrisel düşünmenin varlığı da bu koşulla yakından ilgilidir; zira sihir, doğa üzerinde tahakküm kurma (bilim) yöntemi değil, tersine doğanın güçlerini yarıdım çağırma işlemidir. Bu işlemde açığa çıkması umulan şey, yasasına boyun eğilen doğanın hüküm vermesidir. Ancak bu “boyun eğilen doğa”nın vasfı tam olarak nedir? Bu sorunun cevabı, Eliade’ye göre, ilkel zihnin inanç dünyasında saklıdır. Eliade’ye göre ilkel zihin, doğanın döngüsel işlevlerini evrenin mutlak yasası olarak zihnine vazedir²²; böylece yaşamın deneyimlenme (toplumsal örgütlenme ile siyasal iktidarın inşası da buna dâhildir) biçimleri ile doğanın döngüsellığı arasına izahı mümkün bir bağlantı yerleştirilmiş olur. Zamanın döngüsellığı, ya da Eliade’nin deyişiyle “ebedi dönüş”, yaşam unsurlarının belirli aralıklarla canlandığı-canlandırıldığı varsayımına dayanır. Buna göre yaşam, doğanın kendi döngüsü içinde canlanan bir şey olarak anlaşılır; bu nedenle animist düşünce, eşyayı adlandırma ve anlamlandırmada doğanın metonimisine dayanır. Doğanın metonimi yoluyla dile ve hafızaya nakloluşu, doğanın kutsal içeriğinin bilinçaltı düzeyinde zihne vazedilmesinden başka bir şey değildir.

Doğanın kutsallığının bilinçaltı düzeyde zihne nakledilişinin temelinde, ilkel zihnin karşı karşıya olduğu belirsizlik durumunu, doğa ve doğa güçlerine sığınarak aşma arzusu vardır.²³ Doğacı bağın içeriği, yerleşik yaşama geçemeyişin ve bu nedenle doğa ile iç içe olma zorunluluğunun dayatmış olduğu bir gerçekliktir. Bu nedenle doğanın kutsallaştırılmasında dinsel bir yönelimden ziyade maddi şartların etkisi göz önünde bulundurulmalıdır. Türk mitolojisinde yer alan yaradılış anında benzer bir itkiyi saptamak olasıdır: Türk mitolojisinde yaradılış ve süreklilik, toprağın bulunduğu yer yüzündeki tufanın ardından su’dan gelen canlanmayı konu alır. Toprağın imlediği “belirsizlik”, suyun arındırıcı imgeselliği ile aşılma çalışılmaktadır. Bayat’a göre suyun Türk mitolojik sistemindeki en temel vasfı, kaostan çıkan kozmosun su ile mümkün olmasıdır:

“Kozmosun kaostan çıkması belirli bir nesnenin mevcutluğuna dolayısıyla işaret etmektedir. Ancak bu mevcut olan

²² Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 67.

²³ Lucien Levy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adanur, İstanbul, Doğu Batı, 2006, s. 20.

nesne (Türk mitolojisinde su) kaotik, düzensiz, tertipsiz, kı-sımlara ayrılmamış bir yapıya sahiptir. Demiurgun görevi bu karmaşadan düzenli bir evren telakkisi oluşturmak veya yapmaktır".²⁴

Demiurg, yani zanaatçı, kozmosu vücuda getiren eylemin faili olarak belirir; ancak demiurg, doğayı vücuda getirmekle, yani onu görünür kılmakla sorumludur.²⁵ Edimi, doğayı nesneleştirme ya da doğa üzerinde tahakküm kurma olarak adlandırılmaz; demiurgun görevi doğanın güçlerini yardıma çağırarak sihirsel düşünceye benzer: her ikisi de doğanın güçleriyle uyum içinde çalışmayı amaçla-yarak varoluşunu idame ettirmeye uğraşır. Suyun imlediği mitolojik gösterge de buna benzerdir: su, varoluşun potansiyel içe-riği olarak vücuda getirilmeyi bekler. Ancak su, vücuda getirildiği an yok olmaz; ebedi dönüş mitosuna bağlı olarak, değişim ve dönü-şüm karşısında yardıma çağırılan, başvuru, sığınılan bir imge ola-rak maddi varoluşun (toplumsal örgütlenme) içerisine dâhil edilir. Su, böylece, varoluşun geçirdiği değişimler ve dönüşümler karşı-sında onu tekrar başlangıç anına getirir; kozmosun belirlediği zamana döndürerek yaradılışı yeniden canlandırır.

Suyun bu mitolojik işlevi iki açıdan değerlendirilebilir: ilk ola-rak su, toprağın tufan yoluyla derdest olmasına karşın kaosu yeni-den kozmosa döndürecek olan başlangıç ilkesi (arkhe) olarak telakki edilmektedir. İkinci olarak, su, daha maddi bir unsura işaret eder: göçebe toplulukların yerleşik hayattan azade oluşları, varoluş-larını anlamlandıracakları mekânsal göstergeyi soyutluk ekseninde kurgulamalarına yol açmıştır. Mekânsal göstergenin soyutluğu, dilde ve zihinde belli bir süreklilik elde edebilmesi için, deneyimle-nebilir bir düzleme çekilir. Böylece mekânın yokluğu, yaradılışın metonimler yoluyla canlandırılmasını beraberinde getirir. Arınma ritüellerinin su ile yapılması *canlandırma* hamlesini örnekler nitelik-tedir: su ile arınma ya da suyu belirli ritüeller vasıtasıyla kullanma edimleri, varoluşun mekânsal bir düzleme indirgenemediği düz-lemde varoluşu zamansal anlamda başlangıç anına götürerek varo-luşun gereksinim duyduğu anlamlandırmayı karşılar. Ülken'in tespit ettiği gibi, suya atfedilen anlam, "bir kuvve olarak belirsiz va-roluşa şekil kazandırmak" olarak değerlendirilir.²⁶ Yine benzer bi-çimde, Türk mitolojisinin Sibiryaya merkezli kaynaklarında

²⁴ Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 1*, İstanbul, Ötüken, 2015, s. 89.

²⁵ Özkul Çobanoğlu, "Toplumsal ve İktisadi Kökenleriyle Türk Mitolojisi", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 22, Sayı: 270, Aralık 2016, ss. 11-36, s. 27.

²⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul, YKY, 2017, s. 47.

görüldüğü üzere, su, dünyanın doğduğu kaynak olarak telakki edilir ve çağdaş bilimler literatüründen bildiğimiz *plasenta* düşüncesiyle yakın anlama sahiptir. Ve tam da bu nedenle Türk mitolojisinde kadın figürü, yaradılışın kaynağı olan su (*plasenta*) ve doğurganlığı ve yaratıcılığı nezdinde ağaç ile özdeş tutulmaktadır.²⁷

Su ve ağacın, doğanın besleyici unsurları olarak mitolojiye nakolmaları tesadüf sayılamaz. Bu evrede Türklerin doğacı-anahanlı inanç dizgesine sahip olmaları da bununla yakın ilgilidir. Nitekim Türkler, doğa ile sınırlı ama uyumlu geçim ve ilişki biçimine sahip oldukları tarihsel evrede göçebe yaşam sürmektedir ve buna paralel olarak inanç dünyaları da, bu maddi olguya uygun olarak animist-naturalist olarak gelişmiştir. Tanrısallığın ve kutsallığın henüz erileşmediği bu ilkel aşamada Türklerin doğa ile uyumlu yapıları, birazdan aşağıda göreceğimiz gibi, anahanlı politik örgütlenmede temsil edilegelmiştir. Ancak yerleşik hayata, yani doğanın nesneleştirilerek insan tahakkümüne indirildiği tarihsel evreye sıçrayış ile kutsallık inancı ile ona uygun gelişen örgütlenme düzeyleri farklılık arz edecektir. Netice olarak göçebe yaşamın doğa ile uyumlu animist örgütlenmesi, doğurgan ve yaratıcı kadın mitosunun kutsallaştırıldığı ve siyasal örgütlenme üzerinde belirgin derecede etkilerde bulunduğu bir evre olarak tarihe kodlanmıştır.

2. Türk Mitolojisinde 'Kadın' ve 'Anne' Arketiplerinin Çözümlemesi

Türk mitolojik sisteminde kadın imgesi, tıpkı dünya kavrayışına ait ve içkin olan bütünsellik temasına uygun bir biçimde kurgulanmıştır. Bu bağlamda kadın ve – daha çok – 'Anne' imgesi, tüm ikilikleri kendinde çözümleyen bir aşkınlık olarak belirmiştir. İkiliklerle, çelişkilerle ve zıtlıklarla malul yaşamın tüm bu karşıtlıklarıyla bir arada içerildiği Anne imgesinde, belli bir bütünlük kavrayışı bulunmaktadır. Anne imgesi altında temsil edilen bu bütünlük, yaşamın ebedi ve ezeli olarak üzerine kapatıldığı zaman-dışılık düzlemidir. Bir başka ifadeyle, mitolojik Anne imgesi, dünyaya yerleşmek suretiyle soyut mekândan ve zamandan koparak ona yabancılaşan bir varoluşu olumsuzlamaya dönük olarak seferber edilmiş söylen bi-

²⁷ Simge Özer Pınarbaşı, "Türk Kültüründe Kuşa Dönüşen Kadınlar", *Acta Turcica*, Yıl: IV, Sayı: 2-1, Temmuz 2012, ss. 96-103, s. 99.

çimi olarak değerlendirilebilir. Hayatın ve ölümün bir arada barındırıldığı bu Anne imgesi, en radikal ikilikleri muhtevasında içermesi itibarıyla varoluşu tamamlayan bir bütünsellik arz eder.

Bütünsellik temasına uygun biçimde Anne imgesine yüklenen mitolojik anlam, Türklerin toprak bağından azade oluşlarına denk düşecek biçimde göçebe olarak nitelendirebileceğimiz bir kutsallık tezahürünü işaret eder. Bu nedenle Türk mitolojik sisteminde Anne ve Kadın imgeleri üzerinden kutsallık atfedilen göstergeler çoğunlukla göçebe unsurlardan oluşmaktadır. Bunların başında mitolojik Anne-Kadın imgesinin “ruh”, Erkek imgesinin ise “kültür” mefhumu üzerinden düşünülmesi gelir.²⁸ Dikkat edilirse, ruh ve kültür arasındaki zıtlık, birinin göçebe yaşam biçimine uygun düşmesi iken diğerinin bütünüyle yerleşik hayatın bünyesinde yer almasıdır. Türklerin göçebe yaşam biçiminin düşünsel ürünü olarak ele alınabilecek bu dizge içerisinde Anne imgesi, varlıkları buldukları her yerde koruyup gözetebilecek “aşkın bir içkinlik” olması üzerinden mitsel anlamını türetir. Bu aşkın içkinlik düzleminde mitolojik imge, varoluşu bütünüyle kuşatması ve ona her yerde temas edebilmesi anlamında aşkınlık ile nitelendirilirken, diğer taraftan varoluşun somutluk ile sınırlı teması nedeniyle ona animist bir anlam atfederek varoluşu bu bağlam üzerinden anlamlandırır.

Türklerin kadim dillerde Anne imgesini adlandırma biçimlerindeki animizm dikkate değerdir. Altay Türklerinin inanç dünyalarında kutsal Anne’yi “durga” olarak isimlendirmeleri buna örnek teşkil eder. Nitekim “durga” sözcüğü, sonraları “töre” olarak isimlendirilecektir.²⁹ Burada durga ve töre arasındaki etimolojik bağlantının mitolojik-politik dizgesi bizim için önem arz eder: durga, yani “yaşam yeri”, tör/töre’ye dönüşerek anlam genişlemesine uğrayarak, “dayanak noktası” anlamına doğru evrilir.³⁰ Bunun açık anlamı, durga ile isimlendirilen “dayanılacak yer”, yani ‘kutsal Anne’, sonraki aşamada “töre” lafzının anlamsal içeriğini doldurarak kolektif varoluşun örgütlenme dizgesinin temel taşına dönüşecektir. Biraz daha derinine indiğimizde, ilgili etimolojik kökenin hem “dur” an-

²⁸ Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 2*, s. 20.

²⁹ Osman Nedim Tuna, *Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dilinin Yaşı Meselesi*, Ankara, TDK Yayınları, 1997, s. 22.

³⁰ Louis Bazın, “Oğuz ve ‘Türk’ Sözlere Üzerine Notlar”, çev. Ebru Kabakçı, *Türk Dönüşümü*, sayı: 39, Bahar 2015, ss. 33-40, s. 37.

lamıyla oturmak ve yerleşmek anlamına gelecek şekilde “var olmak” (görünebilirlik-somutluk) anlamına, hem de “Dungur” lafzına uyacak biçimde “dünyayı yerinde tutan” bir Tanrı anlayışına denk düştüğünü saptayabiliriz. Ögel, Türk mitolojisinin arkaik bulgularında, “dünyanın merkezini sembolize eden kutsal ağaç” simgesinde kullanılan sözcüğün “Turuu” olduğunu ifade eder.³¹ Turuu, tahmin edilebileceği gibi, “dur/tur” kökünden türeyerek oluşan bir sözcüktür. Sözcüğün mitolojik-etimolojik içeriği, tıpkı kadın imgesine atfedilen anlama benzer biçimde, dünyayı “aşağıdan”, yani merkezden tutan bir Tanrı kültüne denk düşmektedir. Bu kültür, dikkat edilirse, hem somutlukta (dayanılacak yer-animist) hem de soyutlukta (merkez sembolizasyonu) belli bir ortaklığa işaret etmektedir: varoluş-dünya-kutsallık arasındaki bağıntı, dünyanın “içinde” bulunan bir merkez kültü aracılığı ile sağlanmaktadır ve bu merkez, uzamsal olarak “dışarıda” olmadığından, yeryüzünü ve bedenleri göçebe bir ruh gibi dolaşır.

Kutsal Anne'nin bir diğer simgesi Türk mitolojisinde de sıkça karşımıza çıkan “mağara” ögesidir. Mağara, eski Türklerde yalnızca barınak veya sığınma yeri olarak değil, aynı zamanda dinsel ritüellerin sergilendiği mekânlar olmuştur. Türklerin mağara merkezli simgesel inanç kodlarında, tıpkı ilkel zihnin sergilediği gibi “sığınmacı” bir ruh halini gözlemlemek mümkündür. Mağara, buna göre, hem somut-maddi tehlikelerden ve belirsizliklerden korunma yeridir, hem de kutsallık bağının içerdiği soyutluk ile temas edilebilecek anlamda “kapalılık” düşüncesini işaret etmektedir.³² Mağara, bu nedenle, fiziksel bir koronak olmanın ötesinde, dünyadan yalıtılmışlığı ve ruhlarla yakınlığı temsil etmektedir. Ruhlarla temasın yalıtık bir çerçevede sağlanması, mağaranın sembolik işlevine dair önemli bir ipucu sunar: mağara, yeraltına doğru genişleyen yapısı itibarıyla, insanı dünyayı ayakta tutan merkeze yaklaştıran kutsal mekândır.

Mağaranın “merkez” ile olan irtibatı, Türk mitolojisinde kutsal Ana mitosuna sembolik anlam yüklenmesinde kritik bir rol oynamıştır. Eski Moğol dillerinde mağaranın “ehin” (ana rahmi) olarak adlandırılması bunu doğrular.³³ Buna göre mağara, sığınmanın ya-

³¹ Bahaddin Ögel, *Türk Mitolojisi 1. Cilt*, Ankara, TTK Basımevi, 1993, s. 93.

³² Ebru Şenocak, “Göç ve Ergenekon Destanlarında Mitostan Ütopyaya Yolculuk”, *Turkish Studies*, vol. 8/1, Kış 2013, ss. 2525-2537, s. 2532.

³³ Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 2*, s. 33.

nında “dünyadan kopuş” ve “ezeli olana dönüş” gibi sembolik anlamlarla yüklüdür. Dahası, eski Türklerde mağara aynı zamanda “arınma” ritüellerinin kutsal mekânı olarak da ön plandadır. Mağara, erginleşmenin sembolik gerçekleştirilmesinde zamansal kırılmanın temsil edildiği bir mekân olarak, varoluştaki dönüşümün yansıtıcısıdır.

Mağarada doğum, mitolojik olarak kutsal Ana tarafından dünyaya getirildiğine olan inanç dolayısıyla anlamlandırılır. Türklerin kutsal Ana arketipine yükledikleri doğurganlık simgesi, mağara dolayısıyla dünyanın merkezi imgesiyle bütünleşir. Ancak mağara yalnızca doğumun değil, fakat ölümün de mekânıdır: doğum, nasıl ki mağarada gerçekleşiyor ve belirli bir sembolik anlam atfediliyorsa, ölüm sonrası defin de mağarada yapılmaktadır. Mağara, böylece kutsal addedilen inancın tüm sembolik anlamlarıyla beraber üst üste kapandığı bir mekâna dönüşür. Yaşamın (başlangıç) ve ölümün (son) dünyanın merkezine doğru inen mağarada deneyimlenmesinin anlamı, varoluşun bütünüyle kutsal Anne'yi de içine katan arketipsel mitolojinin etkisiyle ilgilidir. Türklerin doğacı varoluşlarının, yani doğa ile bir bütün olarak kendilerini anlamlandırmalarının yansıması olarak mağara imgesi, kutsal olan ile somut varoluşun iç içe geçtiğini göstermesi bakımından önemli bir ayrırntıyı sergilemektedir.

3. Arketipsel Mitolojinin Siyasal Antropolojisi

Eski Türk toplumlarında kutsal Ana mitosuyla simgeleştirilen kut-sallık inancının, maddi yapıların (örgütlenme ve ideoloji) inşasında hayli etkili olmuştur. Bu etki, bilhassa eski Türklerin kabilesel örgütlenmelerini anahanlı hukuk³⁴ düzeyinde inşa etmelerinin neticesinde açığa çıkmıştır. Anahanlılık, ya da anahanlı hukuk, toplumsal-politik örgütlenmenin ilkel göçebe yaşamın birinci evresi denilebilecek bir yaşayış dilimine tekabül ettiği zamanı anlatmak için kullanılan bir tanımlamadır. Bu tanımın içeriğinde, eski Türk toplumlarının göçebelikten yerleşik yaşama geçerken deneyimlediği toplumsal-kültürel yaşam biçimleri ile bunlara uygun düşen örgütlenme biçimleri vardır.

³⁴ Abdülkadir İnan, “Göçebe Türk Boylarında Evlatlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, VI, 3, 1948, ss. 127-137, s. 128.

Anahanlık, ilkel yaşamın arkaik evresi olarak tanımlanabilecek olan “anaerki” çağına denk düşmektedir. Anaerki sözcüğünü tarihsel bir evre olarak kullanan Bachofen’e göre, ilkel toplumun en ilksel yaşam biçimlerinde kadın, toplumda statü sahibidir ve bu statünün kaynağında kadının doğa – ve doğa güçleri – ile özdeşleştirilmesi gelmektedir.³⁵ Bu özdeşlik, biraz evvel yukarıda tartıştığımız gibi, ilkel zihnin doğa karşısında boyun eğdiği ve olaylar karşısında doğayı yardıma çağırma biçimi olan “sihirselsel düşünme” evresine tekabül etmektedir. Bachofen’in yorumunu Türk toplumlarının ilkel aşamalarında izleyebileceğimiz bir hat sunan kimi yazarlar, eski Türk toplumlarında kadının toplumsal statüsü, kadınlığın arketipsel sunumu ve kadınlığın kutsal Ana adı verilen mitolojik imgelemdeki konumlarına bakarak özgün bir yorum geliştirmeyi amaçlamışlardır. Her üç konumun bir arada değerlendirilmesi ise eski Türk toplumlarında kadınlığa ilişkin mitolojik kurgulamanın siyasal bağlamını sunar.

Eski Türk toplumlarının siyasal antropolojik bağlamda ele alınmasında mitolojinin temel varsayım çizgisi olarak kabul edilmesinin nedeni, mitsel söylemin toplulaşmanın bilinçaltında yankılanma biçimi olarak ideolojik bir görüngü sağlamasıdır.³⁶ Eski Türk toplumunun anahanlı örgütlenme biçimine evriminde de böyle bir etkiden bahsedilebilir. İnan’ın ifadesine göre anahanlı hukuk, göçebe hukukunun bir türevidir olarak gelişmiştir.³⁷ Göçebe hukuku, toplumun içinde ayrılaşmış özerk bir birimi olarak ailenin henüz bir örgütlenme biçimine dönüşmediği zaman diliminde ailesel bağın tedarikçisi olarak kabilenin ön planda tutulduğu bir düzendir. İnan’ın, anahanlığın temelinde kabilesel bağın genişletilmiş bir aile bağı olarak deneyimlendiğini öne sürerken, amacı, kabile adı verilen toplumsal örgütlenmenin imlediği “bütünsellik” düzeyini tartışmaktır. Kabile, bu bağlamda, kozmosun bir yansıması olarak telakki edilmekte, kolektif varoluşun üzerini kapatarak onu kapsayan, böylece toplumu koruyup dışarıdan yalıtın bir evren tahayyülüdür. Kabilenin “bir nevi” kozmos olarak tahayyül edilebilmesindeki en önemli etken, kabile örgütlenmesinin dayandığı temel ilkedir. Bu temel ilke, “kandaşlık” (karındaşlık) ilkesidir ve

³⁵ J. Jacob Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, çev. Nilgün Şarman, İstanbul, Payel, 1997, s. 64.

³⁶ M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul’un Bilinci: Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, İstanbul, Metis, 2011, s. 115.

³⁷ İnan, *Göçebe Türk Boylarında Evlatlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler*, s. 131.

kandaşlığın temeli, yer veya aile bağına dayanmaksızın gelişen kolektif bağıdır. Yunan ve Roma toplumlarında "Gens" (Genos) adı verilen, fakat eski Türklerde toplumsal karşılığı kandaşlık olan bu bağ, aynı anneden gelme koşulunu ön varsayması bakımından oldukça ilginçtir.³⁸ Bu bağın temelinde, yaratıcı-ana tarafından dünyaya getirilme düşüncesi vardır. Nitekim Arsal, Türklerin devlet safhasından önceki devirlerinde yaşadıkları toplumsallaşma biçiminde, onları devlete ulaştıracak ilksel bir bağ keşfetmiştir.³⁹

Kandaşlık bağının anahanlı hukuka evriminde kritik aşama, örgütlenmenin sembolik düzeyde adlandırılmasıdır. Bu adlandırma, kendisini "urug" sözcüğünde gösterir ve sözcük eski Türklerin en temel metni sayılan Divan-ı Lügat-it Türk'te "kan bağına dayalı örgüt" anlamına gelir. Ancak bu sembolik adlandırma burada bitmez, zira sözcüğün arkaik anlamı aynı zamanda "tohum" anlamına gelen "uruğ" ile benzeşim gösterir.⁴⁰ İşte bu bağlantı, bize, kadın ile özdeşleştirilmiş arkaik adlandırmalar ile örgütlenmenin sembolik anlamı arasındaki ilişkiyi vermesi açısından çarpıcıdır. Uruğ, yani tohum, erillik göstergesidir ve kuvveden varlığa geçmesi için "toprak" mefhumuna ihtiyaç duyar. Diğer bir deyişle tohum (uruğ/urug), içkin anlamını kuvveden varlığa geçirebilmek için, üzerinde kurulacağı bir zemine ihtiyaç duyar. Ancak bu zemin, yer bağını gösteren maddi "toprak" anlamında değildir; zira uruğ, yer'den gayri türeyebilecek bir şeydir ve bu nedenle anlamın içeriğinde saklı olan şey kuvve anlamına gelen bir içkinliktir. İşte bu içkinlik, tıpkı varoluşun "doğal" ve tarih-dışı kökeninde kadın ile özdeşleşmiş kutsal Ana figürünün bulunması gibi, örgütlenmenin kendisinde de kutsal Ana'ya atfedilen bir anlamı görünür kılar. Zira bu bağın aynı zamanda "budun" – ki eşanlamlısı "bukun" dur – sözcüğü ile karşılanması da önemli bir ayrıntıdır.⁴¹ Budun, kabile sözcüğünü karşıladığı gibi, aynı zamanda örgüt-soy anlamını da

³⁸ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi: İslamiyetten Evvel Türk Medeniyeti*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 169.

³⁹ Sadri M. Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk I*, İstanbul, İsmail A. Matbaası, 1947, ss. 109-113.

⁴⁰ Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*, Ankara, Doğu Batı, 2011, s. 27.

⁴¹ Hassan, *a.g.e.*, s. 28.

içerecek şekilde genişler ve nihayet bu anlamıyla karşılanmaya başlar.⁴² Bu olgunun örgütlenme ve soy ile ilişkileneceği tesadüf sayılmaz; çünkü budun-kabile etimolojik dönüşümünün örgütlenmeyi karşılayacak şekilde kullanılması, topluluğun bir aradalığını simgeleyen “bütünselleştirici” bir içkin kuvvetin etkisine göndermede bulunur. Bu nedenledir ki eski Türkler nezdinde örgütlenme salt maddi bir topluluk-olma haline indirgenemez; örgütlenme ile düşünce-dil arasında yoğun bir etkileşim vardır. Bu etkileşim, bilhassa eski Türklerin Şamanizm evresinde göstermiş oldukları canlandırma ritüellerinde fark edilebilir.⁴³ Canlandırma, animist ruhları çağırarak somut olan ile kutsal olanı birbirine bağlayan bir işlemdir ve bu işlem kadın kamların vecd yoluyla ruhlarla maddi dünya arasında mesafeyi gidermek suretiyle bütünsellik sağlamasını ifade eder. Hassan’ın ifade ettiği gibi, Tunguz Türklerinde vecd hali, ruhlara “hayatiyet” kazandırma amacıyla ifa edilir.⁴⁴

Dikkat edilirse, kadın kamların vecd yoluyla ruhlarla maddi dünya arasında kurduğu bağlantı basit bir etkileşim değildir. Kadın kamlar, ruhlar âlemi ile şimdi arasında anlamı kuran bir bağlantı sağlamak suretiyle, topluluğun verili anının tarih-dışı zamanla, yani ezeli-ebedi döngünün başlangıç anıyla ilişkisini kurar. Bu, aynı zamanda topluluğun ilgili vecd ayinleri yoluyla somut olanın imlediği “bozulma” ya da “dönüşme” gibi belirsizliklerden ya da tehlikelerden korunma anlamına gelir. Şaman ritüellerinin kadın kamlar yoluyla icrası, kutsal Ana arketipinin çağırılması yoluyla ruhlar dünyası ile bütünleşme amacı güder. Ancak bu ayinlerin topluluğun ruhu ya da örgütlenmenin devindirici ilkesi olması, meselenin siyasal bağlamını açıkça ifade eder. Eski Türklerin dinsel ritüellerde bir taraftan arketipsel bir mitolojiye referansta bulunmaları, diğer taraftan ise bu arketipi kolektif örgütlenmenin başlangıç ve dahi ereksel mahiyeti olarak belirlemesi, mitolojinin örgütlenme ile ilişkisini sergilemesi bakımından önem arz etmektedir.

Sonuç

Türk mitolojisinin kutsal Ana imgesine yüklediği anlam, kadına atfedilen doğaçıl bağlam ile buradan türeyen örgütlenme ilişkisini eş zamanlı olarak yansıtmaktadır. Türklerin arkaik dinsel yapılarında

⁴² Ziya Gökalp, *Türk Devletinin Tekamülü*, Ankara, Ülkü Ocakları Yayınları, 1976, ss. 10-18.

⁴³ İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 5-6

⁴⁴ Hassan, *a.g.e.*, s. 51.

belli bir söylen biçimi olarak gelişen kutsal Ana imgesi doğa karşısında edilgenliğini kabul ve idrak eden kolektif bir bilincin dışavurumu olarak gerçekleşmiştir. Bu nedenle Türk mitolojik sisteminin kutsal Ana imgesi, dünyayı kavrama düzeyi ile bu kavrayış ile irtibatlı hale getirilen toplumsal örgütlenme biçimi arasındaki dolaylı bağı algılamamızı sağlamaktadır.

Türklerin Şamanist ve animist evrede deneyimledikleri kutsallık inancının temelinde, “dünya ile bir-bütün olma” arzusu bulunur ve kutsallık henüz varoluş ile aşkın bir dışsallık (Tanrı fikri) arasında vuku bulmamaktadır. Bu nedenle kutsallık, hem içinde bulunulan “hale”, fakat hem de sembolize edilebilecek bir somutluk biçimidir. Türkler, kutsal olanın içinde kendilerini yalıtık ve korunaklı olarak hissetme arzularının dışavurumunu, kolektif varoluşlarını kutsal Ana imgesinin “içinde” olmakla açıklamışlardır. Bu, Türklerin hem kozmik hem de kozmogonik tasavvurlarının bir sonucudur: yaradılışın kökeninde, dünyayı kapsayan ve kuşatan bir kutsallık imgesi vardır ve bu imge aynı zamanda bütünleşilebilir olması amacıyla kolektif örgütlenme bir ve aynılığı simgeler. Bu nedenle Türkler, kutsal olanla bütünleşmişliği simgeleyen bir mitolojik inanca sahip olduklarından ötürü, bu özdeşliği, varoluşsal bir aynılık düzlemi çerçevesinde “Ana” imgesiyle karşılaşmışlardır. Ana, doğurganlığı ve bütünleşilebilir oluşu nedeniyle mitolojik bir imge statüsüne erişmiştir. Bu mitolojik imgelemin deneyimlenebilir bağlama oturtulması ise, kutsal olanla daimi bütünleşmiş olmayı imleyen anahaneli hukuk düzleminde fark edilebilir.

Kaynakça

- Abdülkadir İnan, “Göçebe Türk Boylarında Evlatlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, VI, 3, 1948, ss. 127-137
- _____, İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, TTK Basımevi, 1986, s. 69
- Bahaddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984
- _____, *Türk Mitolojisi 1. Cilt*, Ankara, TTK Basımevi, 1993
- Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 2000
- Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul, İthaki, 2013

- Çulpan Zarifova Çetin, "Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar", *Biliş*, Güz 2007, sayı: 43, ss. 1-32
- Ebru Şenocak, "Göç ve Ergenekon Destanlarında Mitostan Ütop-
yaya Yolculuk", *Turkish Studies*, vol. 8/1, Kış 2013, ss. 2525-
2537
- Fuzuli Bayat, *Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri*, İstanbul, Ötüken, 2017
- _____, *Türk Mitolojik Sistemi 2*, İstanbul, Ötüken, 2016, s. 119
- _____, *Türk Mitolojik Sistemi 1*, İstanbul, Ötüken, 2015
- Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2010
- Hayrettin Rayman, *Eski Türklerde Üç Din: Şamanizm, Budizm, Mani-
heizm*, Ankara, Karınca, 2016
- Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul, YKY, 2017
- J. Jacob Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, çev. Nilgün Şarman, İstanbul, Payel, 1997
- Jean Paul Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, çev. Musa Yaşar Sağlam, Ankara, BilgeSu, 2011
- Louis Bazin, "Oğuz ve 'Türk' Sözcükleri Üzerine Notlar", çev. Ebru Kabakçı, *Türk Dünyası*, sayı: 39, Bahar 2015, ss. 33-40
- Lucien Levy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul, Doğu Batı, 2006
- Lewis Henry Morgan, *Eski Toplum I*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Payel, 1994
- M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci: Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, İstanbul, Metis, 2011
- Marc J. Swartz, Victor W. Turner, Arthur Tuden, *Political Anthropology*, New York, Routledge, 2017
- Maurice Bloch, *Marxism and Anthropology*, New York: Routledge, 2004
- Mircea Eliade, *Doğuş ve Yeniden Doğuş: İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları*, çev. Fuat Aydın, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015
- _____, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, Ankara, İmge Yayınları, 1994
- _____, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 1993
- _____, *Myth and Reality*, San Francisco, Harper&Row, 1998
- Myron J. Aronoff, Jan Kubik, *Anthropology & Political Science: A Convergent Approach*, New York, Berghahn Books, 2013

- Osman Nedim Tuna, *Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dilinin Yaşı Meselesi*, Ankara, TDK Yayınları, 1997
- Özkul Çobanoğlu, "Toplumsal ve İktisadi Kökenleriyle Türk Mitolojisi", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 22, Sayı: 270, Aralık 2016, ss. 11-36
- Sadri M. Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk I*, İstanbul, İsmail A. Matbaası, 1947
- Simge Özer Pınarbaşı, "Türk Kültüründe Kuşa Dönüşen Kadınlar", *Acta Turcica*, Yıl: IV, Sayı: 2-1, Temmuz 2012, ss. 96-103
- Ted Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, çev. A. Erkan Koca, Ankara, 2011
- Ümit Hassan, "Evrin Teorisi ve Anahanlık Tartışmaları", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 39 (1), 1984, ss. 157-166
- _____, *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*, Ankara, Doğu Batı, 2011
- _____, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, İstanbul, İletişim, 2012
- Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, İstanbul, Ötüken, 2016
- Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi: İslamiyetten Evvel Türk Medeniyeti*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976
- _____, *Türk Devletinin Tekamülü*, Ankara, Ülkü Ocakları Yayınları, 1976.

