



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Halkbilimi Anabilim Dalı

Türk Halkbilimi Bilim Dalı

TÜRK KÜLTÜRÜNDE ATALAR KÜLTÜ

Kübra YILDIZ ALTIN

Doktora Tezi

Ankara, 2018

TÜRK KÜLTÜRÜNDE ATALAR KÜLTÜ

Kübra YILDIZ ALTIN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Halkbilimi Anabilim Dalı

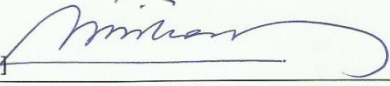
Türk Halkbilimi Bilim Dalı

Doktora Tezi

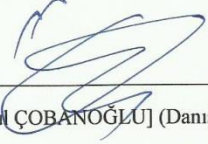
Ankara, 2018

KABUL VE ONAY


Kübra YILDIZ ALTIN tarafından hazırlanan "Türk Kültüründe Atalar Kültü" başlıklı bu çalışma, [13.04.2018] tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

[İ m z a] 

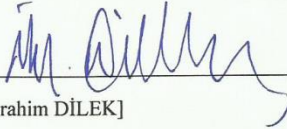
[Prof. Dr. İsa ÖZKAN] (Başkan)

[İ m z a] 

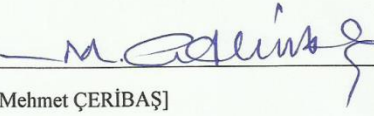
[Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU] (Danışman)

[İ m z a] 

[Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR]

[İ m z a] 

[Prof. Dr. İbrahim DİLEK]

[İ m z a] 

[Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ]

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

[Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM]

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

13.04.2018

[İmza]

Kübra YILDIZ ALTIN

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

o Tezimin tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etseniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

Tezimin 13/04/2021 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

o Tezimin tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.

o Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi

13/04/2021


(İmza)

Kübra YILDIZ ALTIN

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığımı beyan ederim.

 (İmza)
Arş. Gör. Kübra YILDIZ ALTIN



*Atam, babam Rıfki Yıldız'a
Tini şad, yeri uçmag olsun*

ÖZET

YILDIZ ALTIN, Kübra. *Türk Kültüründe Atalar Kültü*, Doktora Tezi, Ankara, 2018.

Türk kültüründe atalar kültürünün yapı ve işlevlerinin ele alındığı bu tezde giriş ve ona bağlı altı bölüm yer almaktadır.

Tezin Birinci Bölüm'ünde atalar kültürü üzerine yapılan çalışmalara yer verilmiş ve bunlar tematik açıdan incelenmiştir. Konu üzerine yapılan yerli ve yabancı çalışmaların ele alındığı bu bölümde *Teolojik, Psikolojik, Soy Sistemi/Genetik/Akrabalık, Kahramanın Statüsü, Mülkiyet Fikrinin Gelişmesi ve İdeolojik Düşünceler* olmak üzere altı tema belirlenmiş ve bunlar da kendi içinde kronolojik olarak ele alınmıştır. Bu temalar özelinde incelenen kuramsal bakış açıları eleştirel ve bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

Kavramsal ve kuramsal bir çerçevenin oluşturulduğu İkinci Bölüm'de, kültürlerin oluşumu *merkez ve çevre* kavramları temelinde formüle edilmiştir. Bu bölümde, ayrıca, ataların kimliği ve cinsiyeti meselesi, ölü ve ata kültürü konuları eleştirel yaklaşım bağlamında ele alınmıştır.

Tezin Üçüncü Bölüm'ünde inanç sistemleri ve Türk mitlerinde atalar kültürü konularına yer verilmiş, Türklerin kabul ettikleri dinler ile atalar kültürü arasındaki ilişki incelenmiştir.

Tezin Dördüncü ve Beşinci Bölüm'ünde atalar kültürünün inanç ve uygulamalar ile sözlü edebiyat ürünlerindeki durumu temalar belirlenerek ele alınmıştır.

Altıncı Bölüm'de günümüzün toplum hayatında atalar kültürünün durumu tespit edilmiştir.

Türk kültüründe "kült" konusunu ele alan çalışmaların çoğunda bağlamın ihmal edilip metin merkezli yaklaşımların kullanıldığı görülmektedir. Atalar kültürünün inceleme alanı olarak seçildiği bu çalışmada gerek kült gerekse atalar kültürü konusunda yaygın olarak kullanılan teolojik bakış açısının aksine; maddi, manevi ve sosyal olmak üzere toplumun tüm alanlarını kapsayan bütüncül bir yaklaşım temel alınmıştır.

Araştırma boyunca kült üzerine yapılmış diğer çalışmalardan ve elde bulunan yazılı, sözlü, görsel, arkeolojik ve etnografik malzemelerden yararlanılmıştır. Ancak, Türk kültürünün geniş

bir coğrafi alana yayılmış olması söz konusu malzemelerin parçalar halinde bulunmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum, Türk kültürüne bütüncül yaklaşma noktasında, araştırmanın en önemli sınırlılığında birini oluşturmaktadır. Bu çerçevede, hemen her boydan, imkanlar ölçüsünde, alınan malzemelerin karşılaştırılmasıyla, Türk atalar kültürünün genel yapısı belirlenmiş ve mitoloji araştırmaları için taşıdığı önem ortaya konulmuştur.

Anahtar Sözcükler

Türk Kültürü, Kült, Atalar Kültü, Gelenek, Yapısal ve İşlevsel.



ABSTRACT

YILDIZ ALTIN, Kübra. *The Cult of Ancestors in the Turkish Culture*, Doctoral Thesis, Ankara, 2018.

This thesis deals with the structure and functions of the cult of ancestors in the Turkish culture and there are six chapters and an introduction.

Studies on the cult of ancestors has been investigated in the first part of the thesis and these have been studied thematically. Domestic and foreign studies on the subject are discussed in this section and six themes have been identified as *Theological, Psychological, Descent System/Genetics/Kinship, the Status of Character and Development of the Property Thinking*. Also, these are handled chronologically in themselves. Theoretical perspectives examined in these themes have been evaluated with a critical and holistic approach.

In the second chapter, a conceptual and theoretical framework has been created. The formation of cults is formulated on the basis of the concepts of center and environment. In this chapter, also, the issue of identity and gender of the ancestors with cult of dead and ancestor are considered in the context of critical approach.

In the third part of the thesis, there is information about the cult of ancestors in Turkish myths and belief systems. Also, the relation between religions that Turks accept and the cult of ancestors have been examined in this chapter.

In the fourth and fifth chapter of the thesis, the cult of ancestors in faith and practice and oral literature products have been examined and these separated by theme.

In the sixth chapter, the state of ancestor cult has been determined in today's society life.

In most of the studies dealing with the “cult” issue in Turkish culture, the context has been neglected. Text-centered approaches have been used in these studies. In this study was based on a holistic approach covering material, spiritual and social areas of society.

Written, oral, visual, archeological and ethnographic materials as well as cult studies have been used during the research. However, Turkish culture has spread to a wide geographical area, so the materials are in fragments. This is one of the most important limitations of the research. In this framework, the samples representing the area have been selected and compared. As a result, The general structure of the cult of Turkish ancestors has been determined and its significance in mythological research has been put forward.

Key Words

Turkish Culture, Cult, Cult of Ancestors, Tradition, Structural and Functional.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
BİLDİRİM	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI Hata! Yer işareti tanımlanmamış.	
ETİK BEYAN	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
ÖZET	vi
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	x
ÖNSÖZ	xiv
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM	12
1.1. Araştırmanın Amacı, Kapsamı ve Önemi	12
1.2. Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri	18
1.3. Atalar Kültü Üzerine Yapılan Çalışmalar	21
1.3.1. Atalar Kültünü Kuramsal Temelde Ele Alan Çalışmalar.....	21
1.3.2. Türk Atalar Kültünü Kuramsal Temelde Ele Alan Çalışmalar	52
2. BÖLÜM: ATALAR KÜLTÜNDE KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	73
2.1. Araştırmanın Kavramsal Yapı ve Çerçevesi	73
2.1.1. Kut ve Kutsal	74
2.1.2. Rit ve Ritüel	84
2.1.3. Kült ve Kültür	86
2.2. Türk Kültüründe Ata Kavramı ve Atalara İlişkin Kavramlar	104
2.2.1. Atanın Kimliği ve Cinsiyeti Meselesi	107
2.2.1.1. Türk Kültüründe Atanın Kimliği	109
2.2.1.2. Türk Kültüründe Atanın Cinsiyeti	112
2.2.1.3. Türk Kültüründe Anaerkil Dönem ve Kadın Atalar.....	117
2.2.2. Ölü ve Ata Kültü Üzerine	134
2.2.2.1. Ongon ve Atalar Kültü İlişkisi	142
2.2.2.2. Obo ve Atalar Kültü İlişkisi	147
2.2.3. Atalar Kültünü Tanımlama	150
2.2.3.1. Türk Kültüründe Atalar Kültünün Esası	155
2.2.3.2. Türk Devlet Yönetiminde Atalar Kültünün Esası.....	167
2.2.4. Atalar Kültünün İşlevleri	172
2.3. Türk Atalar Kültünün Kuramsal Yapı ve Çerçevesi	192
2.3.1. Merkez ve Çevre İlişkisi: Türk Atalar Kültü ve Pergel Metaforu.....	192
2.3.2. Yatay ve Dikey Döngüsellik	195
2.3.3. “Çerçeve Figür” Olarak Atalar.....	198

2.3.4. Kahraman ve Ata Kültü Bağlamında Türk Kültüründe Ata Tipolojisi	199
2.3.4.1. Kahraman ve Ata Kültü İlişkisi.....	199
2.3.4.2. Türk Kültüründe Ata Prototipi ve Tipleri	205
3. BÖLÜM: MİTLER, DİNLER VE ATALAR KÜLTÜ	236
3.1. İnanç Sistemleri.....	236
3.1.1. Animizm ve Atalar Kültü İlişkisi.....	236
3.1.2. Manizm ve Atalar Kültü İlişkisi.....	240
3.1.3. Fetişizm ve Atalar Kültü İlişkisi	241
3.1.4. Polidemonizm ve Atalar Kültü İlişkisi.....	242
3.1.5. Politeizm ve Atalar Kültü İlişkisi.....	242
3.1.6. Ur-Monoteizm, Monoteizm ve Atalar Kültü İlişkisi.....	242
3.1.7. Totemizm ve Atalar Kültü İlişkisi.....	243
3.2. Türk Mitlerinde Atalar Kültü	248
3.2.1. Evrenin Yaratılışına Dair Kozmogoni Mitlerinde Atalar Kültü.....	248
3.2.2. İnsanın Yaratılışına Dair Antropogoni Mitlerinde Atalar Kültü.....	253
3.2.2.1. Türk Boylarının Türeyişlerine Dair Mitlerde Atalar Kültü.....	257
3.2.2.2. Medenileştirici Kahraman ve Ataların Doğuşu.....	261
3.2.3. Eskatoloji Mitlerinde Atalar Kültü	262
3.3. Türklerde Din Değişimlerinin Atalar Kültüne Etkisi.....	265
3.3.1. Budist Türkler ve Atalar Kültü	268
3.3.2. Maniheizt Türkler ve Atalar Kültü.....	270
3.3.3. Musevi Türkler ve Atalar Kültü.....	274
3.3.4. Hristiyan Türkler ve Atalar Kültü.....	275
3.3.5. Müslüman Türkler ve Atalar Kültü.....	276
4. BÖLÜM: TÜRK İNANÇ VE UYGULAMALARINDA ATALAR KÜLTÜ	280
4.1. Kam Geleneğinde Atalar Kültü	280
4.2. Sosyal Hayata İlişkin İnanç ve Uygulamalarda Atalar Kültü	292
4.2.1. Geçiş Döneminde Dini İnanç ve Uygulamalar	292
4.2.1.1. Doğuma Bağlı İnanç ve Uygulamalarda Atalar Kültü.....	292
4.2.1.2. Evlenmeye Bağlı İnanç ve Uygulamalarda Atalar Kültü.....	294
4.2.1.3. Ölüme Bağlı İnanç ve Uygulamalarda Atalar Kültü.....	298
4.2.2. Erginlenme Törenlerinde Atalar Kültü	308
4.2.3. Ant İçme Törenlerinde Atalar Kültü.....	320
4.2.4. Kurban Törenlerinde Atalar Kültü.....	323
4.2.5. Fetiş Öğelerinde Atalar Kültü	326
4.2.6. Halk Sanatında Atalar Kültü.....	330
4.2.7. Halk Hekimliğinde Atalar Kültü.....	334
4.2.8. Geleneksel Türk Tiyatrosunda Atalar Kültü.....	340
4.2.9. Çocuk Oyunlarında Atalar Kültü.....	343
4.2.10. Adlandırmalarda Atalar Kültü	346
4.3. Tabiata İlişkin İnanç ve Uygulamalarda Atalar Kültü	351
5. BÖLÜM: TÜRK SÖZLÜ EDEBİYAT ÜRÜNLERİNDE ATALAR KÜLTÜ.....	370

5.1. Türk Sözlü Edebiyat Ürünlerinde Atalar Kültünün Durumu.....	370
5.1.1. Geçiş Dönemleri	371
5.1.2. Erginlenme	380
5.1.3. Tabiata İlişkin Kültler	383
5.1.4. Gelecek Tayini ve Ataların Sözlere: İmtihanlar, Vasiyetler ve Kehanetler.....	392
5.1.5. Yardım Edenler ve Ceza Verenler	404
5.1.6. Kahraman ve Ataya Ait Eşya ve İzler: İnancın Kültleşmesi.....	412
5.1.7. Ant İçme.....	422
5.1.8. Şecere Geleneği ve Ata Tipolojisi	422
6. BÖLÜM: KÜLTÜREL DEĞİŞME VE SÜREKLİLİK BAĞLAMINDA ATALAR KÜLTÜ	453
6.1. Günümüzdeki Kültürel Değişmeler Karşısında Atalar Kültünün Durumu: Yenilenen Atalar	453
SONUÇ	477
KAYNAKÇA.....	483
Ek 1: Orijinallik Raporu	523
Ek 2: Tez Çalışması Etik Komisyon Muafiyeti Formu.....	524

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1: Kutsal Zaman ve Mekân.....	82
Şekil 2: Kültlerin Oluşumu	96
Şekil 3: Kültten Kültüre Geçiş.....	103
Şekil 4: Kaos ve Kozmos Arasında Atalar.....	174
Şekil 5: Atalar Kültü ve Pergel Metaforu	194
Şekil 6: Yatay ve Dikey Döngüsellik.....	195
Şekil 7: Kahramandan Ataya ve Atadan Kahramana Dönüşüm	196
Şekil 8: Türk Kültürünün Ata Tipolojisi.....	235



ÖNSÖZ

Türk kültüründeki atalar kültürünün yapısı ile toplum içinde üstlendiği işlevlerinin ele alındığı bu çalışmada, onun geçmişten günümüze şekillenmesi, oluşturduğu sistemsel yapı, mitoloji araştırmaları için önemi ile günümüzün toplum hayatı üzerindeki etkileri tespit edilip yorumlanmaya çalışılmıştır. Tezin bu aşamaya gelmesinde birçok kişi ve kurumun büyük katkısı olmuştur.

İlk olarak doktora eğitimim süresince *2211A - Yurt İçi Doktora Burs Programı* kapsamında sağladığı her türlü destekten ötürü *TUBİTAK Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı* birimine teşekkür ederim.

Tez konusunun seçiminden yöntem ve kaynakların belirlenmesine kadar çalışmanın her aşamasında engin bilgi ve tecrübeleriyle yolumu aydınlatan, ilgi ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen değerli danışman hocam sayın Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU'na teşekkürü bir borç bilirim.

Tezin yazım sürecinde bilgilerini paylaşıp bana yol gösteren değerli hocalarım sayın Prof. Dr. İsa ÖZKAN, sayın Prof. Dr. Nebi Özdemir, sayın Prof. Dr. İbrahim Dilek'e; lisans eğitimim boyunca desteğini esirgemeyen, kütüphanesini bana açan değerli hocam sayın Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ'a teşekkürlerimi sunarım.

Çalışmada kullanabilmem için arşivindeki görselleri çekinmeden gönderip bana zaman ayıran ve tezime büyük katkı sağlayan sayın Aşkın ÇAKIR'a; günümüz kültüründeki ataların durumunu yorumlarken yararlandığım görselleri kullanmama izin veren TRT Avaz çalışanları ile TRT Avaz yayın planlama müdürü sayın Vedat Akcan'a; bilgileriyle yol gösterip akademik ve idari olarak kolaylık sağlayan bölüm başkanım sayın Doç. Dr. Adem ÖGER'e; her anlamda yardımlarını gördüğüm NÜKÇAM sekreteri ve dostum Esra ASİL'e teşekkür ederim.

Beni büyüten, okutan, maddi ve manevi olarak her zaman desteklerini gördüğüm uçmağa varmış babam ile annem ve ablama; lisans eğitimimden bu yana sevgisini veren, bana sabır gösteren en büyük destekçim ve kıymetli eşim Kadir ALTIN'a sonsuz teşekkürler.

GİRİŞ

Günümüzün karşılaştırmalı kültür ve mitoloji araştırmalarında urform arayışı bitmiş, bağlamın önemi artmıştır. Sosyoloji, antropoloji ve folklor gibi insan ve onun yarattığı kültürü inceleyen bilimsel çalışma alanlarında bağlamın öneminin artması, kültürlerarası farklılık ve özgünlük algılamalarının araştırılmasını beraberinde getirmiştir. Bu noktada, evrimsel bir bakış açısı içinde insanlık tarihini daha iyi anlamak için araştırmacılarca kabul edilmiş tarihi devirlerin sıralanması varsayımsal aşamalardan ibaret olarak görülmeye başlanmıştır. Yeni dönemde, tarihi çağlara ayırırken kullanılan temel ögenin dönemdeki ayırt edici olan gelişme ve değişimler olduğu kabul görmüştür. Tarih öncesi devirlerin kapanması anlamını taşıyan yazının icadı bu duruma örnektir.

Antropologların yaptığı son çalışmalara göre, insanların, Homo Sapiens türünden geldiğinin saptanmasıyla beraber daha çok Orta Asya’da iskeletlerine rastlanılan Neandertallerle¹ genetik akrabalıklarının ortaya koyulması, ırk sınıflamasının araştırmacılar tarafından yapılan bir varsayımdan ibaret olduğunu göstermiştir. Kısaca, aynı ortak atadan türeyen insanoğlunun dünyanın çeşitli bölgelerine dağıldığı ve belli değişkenlere bağlı olarak kendi kültürlerini yaratmaları söz konusudur.

Genetik çalışmaların verilerinden yararlanan sosyal bilimlerin toplum ve kültürle bakış açıları değişip genişledikçe, her kültürün kendi özel bir yapısı olduğu kabul edilmeye başlanmıştır. Bu aşamadan sonra yapılan karşılaştırmalı kültür çalışmalarında ilkel-modern, gelişmiş-gelişmemiş, ileri-geri gibi kültür nitelendirmeleri yerini, ‘kültürel özgünlüklere’ bırakmıştır. Tüm bu gerekçeler bağlamında, araştırmaya konu olan Türk kültüründe atalar kültü, herhangi başka bir toplumun atalar kültü ile karşılaştırılmadan kendi sistemi içinde değerlendirilmiştir.

Başlangıçta misyonerler yerlilerin kültürlerini ilkel ve geliştirilmesi gereken şekilde görme eğilimindeydiler. Kendilerini üstün kültür ve dine sahip olduklarını düşünen bu misyonerler, ilkel, medenileşmemiş olarak tanımladıkları kültürle müdahale etme gereği duymuşlardır. 1850-1950 zaman aralığının “bağlamının olmadığı” bir çağ olduğunu düşünen Hiebert [1994], dönüşümün zor olacağı agresif ilkel gruplarda değişimin kolay olmayacağını, bu yüzden

¹ Orta Paleolitik çağdan beri insanların ölümlerini gömdükleri bilinmektedir. Yapılan arkeolojik kazılar dikkate alındığında, ortaya çıkarılan mezarların içindeki kalıntıların Neandertal insanların ölü gömme ritüellerinin yanı sıra öte dünya algısının olduğunu ortaya koymaktır. Zaman ve coğrafya sebebiyle çeşitlenen gömme biçimleri kültürel farklılaşmaları göstermektedir. Örneğin, basit toprak gömüsü (inhumasyon) veya taş sanduka gömü (lahit) gibi farklı gömme biçimlerinin yanı sıra Tunç çağından sonra *pitos* denilen çömlek içine gömme (Aydın, 2009b, s. 344) geleneği görülmeye başlamıştır. Bu bakımdan, öte dünya algısı ve ona bağlı olarak gelişen ölümler ve atalar kültürünün tarihi geç dönemlere kadar gitmektedir.

dikkatli bağlamlanmanın erişilemeyen veya dönüştürülemeyen insan grupları ile Hıristiyan esasları arasında bir köprü (Bae, 2012, s. 90-91) kurmada etkili olacağı ifade etmiştir.

Dünyanın birçok yerinde atalar kültürü o kadar güçlüdür ki, bu kültür etrafında gelişen inanç ve uygulamalar, bölgede gerçekleştirilen her türlü misyoner faaliyetlere karşı bazen aidiyet duygusunu koruyan bir yapı olarak karşımıza çıkar. Örneğin, Afrika'daki Lak kabileleri (Azandlar, Nuerler, Dinkalar, Mazaisler) İngiliz misyonerlerinin faaliyetlerine rağmen hala atalarının inançlarını yaşatmayı (Eliade ve Couliano, 1997, s. 36) sürdürmüşlerdir.

Gerek antropoloji gerekse de etnoloji çalışmalarında atalar kültürü uzun bir süre araştırılan ve tartışılan bir konu olmuştur. “Ata tapımı”, “ata kutsaması” veya “atalar kültürü” gibi kavramsallaştırmaların da tartışıldığı çalışmalarda tutarsızlık olduğu görülmektedir. Sosyal bilimlerde kullanılan bazı kavramlar çok bağlamlı bir yapıya sahiptir ve onların belli kalıp ve tanımlara yerleştirilmesi oldukça zordur. Sosyal bilimlerde kesinlik arayışı, dahası özünde olanı yok edeceği için bu tür bir yaklaşım kabul edilmez. Bu sebeptendir ki, araştırma tarihi genişledikçe bazı kavramların da bu sürece paralel biçimde anlam genişlemesine uğradığı görülmektedir. Kült, başlangıçta tapma kavramını karşılarken; günümüzde sosyoloji, arkeoloji, antropoloji gibi beşeri bilim dalları ile sinema (kült film) ve edebiyat (kült roman) gibi çeşitli sanat dalları kullanılmaktadır. Bu durum, doğal olarak, her disiplinin kendi araştırma evrenine göre söz konusu terimleri yeniden tanımlamasına yol açmıştır.

Antropolojide uzun bir dönem, toplumsal örgütlenmenin temel birimi olarak, akrabalık esas alınmıştır. İlk olarak klasik evrimciler, akrabalık temelli ilkel devletsiz evreden toprak üzerinde temellenen devlet evresine geçiş arasında, soy ve kan bağlamında toprak üzerinde temellenen bir aşamadan bahsederler. *Soy sistemleri kuramı*, akraba temelli grupların zorunlu olarak tekhatlı olup sabit aidiyet sunduğu (Özbudun, 2009b, s. 291-292) varsayımı üzerine kurulmuştur.

Dünyadaki toplumların büyük bir kısmı, atalara ve ata ruhlarına saygının temel alındığı, akrabalığa dayanan siyasi, ekonomik ve diğer boyutları olan yerel örgütlenme biçimleri (Eriksen, 2009, s. 169) oluşturmuşlardır. Bu bakımdan Humphrey'e (1979) göre, kırsal uygulama, toprakların genişlemesi ve akraba gruplarının karışımı eş zamanlı olarak gelişmiştir. Yazı aracılığıyla şecerelerin kalıcı kaydının sağlanması oldukça önemlidir. Bu yeni meşruiyet sağlama yöntemi, zaman ve mekân uzlaşımının bilinçli bir eylemidir (s. 254). Akrabalığa bağlı sosyal örgütlenme modelinde üst konumda yer alan bir kişinin ölümüyle beden yok olduğu ancak “mevkiinin” devam ettiği varsayılmaktadır. Başka bir deyişle, toplumdaki hiyerarşik sıralama gidenin yerini doldurmaya programlanmış durumdadır. Sıralamada sonraki kişi, doğal

olarak, ölenin yerine geçmektedir. Statü olarak “atalar”, “sonradan kazanılan” bir şeye dönüşme eğilimi gösterebilirler ve söz konusu düşünce, şecere geleneği ve akrabalık anlayışının gelişimiyle paraleldir.

Bu durumda, bir kişinin ata olarak belirlenmesinde genel olarak üç temel bileşen kabul edilmektedir. İlki onun *sosyal ilişkileri*, ikincisi *gerçek hayatında yaptıkları* (başarıları, icatları, kararları, vb.) ve sonuncusu *statüsüdür*. Ölenlerin statüsünü en iyi biçimde mezar geleneklerinde görmek mümkündür. Özellikle ata olarak kabul edilen kişinin toplumda belli bir yer işgal ettiği varsayılmaktadır. Bunu kanıtlayan en güçlü veri ise ölü gömme ritüelleridir. Dünyanın farklı bölgelerinde yapılan birçok arkeolojik ve etnografik çalışma, mezarlardaki kalıntıların, akrabalık örgütlenmeleri ile çok yakından ilişkili olduğunu varsaymaktadır. Bu noktada bir kişinin ölmeden önceki sosyal statüsünün ölü gömme geleneğine yansıdığına (Liu, 1996, s. 3-4), aynı şekilde ölüm ritüelinde kullanılan malzemelerin farklılaştığına dikkat çeken birçok çalışma vardır. Bu durum eski ve orta çağdaki Türklerde kurgan yapma geleneğinde de görülmektedir.

Altay dağlarında yapılan arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan eski Türk mezarları, Türk kültürünün bilinmeyen çağlarına ışık tutan önemli buluntulardır. Ortaya çıkartılan Kuray-Tuyahta taş kurganlarından iki tanesi çok önemlidir. Çapı 12 metre olan bir kurganın altındaki mezardan birçok eşya, gümüş testi, kemer ve koşum takımları ortaya çıkarılmıştır. Gümüş testinin ortasında bir damga ve *öge* kelimesi görülmektedir. “Hekim” veya “ulusun büyüğü” (İnan, 1998, s. 498) demek olan bu kelimedenden, diğer mezarlara göre çapının daha büyük olmasından ve içinden çıkarılanlardan hareketle buluntuların önemli bir kişiye ait olduğunu söylemek mümkündür.

Özellikle MÖ VIII. yüzyıldan sonra bazı önemli kişilerin mezarlarından at cesetleri çıkarılmıştır. MÖ VI. yüzyılda ise aristokratlara ait olduğu düşünülen bazı kurganlardan dört yüzden fazla at cesedinin çıkarılması statüsünün ölü gömme geleneklerini etkilediğini (Diyarbakirli, 2002, s. 832) göstermektedir.

Cohen’in (2005) belirttiği üzere, bazı toplumlardaki ölüm törenlerinde kullanılan kazıklar, ölen kişinin sahip olduğu sosyal pozisyonlarıdır. İlk toplumlarda, kişinin hayatında sahip olduğu rollerinin tamamının kendi cenaze merasiminde sembolize edilmesinin gerekli olduğu bir görüş hakim olmuş olmalıdır. Zaman zaman “Saxe/Goldstein varsayımı”² olarak da adlandırılan bu

² Saxe’nin 1971 yılında mülkiyet ve ölü gömme pratiği arasındaki ilişkiden bahsettiği “Varsayım 8” önemlidir. 1976 yılında ise Lynne Goldstein hazırladığı doktora tezinde Saxe’nin etnografik verilerini yeniden analiz etmiş, yöntemdeki eksiklikleri vurgulayıp değişiklikler önermiştir. Bu şekilde “Varsayım 8” formülünü yeniden ele alan Goldstein’in söz konusu yaklaşıma katkıları önemlidir. Saxe’nin varsayımının arkeologlar için önemli olduğu Morris

formülleştirme (s. 19), gerçekte sosyal yaşamın ölü gömme ritüellerine doğrudan yansıdığını ifade etmektedir.

İnsanlar M. Ö. 10000 yılında yani “evcilleştirme ve üretime dayalı geçim sistemi” ortaya çıkana kadar, toplayıcı ve avcılıkla geçimlerini sağladıkları bir yaşam sürdürmüşlerdir. Çevresel şartlara bağlı olarak kimi topluluklar, büyük hayvan sürülerini avlamakta; kimi topluluklar ise daha küçük hayvanları avlamak ve bitkileri toplamakta uzmanlaşmışlardı. İlk olarak hayvanların evcilleştirilmesi, ardından üretime geçişle birlikte insanların beslenme tarzı çeşitlenmiş, avcı ve toplayıcı yaşam büyük oranda terk edilerek tarıma yönelme başlamıştır. Tarıma ve dolayısıyla besin üreticiliğine uygun olmayan yerlerde ise avcılık ve toplayıcılık devam etmiştir. Günümüze kadar bu toplumlar, sürekli açık tehdit halinde ve temel uğraşları geçim olan topluluklar olarak görülüyorlardı. Ancak son alan çalışmaları, avcı ve toplayıcıların “toplumsal örgütlenme” biçimlerine sahip olduklarını, çevrelerindeki komşuluk ilişkilerinde özgün uyarlanmalar geliştirdiklerini ve görece güvenli bir hayata sahip olduklarını (Ersoy, 2009, s. 95) göstermiştir.

Neolitik dönem, yani MÖ 8000’li yıllarda ise tahıl kültürüne dayalı yeni bir geçim sistemi görülmeye başlamıştır. Tarımla birlikte hayatın ritimleri ve dini inançların oldukça radikal bir değişikliğe uğradığı varsayılmaktadır. Bu devrede beşeri kader ile av hayvanlarının kaderinin sıkı sıkıya bağlı olduğu düşünülmüştür. *Animalizm* ve *Animatizm* olarak açıklanan inanç sistemlerinin de av ve avcı arasındaki bahsi geçen bağlantıdan çıktığına dair açıklamalar vardır. Çiftçilerde ise mistik dayanışmanın konusu bitkiler olmuştur. Toprak, verim ve bitki arasındaki ilişkide kadının gebeliği kutsanmıştır. Kadın, neslin devamını sağladığı gibi tohum da toprak için aynı işlevi görmekteydi. Muhtemelen, kadının aybaşı dönemi zaman bakımından ayın, dalgaların, bitkilerin ve mevsimlerinki gibi tabiata ait bütün dönemlerin dayanağı olarak düşünülmüştür. Bu düşünce biçimi, dinin merkezine, Paleolitik dönemin “koca kalçalı” Venüs’ünün soyundan gelen Tanrıçaların (Eliade ve Couliano, 1997, s. 240-241) koyulmasının altta yatan sebeplerinden birisini açıklamaktadır. İnsanların yüce yaratıcılarını kadın biçiminde tasarlayıp saygı gösterdiği dinlerin bu dönemde ortaya çıkmaya başladığı varsayılmaktadır. M. S. 500 dolayları, yani son Tanrıça tapınaklarının kapanışına kadarki dönemde Büyük Tanrıça veya Tanrısal Ana Ata’ya tapınıldığı (Stone, 2000, s. 16) düşünülmektedir.

İnsanoğlu yerleşik yaşama geçmeden önce kadınların yönetimi altında toplayıcılık ve ilkel av aletlerinin el verdiği ölçüde avcılık, daha sonra hayvanların evcilleştirilmesiyle hayvancılık (çobanlık) yapmış, ardından bahçe ve tarımın yaygınlaşmasıyla yerleşik hayata geçilmiştir. Çoğunlukla toplayıcılık, bunun yanı sıra avcılığın yapıldığı dönemde kadın egemenliğine dayalı

(1991) tarafından belirtilmiş olmakla beraber (s. 148) gerçekte ölü gömme geleneğini araştıran tüm sosyal bilimciler için yeni bir bakış getirmesi mümkündür.

bir sosyal sistemin olduğu varsayılmaktadır (Ozankaya, 1991, s. 284, 361). Bu varsayımın diğer sebebi insanların soyunun anneleriyle belirlenmesi veya biyolojik olarak hamilelik ve doğumun kadına verilmesinden kaynaklanmakta idi.

Paleolitik çağdaki kadın heykelleri ile Neolitik dönemde Avrasya’da yaşayan tarım topluluklarının Ana ya da Toprak Tanrıça tasvirleri arasında benzerlik olduğu ve birincilerin Neolitik dönemdekilerin atası olduklarının (Stone, 2000, s. 46) bazı kaynaklarda geçmesi, kadın atalılığın varlığı bakımından dikkate değerdir.

Arkeologlara göre annelik ve onunla ilişkili kadınlık niteliklerine sahip kuvvetlerin, özellikle Anadolu’da, Üst Paleolitik dönemlerden beri tasvir edildikleri ve en eski sanat eserlerinin dini ve bereketi simgelediği kabul edilmektedir. Böylece, tarih öncesi Anadolu idollerinin antropomorfizmi ve anaerkil aile sistemini “kuvvetli şekilde hissettiren bir kültür sahasına” sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, Anadolu’da Tanrının, Tanrıçadan sonra tasvir edildiği görülmektedir. Anadolu’daki arkeolojik çalışmalara göre ilk olarak Büyük Ana Tanrıça kültüründen kopan anaerkil sistem³ devam ederken, ikinci aşamada Phallus kültüründen kopan ataerkil yapı şekillenmeye (Özgüç, 1943, s. 69-72) başlamıştır.

Türk kültürünün geliştiği Orta Asya bölgesinde bilinen en eski insan izleri, MÖ 20000-10000 yıllarına tarihlenen Yakut sahasında tespit edilmiştir. Bununla birlikte MÖ 4000’li yıllarda Anav kültüründen söz edilmektedir. Bu kültürün Türklere atfedilmesinin en önemli sebeplerinden birisi, bu kültürün atı evcilleştirip kullanmasıdır. Bu aşamadan sonra MÖ 3000 ve 1700’lü yıllarda “Afanasyevo kültürü” görülmüştür. Altay Dağları’ndan İdil/Volga Nehri’ne kadar uzanan geniş bozkırlarda bu kültüre ait çakmak taşı, kemikten iğne gibi arkeolojik izlere rastlanmıştır (Göher Vural, 2016, s. 16).

Genel olarak Sibirya bölgesinde yapılan arkeolojik kazılarda ehil hayvan kemiklerine rastlanmakla beraber ziraatın yapıldığına dair bir işaret tespit etmek güçtür. Buradaki oval veya dikdörtgen şeklindeki mezarlar yassı ve büyük dilimli taşlarla örtülmüştür. Bu mezarlarda ise bazen tek bir ceset, bazen de toplu gömülme izleri bulunmuştur. Afanasyevo kültüründen sonra MÖ 1700-1200 yılları arasında Tanrı Dağları ve Yayık Nehri arasındaki bozkır sahasını içine alan “Andronova kültürü”nün gelişmeye başladığı görülür. Savaşçı, konar ve göçer oldukları kabul edilen bu toplulukların bakır malzemeler kullandıkları tespit edilmiştir. Ayrıca, bu topluluklara ait olduğu saptanan büyük mezar taşları, ki bunlar Ögel (1984) tarafından Türk

³ Anaerkillik (matriarchy) teriminin alanda iki kullanımı vardır. İlki annelerin aile reisi oldukları bir toplumsal örgütlenme tipi ve soyun annelere göre belirlendiği noktadaki yaygın kullanımla özdeşdir. İkincisi ise mülkiyet haklarının bulunmadığı ilk avcı ve toplayıcı toplumların kadınlar tarafından yönetilmiş olabileceği düşüncesidir. Marshall’a (2005) göre anaerkilliğin bu ikinci anlamda tarihte herhangi bir zamanda veya bir toplumda var olduğunu gösteren arkeolojik veya antropolojik kanıt yoktur (s. 22).

ırkının prototipi (s. 7) olarak kabul edilmektedir, onların “kuvvetli bir aristokrasiye sahip olduklarını” işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Güçlü bir aristokrasi yapısının “kült adamların” şekillenmesinde etkili olduğu varsayılabilir. MÖ 1200-700 yılları arasında Yenisey Nehri civarında yaşayan topluluğun ise “Karasuk kültür” dairesine dahil olduğu kabul edilmektedir. Atlı konar ve göçer bir yaşama sahip olan bu kültürün mezarlarının yanında üsluplaşmış insan yüzlü, oymalı kamalar ile temrenler bulunmuştur. Bu dönemde Altay buluntuları genellikle Kamışenka ve Kızıl-Yar’daki kurganlarda ele geçirilmiştir. Ölüler çoğunlukla sağ taraflarına yatırılmış; başları ise batıya çevrilmiştir. Mezara dizleri bükük olarak konan ölümlere bu pozisyonun verilmesinin altta yatan gerçeği, muhtemelen, ölümden sonra onların yaşayacaklarına dair inançtır. Ölüye bu şekilde “cenin” pozisyonunun verilmesini hemen her kültürde görmek mümkündür. Altay çevresinde, ayrıca, aynı dönemlerde ziraat kültürünün geliştiği, arkeolojik verilerden elde edilmiştir. MÖ 700-100 yılları arasındaki kültür dairesine “Tagar kültürü” denilmiştir. Bu dönemin dikkat çeken unsuru ise bronz ve kemikten yapılmış süs eşyaları ile bronzdan yapılmış bıçak, hançer ve çok sayıda ok ucunun bulunmasıdır (Diyarbakirli, 2002, s. 831; Göher Vural, 2016, s. 16-18; Kurat, 1972, s. 2-3).

Türk kavimleri arasında “atalar fikrinin veya atalara ilişkin inanç ve uygulamaların” ise Andronova kültürü çağında şekillenmeye başladığı varsayılmaktadır. Sonrasında Orta Asya’da özellikle Tuva’da yapılan arkeolojik kazılarda elde edilen bulgular, Türklerin MÖ 600-200. yüzyıllarda “ata ruhlarına tazimde bulduklarını” (Yıldırım, 1998, s. 149) göstermektedir.

Türklerin tarih sahnesine çıkışları onların demir dökümcülüğü ile paralel olarak gelişmiştir. Ergenekon’dan çıkış ile anlatılan bu olay, Türklerin ateşe hükmetmeye başlaması ile eş zamanlıdır. Diğer göçebe toplumların da demiri bilmekle beraber sadece Türkler tarafından *ateşin evcilleştirmesi* Türk tarihinin dönüm noktası olmuştur. Efsanelerde anlatılan bozkurt ise Türklerin ilk atası sayılmaktadır. Türkler arasında bu anlatılar o kadar yaygındır ki, Çinli tarihçilerin bile Türk hanlarına *Fu-li* yani *bozkurt* (Gumilëv, 2002, s. 92) dedikleri kaynaklarda geçmektedir.

Türk kültüründe anaerkil yapının egemen olduğu dönemde Umay⁴ inancı (Çobanoğlu, 2012b, s. 981) ön plandadır. Toplum içinde kadın güç ve etkisinin gerileyişiyle beraber *ataerkillik* ve Gök Tanrı’ya bağlı ritüeller ön plana gelmeye başlamıştır. Aile olgusunun henüz gelişmediği ilk dönemlerde, cinselliğin mahrem olmadığı arkaik zamanlarda doğum yeteneğine kadınların sahip olması, erkeğin hamilelik sürecinde biyolojik ve fizyolojik rolünün bilinmemesinden kaynaklı

⁴ Umay’ın analık kavramının kökünü oluşturan *ama, eme, imi, emeci, emecek, imçek* ile etimolojik olarak ilişkisi olduğu düşüncesi bağlamında şamanların koruyucu ruhlarının Umay ile bağlantısı söz konusudur. Umay kelimesinin etimolojisi hakkında ay kültü, kadın cinsel organı ve analık kavramı ile ilişkilendiren açıklamalar vardır (İnayet ve Öger, 2009, s. 1184). Bu konuda daha geniş bilgi için bakınız (İnayet ve Öger, 2009).

olarak kadının yeni bir canlı dünyaya getirme yeteneği (yapılan kazılarda ortaya çıkarılan hamile veya bazen yaşlı kadını andıran figürinler), ayrıca bitki toplama ve yetiştirme noktasında üretimde kadının egemen olması, daha özeldede eski Türk dini içinde “en güçlü kamların kadınlar olması” *anaerkil dönemin* en belirgin göstergelerinden biridir. Umay kültünden Gök Tanrı kültüne geçişin izlerini (Çobanoğlu, 2012b, s. 981), ayrıca destanlarda görmek mümkündür⁵.

Yapılan arkeolojik kazı çalışmalarından elde edilen iskelet kalıntıları, mezar eşyaları⁶ ve çeşitli madenlerden yapılan süs ve diğer materyaller, toplayıcılık ve avcılık yapan topluluklarda kadınların sosyal yaşamdaki rolünün annelik ve toplayıcılık yapmaktan daha fazlası olduğunu ortaya koymuştur. Bu bağlamda kadınlar gerek günlük yaşamda gerekse de ritüellerde aktif rol (Kolankaya Bostancı, 2016, s. 120) almışlardır.

Hayvanların çoğunluğunun, özellikle büyük sürülerin avlanmasında birçok erkeğin işbirliğinin önemi ortadayken, kadın toplayıcılığında çoğunlukla birkaç kişinin iş birliği yeterli olmakta idi. Bu sebeple evlenen kadınların koca grubuna katılmaları, içinden çıktıkları grup için kayıpken; katıldıkları grup için bir kazançtı (Service, 1980, s. 219). Dolayısıyla, avcılığın av aletlerinin yapım ve kullanımıyla beraber erkeğin tekeline geçmesi, büyük ihtimalle, yer seçiminde erkek egemen bir yapının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Nüfusun görelî artışı, yiyecek seçimindeki çeşitlenme, iş bölümü ve uzmanlaşmanın çoğalması ile gelişen sosyal, kültürel ve ekonomik durumlar, toplumun sosyal örgütlenmesini etkileyen unsurların başında gelmektedir. Yerleşik hayata geçişle birlikte çadırlara çekilen ve çadır dışında edilgen konumda bırakılan kadına annelik kalıbı çizilmeye başlanmıştır. Arkaik özellikli mitik destanlara bakıldığında bu farklılaşmanın belirginleştiği görülmektedir.

Sonuç olarak, Türk kültürünün şekillenmeye başladığı Altay dağlarının bulunduğu bölge ve çevresinde görülen, avcılık ve toplayıcılık yaparak yaşamlarını sürdüren Türkler, çeşitli sebeplerden dolayı bozkıra inmiş, avcılık ve çobanlık yaparak yaşamlarını sürdürmeye başlamışlardır. Anaerkil yapının egemen olduğu *Toplayıcı-Avcı* evresinden zaman içinde *Toplayıcı-Bahçivan* evresine yani bahçe tarımına ve erkeklerin avcılık ile meşgul oldukları döneme geçişle ataerkillik egemen olmaya başlamıştır. Aynı şekilde hayvanların evcilleştirilmesi ile *Avcı-Çoban* ve *Çoban-Tarım* kültür dairesine geçiş Türk kültür tarihi ve mitolojisi bakımından dönüm noktalarından biri olmuştur. Demirin ön plana gelmesi, demiri işleyenlerin erkekler olması, akabinde avcılık aletlerinin yapımı ve avlanma işinin erkeklerin tekeline geçmesi gibi faktörler, muhtemele, kadının zamanla mağara, daha sonraki dönemlerde

⁵ Kadın kamlar ve kamların ecdadı olan kadınlar hakkında daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Bayat, 2010).

⁶Mezarlarda yapılan arkeolojik kazılarda elde edilen maddî kültür ürünlerine bakıldığında, insanın yaşamı boyunca kullandığı ve yaşamında en çok işine yaradığı eşyalar ile birlikte gömüldüğü gerçeği (Özgüç, 1943, s. 68) şekilde, ölen kişinin ölümünden sonra da yaşamaya devam edeceği inancıyla ilişkilidir.

ev içine çekilmesinde (Çobanoğlu, 2001a, s. 45; 2003a, s. 27) etkili olmuştur. Bu durum “Umay inancı” dahil olmak üzere “kadın ata” izlerini arka plana itmiştir. Bununla birlikte, avcılığın aşırı güç gerektirdiği “*kadının gücünü çocuk, erkeğin gücünü orman alır*” (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 147) halk deyişinde dahi gelmiştir.

Atalarla yaşama, muhtemelen, Paleolitik çağdan beri insanoğlunun sürekli bir gerçeği olmuştur. Ancak bu gerçeklik içinde bazı belli nitelikler taşımaktadır. Bunlardan ilki, yaşamın ölümlü doğasıyla çelişen ölümün kalıcılığına ilişkin farkındalık olmalıdır. İkincisi ise ataların doğaüstü varlık ve gücüne ilişkin bir dizi inançtır. Böylece, genel olarak yaşlılar ve tören uzmanları olarak kabul edilen belli bir grup insan, yine belli zaman ve mekânlarda ataların ruhsal dünyasıyla iletişim kurma yeteneklerine sahip olacaklardır (Pearson, 2000, s. 158).

Braidwood’un ölümlerin definleri ile ilgili yaptığı kültürel sınıflamada ölümlerin gömülmeye başladığı ilk dönemin “sınırlanmış dolaşım (göçerlik) evresinde” yer alması dikkat çekicidir. Paleolitik döneme tarihlenen bu evrede bütün nüfusun gömülmediği tespit edilmiştir. Arkeolojik kazılarda bulunan az sayıdaki korunmuş iskelet ve yanlarında bulunan eşyalar, bu kişilerin topluluğun diğer üyelerinden farklı niteliklere sahip olabileceğini (Uhri, 2006, s. 18, 21) akla getirmektedir.

Avcı ve toplayıcılıkla geçinen insanoğlunun tarım devrimi ile yerleşik yaşama geçmesini ve büyük birlikler oluşturarak yaşayabilme durumlarını sorgulayan Harari, bunun altında kitlesel işbirliğinden önce “ortak mitlerin” olduğunu düşünmektedir. Harari’ye (2015) göre modern bir devlet ile kilise veya arkaik bir kabile gibi büyük ölçekli tüm örgütlenmeler, insanların kolektif hayal gücü ve ortak bilinci dışında yer alan “ortak mitler” etrafında örgütlenmişlerdir. Tarım devrimi yeni kalabalık şehirler ve imparatorluk gibi büyük örgütlenmeler yaratma fırsatı doğurunca, insanlar, büyük Tanrılar hakkında, “anavatan” temi etrafında ve anonim ortaklıklar temelinde yeni efsaneler yaratarak “ihtiyaç duyulan” toplumsal bağlar ve kültürel birlikler kurmayı başarmışlardır (s. 40, 112-113).

Tatarlar arasında anlatılan bir efsanede Mete’den at ve kadını istediklerinde verdiğini ancak çorak bir toprak parçası istediklerinde ise Mete’nin orada atalarının mezarı bulunduğundan ata yadigarı olduğunu ve bu yüzden savaşı göze aldığı (Kalafat, 1998, s. 147) rivayet edilmektedir.

Bundan milyonlarca yıl öncesindeki avcı ve toplayıcıların hakim olduğu dönemde insanlar ortak mitler sayesinde işbirliği yapmayı öğrenmişlerdir. Büyük dönüşüm sağlayan tarım devrimi, insanları ve kurumları dönüştürürken insan zihninde de bir dizi değişim yaratmaya başlamış olmalıdır. Böylece imparatorluk yöneticileri, büyük ihtimalle, Tanrılarla özdeşleştirilmiş ve anavatan temi etrafında örgütlenmeler oluşmaya başlamıştır. Bu bağlamda insanları bir araya

getiren en güçlü kült nesnelere birisi atalar ve ata ruhları olmuş, en büyük anlatılar da onlar etrafında gelişmeye başlamıştır⁷.

“Dinin bir Tanrı ya da Tanrı’ya olan herhangi bir inançtan daha eski, daha temel ve daha ısrarlı bir yapıya sahip olduğunu” belirten Allen’a (1897) göre bu yapı, *Ölülerin Yaşamı* kavramıdır. Böylesi bir yaşamdaki arkaik düşüncede, bütün dinler sonuçta kendi içinde temellenir. İnanç gerçekten dinde görülen en arkaik şeydir, çünkü içinde Tanrı olarak adlandırılmaya değer hiçbir şeyin olmadığı vahşi kabileler vardır, ancak onlar hala “ölü akrabalar kültürüne” sahiplerdir. Bu bakımdan inanç, dinde hayatta kalan en son şeydir. Çünkü “Tanrı’ya inanmayı veya olağanüstü herhangi diğer formları kabul etmeyi bırakan birçok modern spiritüalist, ölümlerin varlığının devam ettiğine, ölümler ve yaşayanlar arasındaki iletişim olasılığına inanmaya” (s. 42) devam etmektedirler.

Benzer bir görüş geleneklerin kaynağını doğrudan atalar kültürüne bağlayan Alangu’ya (1983) aittir:

“Gelenek, eski soyların ve ataların otoritelerini temsil eder. Buna göre ilkel kavimlerin bütün hayatlarında ölümlerin ruhu olarak en güçlü şekilde hüküm süren bu inanç, geleneklerin kaynağıdır. Eskiden ölümlerin yaptıkları veya kullandıkları şeyleri değiştirmekten korkulurdu. Böylece onlara azap verileceğinden, onların olumsuz olarak tahrik edileceğinden ve intikamlarının davet edileceğinden korkulurdu. Günümüzde ise bütün yenileşmelere rağmen ölümlerin sürdürdükleri eski düzenin bozulması onların mezarlarında rahatsız edilecekleri inancı ile devam etmektedir (...) Aydın insanlar bile onlardan çekiniyor, ölümlerin odaları hemen değiştiriliyor, eşyaları başkalarına veriliyor, dağıtılıyor (...) büyük şehir çevresinin süresiz ve kopuk bağ ve ilişkileri içinde ataları ile doğrudan ve dolaylı hiçbir ilişkiye sahip değildir. Buna karşılık köylü adım adım atalarının izinden yürür. Köylünün çevresindeki her şey toprak, ağaç, ev, eşya ve araçlar, her şey geçmişteki soy sopuna karşı duyulan sorumlulukları hatırlatır ve ona bunu aşar. Bütün gelenek inançlarının asıl kaynağı da budur” (s. 85-86).

⁷ Örneğin, Chou halklarındaki kurban törenlerinde çeşitli sunular yapılırdı. Bunların bir kısmı gömülerek, diğer bir kısmı ise yakılarak (*Fan Chai*) gerçekleştirilmiştir. Yakılan kurbanlar ise dumanın göğe yükselmesine bağlı olarak yüksek bir yerdeki sunak (altar) üzerinde Gök’e yapılırdı. Bu sunuyu ancak en büyük din adamı sayılan imparator yapabiliirdi. Bu tören için imparator gök sunağının bulunduğu yere giderdi. Güneyde *gök tabletinin* bulunduğu bir masa, doğu ve batıda ise *atalar tabletinin* bulunduğu masa vardır. İmparator önce Gök tabletinin önünde; daha sonra her atanın tableti önünde eğilip sunular yapardı. Ata tabletleri, ata tapınakları olduğu varsayılan yerlerde saklanırdı. Yaklaşık 30 cm boyunda olan bu tahtalarda ataların adları kazılırdı. Tapınağın kurucusunun tableti ise en baş yere konurdu. Bu tablet asla kaldırılmazdı. Halk arasında da tabletler yer alırdı. Evde (günümüzde *tör* denilen) bir yer seçilip, hanenin en büyük kişinin tableti güneye doğru konurdu. Bu tablet de aynı şekilde yerinden oynatılmazdı. Bazı yerlerde de doğuda dedenin, batıda babanın tableti dururdu. Törenlerde bu tabletler önünde dans edilir ve şarkı söylenirdi. Bütün aile tabletlerin önünde üç kere eğilirdi (Özertim, 1963, s. 20, 23). Bu tabletler, Türk kültüründe *tös* adı verilen keçeden yapılmış ata suretlerinin belki de en eski şeklidir. Bu ritüeli imparatorun gerçekleştirmesinin yanı sıra dikkat çeken bir başka unsur, kozmogoni mitlerinde daha açık bir şekilde görülebilen Tanrı ve ata ilişkisidir. Kozmogoni mitlerinde *Tanrı* ve *Kişi* (ilk ata) şeklinde iki aktörün varlığı, kurban töreninde yer alan Gök (Tanrısal) ve ata tabletlerini hatırlatmaktadır.

diyerek geleneksel Türk inanç sistemini ve Türk dünya görüşünü atalar kültürüne bağlamıştır. Atalar etrafında gelişmiş inanç sistemini geleneği bir arada tutan, koruyan ve garanti eden bir yapı olarak değerlendirmek mümkündür. Halk yaşamında sürekli ve aralıksız olarak gelenek üreten, birleştiren ve yeni gelenek formları yaratan bir ‘cevher’ (Alangu, 1983, s. 82) vardır⁸. Türk kültüründeki bu cevher, ata veya daha geniş bir ifadeyle atalar kültürüdür.

Kültür içindeki hiçbir ögenin kaybolmayacağı, şekil değiştirerek yaşamaya devam edeceği varsayımından hareketle kültür kalıntıları olarak adlandırılan ortak semboller veya kodlar her dönemde yeni işlevler kazanmıştır. Kültür kalıntıları dediğimiz yapılar süreçler, gelenekler, görüşler gibi kendi doğdukları evlerinden farklı olan yeni toplumlara “alışkanlıkların gücü” vasıtasıyla taşındıklarından, hem kanıt hem de daha eski kültür şartlarının örnekleri olarak kalırlar (Tylor 1920, s. 16). Bu bağlamda atalar kültürü, Türk kültürünün en eski kalıntısı veya kalıntılarından birisidir. Kendini güncellenme niteliğine sahip olması sayesinde onu “yaşayan kültürel ortak kod” olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır. Yaratılıştan bu yana var olan bu kült, aynı zamanda geleneklere uygun zemin sağlamakta ve onların yaşatılmasını mümkün kılmaktadır.

Arkaik toplumlarda bir kişinin her bir unsurun kökenini bilmesiyle üzerinde üstün ve sihirli bir güç sağlayacağına inanılmıştır. Bu şekilde yaratılış zamanında olup bitenin bilinmesi, gelecekte olacakların da bilinmesini mümkün kılacağı düşünülmüştür. Eskatoloji mitleri de aynı yapıya sahiptir (Taş, 2001, s. 16). Bu durum, toplum içindeki bir kişiyi diğerlerinden (the others) ayıran özel bir makam düşüncesi yaratmıştır. Sümer, Mısır gibi Mezopotamya bölgesinde, Yunan gibi Batı uygarlıklarının anlatılarında da görüleceği üzere dünyanın sonu mitleri gerçekte yeni bir başlangıcın noktası sayılmaktadır. Bu bağlamda, kültürde sadece atalara dair inançlar “geçmiş, bugün ve gelecek” kavramlarını kendinden toplayan bir kült dairesi meydana getirmiş, böylece atalar kültürü geleceğe ulaşma ve kendini yenileme kabiliyetine sahip olmuştur. Bu düşüncüyü destekleyecek biçimde, Sagalayev ve Oktyabrskaya’ya (2013) göre töşler, emegender veya tasvirler insanları ruhlara veya atalarına götüren bir çeşit “cisimlendirilmiş zaman vektörleri”dir.

⁸ Çin’in yıkıcı faaliyetlerinden kurtulamayan Köktürkler 585 yılında Çin hakimiyetini tanımak zorunda kalmışlardı. Asıl amacın Çinlileştirmek olduğu bu uygulamaya karşı olarak İşbara Kağan’ın Çin imparatoruna yazdığı bir mektupta bu emperyalizme karşı çıkışını ifade eden şu cümleler eski Türk dinin izlerini kaybetme endişesinin olduğunu göstermektedir: “Şimdi oğlumu sarayınıza gönderiyorum. Size, ilahi kökten gelen atları her yıl takdim edecektir. Sabah akşam emirlerinizi bekleyeceğim. Fakat, elbiselerimizin önünü açmaya, omuzlarımızda dalgalanan saç örgülerimizi çözmeye, dilimizi değiştirmeye ve sizin kanunlarınızı kabul etmeye gelince, örf ve adetlerimiz çok eski olduğu için, onları bozmaya cesaret edemedim. Bütün milletimiz de aynı kalbe sahiptir” der. Aynı şekilde Çin’i örnek alarak bazı reformları hayata geçirme düşüncesinde olan Bilge Kağan için vezir Tonyukuk’un söyledikleri de önemlidir: “Bu olmamalı! Çin’e her zaman karşı koyabiliriz. Gerçekten biz bunu şu anda otları ve suları takip ederek, sabit bir yere konmayışımıza ve avcılık yapmamıza borçluyuz... Çin askerinin çok fazla olduğunu düşünürsek, yapacağımız surların hiçbir faydası olmaz. İçinde oturmak için kaleler yaptırır ve eski geleneklerimizi değiştirirsek, günün birinde Çinlilere yeniliriz ve ülkemiz kesinlikle onlara tarafından ilhak edilir”. Bu haklı uyarıyı dikkate alan Bilge Kağan, Budizm ve Taoizm’in Türk ülkesinde yayılmasına izin vermemiştir (Koca, 2002). Bu bakımdan, Gökalp’in (1979) ifade ettiği gibi, halkın kalbini elde eden Türk Kağanları, daha başarılı (s. 237) oluyorlardı.

Böyle bir sistem içinde ihtiyarlar, ölmüş ataların bir tür temsilcisi biçiminde, yeryüzünde “yaşayan atalar” olarak kabul edilirler (s. 98). Tasvirlerle şimdiki yaşayan toplum, hem geçmişin ataları ile bağlantı kurar hem de bu sayede gelecekteki refahını garanti altına alınmış hisseder. Böylece ölü kültüründen farklı olarak atalar ve onların nezdinden geçmiş, şimdi ve gelecek özdeşleşmiş olur.

Bir geleneğin yaşaması için dönemin ihtiyaçlarını karşılaması, yeni gelen nesil tarafından benimsenmesi, bir anlamda yerelleşmesi önemlidir. Örneğin, Hongoray döneminde ataerkil yapının bozulmasıyla XVIII. yüzyılın ilk yıllarında neslin devam etmesinde Hakas kadınlarının rolü artmaya başlamıştır. Bu kavme ait kadınlar “yaşlı erkeklerden kaçma geleneğini” sürdürmüşlerdir. Ancak, boy tarihten silinme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında bu gelenek yok olmaya yüz tutmuştur (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 68). Aynı durum kültür için de geçerlidir. Kültür nesilden nesle aktarılması için toplumun dünya görüşüne uyması, amacına hizmet etmesi ve gereksinimlerini karşılaması gibi faktörler etkilidir. Bu bağlamda bazı inanç unsurları aynı kalırken, bazıları şekil değiştirip yeni işlevler kazanarak, başka bir deyişle, yerleşerek yaşamaya devam ettikleri görülür. Bunu her bir unsurda görmek mümkün olmasa da güçlü yapıya sahip olan kültür bileşenlerinin, her dönem, değişen çevre koşullarına adapte olabilmeleri söz konusudur.

1. BÖLÜM

1.1. Araştırmanın Amacı, Kapsamı ve Önemi

Çalışmanın temel amacı, Türk kültüründeki atalar kültürünün geçmişten günümüze şekillenmesi, oluşturduğu sistemsel yapı, mitoloji araştırmaları için önemi ile onun günümüzün toplum hayatı üzerindeki etkilerinin tespit edilip yorumlanmasıdır.

Literatürde atalar kültürünün varlığına veya somut delillerine ilişkin birçok inceleme ve araştırma varken, onun arka planını inceleyen bir çalışma mevcut değildir. Alanın genişliği, günümüze kadar benimsenen materyalist bakış açısı, sosyal bilimlerin özünde var olan yorum çeşitliliği, çeşitli topluluklarda karşılaşılan farklı uygulamalar başta olmak üzere birçok sebep, araştırmacıların Türk kültüründeki atalar kültürü konusunu kuramsal olarak ele almaktan ziyade uygulama ve maddi unsurlar ekseninde incelemeye yönelmiştir. Bu çalışma, daha önceki çalışmalardan farklı olarak, Türk kültüründeki atalar kültürü konusuna “yapısal ve işlevsel yaklaşım” temelinde kuramsal bir bakış açısı getirmeyi hedeflemektedir.

Atalar kültürünü tanımlama, inceleme ve çözümleme, Türk mitolojisini anlama ve yorumlama açısından önemli bir konumda yer almaktadır. Eski Türk dinini “tabiat kuvvetlerine inanma”, “Gök-Tanrı” ve “atalar kültürü” olmak üzere üç noktada toplayan Kafesoğlu'nun (1980) tasnifinde atalar kültürünün eski Türk dininin temellerinden biri olarak gösterilmesi (s. 42) dikkate değerdir.

Gumilëv'in (2002) belirttiği gibi, Türk atalar kültürü, Türklerin ortaya çıkışının aydınlatılması bakımından ayrıca bir önem taşımaktadır. Türk kültüründe atanın kendisi, Tanrı gibi ancak ondan aşağıda olan ayrı güç olarak kabul edilmiştir (s. 109-110). Harva (2014), Türklerin Gök Tanrı'ya yapılan hiçbir tapınmada ona ata veya benzeri bir varlık olarak tapılmadığını belirtmiştir (s. 117). Bu bakımdan Tanrı ve ataya gösterilen saygı biçimlerinin farklı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Atalara bağlılık ve onlara duyulan saygı konusu, en önemli toplumsal ritüel parçalarından birisidir. Hemen her dini ve sosyal pratikte karşımıza çıkan bu kültür üzerinde günümüze kadar yapılan çalışmalarda, çok fazla tartışmaya girilmemiş, atalara saygı konusunda geçmişte ve günümüzde mevcut olan pratikler üzerinde durulmuştur. Atalar kültürünün günümüz kültüründeki en somut biçimi “veli kültürü”nde görülebilir. Bu sıkça ifade edilmekle beraber, konu hakkında derinlemesine ve kuramsal bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada ise kültürleşen bir olgu olarak atalara saygı konusunda “bütünsel açıdan kuramsal bir değerlendirme yapılması” hedeflenmektedir.

Türk kültürünün kimliğini veya dünya görüşünü ifade edebilecek temel yapıyı atalar kültüründe bulmak mümkündür. Tatar Türkleri arasında anne ve babasının yedi boy şeceresini sayamayan, baba ve büyükbabasının hayatını bilmeyen, anne ve babasına iyi davranmayanların yetim kalacağına; babasının sakalını oynayan çocukların babalarının ölümüne sebep olacağına; gelinin kaynana ve kaynatasına ismiyle hitap ettiğinde dışının ağrıyacağına; balta ve bıçakla oynanması durumunda atanın ölümüne yol açacağına ve bağışlanmış parayı geriye alan kişinin annesinin öleceğine ilişkin (Kalafat ve Kamalov, 2005) inançlar, yapısal ve işlevsel açıdan yorumlandığında gerçek anlamlarının sosyal hayatı düzenlemeye çalıştığı, mecazi anlamlarının ise toplum ruhuna ilişkin olduğu görülecektir.

Özellikle maddi unsurlar ve onların toplum ruhundaki mecazi anlamları kültürel yapıya dönüştürüp kültürü şekillendiren yapılardan birisini oluşturmaktadır. Tatar Türkleri arasından alınan örnekte de toplumsal düzeni sağlama ve onu gelecek kuşaklara aktarmada ata kültüründen yararlanıldığı görülmektedir. Sonuç olarak, eski Türk dinindeki diğer kültürleri anlamak, yorumlamak ve çözümlenmek için Türk atalar kültürünü incelemek gerekmektedir. Bu bağlamda, Türk kültüründeki atalar kültürünün yapı ve işlev açısından incelenmeye çalışıldığı bu tezde giriş ve ona bağlı altı bölüm yer almaktadır.

Araştırmanın amacı, kapsamı, önemi ile yöntem ve tekniklerinin ele alındığı tezin Birinci Bölüm'ünde atalar kültürü üzerine yapılan çalışmalara yer verilmiş ve bunlar tematik açıdan incelenmiştir. Konu üzerine yapılan yerli ve yabancı çalışmaların incelendiği bu bölümde *Teolojik, Psikolojik, Soy Sistemi/Genetik/Akrabalık, Kahramanın Statüsü, Mülkiyet Fikrinin Gelişmesi ve İdeolojik Düşünceler* olmak üzere altı tema belirlenmiş ve bunlar da kendi içinde kronolojik olarak ele alınmıştır. Bu temalar çerçevesinde ele alınan kuramsal bakış açıları eleştirel ve bütünsel bir yaklaşımla yorumlanmıştır.

Tez konusuyla ilgili hem dünyada hem de ülkemizde yapılmış olan çalışmalara ve öne sürülen yaklaşımlara yer verilmiştir. Ancak dinin kökenindeki ata kültürünün durumunu, bireysellik veya kolektiflik olup olmadığını, atalar kültürünün nasıl geliştiğini kesin olarak ortaya koymak oldukça zordur. Bu alan her zaman için tartışmalı olarak kalmaya devam edecektir. Elimizdeki tarihsel ve arkeolojik kayıtların, ilk insanların düşünce dünyasını anlayıp yorumlama noktasında yetersiz kalması bunun altta yatan en önemli sebeplerinden biridir.

Son yıllarda *Evrimsel Psikoloji* üzerine yapılan modern ve eleştirel bakış açısının hakim olduğu çalışmalar dinin kökeni ve gelişimi, kutsallık inancı, ritüellerin şekillenmesi ve kültürlerin ortaya çıkışı başta olmak üzere birçok konuya ışık tutmaktadır. Özellikle bu bakış açısı içerisinde yer alan *psikolojik özcülük* (psychological essentialism), külte ilişkin inançların temelinde yer alan

psikolojik etkenlerden (Gelman, 2004; Kirkpatrick, 2015) biridir. Bu çerçevede, tezde kulte ilişkin inanç ve uygulamalar kültüre özgü sosyal şartların yanı sıra psikolojik özcülük yaklaşımıyla yeniden çözümlenmeye çalışılmıştır. Böylece tezin İkinci Bölüm'ünde, atalar kültürünün kavramsal ve kuramsal çerçevesi oluşturulmuştur.

İnsanoğlunun, en genel tanımlamayla, tüm yapıp etmeleri olarak tanımlanabilen kültür üzerine çok sayıda çalışma vardır. Bu çalışmalarda ilk olarak kelime anlamıyla tanımlanmaya çalışılan kültür üzerinde zaman zaman etimolojik incelemelere de girişilmiştir. Fakat, üzerine tartışılmayan konulardan birisi kült ve kültür ilişkisi ile kültten kültüre geçiş konusudur. Kült ve kültür ilişkisi nasıldır? Kültten kültüre geçiş veya kültürden kulte geçiş var mıdır? Kültten kültüre geçiş var ise bu geçişte neler yaşanmıştır? gibi sorulara cevaplar aradığımız bu kısımda, alınacak yanıtlar, yeni ve farklı bir kült tanımı önerirken; kült ve kültür arasındaki ilişkiyi ortaya koyacaktır⁹.

Tezin bu bölümünde Türk kültüründe ata kavramı ve atalara ilişkin kavramların yanı sıra atanın cinsiyeti ve kimliği; *atalar*, *yaşlılık* ve *ihtiyarlık* arasındaki ilişki eleştirel bir bakış açısıyla irdelenmiştir. Ayrıca, burada yer alan anaerki dönem ve kadın atalar bölümünde toplumsal cinsiyet bağlamında kadın atalar konusu irdelenmiştir.

Tezde atalar kültürünün sosyal yaşamdaki işlevleri ele alınmıştır. Özellikle din değişimine direnç gösteren grupların temelde atalardan miras kalan inançlarını kaybetme korkusu ile karşı karşıya kaldıkları görülmüştür. Misyonerler bu durumu fark ettiklerinde atalar konusu önemli hale gelmiştir. Bu aşamadan sonra misyonerler tarafından yürütülen yeni dini hareketlerin ata pratikleri kapsamında yorumlanıp bağdaştırıldığı tespit edilmiştir.

Yaşayanın ve ölenin esenliği meselesi, Makwasha'nın (2009) belirttiği gibi, insanı evrenin merkezi kabul eden "insan merkezli geleneksel dinlerin" (anthropocentric traditional religions) kalbindedir (s. 89). Atalar kültürünün araştırılmasının, ölü kültüründen ayrılan yönlerinin belirlenmesinin ve toplumsal hayattaki işlevlerinin ele alınmasının gerekliliği bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, ölümler ve atalar kültü ile ilgili bir başlık açılmıştır. Türk mitolojisi araştırmalarında atalar kültü ve ölümler kültü arasında, şu ana kadar, derinlemesine herhangi bir inceleme yapılmamış veya tartışmaya girilmemiş olması bu konunun ele alınmasını gerekli kılmıştır. Aynı zamanda, ongon ve obo (kurgan) ile atalar arasındaki ilişkiye de yer verilmiştir.

⁹ Danışmanım sayın Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU hocam ile 10/01/2017 tarihinde tez konusunda yaptığımız ilk görüşmemizde tarafıma yönelttiği soru "Kültten kültüre geçiş nasıldır?" idi. Bu tezin kült, kültür ve kültten kültüre geçiş kısımları, değerli hocamın soruları ve sorgulamalarıyla ortaya çıkmış ve şekillenmiştir. Literatürde "kült" ve "kültür" ilişkisinin ilk defa ele alındığı bu bölümü yazmama vesile olan ve bana farklı bir açıdan bakmamı sağlayan hocama teşekkürlerimi borç bilirim.

Atalar kültü üzerine yapılan çalışmalarda, genel olarak, ata kültürünün ölmüş ecdadın takdisine dayandığı vurgulanmıştır. Özellikle atanın öldükten sonra üstün bir takım güçlerle donandığını kabul eden bu düşünceye göre, ölen bir kişinin kendi ailesine yardım edebileceği inancı gelişmiştir. Korku ve saygı duygularının bir arada görüldüğü söz konusu kabul edişte ataların ruhlarına kurban kesme ve onlara ilişkin nesnelere özenle (Ocak, 1992, s. 12) koruma görülmektedir. Tez kapsamında, bahsi geçen genel kabul ve açıklamanın dışında, Türk kültüründe “ölmüş atalara ilişkin kültler” ve “hayatta olan atalara ilişkin kültler” olmak üzere iki durumun varlığı ifade edilirken, atalar kültü *geçmiş*, *bugün* ve *gelecek* olarak üçlü zaman tasavvuru kapsamında ele alınmıştır. Günümüze kadar yapılan çalışmaların çoğunda ölmüş atalara ilişkin kültler incelenirken; hayatta olan atalar konusunda oldukça az çalışmanın yapıldığı görülmüştür.

En basit ve genel tanımlamayla “ölmüş ataların kültü”, yaşayan ve (belli bazı niteliklere sahip olan) ölenler arasındaki ilişkiyi çevreleyen inanç ve uygulamalar bütünüdür. “Hayatta olan atalara ait kültler” ise kaynağını ölmüş ataların statüsünden alan veya ölmüş ataların “varsayımsal” statüsünün yaşayan atalara yansıtıldığı ve bu bağlam içinde yer alan tüm inanç ve uygulamalar olarak tanımlanabilir.

Atalara ilişkin inanç ve uygulamalar, Türk kültürünün özgün dünya görüşlerinden birisidir. Bu düşünceden hareketle günümüzün hayatta olan atalarına ilişkin kültlerin kültür üzerindeki etkisi ve sonuçları, kültürel değişme ve süreklilik bağlamında bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

Bu çalışmanın İkinci Bölüm’ünde kuramsal ve kavramsal çerçevesi kurulurken kahraman ve ata kavramları tartışılmıştır. Tezde kahramanlar, “zamanda bir iş, oluş ve hareket bildiren aktörler” olarak tanımlanmıştır. Zamanı harekete geçiren ya da durduran, zaman ve mekânda iz bırakan etken bir kültür unsuru olan kahramanlar, zamanda bir dalgalanma ve sıçrama yaratırlar. Başka bir deyişle, zamanda bir dalgalanma yaratan ve mekândan bir iz bırakan kahramanlar, zaman ve mekânı aştıklarında ve belli niteliklere sahip olduklarında ata olma vasfı kazanabilirler.

Bu bağlamda, günümüzdeki çalışmaların aksine, “kahraman-ata” (hero-ancestor) kullanımı tercih edilmemiştir. Bu kavram, dünya literatüründen alınmış olup, Türk kültüründeki yiğit, cesur kişiyi tam olarak yansıtmamaktadır. Bu çalışmada, kahraman kullanımıyla “hareket yaratan kişi” kastedilmiş; yiğit, cesur Türk savaşçıları için, Türk destanlarındaki kahramanlarla da daha uyumlu olduğundan “alperen” (combatant, fighter) kelimesinin kullanılması tercih edilmiştir.

Sonuç olarak, her ata, aynı zamanda kahraman iken; her kahraman, ata değildir. Kahramanın özelliklerine ancak bilgelik, erdemlilik ve cesur olma gibi toplumun öncedelediği ve istediği belli başlı nitelikler eklendiğinde ata kültürüne dönüşüm gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla, her kahramanın zamanda bir dalgalanma yaratan ve mekânda bir iz bırakan aktör olduğu dikkate alındığında, her kahramanın ata vasfı kazanamayacağı görülmektedir.

Eski Türk inanç sisteminde inancın külte dönüştüren yapıyı ve atalar kültürünün oluşum sürecini yorumlayabilmek için *merkez ve çevre* kavramları kullanılmıştır. Bu formüleştirmede, temel olarak, Edward Shils'in adıyla anılan ve onun kavramlaştırdığı "merkez ve çevre" düşüncesinden yararlanılmıştır. Ancak bu yaklaşım, alanda yaygın olarak XX. yüzyıldaki sosyal ve siyasal dönüşümleri temellendirmek için kullanılmış olmakla birlikte, E. Shils'in her toplumda olduğunu varsaydığı "merkezi değerler sistemi" ve "çevreyle olan karşılıklı ilişkisi", bu yaklaşımın çıkış noktalarından birisini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Shils, her toplumun, kendi kolektif kimliğinin odağı olarak işleyen kutsal bir "merkeze" sahip olduğunu düşünmektedir. Buna göre "merkezi değerler sistemi", bir toplumu ve üyelerini "üyelerin somut bireysel varoluşlarını aşan ve yüceleştiren" bir şeyle bütünleştiren bir alan (Smith, 2007, s. 122) olup, Türk kültüründe bu alanlardan birisinin ata ve atalar etrafında gelişen "değerler sistemi" olduğu tespit edilmiştir. Türk kültüründe *idealle özdeşleştirilen* ve Türk dünya görüşünü kendinde toplayan atalar merkeze alındığında, kendi çevrelerindeki bütün olumlu değerleri bünyesinde topladıkları veya atalara, toplum tarafından bu niteliklerin atfedildiği görülmektedir. Bu yaklaşım, ayrıca, inancın külte dönüşme sürecinde görülen varyantlaşmayı da açıklamaktadır.

Tezde atalar kültürü kavramı tartışılıp Türk kültüründeki atalar kültürü tanımlanmaya çalışıldıktan sonra Türk atalar kültürünün kuramsal yapı ve çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Merkez ve çevre ilişkisi bağlamında "Pergel Metaforu" modellenmiş; Tanrı, ata ve kahraman arasındaki ilişkileri yorumlamak için "Yatay ve Dikey Döngüsellik" modeli geliştirilmiş ve bunlardan yararlanılarak Türk kültüründe ata prototipi ve tipleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Yatay ve Dikey Döngüsellik: Tanrı, Ata ve Kahraman başlığı altında kahraman ve ata kültürü arasındaki ilişki tartışılmış; kahraman kültürü ve ata kültürü arasında bir ilişki var mıdır? Bir ilişkiden bahsedilecekse, kahraman kültürü mü ata kültürünü yarattı, yoksa ata kültürü mü kahraman kültürünü yarattı? gibi sorular cevaplanmaya çalışılmıştır.

Söz konusu modellerden yola çıkarak Türk kültüründe "Arkaik Zamanın Kozmogonik Ata Prototipleri ve Kozmogonik Ataları", "Kamlar Devrinde Şekillenmeye Başlayan Bilge Atalar", "Destan Devrinde Şekillenmeye Başlayan Alperen Atalar" (bu grup içinde yer alan İslami

Dönemin Ata Prototipleri Olarak Peygamberler ve Alperen Gazi Atalar) ve “Sosyal ve Kültürel Değişimlere Bağlı Olarak Yenilenen Atalar” (Ulus-Devletler Devri veya Modern Devletlerin Ataları) olmak üzere iki ana prototip ve dört ata tipi belirlenmiştir.

Tezin *Mitler, Dinler ve Atalar Kültü* adını taşıyan Üçüncü Bölüm’ünde inanç sistemleri ve Türk mitlerinde atalar kültü konularına yer verilmiştir. Aynı bölümde bulunan “Türklerde Din Değişimlerinin Atalar Kültüne Etkisi” başlığı altında, Türklerin kabul ettikleri İslamiyet ve öncesindeki dinlerin atalarla ilgili inanç ve uygulamalara etkisi tartışılmıştır. Türkler İslamiyet’i kabul etmeden önce Maniheizm, Budizm gibi din dairelerine girmişlerdir. Maniheizm, Budizm, Hıristiyanlık ve İslamiyet’ten alınan unsurlar ile onlara verilenlerin saptanmaya çalışılacağı bu bölüm sayesinde din değişimlerinin kültürleri nasıl etkilediği ve dönüştürdüğü ortaya konacaktır. Bu aşama, Hiebert’in “Dünya Görüşü” ve “Kritik veya Çözümsel Bağlantı” (Critical Contextualization) yaklaşımından yararlanarak açıklanmıştır.

Dini inanca sahip bir grupla karşılaşan misyonerlerin dinlerini yayma çalışmaları sonucunda yerel dini inanışlarda değişen ve değişmeyen unsurlar nelerdir? sorusuna cevaplar arandığı bu bölümde, bir değişme durumunda “merkez unsur” olan atalar kültürünün en dirençli yapılardan biri olduğu tespit edilmiştir. Din değişimleri üzerine karşılaştırmalı çalışmalarda, değişen ve değişmeyen öğelerin tespiti oldukça önemlidir. Bu bağlamda, değişmeye direnç gösteren veya değişmeyen öğelerin önemli bir kısmının atalar kültü çerçevesinde şekillenen yapılar olduğu görülmüştür.

Tezin Dördüncü ve Beşinci Bölüm’ünde atalar kültürünün inanç ve uygulamalar ile sözlü edebiyat ürünlerine yansımaları ele alınmıştır. Özellikle tezde kullanılan sözlü edebiyat ürünleri önceden derlenmiş metinlerden oluştuğu için atalar kültürünün durumunu tespit etmek oldukça zordur. Bu tespitin güç olduğu durumlarda, tezin diğer kısımlarında yapıldığı gibi, “ata kültü” (cult of ancestor) ve “atasal veya atalara ait bileşenler” (ancestral component) olmak üzere ikili bir ayrıma gidilmiştir. İkinci grup, yapı ve işlev bakımından ataları hatırlatan unsurlar olup, bunların atalar kültü içinde değerlendirilmesini sağlayacak şeyin maddi, manevi ve sosyal olarak toplum içindeki üstlendiği rol ve işlevler olduğu ifade edilmelidir.

Tezde tekrar yapmayı önlemek ve daha iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlamak amacıyla sözlü edebiyat ürünleri “geçiş dönemleri”, “erginlenme”, “tabiata ilişkin kültürler”, “gelecek tayini ve ataların sözleri”, “imtihanlar, vasiyetler ve kehanetler”, “yardım edenler ve ceza verenler”, “kahraman ve ataya ait eşyalar ve izler: inancın kültleşmesi”, “ant içme”, “şecere geleneği ve ata tipolojisi” olmak üzere sekiz tema belirlenerek incelenmiştir.

Türk kültür tarihinin uzun bir geçmişe sahip olması, Türk dünyası olarak adlandırılan coğrafyanın genişliği ve birçok anlatının farklı Türk boylarına ait varyantlarının bulunması sebebiyle, Türk kültürünün tüm sözlü edebiyat ürünleri konu açısından değerlendirilmeye alınamamıştır. Söz konusu bu durum tezin sınırlılık alanı içinde olup, mevcut eksiklik örneklem seçme yoluyla giderilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda özellikle sözlü edebiyat ürünleri incelenirken, mümkün olduğu kadar her Türk boyundan Türkiye Türkçesine aktarılmış olan metinler seçilmiş ve bunlardaki atalar kültürünün durumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Altıncı Bölüm'de ise günümüzün toplum hayatında atalar kültürünün durumu incelenmiştir. Tezin temel varsayımlarından birisi atalar kültü vasıtasıyla Türk kültüründe geleneğin aktarım ve değişimini anlamının mümkün olduğudur. Bu sebeple tezin son bölümünde atalar kültürünün günümüz kültürüne etkilerinin tespiti gerekli görülmüştür.

1.2. Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri

Bir kültür içindeki herhangi bir grup incelemeye alındığında, topluluk dışından bir gözlemcinin araştırma yaptığı toplumun inanç ve uygulamalarını nasıl yorumladığı veya bunlara nasıl yaklaştığı meselesi, sosyal bilim alanında kullanılan yöntem ve teknikler bakımından önemlidir. Bu bağlamda grup içindeki kişilerin grubu birleştiren unsurları nasıl değerlendirdiği ve grup öğelerinin birbiriyle olan ilişkisini grup dışından bir gözlemcinin nasıl yorumladığı konusu önem kazanmaktadır.

Türk kültürü ile ilgili literatür incelendiğinde birçok dini, sihri ve büyüsel pratiğin İslam coğrafyacıları ve yabancı Türkologlar tarafından putperestlik ve totemizm olarak değerlendirildiği görülmüştür. Burada yerli ve yabancı çalışmalar dikkate alınmakla beraber öznel yargılamalardan uzak durulmak suretiyle kuramsal bir çerçeve çizilmesi hedeflenmektedir.

Tez boyunca, günümüze kadar yapılmış olan yerli ve yabancı çalışmalardaki uzun kuram tartışmalarından uzak durulmuş, kuramcılarının sadece atalar kültü konusundaki bakış açıları gösterilmeye çalışılmıştır. Atalar kültü konusunda ileri sürülen yaklaşımların benzeşen ve ayrışan yönleri temel alınmış ve Türk kültürü bağlamında tartışılmıştır. Tez boyunca özellikle kült ve kültür tanımlarında sosyal bilimlerdeki farklı disiplinlerce yapılmış açıklamalar temel alınmıştır. Bu sayede kült ve atalar kültü konusunun çok boyutlu ve bütünsel bir bakış açısıyla incelenmesi hedeflenmiştir.

Araştırmada atalar kültü olgusunu anlamak ve yorumlamak için arkeolojinin verilerine ihtiyaç duyulmuştur. Arkeoloji, eski toplumlara ait maddi kültür unsurlarını gün yüzüne çıkaran,

bunları çeşitli yöntem ve teknikler kullanarak sınıflandırmaya, karşılaştırmaya çalışan ve bunlardan yararlanarak söz konusu toplumların kültürüne ilişkin yorumlar yaparak anlamaya çalışan bir bilim dalı olup eski Türk inançlarına ilişkin maddi kültür unsurlarını sağlayan bir kaynak durumundadır. Arkeoloji verilerinden yararlanarak çizilecek bir yol, söz konusu kültü anlamak ve onu diğer kültürler içerisinde yorumlama noktasında önemli veriler sağlamaktadır.

İlk kullanımından bu yana kült kelimesinin anlam alanının oldukça genişlemiştir. Ancak “ilkellerin dinini” anlamak ve betimlemek için sosyal bilimcilerce yaratılan özel terimler ve bir dilden diğerine yapılan aktarmalar, mevcut sorunu daha karmaşık hale getirmiştir. Evans-Pritchard’a (1998) göre, ilkel din animist, pre-animist ve fetişist gibi kavramlarla açıklanırken; yerlilerden alınan *tabu* (Polinezya), *mana* (Melanezya), *totem* (Kuzey Amerika yerlileri) ve *baraka* (Kuzay Afrika Arapları) gibi kelimeler (s. 18) bağlamından koparılarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu *bağlamsızlaştırma* ve işlevin göz ardı edilmesi kelimelerin gerçek anlamlarını ortaya çıkartmayı engellemiştir. Bu tez kapsamında kült kavramı için yeni bir tanım önerilirken, onun kutsal bir şeye “salt biçimde tapma” olarak tanımlanmasından uzak durulmuştur.

Böylece sosyal bilimlerde iki şey yanlış anlamaya sebep (Crooke, 1908, s. 427) olmuştur:

1. Vahşi veya yarı-vahşi olarak nitelendirilen kabilelerin inançları oldukça karmaşık bir dokuya sahiptir. Onu anlamak ve hatta dillerini, kültürlerini tanıyan kişiler için bu inançlara nüfuz etmek oldukça zordur. Bu durum, çoğu zaman yanlış anlaşılmalara yol açmıştır.
2. Genellikle mezar yerinde davranışa dönüşen ölü kültürleri gerek resmi gerekse de kamu hayatında oldukça önemli bir faaliyet olarak kabul edilmektedir. Gözlem yapan kişiler, bu kültürlerin, kabile inançlarının önemli ve hayati bir kısmını oluşturduğu gerçeğini muhtemelen görmemiş veya görmezden gelmişlerdir.

Yaşamında birçok insanla görüşmüş ve çeşitli pozisyonlarda bulunmuş kişi, öldüğünde ikinci bir hayata kavuşur ve burada yeni bir boyut kazanır. Bir kadın ölmeden önceki hayatında bir kişinin annesi, halası, çocuğu, kızı veya kız kardeşi olabilmektedir. Böylece ölen kişiyi ata ve ölüden ayıran şeyin onun sosyal yaşamda üstlendiği işlevler olduğu ortaya çıkmaktadır. Karşılıklı biçimde bu kişinin ata olup olmamasını da belirleyen şey, onun diğerleri arasındaki konumudur. Bu açıdan atalar kültü olarak adlandırılan yapı, oldukça karmaşık ve kesin sınırları çizilemeyen bir konudur.

Günümüze yaklaştıkça kimlerin ata olacağı konusu tamamen belirsiz bir hal almıştır. Bu bakımdan grupların belirleyiciliği gündeme gelmeye başlamıştır. Çünkü kimin ata olacağını, kendi içinde belli kuralları olan gruplar (çevre) tespit ettiğinden atalar kültürünü bu çerçevede içinde

değerlendirmek gerekmektedir. Merkez ve çevre kavramları, bu karmaşayı çözümlenebilir. Bununla birlikte bağlamın veya çevre şartlarının önemi, kült dahil sosyal bilimlerde yapılan tüm tanımları yeniden ele almayı zorunlu hale getirmiştir.

Kült konusunu tartışırken, günümüze kadar benimsenmiş “metin merkezli” yaklaşımların aksine, “bağlam temelli” yaklaşım esas alınmaya çalışılmıştır. Metnin kendisi son derece önemli olsa da, Malinowski’nin (1998) belirttiği gibi, bağlamından koparıldığında cansızlaşmaktadır (s. 107). Ayrıca onun kaleme aldığı “The Primitive Economics of Trobriatid Islanders” [1921] adlı makalesinde “kocanın kadına ve babanın çocuklarına verdiği armağanları sıralarken” bağlamı göz ardı ederek yanlış bir değerlendirme yaptığını itiraf etmesi (Malinowski, 1998, s. 32) bu açıdan dikkate değerdir.

Türk kültüründeki atalar kültü hakkında makale ve bildiri boyutunda çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmalar “durum tespiti” niteliğinde olmak dışında herhangi bir kuramsal yaklaşım geliştirme ve tasnif yapma şeklinde değildir. Bu çalışmada derlenmiş ve kayda geçirilmiş sözlü ve yazılı kültür ürünlerinden hareketle söz konusu ürünler “yapısal ve işlevsel yaklaşım” başta olmak üzere farklı kuramlardan yararlanılarak yorumlanmıştır.

Atalar kültü konusunda yerli ve yabancı kuramsal yaklaşımlara yer verilen tezde, ulaşılabilen yayımlanmış çalışmalar tarihi bir süreç gözetilerek değerlendirilmiş, tespit edilmiş ve bu kaynaklardan hareketle yeni bir kuramsal çerçeve çizilmeye çalışılmıştır.

Atalar kültü üzerine yapılan yerli ve yabancı çalışmaların mümkün olduğu kadar ilk basım tarihleri gösterilmeye çalışılmıştır. Sözlü ürünlerin derlenme zamanlarının da belirtildiği çalışmada söz konusu tarihler köşeli parantez [] içinde verilmiştir. Bu sayede konu ile ilgili yapılan araştırmaların kronolojik olarak sıralanması, kavramlar ve yaklaşımlardaki paradigma veya bakış açısı değişimlerinin gösterilmesi hedeflenmiştir.

Günümüze kadar ileri sürülmüş kuramsal yaklaşımlarda ise sosyal bilimcilerin konuyu ele alma biçimlerini belirleyen dönem görüşleri çerçevesinde yani tematik olarak değerlendirildiği bir yöntem izlenmiştir.

Eski Türk dinini anlamak, yorumlamak ve diğer tüm kültürleri incelemek için atalar kültürünün başlangıç noktası olarak alınması gerektiği düşüncesinden hareketle, bu çalışmada, Türk atalar kültürünün yapı tespiti yapılmıştır. Ayrıca çalışma boyunca atalar kültürünün yayılışının yanı sıra kendi içinde barındırdığı hiyerarşik sisteminin, sosyal yaşamdaki işlevlerinin ve ölü kültürlerinden ayrılan yönlerinin belirlenmeye çalışıldığı bir yöntem takip edilmiş, atalar *geçmiş*, *bugün* ve

gelecek bağlamında incelenmiş ve çalışmanın tüm bölümleri bu bütüncül bakış açısıyla ele alınmıştır.

1.3. Atalar Kültü Üzerine Yapılan Çalışmalar

1.3.1. Atalar Kültünü Kuramsal Temelde Ele Alan Çalışmalar

Atalar Kültünü Teolojik Temelde Açıklayan Yaklaşımlar

Tarihte görülen en erken din formlarının temelinde animizm olduğunu ilk kez ileri sürdüğü düşünülen ve aynı zamanda animizm kuramının öncüsü sayılan Tylor, kültürel evrim görüşüne sahip olup, kaleme aldığı “The Religion of the Savages” [1866] adlı makalesinde “ilk insanların dini inanışlarının animizm olduğunu” (Emiroğlu, 2009h, s. 840) ifade etmiştir.

Animizm kuramını *Primitive Culture* [1871] adlı kitabında daha da geliştiren, ilk olarak dinin evrenselliğini sorgulayan Tylor (1920), “eğer etnograflar, medeniyeti açıklamak için evrim kuramını dikkate alırlarsa, tamamen dinden yoksun kabilelerden başlayacaklardır”, der. İlkel kabilelerin “ataları” (forefathers) olmadığından, etnograflar onları “hiçbir dine sahip olmayan insanlar” şeklinde yorumlayacaklardır. Bu doğru bir başlangıç zemini değildir. Dini olmayan kabileler varsayımı doğru olsa bile onu geçerli kılacak maddi veri elde bulunmamaktadır. Bu bakımdan *dinden önceki zamanda gelen* (praæ-religious) koşulların zaman içinde dini koşulları doğurmuş olabileceğini (s. 417-418) düşünmektedir.

“Atalara tapma” (manes worship veya worship of manes) fikri Tylor’a göre, ölmüş insanların ruhlarına tapınma anlamına gelir ve bu, insanoğlunun en büyük din parçalarından birisidir. Tylor’a göre bu dönüşümü anlamak zor değildir. Çünkü onlar öldükten sonra bile, planlı bir biçimde, yaşayanların dünyasının sosyal ilişkilerini devam ettirirler. Dolayısıyla ölü bir ata, kendi ailesini koruyan ve gerektiğinde onlara yardım eden bir Tanrı’ya veya Tanrısal bir varlığa (Newell, 1979, s. 17) dönüşme eğilimi gösterebilir.

Tylor (1920) için basit bir din tanımı *Ruhsal Varlıklara* (Spiritual Beings) inançla ifade edilmektedir. Bu bağlamda Tylor, animizm adı altında *Ruhsal Varlıkların* gerisindeki ilkeyi incelemeye odaklanmıştır. Ona göre animizm, insanlık ölçeğinde çok düşük seviyede olan kabileleri niteler. Vahşi olarak nitelendirilen bu topluluklardan yüksek modern kültürün ortasına doğru bir geçiş olur. Medeniyetin erken dönemindeki değişiklikler, atalara ait inançlardan uzaklaşmaktan onların reddine kadar olan düşünsel süreçteki değişimlerden kaynaklanır. Bu bakımdan Tylor için animizm, vahşilerden medenileşmiş insana kadar olan tüm Din Felsefesinin temelidir (s. 424-426).

Tylor'un (1920) animizm kuramı, iki ruh anlayışı üzerine kurulmuştur. Bunlardan birincisi, bedenın yıkımı veya ölümden sonra varlığının devam ettiğine inanılan kişilerin ruhları; ikincisi, güçlü yaratıcılar seviyesine ulaşan diğer ruhlardır. Bu bağlamda animizm kavramı ruhlar, kontrol edici yaratıcılar ve ikincil ruhlara ilişkin inançları içerir. Bunun doğal sonucu ise tapınmadır. Bu bağlamda dinin birinci büyük elementi "ahlaki elementtir" ve Tylor'a göre bu ahlaki unsur yüksek milletler arasında en hayati parçayı oluştururken, vahşilerin dinlerinde çok az biçimde temsil edilir (s. 426-427).

Sorularını iki zeminde yönelten Tylor'a (1920) göre ilk zemin, yaşayan vücut ve ölümler arasında farklılıklar yaratan şey nedir? ve uyuma, uyku, hastalık ve ölüme sebep olan nedir? sorularıdır. İkinci zeminde ise rüyalar ve hayallerde görülen insan şekilleri nedir? sorusunu sormuştur. Bu iki gruba bakıldığında "eski vahşi filozoflar" (ancient savage philosophers), muhtemelen ilk fenomeni, daha açık bir çıkarsama vasıtasıyla gerçekleştirmişlerdi. Bu çıkarsamaya göre her bir insan, bir hayat ve siluet (phantom) olmak üzere iki şeye sahipti (s. 428). Bununla birlikte konu açısından dikkate değer olan ise Tylor'un "eski vahşi filozoflar" ile yüksek ihtimalle ataları kast etmiş (Pentikäinen, 1997a, s. 19-20) olmasıdır.

Atalara tapma veya atalar kültürünün, tüm insanlık dininin temeli olduğunu iddia eden teori, genellikle Spencer'in adı ile ilişkilendirilmektedir. *The Principles of Sociology, Vol. I* [1897] adlı kitabında *manizm* varsayımını öne süren ve ata tapımının her dinin kökeninde olduğunu düşünen Spencer, dinin kökenini bilmekle daha sonra meydana gelecek olan gelişmelerin ortaya çıkartılabileceğini (Pentikäinen, 1997b, s. 531) düşünür.

Andrew Lang, *The Making of Religion* [1898] adlı kitabında atalar kültürünü tüm inançların anahtarı saymaktadır (Evans-Pritchard, 1998, s. 23). Bu yaklaşım, kaynağını muhtemelen Spencer'in [1897] "ata tapımı, tüm dinlerin köküdür" düşüncesinden almaktadır.

Marett, Afrika'da bulunan yerli halkların dini inançlarını incelediği *The Threshold Of Religion* adlı çalışmasının ilk baskısını [1909] yılında yapmıştır. 1914 yılında ikinci baskısı yapılan kitapta Tylor'un "ilk dini inançların temelinde animizm" olduğu görüşü eleştirilmekte ve bunun yerine *animizm-öncesi* (pre-animism) düşünce savunulmaktadır. Buna göre, ilk insanlar ruhun varlığına ilişkin inanç geliştirmeden önce etrafında gördüğü varlıkların "Tanrısal bir güce" sahip olduğunu düşünüyorlardı.

İddiasını kanıtlamak için yerli Malagasy halkı arasında *andriamanitra* ve *ngai* olarak isimlendirilen *yaratıcı* veya *Tanrısal güç* kavramlarını kullanan Marett'e (1914) göre ruh öncesi bu inanç biçimi Kuzey Amerika Kızılderililerininin *wakan*, Melanesian'ın *mana* ve Fijian'ın *kalou* inançlarında yeniden ortaya çıkar (s. 12).

Ayrılan ruhlar, hayaletler veya ölmüşlerin canları anlamına gelen ve Latince *manes* kelimesinden türetilen manizm, genel olarak ölümlerin yüceltilmesi fikrine dayanmaktadır. Melanesian'daki *mana* kelimesini Spencer'ın ölmüş kişilerin veya ataların ruhu anlamında kullanıldığı hatırd tutulursa, Marett'in *Tanrısal güç* düşüncesi ölü ve/veya ata kültüne bağlanmaktadır.

Frazer [1913], diğer birçok sosyal bilimci gibi, dinin ortaya çıkışında “ölmüş kişilere tapınmanın” (the worship of the human dead) temel olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, doğal dinin en yaygın biçimlerinden birisi ölmüş insanlara tapma davranışı olup, büyük ihtimalle bu davranışlar, tüm toplumlarda oldukça etkili idi. Bu düşüncenin ortaya çıkışında etkili olduğu düşünülen ölümden sonra insan ruhunun yaşadığına dair inanç, evrensel bir yapıya sahip olmalıydı (s. 23-24).

Atalar kültü konusunda makale ve kitap çalışmasının yanında tez çalışmaları da yapılmıştır. Literatür taraması sonucunda tespit edilen ilk lisansüstü çalışmanın Çin ve Burma'da bir dönem misyonerlik yapmış olan Orvia Anna Proctor tarafından *The Meaning and Value of Ancestor Worship* [1926] adıyla yayımlanan yüksek lisans tez araştırması olduğu görülmüştür.

Çin dininin ele alındığı ve Çin kültüründeki atalar kültünün incelendiği bu tezde ata tapımının klasik ve popüler anlamı ile ibadet güdüsü üzerinde durulmuştur.

Tezde ata tapımının (ancestor worship) Çin'in tüm din sisteminde büyük oranda hayati bir kısım olduğu ifade edilmiştir. Bu nitelik aynı zamanda tezin başlangıç noktası olarak alınmıştır. Tezin İkinci Bölümü'nde ata kültünün anlam ve teorisi üzerinde durulmuştur. Bu kısım kendi içinde atalar kültünün klasik ve popüler anlamı (Proctor, 1926, s. 12-24) olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

İncelemeye göre ata tapımının klasik anlamı kısmında bilge veya pirlere yaş pratikleri ile onlara ilişkin yaygın inançlara yer verilmiştir. Çin'de klasik olarak tanımlanan eserlerde ilk olarak ölüm törenlerine yer verilmektedir. Ölümlerin ruhlarının törenlere katıldığına inanılmaktadır.

Atalar kültünün klasik tanımında, ataların yaşayanlar üzerinde etki ve gücü olduğundan bahsedilmektedir. Yaşayanlar, ölen atanın yakınları ve özellikle torunlarıdır. Torunların hal ve hareketlerine göre ataların refah veya ceza gönderdiğinden, bu şekilde kurbanın ruhsal anlam kazandığından bahsedilmektedir. Bu bağlamda araştırmacı çoğu durumda kurbanın asıl amacının cezayı uzaklaştırmak ve kalıcı lütf garanti etmek olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Ata tapımının popüler anlamı kısmı kendi içinde ikiye ayrılmıştır. Ayrılan ruhların durumu ve tapma dürtüsü alt başlıklarında incelenen bu bölümde tapma pratiğinin sosyal hayata ilişkin

işlevleri incelenmiştir. Bu işlevlere bağlı olarak ayrılan ruhların durumunda dört özellik görülür (Proctor, 1926, s. 21-24):

İlki, teolojik bir açıklama olup, bu dünyadan ölümle ayrılan bazı ruhların Tanrı'ya dönüşebildiği inancıdır.

İkincisi, kahraman kültü ile bağlantılı olup *koruyucu aziz* niteliğidir. Azizlerin ise Tanrı'ya dönüşme eğilimi göstermediği ifade edilmiştir. Ölen kişilerin ruhları, kendi soyundan gelenlerle koruyucu aziz ilişkisini sürdürürler. Böyle bir durumda atalar, Tanrı ve yaşayanlar arasında aracı olarak görülmüştür.

Üçüncüsü, psikolojik bir açıklama olup ölen kişilerin bazen düşman varlıklar olarak algılanmasıdır. Yaşarken kendisinden korkulan kişinin ölümünden sonra da bu korkunun devam ettiği inancıdır. Ancak kişinin iyi atalarının düşmana dönüşebildiği durumlar da vardır.

Dört özellikten sonuncusu, dönüşen insan varlıkları olarak atalardır. Onların ölümlerinden sonra da fiziksel ihtiyaçlarının devam ettiğine inanılır. Böyle bir durumda kurbanın amacı ölen kişinin (gıda, para ve ev gibi) günlük ihtiyaçlarını karşılamaktır. Bu düşüncede ruhların diğer dünyadaki sosyal durumları konusunda zenginliğe daha fazla bağımlı oldukları düşünülmektedir.

Popüler yaklaşımlardaki tapma/ibadet dürtüsü temel olarak ataya saygı (filial piety), korku (fear), bencillik (selfishness), bilinçsiz dürtü (no conscious motive) ve karmaşık dürtü (mixed motive) olarak beş şekilde görülmektedir.

Ataya saygı düşüncesi içinde atalara yapılacak saygısızlıkta atanın günah işleyenleri cezalandıracağı inancı ve korkusu tapma dürtüsünü diri tutar. Tapma dürtüsünün başka bir boyutu bencilliktir. Atalara saygı duyma bir norm olarak görülse de gerçekte kişinin atalardan gelen bir zarardan “kendini koruma” ve ataların kutsamasından “kendine fayda sağlama isteği” diğer dürtülerden daha güçlüdür. Buradaki tapma davranışı ise bilinçsiz bir dürtüdür. Kişi, kendinden öncekilerin yaptığı gibi kurban verir ve bunun yapılma nedenini sormaz. Son olarak bu tapma davranışı karmaşık bir dürtüdür. Çünkü dürtü sorgulanmasa da ritüeli gerçekleştirme isteği bilinçaltında güçlü bir şekilde yaşamaktadır (Proctor, 1926).

Atalar Kültünü Psikolojik Temelde Açıklayan Yaklaşımlar

Eliade'ye (1991) göre, ilkel toplumun insanı ölümü bir tür geçiş ayini olarak algılayarak ölümün yarattığı boşluk ve yokluk hislerini yenmeye çalışmıştır. Böylece ölüm durumu, manevi varoluşun başlangıcı ve yüce katılma olarak kabul edilmeye başlanmıştır (s. 173). Başka bir

deyişle, hayat sürekli bir döngü olarak kabul edilmek istenmiş ve tüm tasavvurlar bu düşünce biçimine göre oluşturulmuştur. Özellikle bu bakış açısıyla oluşturulan psikolojik açıklamalarda insanoğlunun ölümle baş etme yollarının temel alındığı görülmektedir.

Ata tapımının doğuş ve şekillenmesini psikolojik olarak açıklayan yaklaşımlar Freud ile başlatılabilir. Ata tapımını bir tür yansıma olarak açıklayan Freud [1921], onu anne ve babaya karşı geliştirilen duyu ve duyguların doğaüstü varlıklara yansıtıldığını (Townsend, 1969, s. 8) varsayarak açıklamıştır.

Atalara saygı ve soy oluşumunu açıklamak için “duyguların genişletilmesi” (extension of sentiments) kavramı üzerinde yoğunlaşan Radcliffe-Brown’ın kaleme aldığı *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology* [1922] adlı eser 1906’dan 1908’e kadar Andaman Adalarında yürütülmüş olan antropolojik çalışma sonuçlarının bazı bölümlerini içermektedir¹⁰.

Freud’un bir bakış açısının hakim olduğu duyguların genişletilmesi kavramının yanı sıra Andaman Adalarındaki ağlama ritüellerini işlevleri açısından inceleyen yazar cenazelerin Andaman halkının sosyal hayatlarında oynadığı rolü ise kitabının Beşinci Bölüm’ünde ele almıştır.

Ata ruhlarına ilişkin inanç ve uygulamalara da çalışmasında yer veren araştırmacı, ata kültü aracılığıyla dini kültürün sosyal fonksiyonunun kolayca keşfedilip gösterilebileceğini (Townsend, 1969, s. 10) düşünmektedir.

Antropoloji konusunda çalışmalar yapan İngiliz yazarlar arasında yaygın olarak görülen iki hipotez vardır. Bunlardan birincisi, ‘ilkel’ insanın hayat ve doğa olgusunu açıklama girişimleridir. İlkel insanda açıklama isteği zihninde sürekli olarak yer alır. Ölüm, uyku ve rüya olgusunu açıklamak isteyen ilkel bir insanoğlu vardır. Hipoteze göre ruhtaki inanç konusu tam olarak atomlarla ilgili bilimsel inanca karakter bakımından benzerdir. Böylece inançların öncelikli olduğu vurgulanmaktadır. Örneğin, onlar tüm tören ve gelenek çeşitlerini meydana getirir ve hareketi etkileme gücü kazandırır. “İlkel” insanın hayat ve doğa olgusunu açıklayan ikinci hipotez, doğayı düşünme sonucunda açığa çıkan merak, korku, dehşet veya şaşırma duyguları (Radcliffe-Brown, 1922, s. 232-233) olarak ifade edilmektedir.

¹⁰ Birçok İngiliz antropolog, Radcliffe-Brown’ın “extension of sentiments” teorisini eleştirse de, onlar davranışı etkileyen kategorik akraba terimlerinin önemini kabul etmiştir (Kronenfeld, 2009, s. 185). Radcliffe-Brown’ın varsayımına göre erkek ya da kız çocuğunun annesine yönelik duyguları, annesinin ailesine doğru genişler, bu yüzden annenin erkek kardeşi yani dayı bir çeşit erkek anne konumundadır. O, anneliğe özgü davranış içinde hareket eder ve kendi kız kardeşinin çocuğuna hediyeler verir. Daha önemlisi, böyle geleneklerin bütün sosyal yapı çerçevesinde sadece kendi işlevleri bakımından anlaşılabilirdiği iddiası idi. Radcliffe-Brown ayrıca akrabalığın temsili ile ilgili “evrensel bilişsel” bir temel tasarlamıştır. Bu bağlamda, akrabalık sisteminin varlığının yaygınlığından dolayı toplumlar arasında büyük ölçekli benzerlikler kurulabilir (Bloch & Sperber, 2002, s. 724).

Radcliffe-Brown'a (1922) göre Andaman Adalarındaki törensel geleneklerin temel sosyal işlevleri, toplumun duygusal eğilimlerini bir nesilden diğerine taşımak ve sürdürmektir. Duyguların genişletilmesi şu şekilde açıklamaktadır (s. 233-234):

1. Bir toplum, kendi varlığını mümkün kılmak için bireylerin ihtiyaçları ile uyumlu olarak düzenlenen kişisel ahlak vasıtasıyla ve belli bir duygular sistemi içinde üyelerinin zihinlerindeki kendi mevcudiyetine bel bağlar.
2. Toplum içinde meydana gelen her bir durum, olay, refahı etkileyen şeyler veya toplumun tutarlılığı, bu duygular sisteminin bir nesnesini meydana getirir.
3. İnsanlar arasındaki bu duygular doğuştan değildir. Toplumsal hareket ile gelişir. Dolayısıyla kültür ürünü olup sonradan üretilmiştir.
4. Toplumun törensel gelenekleri, duygulara uygun durumlar üzerinde kolektif izlenim veren bir araçtır.
5. Herhangi bir duygunun ayinsel anlatımı, hem bireyin düşüncesinde onu sürdürmeye hem de bir nesilden diğerine geçişe hizmet eder.

Andaman toplumunda evlilik törenin amacı, iki veya daha fazla insan arasındaki sosyal bağın varlığını onaylamaktır. Andaman evlilik merasiminde iki temel öge vardır: Sarılma ve ağlama. Sarılmanın en basit anlamı, sosyal birliği pekiştirmedir. Ağlama, üzüntü ifadesi olarak düşünülmüşse de yazar ağlama pratiğini, zihnin duygusal gerilim durumundan elde ettiği rahatlama olarak tanımlar. Ona göre ağlama ritüeli “duygusal hassaslık olarak adlandırılan şeyin” (Radcliffe-Brown, 1922, s. 240-241) bir ifadesidir.

Benzer durum Türk kına gecelerinde de görülür. Özellikle geline kına yakılmadan önce ağlayıp ağlamadığına bakılır ve ağlamaya başladığında kınası yakılır. Bu ise duygu yoğunlaşması durumudur. Hüzünlenme ve duygu yoğunlaşmasının yaşanması, onu tecrübe edenler arasındaki özel bir dayanışma bağının ifadesi olmaktadır. Bu bakımdan, kına gecelerinde gelinleri ağlatma ritüeli, bu bağın bir çeşit onaylanmasıdır.

Ölüm, sosyal kişiliğin en temel değişikliğidir. Ölüm sosyal kişiliği yıkmaz, ancak onu değiştirir. Gömme ve yas tutma gelenekleri doğal korku ve üzüntü hislerinin basit bir sonucu değilse de; ritüel faaliyetleri, gelenek tarafından doğrudan düzenlenerek sorumluluk duygusu altında işlemektedir. Andaman adalarındaki halkın inancına göre bir kişi öldükten sonra bu dünyadan çekip gitmez. Kendine ait bir şey için hala oradadır. Fakat her şeyden öte o hala hayatta kalanların sosyal duygularının bir objesidir ve dolayısıyla toplumda hareket etmeye devam eder.

Yazara göre, bu inançların temelinde şu gerçek vardır ki, bir kişinin ölümüyle onun sosyal kişiliği de ortadan kalkmaz, fakat *aniden* değişir. Ölümden sonraki bu devamlılık ise anlık ortaya çıkan bir tecrübenin gerçekliğidir. İnanca göre varlığı sona ermeyen bu kişinin vücudundaki bir şey hala oradadır. Bedenin mutlak yok oluşu anında, yani ölüm durumunda bile ölen kişi, hayatta kalanların sosyal duygu nesnesi durumundadır. Bu şekilde ölen kişi, toplumda hareket etmeye, bir başka anlamda yaşamaya devam eder (Radcliffe-Brown, 1922, s. 296-297). Benzer şekilde Batı Afrika’da French Guinea yerlileri arasında da ata ruhları, ailenin koruyucusu olarak görülür. Diğer birçok toplumda olduğu gibi atalara ait bazı ruhlar iyi veya kötü olarak kabul edilir. Kötü karakterli ruhlardan özellikle uzak durulur ve onları uzak tutmak için (Addison, 1924, s. 155) kurban sunulur.

Nijerya’daki Ekoilerin temel dini özelliklerinin doğa ruhları ve atalar kültü olduğu görülmektedir. Onların başrahiplerinden birisi şunları söylemiştir:

“Eğer hayaletler yaşayana zarar verebiliyorlarsa, ki bu konuda bir bilgim yok, fakat ben daima babamın ruhu içi tatlı patates ve muz sunarım, böylece ben hasta olmam ve ondan çiftliğimi korumasını isteyebilirim. Yaklaşık bir yıl kadar önce, ... annem için kurban sundum, çünkü biz biliyoruz ki hayaletler, tıpkı bizim gibi acıkırlar” (Addison, 1924, s. 158-159).

Atalar kültürünün temelini psikolojik durumlara bağlayan sayılı çalışma vardır. Bunlardan birisi çalışmasını *Das Kulturelle Gedächtnis Schrift, Erinnerung und Politische Identität in frühen Hochkulturen* [1992] adıyla yayımlayan J. Assmann’a aittir. 2015 yılında *Kültürel Bellek* ismiyle Türkçeye aktarılan kitabında ata kültü ve ölü kültürünün temelinde “hatırlama kültürünün” olduğunu açıklamıştır. Bu açıdan araştırmacı, ataların anılarının yaşaması ve diri tutulmasında kendinden sonra gelen nesillerin veya torunların belirleyici olduğunu düşünmektedir.

Ata kültü ve ölü kültürünün temelinde ‘hatırlama kültürünün’ olduğunu düşünen Assmann (2015), Romalı patrisyenlerin aile törenlerinde ata resimleri veya maskeleri bulundurmalarını örnek olarak verir. Ölümün yarattığı kesintinin geride kalanlar aracılığıyla hatırlanması pratiğine dayan bu durum, bir başka anlamda ölüm ile başa çıkma yollarından birisidir. Bu bağlamda hatırlama kültürünün arkaik ve en yaygın örneğinin ataların ve ölümlerin anılması olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak burada gelenek yaratan şey ölümlerin anılması değil, aksine insanın hatırlamasıdır. Çünkü hatırlama, geçmişle kurulan bilinçli bir harekettir (s. 42-43).

Atalar Kültürünü Soy Sistemi/Genetik/Akrabalık ve Sosyal İlişkiler Temelinde Açıklayan Yaklaşımlar

Atalar kültürünün doğuş ve gelişmesi ile ilgili açıklamaların çoğunluğunu teolojik ve soy temelli yaklaşımlarda görmek mümkündür. Bunlardan ilki Durkheim'in hocası olan Fustel de Coulanges'e aittir. *La Cité Antique* [1864] adlı sosyolojik incelemesinde araştırmacı, aile üzerine kurulan, yasalara bağlılık duyan, eski klasik toplumları bir arada tutan ve ona süreklilik kazandıran sistemin “atasal veya atalara ilişkin kültürler” (the ancestral cult) olduğu düşüncesindedir.

Fustel de Coulanges, tipik ata kültürü topluluğunun bilişsel olarak kurulmuş aile olmadığını, aksine tek çizgisel soy grubu, kabile veya soy hattı olduğunu düşünmektedir. Aile başkanı, din adamı görevindeyken; ölümler, ailenin Tanrılarıydı. Bu açıdan araştırmacıyı teolojik temelli yaklaşımlar içinde değerlendirmek de mümkündür. Ona göre ilkeller arasındaki bu dinsel düşüncenin sonucunda toprağa bağlı olma fikri (Evans-Pritchard, 1998, s. 62; Townsend, 1969, s. 2) gelişmiştir.

The Dynamics of Clanship among the Tallensi [1945] adlı kitabında, Tallensiler arasında babanın sürekli kontrolünün can sıkıcı olduğunu ve çatışma ürettiğini bildiren Fortes, durumun özellikle en yaşlı oğulla ilişkili tabularda sembolize edildiğini düşünmektedir. Ona göre, babanın kontrolü kanuni, ritüelistik ve ekonomik üstünlük içinde kalır. Baba yaşadığı sürece oğul bu konularda önemsiz durumdadır; ancak babanın ölümüyle oğul önemli derecede kişisel bağımsızlık kazanmış olur. Fortes, Tallensilerin kendi ata kültürü içinde bir sığınak buldukları için suçluluk hisleri ve güçlü endişeler ile tepki gösterdiklerini ifade etmiştir. Fortes'in varsayımına göre anasoylu atalar ve özellikle annenin ruhu, nazik ve hoşgörülüdür. Bu atalar iyilik getirmekle beraber ikinci-soy grubu atalar kültürü her toplumda bulunmadığı için araştırmacı onlar üzerinde çok derinlemesine (McKnight, 1967, s. 7-8) bir inceleme yapmamıştır.

Guy Swanson'un *The Birth of Gods* [1960] adlı karşılaştırmalı çalışması dini inançların kökeni hakkında çeşitli varsayımlar öne sürmenin yanı sıra atalar kültürünün sosyal ilişkileri düzenleyen bir sistem olduğunu açıklamaktadır.

Swanson'un çalışmasının ana çıkış noktası, olağanüstü fikirlerden doğan tecrübeler nelerdir? sorusudur. Swanson, geçmişin tortuları gibi olan tarih öncesi insanların tecrübelerinden doğanları ve doğaüstü ile gerçek etkileşimden ortaya çıkanları reddetmiştir. O, yaşayan insanlar dünyasında onların birbirleri ile ilişkilerinde olağanüstü inançların köklerini aramak gerektiğini (Peregrine, 1996, s. 84-85) düşünmektedir

Kitap temel olarak Durkheim'in din konusundaki görüşlerine dayanmaktadır. Durkheim'in dinin ortaya çıkışı ile ilgili olarak “sosyal tecrübelerin büyük olasılıkla dini kavramların

kaynakları olduğu” düşüncesinden etkilenen Swanson’a (1960) göre dini inançlar, zamanla kalıcı ve kendine özgü amaçlara sahip belli grupları yansıtacaktır (s. 20, 22).

Swanson (1960) ruhların kökeninin nesiller arasında kalıcı olduğu kabul edilen sosyal ilişkilerde (social relationships) aramak gerektiği düşüncesindedir. Çünkü kişiler gelir ve gider, ancak gruplar kalıcıdır. Grupları oluşturan yapının birtakım ortaklıkları olduğu düşünülürse, haksız gibi görünmemektedir. Bu nesiller boyu aktarılan sosyal ilişki düşüncesi bizi atalar kültürüne kadar götürmektedir. Böylece ruh fikri, *özel ve düzenlenmiş bir oluşumu* (a particular and organized entity) içerir. Onun varsayımına göre, ruh kavramının kaynağı için *belli gruplara* (particular groups) bakılmalıdır. Ruh denilen güç ölümsüzdür ve atalar da bir ruh biçimidir. Bu bağlamda ruhların karakteristikleri, bizim onların grubunu belirlememizde etkilidir (s. 19-20).

Araştırmacıya göre dini inançlar incelenirken doğaüstü yapı, hakim gruplar ve bireyler arasındaki ilişkiye bakmak gerekir. Swanson, bu genel teorisini test etmek için “monoteizm”, “politeizm”, “atalar kültürü”, “reenkarnasyon”, “yaygın büyücülük”, “ruhun her yerde bulunması” ve “ahlak üzerinde olağanüstü yaptırımlar” (Peregrine, 1996, s. 86) olmak üzere yedi temel inanç sistemi üzerinde durmuştur.

Swanson’un kavramlaştırması ile bu “hakim grup tipi” (sovereign group) yaşam süresince özgün ve bağımsız yetkiye sahip olan gruptur. Örneğin, bir toplum içindeki klanlar, şefler, geniş aileler ve birçok diğer örgüt tipi, hakim grubu karşılayacak niteliklere sahip olabilir. Doğaüstü yapı veya organizasyon, belli bir toplumdaki hakim grupların yapısını belirtir ve aynı şekilde doğaüstü ile olan ilişkiler de toplum içindeki kişiler ve hakim gruplar arasındaki bağlantıları yansıtır (Peregrine, 1996, s. 86).

Meyer Fortes (1965) yılında yayımlanan “Some Reflections on Ancestor Worship in African System” adlı makalesinde Tallensi halkları arasında yaptığı saha çalışması sonuçlarını yayımlamış, derlediği verilerden hareketle ata kültürü konusunu aydınlatmaya çalışmıştır.

Ölü ve ata kültürünü ayıran Fortes (1965) Batı Afrika’da ölü atalara saygı duyma ritüeli yapılmakla beraber, onun terimi kullandığı anlamda bir ata kültürüne sahip olmadıklarına dikkat çeker. Fortes’in amacı, atalar kültürünün yapısal kalıbını ortaya çıkartmaktır. Araştırmacı, analitik olarak ayırt edilebilecek yönleri olduğunu düşündüğü ve kült içinde kullanılan *semboller*, *değerler* ve *inançların* çekirdeğine veya özüne dikkat çekmiştir.

Fortes (1965), ata olarak tanımlanacak kişiyi şu şekilde belirtir: daima özel bir kişi olan özel bir ölüdür; bu kişinin yaşayan torunları vardır; ata kabul edilen kişinin toplum içindeki statüsü, ölümden sonra yeniden tanımlanır ve üyesi olduğu toplum ile sürekli ilişki kurmasını sağlar; bu

kişi bir hayalet değil, geride kalanların hayatlarındaki sosyal ilişki ve faaliyetlerin düzenleyici bir odağı gibi kalıcı olarak yaşamaya devam eder.

Fortes'e (1965) göre topladığı tüm veriler aynı sonucu vurgular: atalar kültürü, art arda gelen nesillerin kanuni ilişkilerinde yetki ögesinin genişlemesi veya temsilidir. Toplumun her alanında etkisi vardır. Evlilik ve çocuk yetiştirme dahil sosyal ilişkilerin düzenlemede kullanılan en etkili faktördür. Ata statüsüne sahip olan anne ve babalar, toplum içinde sosyal ve hukuki statü ile yetki ve sorumluluğa sahiptirler.

“Extra-Descent Group Ancestor Cults in African Societies” [1967] adlı makalesinde McKnight (1967), ikinci-soy grubu ata kültürlerinden (extra-descent group ancestor cults) bahsetmektedir. Araştırmacı anasoylu (matrilineal) toplumlardaki baba tarafından atalar ile babasoylu (patrilineal descent) toplumlardaki anne tarafından ataları incelemiş ve bu ataları “ikinci-soy grubu atalar” (s. 1-2) olarak değerlendirmiştir¹¹.

Kuzey Ghana'daki Tallensi halkını örneklem olarak alan McKnight'a (1967) göre soy grubu üyeliğinin babasoylu (patrilineal) takip edildiği toplumlarda tortu ebeveyn (residual parent) annedir; baba tarafından atalar ‘soy ataları’ ve anne tarafından atalar ‘ikinci grup atalar’ olarak isimlendirmiştir. Farklı olarak, Zambia'daki Plateau Tongalar arasında anasoylu aile sistemi vardır ve burada tortu ebeveyn (residual parent) babadır; bu yüzden anasoylu atalar soy atalarıyken; ikinci soy grubu atalar baba soyundan gelenlerdir (s. 1-2).

Atalar kültürü konusunda çalışan çoğu araştırmacı farklı yaklaşım tarzları benimsemişlerdir. Genellikle otorite makamı bağlamında miras ve silsile açısından açıklanmakla beraber, özellikle belli sosyal ilişkiler temelinde genellikle baba ve oğul veya annenin erkek kardeşi - kız kardeşin oğlu gibi çekirdek akraba üyeleri arasındaki ilişkiler bakımından da yorumlanmıştır. Din-dışı sosyal ilişkiler ise olağanüstü kürede öngörülmeyle çalışılır. Bu durumda yaşayan ve ölen arasındaki ilişki, üzerine kurulduğu varsayılan yaşamla olan otorite ilişkisine benzer olmalıdır. Böyle düşünen tüm yazarlar, art arda gelen nesiller arasında olası bir çatışmayı vurgulamaktadır. Bu çatışma hukuk, ritüel ve ikinci neslin ekonomik gücü çevresinde odaklanır. Küçüklerin bağımsızlık mücadelesi gerilim yaratır ve bu durum atalar kültüründe yansıtılmaktadır. Dolayısıyla, ataların kendi soyundan gelenlere karşı olduklarına inanılır. Özellikle ataların cezalandırma ölçütü bu düşüncenin gelişmesinde etkili olmuştur. Kimilerine göre ataların

¹¹ McKnight, Radcliffe-Brown'ın incelediği kabilelerdeki ‘anne tarafından ataların cömertliği’ varsayımını eleştirir ve “extension of sentiments” düşüncesinden farklı olarak, ikinci soy grubundan ataların cömert olmadıklarını iddia eder. McKnight'a göre “geride kalan ebeveynler, akraba grubu ile ilişkilerinde, bu ebeveynler ile ilişki duygularını kopyalamaya ihtiyaç duymazlar”. Bu yüzden ata soylu toplumda bir kişi annesi ve erkek kardeşi ile en sıcak terimler kullanır ve bunu sürdürür, ancak diğer akrabaları ile tüzel kişi gibi, akraba grupları ile düşmanca ilişkiler sürdürebilir (Kopytoff, 1971, s. 140).

kefarete ödetme davranışının altında yatan sebep, bu alt soya karşı olma davranışıdır (McKnight, 1967).

İkinci-soy grubu atalar kültüründe bahsedilen McKnight'ın kavramlaştırmasını eleştirerek "ikinci soy grubunun ölü yaşlılar ile ilişkisi" demenin daha doğru olacağını düşünen Kopytoff'a göre (1971) atalar mistik güç ve yetkilerle donatılmıştır. Ataların, özellikle hayatta olan akrabaları arasında ve genel olarak yaşayanlar dünyasında işlevsel rolleri vardır. Aslında Afrikalı akraba grupları, hem yaşayan hem de ölü toplulukları olarak tanımlanır. Hayattaki akrabalar ile ölen ataların ilişkisinde cezalandırma, cömertlik ve sıklıkla değişkenlik görülmektedir. Genellikle ataların cömertliğini kazanma, ataları teskin etme ve onlara kurban sunma aracılığıyla sağlanır; bu ihmal edildiğinde ise cezanın geleceğine inanılır. Atalar ile hayatta olan yaşlılar arasında bir bağ olduğuna inanılır. Özellikle yaşlıların otoritesi atalar ile olan yakın bağla ilişkilendirilir. Yaşlılar, ataların temsilcisi olup ölen atalar ile hayatta olan akraba grubu arasında birer aracı (s. 140, 129) konumundadırlar.

Terrence Tatje ve Francis L. K. Hsu [1969] tarafından kaleme alınan "Variations in Ancestor Worship Beliefs and Their Relation to Kinship" adlı makalede atalar kültüründe görülen çeşitlenmeler tespit edilmiş ve onların akrabalıkla olan ilişkileri incelenmiştir. Akrabalık temel bileşen olarak alınmıştır. Çalışmada, akrabalık grupları içindeki birincil-ikincil veya etken-edilgen çiftler dahilinde atalar ve onun çeşitlenmeleri incelenmiştir. Bu çalışma ölmüş atalarla ilişkili 26 özel davranışın varlığı veya yokluğu temelinde toplumların değerlendirmesini kapsamaktadır.

Ata kültürüne bağlı öğelerin hangi tür davranış şekilleri ile ilişkili olduğunu incelemeye çalışan bu makalenin amacı, insan davranışı farklılıkları ile ata kültürü çeşitlenmeleri arasındaki bazı belli bağlantıları açığa çıkarmaktır. Çalışmanın varsayımı, atalar kültürünün akrabalık sisteminde var olan ve doğuştan gelen davranış kurallarının temel ifadesi olduğudur.

Tatje ve Hsu'ya göre antropologlar, atalar kültürü çevresinde şekillenen pratik ve inanç çeşitlenmelerini toplamış olsalar da kültürler arasında görülen farklılıklara ve onun teorik önemine çok az dikkat çekmişlerdir. Bu çalışmada ise bütünsel bir yaklaşım benimsendiği görülmektedir. Ayrıca atalara ait farklı inançların varlığı, akrabalık yapısından ziyade "akrabalığın esası" temelinde değerlendirilmiştir.

Makalede akraba sistemlerindeki ikiliklere vurgu yapılırken, öne sürülen varsayımları desteklemek için yerli bir Amerikan kabilesi olan Mescalero Apachelerin akrabalık sistemine dikkat çekilmiştir.

Baskın Akraba Çifti hipotezini (Dominant Kinship Dyad hypothesis) savunan Tatje ve Hsu'ya (1969) göre, atalara dair inanç ve pratiklerin en önemli işlevlerinden birisi, yaşayanlar arasındaki akrabalık davranışını yansıtmayı ve genişletmesidir. Onlara göre “farklı inanç tiplerinin sebebi, akrabalık sistemlerindeki farklı çiftlerin hakimiyetinin bir sonucudur”. Bu bağlamda atalar kültü, kimi kültürlerde etkili bir unsur olarak varlığını sürdürürken, kimilerinde onların yokluğu araştırmacılar da büyük ilgi uyandırmıştır. Örneğin, Nupeler arasında önemsiz olan atalar kültü, Çin dini pratiklerinde önemli yer kaplamaktadır. Ataları kutsamanın daha ileri boyutları da vardır: ölümlerini kendi oturma odalarına gömen Tikopia halkının her yemekten önce ata ruhlarına sunu yapma adetleri (s. 153) örnek verilebilir.

Akrabalık sistemleri içinde bazı çiftlerin diğer çiftlerden daha etkin olduğu görülmektedir. Onların yaklaşımına göre, akrabalık sistemi içinde, diğer ikiliklerden (karı-koca gibi) daha da önemli olan, baba-oğul gibi, ikilikler hakimdir. Bu ortaya çıktığında, *baskın akraba çiftlerinin* (Dominant Kinship Dyad) doğuştan gelen nitelikleri, sistem ve onun ötesindeki diğer tüm çiftlerin yetkilerini engelleme eğiliminde olur. Baskın ikiliğin altındaki tüm çiftlerin niteliklerinin bütünsel organizasyonu, yapının aksine içeriktir. İçerik ise sisteme oryantasyon yani intibak getirir; yapı ise ona destek sağlar. Bu bağlamda içeriği açısından akrabalık sistemi, toplumdaki atalar kültürünün rolünü anlamada (Tatje ve Hsu, 1969, s. 162-163) önemlidir.

Hsu tarafından [1965] yılında dile getirilen *Baskın Akraba Çifti* (Dominant Kinship Dyad) varsayımına göre, ‘baba-oğul’ un hakim olduğu akrabalık sistemi devamlılık, dahil edilirlilik, yetki ve cinsel iktidarsızlık davranışlarını güçlü bir biçimde gösterecektir. Böyle bir sistemde geçmişle bağları sürdürme, nesiller arasında yakın bağlar kurma, yaşa saygı gösterme ve yaşa verilen yüksek değer, genç üyeler hakkında herhangi bir olay veya durum meydana geldiğinde yaşlılarca müdahalenin normalliyi, birincil ve ikincil arasındaki yükümlülük ve görevler vardır. Bu yüzden onlar pozitif ata kültü ve güç ile ilişkilendirilen ve “baba-oğul çifti tarafından yönetilen” bir akrabalık sistemi düşünmektedirler. Çünkü, ölenin idealleştirilmesi ve ona saygı duyulması, ata ruhları için yapılan ritüeller, ölen kişilerin kendi soylarından gelenlere cömert davrandıkları düşüncesi erkekler arasındaki davranış karakteristiklerinin mantıksal uzamlarıdır. Aksine *Baskın Akraba Çifti* varsayımına göre karı-kocanın etkin olduğu bir akrabalık sistemi devamsızlık, özel olma, irade ve cinsellik davranışları gösterecektir. Böyle bir sistemde geçmişle bağlar zayıftır, her bir neslin geçmişle yer değiştirdiği düşüncesi söz konusu olup yaşlılığın toplum içerisinde değerinin düşmesi, kendine güven düşüncesi, birincil ve ikincil arasındaki farklılıkların asgariye inmesi durumları vardır. Onlara göre bu davranış nitelikleri, atalar kültürünün gereklilikleri ile uyumsuz olduğu için herhangi bir ata kültü ile ilişkilendirilemez (Tatje ve Hsu, 1969, s. 163).

Söz konusu çalışmadan hareketle, babasoylu bir toplumda baba-oğul hakimiyetine (içeriğine) göre şekillenen akrabalık sisteminin (yapısının) görülmesi daha büyük olasılıktır. Araştırmacılara göre bu tür akrabalık sistemleri içinde ata kültürünün ortaya çıkışı daha yüksek ihtimaldir.

Açık bir şekilde patrimonyal bir yapıdan söz eden yazarların bu düşüncelerini Türk kültürüne uyarlamak, geleneksel Türk akrabalık sistemi ve atalar kültürü ilişkisini çözümleme noktasında verimli değildir. *Dede Korkut Kitabı*'ndaki bir sahnede geçen ve ana-oğul ikiliğinde görülen “ana-hakkı Tanrı hakkı” ifadesinde anne figürünün babadan daha yukarıda bir konumda yer aldığı görülmektedir. Bu düşünce, Türk mitolojisinin anaerkil döneminin (Çobanoğlu, 2016, s. 33) kalıntılarından birisidir.

Norman Arthur Townsend tarafından *Ancestor Worship and Social Structure: A Review Of Recent Analyses* [1969] adıyla hazırlanan yüksek lisans tezinde din ve ata tapımı yorumları üzerinde durulmuş ve sosyolojik yaklaşımla incelenmeye çalışılmıştır. Disiplinlerarası bir çalışma olan bu tezde, ata tapımının analizinde antropolojinin benimsediği yaklaşımlar yer almaktadır. Tezde genel olarak bir sınır çizilmemiştir. Afrika, Çin, Hindistan ve Japonya'dan çeşitli örnekler alındığı görülmektedir.

Tezin Üçüncü Bölüm'ünde mevcut yasal yönetici ve ortak kabile atası kültürlerinden ölü kültürlerinin ayrılan yönleri ele alınmıştır. Dördüncü Bölüm'de ise akraba grubu ve ata tapımı arasındaki ilişki analiz edilmiştir. Beşinci Bölüm'de ölümden sonraki hayata ilişkin inanç işlevsel yaklaşım bağlamında değerlendirilmiştir.

Araştırmacıya göre, Roma kültüründe şehir devletleri geliştiği zaman ilk sosyal koşullar din etkisiyle şekillenmeye başlamıştır. Şehirler güçlenmeye başladığında aile kökenli tapınma devlet diniyle yer değiştirmiştir. Erkek soylu olan Roma akrabalık sistemini tartışan araştırmacı, erkek egemen akrabalığın kaynağının doğum durumuyla değil, dini bir kült olmasıyla (Townsend, 1969, s. 3) açıklanabileceğini düşünmektedir.

“Toward a Unified Theory of Ancestor Worship: A Cross-Cultural Study” [1975] adıyla yayımladığı çalışmasında, Sheils (1975) ata kültürünün ortaya çıkmasında “tek çizgisel soy” (unilineal descent), “evlilik yapısı” (conjugal formation) ve “evlilik tipinin” (marriage type) etkili olduğu düşüncesindedir (s. 430).

Araştırmacı daha da ileri giderek ne kadar çok poligami yani *çok eşlilik* varsa, atalara ilişkin ruhların aile olaylarına o kadar dahil olacağı düşüncesindedir. Atalar kültürüne işlevsel olarak yaklaşır ve onları sosyal hayatı düzenleme gücüne sahip olarak görür. Bu bağlamda ata kültürü,

atalara ilişkin yaptırımı uyandırarak sosyal hayatı düzenlemede toplumsal fonksiyonları destekleyen mekanizma olarak düşünülebilir. Yazar, atalar kültürünün şekillenme ve genişlemesini incelediği çalışmasında söz konusu biçimlenmeyi en çok etkileyen yapının evlilik sistemi olduğu düşüncesindedir¹².

Sheils'e (1975) göre "tarım, bir toplum için ulaşılabilir güç seviyesini temsil eder". White, Harris ve Lenski de tarıma vurgu yaparlar. Bu bakımdan güç teminatı, bazı sınırlar koyar ve belli koşullar yaratır. Araştırmacıya göre, hem poligami (çok eşle evlilik) hem de geniş aileler önceki nesiller arasında çok yaygın olduğundan basit veya karmaşık bahçivancı topluluklar ve basit tarım toplumları arasında olan atalara tapma davranışının avcı-toplayıcı ve karmaşık tarım toplumlarına nazaran daha yaygın olduğunu düşünmektedir (s. 430).

Sheils'e (1975) göre atalar kültürü, ölümlerin ruhlarına inancı ve genellikle onları teskin etmeyi ifade eder. Ancak bu ölümler sıradan hayaletler değildir. Aksine, kişinin ölü akrabalarının ruhu için duyduğu özel bir endişenin olduğuna ilişkin bir inanç vardır. Dahası araştırmacıya göre aynı geçmişe sahip yapılar arasında, atalar kültürü "bilateral" (çift çizgili-soyun iki yanlı izlenmesi) soy sistemlerinden ziyade "ambilineal" (iki taraflı soy-bireysel seçime dayalıdır) soy sistemlerinde sık olarak ortaya çıktığı (s. 428, 436) düşüncesindedir.

Atalar kültürünün oluşumu konusunda tek çizgisel soy türlerinin atalara saygı duyma ile bağlantılı olduğu da düşünülmüştür. Tek çizgisel soyda otorite, ekonomik üretim, politik olaylar ve sosyal örgütlenmenin diğer biçimleri soyun hak ve yükümlülüklerinden çokça etkilenir ve bunlar soy grubunun devamında hayati derecede öneme sahiptir. Bu yaklaşıma göre atalar kültürünün destekleyici işleve sahip olduğu durumlarda ataları kutsama, normatif sistemi yürütme ve bu normlara uyum sağlamak için ek güdümsel olarak yakınlarla destek verme fonksiyonuna (Sheils, 1975, s. 429) hizmet eder.

"Hakim akraba grubunun varlığı" ile atalar kültürü arasında bağlantı kuran Swanson'dan hareketle Sheils aile konusuna vurgu yapmıştır. Sheils'e (1975) göre ürün ve hizmetlerin üretimi, dağıtımı ve tüketiminde 'aile tipi' belirleyicidir. Bu aile içinde akrabalık hak ve yükümlülükleri de vardır. Topluluklar akraba, aile, soy, kabile gibi farklı adlarla tanımlanarak büyüme gösterirken, topluluk üyelerinin karşılıklı işbirliği ve koordinasyonunun önemi ortaya çıkmaya başlar. Dolayısıyla topluluk üyelerinin karşılıklı sorumluluklarını dengelemek için sosyal kontrol biçimleri çoğalacaktır. O zaman evlilik biçimlendirmesi devreye girecek ve atalara ait ruhlar

¹² Sheils, varsayımlarını desteklediğini düşündüğü 114 topluluğu *Galton's Problem* adlı istatistiksel yönteminden yararlanarak incelemiştir.

aile yaşamında daha fazla rol üstleneceklerdir. Sonuç olarak, ne kadar çok ata dahil olursa, o kadar çok üye kendi yükümlülüklerini yerine getirmede zorunluluk hissedecektir (s. 430).

Atalar kültürünü soy sistemine bağlayan araştırmacılardan olan Roger L. Janelli ve Dawnhee Yim Janelli'ye göre, bu kültürün en iyi bilinen örnekleri Afrika ve Çin etnografyasında bulunmakla birlikte sosyal bir genelge değildir (Kendall, 1984, s. 191). Onlara göre ata kültürü ile bağlantılı olan soy, “en az dört nesil önce yaşamış olan bir ataya bağlanan ve erkekler aracılığıyla ilişki kurulan organize edilmiş bir insan grubu” (Kenz, 1985, s. 99) olarak tanımlanmaktadır.

Steadman, Palmer ve Tilley'e (1996) göre ölenlerin torunları arasındaki iletişimin varlığına dair iddialar evrenseldir ve dini inancın evrenselliğini anlamada anahtar bir rol oynayabilir. Ancak, farklılıklar üzerine vurgu yapan antropologların dinler arasındaki temel benzerlikleri görmezden gelme eğilimleri vardır. Eğer ata kültürü, dinin evrensel bir yönü olarak kabul edilirse, bu yaklaşım dini davranışı daha derinden anlamayı sağlayabilir (s. 63).

Kimi çevrelerde ölümden sonra yaşam hissi bir nevi kendi kendini koruma mekanizması gibi işlev üstlenir. Yani ölümden sonra yaşam inancının gerginlik hissini düşüreceğine inanılmaktadır. Yazarlara göre dinin görevi endişeyi azaltma değildir. Onlara göre din, yerel toplumda akraba ilişkileri ile yakından ilintilidir. Atalar özellikle yerel toplumlar için önemlidir, çünkü onlar toplum geleneklerinin kaynağı olup “bilgi, destek ve rehberlik sistemidir” (Steadman vd., 1996, s. 73).

Steadman, Palmer ve Tilley'in hazırladıkları “The Universality of Ancestor Worship” [1996] adlı makale çalışmasının yönteminde Swanson'un belirlediği kategorilerden yararlanılarak uyarlama yapılmıştır.

İlk olarak Swanson ataların kendi soylarından gelenlerle ilgili bağlılık derecesini göstermek için ata kültürünü dört kategoride sınıflandırılmıştır (Sheils, 1975, s. 428):

1. *Güçsüz ata kültürü*, dini bir uygulama olmadığı zaman ataların etkisi en güçsüzdür,
2. *Çekimser ata kültürü*, ataların varlığına inanılır ve yaşayan torunların faaliyetlerinin farkındadırlar; ancak, atalar onların yaşamlarına karışmaktan kaçınırlar,
3. *Etkin ata kültürü*, atalar yaşayanların hayatlarına müdahalede bulunurlar, fakat oldukça değişkendirler,
4. *Yardımcı atalar kültürü*, bu en güçlü biçimdir. Atalar, kendi torunlarına veya soyundan gelenlerin yaşamlarına karışırlar, ceza veya ödül verirler.

Swanson'un sınıflamasından hareketle adı geçen makalede kullanılan yöntem şu şekildedir (Steadman vd., 1996, s. 65-72):

1. Ölmüş atalar yaşayanları etkilemez, yani atalar yoktur (16 toplum incelenmiş ve aslında bu toplumlarda ataları ve atalara derin saygının varlığı örneklerle ortaya koyulmuştur),
2. Ataların belirsiz hareket doğası (8 toplum incelenmiştir),
3. Atalar, yaşayanlara yardım eder veya cezalandırır
4. Yaşayanlar, dünyevi olaylara yardım etmesi için atalara başvururlar.

Bu makaleyle atalar kültürünün evrenselliği konusu diğer toplumlardan elde edilen somut verilerle gösterilmeye çalışılmıştır.

Anne Porter, hazırladığı *Mortality, Monuments and Mobility: Ancestor Traditions and The Transcendence Of Space* [2000] adlı doktora çalışmasında atalar kültürünü, yakın dönemdeki işlevleri açısından incelemiştir. Tezde, soy ve miras ilişkisi, atalara derin saygı (veneration) kavramının akademik gelişimi, grup üyeliği kurallarından soy kavramının ayrılması incelenmiş ve yasal bir kurgu ve ideolojik bir yapı olarak *soy fikri* üzerine temellenmiştir.

Porter (2000), “ölüm pratikleri aracılığıyla bir ata toplumunun yaratımının, hem tarihin yaratımı ve yeniden yaratımı hem de sosyal yapının yaratımı ve yeniden yaratımı olduğunu” (s. 88) iddia eder.

Porter'in doktora tezinin Üçüncü Bölümü'nü “Akrabalık ve Soy” konusu oluşturmaktadır. Uzun bir süre akrabalık ve soy konusu antropoloji çalışmalarını meşgul etmiştir. Son zamanlarda ise arkeoloji üzerine evrimci yaklaşımlar yoluyla özellikle bu konu yine tartışılmaya açılmıştır.

Porter'a (2000) göre akrabalık, tüm ilkel toplumlarda ve hatta günümüzde bile, tüm karmaşık olmayan veya devlet düzeninin olmadığı toplumlarda, bir birleşim veya başka bir düzenleme içinde “sosyal bir örgütlenme” biçimidir (s. 94).

Porter (2000) için *gelenek* ve *akrabalık* soy temelli grupların ilişkilerinde iki anahtar faktördür. Bu iki unsur soy, kurgusal veya gerçek, yapısal veya ideoloji kanalıyla yapılandırılır. Soyun çok önemli bir rol oynadığı herhangi bir sosyal sistem içinde, soy bağını veya bağlantısını kuran atalar (forbears) bir koşula dayandırılır. Bu bağlamda bir biçimde veya başka şekilde önce gelen nesiller atalara dönüşür (s. xii).

George Lau, “Feasting and Ancestor Veneration at Chinchawas, North Highlands of Ancash, Peru” [2002] adlı makalesinde atalara tapma (worship) kavramından kaçınarak atalara saygı duyma veya yüceltme (ancestor veneration) terimini kullanmayı tercih etmiştir. Lau, ataları yüceltme kavramıyla “belli bir ölen akraba” ile ilgili dini inanç ve pratikleri kast etmektedir.

Lau’ya (2002) göre, ataları yüceltme birçok çağdaş dünya kültüründe bulunur ve tüm dini sistemlerin temelini oluşturur veya daha yaygın olarak, Budizm ve Hinduizm gibi dinler içinde yardımcı pratikleri ihtiva eder (s. 280).

Ayrıca, Lau (2002) atalarla ilgili ilişkilerin siyasal ardıllık ve kaynak yetkilendirmesinde talepler bakımından meşruiyet kazandırdığı düşüncesindedir. Günümüzde atalar kültürünün din değiştirmek zorunda kalmadan, kaynak bölgeleri ile çakışan farklı coğrafi genişlikleri birleştirebilmenin yanı sıra grup dayanışmasını, sosyal ve politik düzenlemeleri güçlendirmeye kadar birçok alana hizmet ettiğini düşünmektedir (s. 281).

Atalar Kültürünü Kahraman ve Kahramanın Statüsü Temelinde Açıklayan Yaklaşımlar

James G. Frazer, ilk baskısını [1890] yılında yapan ve *The Golden Bough The Roots of Religion and Folklore* adıyla yayımladığı kitabında dinin ve folklorun kökenlerini ararken atalara ilişkin inançlara da değinmiştir. Yeni Hebrid adalarından biri olan Tana’dan elde ettiği verilerden, diğer dünyaya göçmüş “ata ruhlarının Tanrıların arasında olduğuna inanıldığını” keşfetmiştir. Böylece, Frazer (1992) ileri bir yaşa ulaşmış olan başkanların (ataların) ölümlerinden sonra Tanrılaştırıldığını düşünmektedir. “Adlarıyla çağrılan atalara çeşitli vesilelerle dua ediliyor ve yardımları bekleniyordu. Bu şekilde onların yemiş ağaçlarının büyümesine katkı sağladıkları varsayıldığından ilk ürünler onlara sunuluyordu: Merhametli babamız! Sana biraz yiyecek getirdik, ye! Bunun için de bize iyi davran!” (s. 340).

Kahraman kültürüyle özellikle ilgilenen ve çalışmasına vardığı sonuçların özeti ile başlayan Spencer’a (1897) göre ‘bir vahşi’, sıradanlığı aşan her şeyi olağanüstü ve ilahi gibi düşünür. Ancak burada sıradanlığı aşmak olumlu bir şekilde aşma demektir. Bundan milyonlarca yıl öncesinde yaşamış insanların sıradanlığı ‘olumlu’ bir biçimde aşan her şeyin olağanüstü ve ilahi gibi düşünüldüğünü varsaymaktadır. Toplumu için bu dikkate değer olan “erkek”, kabilenin kurucusu olarak hatırlanan en uzak bir *ata* olabilir, güç veya cesaret sahibi bir *şef* olabilir, büyük bir üne sahip bir *şaman* veya *halk hekimi* olabilir; yeni bir şeyin *keşfedeni* veya *mucidi* olabilir. İlk zamanlardaki kabile kurucuları, güç ve cesaret gösteren savaşçı liderleri, büyük başarılarla imza atan şaman benzeri hekimleri, mucitleri, kısacası ölmüş ataların Tanrı olarak düşünüldüğünü ifade eden araştırmacı, böylece atalar kültürünü temeline de kahraman kültürünü

koymaktadır. Eğer mevcut düzene olumsuz bir müdahale olursa, burada tersine bir gelişim olacaktır ve bu durumda o kişi *ata* değil *düşman* olarak algılanacaktır (s. 422).

Sonraki aşamada artık bu kişi, kabilenin bir üyesi olmak yerine, sanat ve bilgiyi getiren aşkın veya üstün bir varlık veya fetih yoluyla hakimiyet kuran ırklardan biri olabilir (yerliler için bu kişi beyaz adamdır). İlk bakışta bu kişilere korku ile yaklaşılır; ancak, onun ölümünden sonra artan bir hayranlık görülür ve onun hayaletinin teselli edilmesi yerleşmiş bir ibadet haline gelir. Bu düşünceden hareketle Spencer (1897), “aynı kandan olsun veya olmasın, atalara tapma her dinin kökenidir” diyerek atalar kültü ve akrabalık arasında kurulan doğrudan ve kesin ilişkiye şüpheli yaklaşmaktadır (s. 422).

O halde atalar kültürünün temelini sadece akrabalığa dayandırmak eksik bir değerlendirmeye yol açacaktır. Akrabalık, ancak atalar kültürünü etkileyen veya bu kültürlerin oluşumunda etkili olan bileşeklerden sadece biridir.

Ata veya düşman olarak algılanma konusu ölü ve ata kültürünü ayıran unsurlardan birisidir. Ölüye saygı duymak ve ondan yardım istemekle beraber, ölüden korkmak da oldukça doğal ve yaygındır. Jevons’a göre, bu durum, vahşi hayatın gerçeklerinin kötü bir şekilde gözlenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumlar oldukça çok olduğu için onları bu şekilde sıralamak imkansızdır. Yabancı ve düşman ruhların kötü olduğu evrensel olarak benimsenmiştir. Aynı his, zamansız, sıra dışı veya trajik bir şekilde ölenlere doğru genişlemiştir. Başarılı bir savaştan sonra yurda dönenler onuruna bir dizi zorunlu uygulamalar yapılır; zaferle dönen savaşçı ailesinden bir süre uzaklaştırılır, belli bir kulübeye konulur; ruhsal ve bedensel arınmaya tabi tutulur. Aynı benzer durum, başarılı bir avdan dönen baş avcı için yapılır. İnanca göre, kazanana bu tür uygulamalar yapılmadığında onun başına bazı talihsizliklerin geleceği düşünülür. Çünkü normal hayatta yenilen kişiye ölenlerin (artık ruh olanların) kıskançlık ve nefret hisleri besleyeceği varsayılır. Burada bahsedilen kıskançlık duyguları ise genişleme gösterir. Örneğin, çocuk doğumu sırasında ölen annelerin ruhları, hemen hemen tüm kültürlerde tehlikeli olarak görülür. Vahşi bir hayvan tarafından veya yılan ısırığından öldürülmüş adamın ruhu da kötü ve uğursuzdur. Bu his, doğal olarak, sahip oldukları varsayılan gizemli güçleri nedeniyle, hayatları boyunca, tanınan büyücü veya kahinlerin ruhlarına kadar uzanır veya genişler (Crooke, 1908, s. 425-426). Böylece, istenilen şekilde ölmeyen kişilerin, ölenlerin dünya nimetlerinden mahrum kalacakları düşünülerek, korku duyulmaktadır. Bu düşünce *duyguların genişletilmesi* kuramının arka planını açıklayabilir (Bakınız: Radcliffe-Brown’ın “extension of sentiments” kavramı).

Doğal yollardan gerçekleşmeyen ölüm ilk insanın zihninde bazı sorular yaratmış olmalıdır. Böyle bir ölüm sinirli, kızgın, pişmanlık ve kıskançlıkla dolu bir ruh demektir. Çünkü beklenmedik ölümlerde bir şeylerin yarım kaldığı inancı günümüzde de aynı duyguyu yaratmaktadır. Yaşam bu şekilde aniden sonlandığında ölünün ruhunun toplum içindeki hayatına devam etmek isteyeceği, bu yüzden bir kıskançlık hissinin oluşacağı düşünülmektedir. Örneğin, Bhillerde mezar anıtları, doğal yoldan ölmemiş kişiler, şefler, büyücüler veya savaşçılar için yapılmaktaydı. Bazı araştırmacılara göre yapılan bu mezar taşının arka planında ölenlerin ruhlarını huzura kavuşturacağı inancı (Eliade, 2003, s. 224) bulunmakta idi.

Durkheim, Avustralya'daki yerlilerin dini hayatını incelediği kitabını *Les Formes Elementaires de la vie Religieuse: Le Systeme Totemique en Australie* [1912] (Dini Hayatın İlkel Biçimleri: Avustralya'da Totem Sistemi) adıyla yayımlamıştır.

Durkheim (1995) ölümün Tanrılaştırmayı getirdiğini varsaymaktadır. Buna göre ölümler ve ata ruhları, insanlığın bilinen ilk kültürleri olmaktadır. Böylece ilk ayinler, cenaze merasimleri; ilk kurbanlar, ayrılanların ihtiyaçlarını memnun etmek için yiyecek sunuları; ilk sunaklar ise mezarlar olmuştur (s. 49). Ona göre insanoğlunun ilk felsefesi atalar kültü üzerine temellenmekte olan bir dünya felsefesi idi. Ancak ata tapımının dinin en ilkel biçimi olduğunu reddeden araştırmacı, bu kültürün Çin, Roma gibi ileri ülkelerde daha gelişmiş biçimde yaşamaya devam ettiğini (Townsend, 1969, s. 8) göstermiştir.

Durkheim (1995) atalar kültüründen bahsedebilmek için üç temel bileşen belirlemiştir (s. 60):

1. mezarlarda muhtelif zamanlarda kurbanlar sunulur,
2. az veya çok sık aralıklarla ölü onuruna şaraplar toprağa dökülür, ve
3. ölen kişi onuruna düzenli olarak törenler tertip edilir.

Durkheim (1995) kahraman ve ata kültü arasında bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Ona göre kabilenin yüksek Tanrısı, aslında bulunduğu grupta önemli bir mevki kazanan ata ruhundan başka bir şey değildir. Ata ruhları, bu açıdan, bireysel ruhların imajında oluşturulan varlıklardır. Ruhlar ise totemizmin temelinde bulunan kişiliksiz güçlerin aldığı biçimdir (s. 299).

Evans-Pritchard'ın [1965] yılında yayımlayıp Türkçeye *İlkelerde Din* adıyla kazandırılan kitabında ata, kahraman ve Tanrı kültürünün oluşumu ile ilgili öne sürdüğü düşüncelerde tümevarımsal bir bakış açısı hakimdir. Buna göre basitten karmaşığa gidiş ve Tanrı fikrine ulaşma ile sonlanan bu süreçte evrimsel bir bakış açısı söz konusudur.

Araştırmacıya göre ilkelerde önce büyü ve şeytanlara inanç vardır. Bundan sonraki aşama olan totem çağında hayvanlar kültü gelişim göstermiştir. Totemizmin zayıflamasıyla bu *hayvan ata totemi*, yerini *insan atasına* bırakmıştır. Böylece atalar kültü, kahramanlar kültü ve Tanrılar kültü oluşmuştur. Bu ise *Kahramanlar ve Tanrılar çağı* (Evans-Pritchard, 1998, s. 46) olarak adlandırılmaktadır.

Quarcoo, Afrika'daki Akan kültürünü incelediği "Akan Visual Art and The Cult Of The Ancestors" [1972] adlı çalışmasının en önemli özelliklerinden birisi Akan'da atalara *kesinlikle* ibadet edilmediği (worship), sadece çok derin ve büyük bir saygı duyulduğu (reverence or veneration) düşüncesidir.

Makalede Akan kültüründeki cenaze ritüelinde kullanılan nesnelere tabure, pişmiş toprak, aile kapları, ağaç veya kilden yapılmış ata büstleri gibi aileden kalan emanetleri incelemiştir. Ona göre, cenaze sanatı, ataların varlığının harekete geçirilmesine yönelik davranış kompleksinin bir parçasını oluşturur ve o, atalar kültü olarak da tanımlanabilir.

Yaşamın son krizi olan ölüm, insan yaşamı için hala bir muammadır. Bu fiziksel yok oluş, tüm dünya dinleri ve felsefelerinde maddi bir şeyin ötesindeki bir dünya için yol olarak kabul edilmiş gibi görünmektedir. Bu durumla ilgili bir takım inanç ve teoriler bulunmaktadır.

Quarcoo'ya (1972) göre ölüm, temel olarak, başka bir yaşam aşamasına dönüşüm olarak anlaşılmaktadır. Gerçekte hayatta kalanların yaşamlarını etkileyen ölüm, bu fiziksel dünyadaki hayatla benzerdir. Varoluş, mevcut dünyadan uzakta değildir, aksine onun deyişiyle *en büyük ata-Tanrı*'ya (greatest ancestor-God) daha yakındır (s. 48).

Afrika toplumlarında genel olarak ayinlerde, ölen kişinin gerçek hayattaki statüsünün cenaze törenlerine yansıdığı gözlenmektedir. Dolayısıyla, toplumda saygı gören bir kişinin cenazesi ile sıradan bir kişinin cenazesinin farklı olması beklenen bir durumdur. Bu noktada atalar içinde de bir sıralama, hiyerarşi olması muhtemeldir (Quarcoo, 1972, s. 48-49). Özelden genele bir yapılanma düşünüldüğünde ataların da kendi içinde bir düzeni olduğunu düşünmek, toplumun atalar kültü yapılanmasını görmek açısından önemlidir.

Quarcoo (1972) çalışmasında, Akan kültüründe kimlerin ata olarak görüldüğünü, kimlerin ise görülmediğini sıralamıştır. Buna göre geçmişte, sadece yetişkinler ve çocuk sahibi olan evli insanlar atalar olarak nitelendirilirdi. Zamanla değişim gösteren Akan kültürü içinde daha fazla ölmüş insan kategorisi, atalar sahasında kabul edilmektedir. Lider veya şef olan genç erkekler, çocuk sahibi olmak için yeterince uzun yaşamları yoksa bile ölümlerinden sonra ata olarak nitelendirilmiştir. Alçakça ya da trajik ölümler sonucu hayatını kaybeden insanlar, saygıya layık

atalar olmaktan çıkarılmıştır. Sadece ‘kötü ölümler’ değil, aynı zamanda cüzzam, epilepsi veya delilik gibi kötü hastalıklardan ölen insanlar da bahsedilmeye değer atalar olarak hatırlanmazlar. Kendi hayatlarına son veren şeflerin ve diğer kişilerin ruhlarına ata olarak büyük ve derin bir saygı duyulmaz (s. 50).

İsimlerin gücüne ve önemine inanç Akan kültüründe önemlidir. Talihsiz insanlar vardır ve genellikle ölümlerinden sonra anılmazlar. Bunların yanı sıra iyi insanların arasında olmadığına inanılan ve ölümlerinden sonra saygı görmeyen diğer kişiler ise tembellik yapanlar, alçaklar, günahkar ve ahlaksız kişiler, büyücüler, sürekli çatışma ve anlaşmazlıklar çıkaranlar, acımasız itaatsizler ve sorun yaratanlar şeklinde sıralanmaktadır.

Atalar kültü üzerine araştırma yapanlardan birisi olan Dulanto’ya (2002) göre, atalarla ilgili tanımlanan maddi göstergelerin tipine ilişkin alt ve üst kümelenme düzeylerinde önemli bir farklılık vardır. Birkaç meskenden oluşan küçük köy toplulukları gibi alt seviyelerdeki mevcut eğilim “grubun en son öleninin mumyalanmış bedeni ile grubun şimdiki atasını özdeşleştirmek” şeklindedir. Fakat yüksek kademelerde bulunan toplumların eğilimleri, tabiat şekilleri veya doğa güçleri ile bazı küçük köy topluluklarının ortak ebeveynlerini özdeşleştirmek şeklindedir (s. 98). Bu durum Türk mitolojisinde dağlara veya bir yerde tek başına bulunan ağaca kutsallık atfedilmesini açıklamaktadır.

Tek parça taşların, dağların ve adalar gibi doğa şekillerinin taş veya başka tabiat unsurlarına dönüştürülen *atasal insanüstü kahramanlar* olduğuna inanılmıştır. Tersine, yıldırım, ateş, yağmur veya dolu gibi doğal güçler, bu atasal kahramanlar ile diğerlerinin yüz yüze gelme aracı olarak görülmüştür. Benzer düşüncelerin dünyanın çoğu bölgesinde görülmesi, aynı yaradılışa sahip insanoğlunun düşünce dünyasının bir izdüşümü olarak ifade edilebilir. Gökten bir şeylerin yere inmesi, yerden bir şeylerin göğe yükselmesi insanoğlunun düşünce dünyasında bir gidiş yolu, bir tür geçit düşüncesi yaratmıştır. Atalar kültü ile diğer tabiat unsurlarının yanı sıra bu hava olaylarının özdeşleşmesinin sebebi, muhtemelen, ölen ataların artık bu dünyada değil başka bir alemde yaşadığı düşüncesi ve doğüstü olarak görülen olayların onlarla ilişkilendirilmiş olmasıdır. Ateşe yağ atmak kimi topluluklar için ateş ruhunu doyurmak iken, kimi topluluklarda ölmüş atalara gönderilen bir sunudur. Böyle bir durumda ateş, bir tür geçit olarak düşünülmüştür.

Couderc ve Sillander, *Ancestor in Borneo Societies: Death, Transformation and Social Immortality* [2012] adlı çalışmalarında “ata olma durumu” (ancestralship) kavramıyla çerçeveledikleri kapsamlı bir derleme ortaya koymuşlardır. Onlar, soydan gelen ata ruhları ile

geride kalanların ölüm sonrası davranışları üzerine odaklanmanın toplumdaki ataların rollerini ve doğasını anlama konusunda bizi büyük oranda sınırladığını iddia ederler.

Kendi sınıflandırmaları temelinde çizgiselliği ve doğal olarak soyu reddeden Couderc ve Sillander [2012], sembolik temsil aracılığıyla toplum üzerinde pozitif bir etkiye sahip olan, geçmişin herhangi bir kişinin 'ata' olarak görülebildiğini ileri sürerler. Bunlar mitik ve mistik figürleri, hayvan ruhlarını, yerel ilahları ve saygı gösterilen ataları içerir ve bu araştırmacılara göre yaşayanlar ve atalar arasındaki ilişkiler "ata kültü" veya "ataları kutsamadan" dan ziyade "ata statüsüne erişme" olarak ifade edilmelidir. Atalar kültürünü, onlara ibadet etme olarak kabul eden yazarlar, inceledikleri toplulukta atalar kültürünün olmadığını, bu kalıntılar yaşamaya devam ettiği için onu ancak *ata olma durumu* (ancestorship) olarak değerlendirilebileceği düşüncesindedirler. Onlar bu değerlendirmeyi incelemiş oldukları Borneo toplumu bağlamında yapmışlardır. Zira Borneo dillerinin çoğunda "ata" kelimesinin doğrudan eş değeri olmadığını tespit etmişlerdir. Benzer şekilde Sellato da "atalar kültürünün" bu bölgede nadir olduğunu (Boret, 2014, s. 498-499) ifade etmiştir.

Atalar Kültürünü Mülkiyet Fikrinin Gelişmesi ve Ekonomi Temelinde Açıklayan Yaklaşımlar

Jack Goody, LoDagaba ve LoWiili halklarının ölüm, ağlama ve cenaze ritüellerinden hareketle atalar kültü ve mülkiyet arasındaki ilişkiyi sorguladığı ve Afrika'nın bu iki topluluğunu karşılaştırdığı *Death, Property and the Ancestors* adlı kitabını [1962] yılında yayımlamıştır. Cenaze törenlerini, cenaze kurumlarındaki kültürel farklılıkları inceleyen ve bunları tespit eden araştırmacı, onların arkasındaki alt yapıyı soy sistemi ile açıklamaya çalışmıştır.

Goody'nin (1962) bu iki toplum ile ilgili tespitleri dikkate değerdir. Bunlardan birisi LoWiili halkının tüm mülkiyeti baba soyuna bağlı olarak aktarılırken; LoDagabalar arasında ancak üretimsel kaynaklar, yani taşınmaz mallar baba soyu ile aktarıldığını ortaya çıkartmıştır. Ancak bu sistemde, para ve çiftlik hayvanları gibi tüketim ürünleri anasoylu (rahim) akrabalar arasında birbirine geçerdi (s. 420).

LoDagaba halkının ata kültürlerini inceleyen Goody'e (1962) göre atalar kültü, bir kişinin ahlaki dokunulmazlığını veya mülkiyetini güçlendirme işlevine sahiptir. Çalışmasının ilerleyen kısımlarında imtiyaz düşüncesini genişleten Goody, bunu toprak tahsisine de yansıtmıştır. Üyelerine ait olup kullanılmayan topraklardaki haklar ile atalar kültürüne ilişkin ritüelleri idare etme görevleri, diğer üyelerin temsilcisi gibi hareket eden *yaşlılar* vasıtasıyla soy içinde müşterek olarak tahsis edilir (s. 291, 335). Ona göre atalara ilişkin inanç ve uygulamalar, ölen kişilerin ruhlarının refahı ve bulunduğu yer ile ilişkili olan ölü kültürlerinin aksine, mülkiyet geçişini kolaylaştırmada sosyal olarak önemli bir mekanizma işlevi görür. Bu yaklaşıma göre

toprak dağılımını meşrulaştırmak için çiftçiler soy gruplarının ve atalara saygı duymanın devamlılığını vurgularlar ve aynı şekilde grup birliğini yeniden onaylamak için dini ritüeller (Matsumoto, 2014, s. 104) yaparlar.

Antropolojik literatürde soyun ortaya çıkışı, sosyal grupların birkaç parçaya bölünmesiyle meydana gelen bir mekanizma olarak görülür. Bunun daha ötesinde McAnany (1995) incelediği Maya toplumlarında soy yapılarının, toprağa ilişkin imtiyaz ve kullanım sistemlerinin devamlılığını teşvik ettiğini etnografik kayıtlardan yararlanarak ortaya çıkartmıştır (s. 8-9).

Goody (1962) cenaze ritüellerini çatışma ve iktidar mücadelesinin bir parçası olarak görmektedir. Ona göre atalara derin saygı duyma, akraba gruplarının birleştirici bir gücüdür.

Yapılan arkeolojik çalışmalarda ortaya çıkarılan eserlerin işlevleri konusuna yönelen incelemelerde dolaylı olarak kültürler konusuna değinildiği görülmektedir. Snodgrass, Tunç çağı eserleri ile bağlantılı mezar ve atalara ilişkin kültür yapılarının toprak kontrolünü güçlendirme ve grup kimliğini pekiştirmede kullanılan ideolojik araçlar olabileceğini ifade etmiştir. Bu noktada Snodgrass kahraman kültürünü, “özgür köylünün mülkiyet kazanmak istediği bölgelerin toprakları üzerinde hak iddia etme çabası olarak” yorumlamıştır. Aynı şekilde Whitley, Argos mezar kültürünün bir bölgeye yönelik ideolojik iddiayla bağlantılı siyasi bir hareket olduğunu (Aslan, 2011, s. 423) düşünür.

Mülkiyet anlayışının ilk geliştiği dönemlerin, toplumların tarım yapmaya başladıkları zamanlar olduğu varsayılmaktadır. Eğer Goody’nin bakış açısı temel alınır, tarım öncesi toplumlarda atalar kültürünün olmadığı gibi bir yorum ortaya çıkacaktır. Atalar kültürü, en arkaik kültürlerden biri olması sebebiyle avcı ve toplayıcılar arasında bu kültürün olmadığını düşünmek, günümüzde ideolojik araç özelliği kazanan ata kültürünün arka planına ulaşmamıza engel teşkil eder. Goody’nin söz konusu yaklaşımı, atalar kültürünün tarım toplumlarındaki temel işlevini açıklasa da tarım öncesi toplumlarında atalara ilişkin unsurlarla ilgili destekleyici bir alt yapı sunmamaktadır.

Arthur A. Saxe, hazırladığı *Social Dimensions of Mortuary Practices* [1970] adlı doktora tezinde gömme pratiğinin bir dizi sosyolojik yansımaları ele almıştır. Konumuzla ilgili olan kısım ise “Vasayım 8”dir.

Saxe’in (1970) tezinde, ekosistem faktörleri ve ata vasfı kazanmış olan ölüye yaklaşım arasında doğrudan bir bağlantı olduğu varsayılmaktadır. Bu açıdan, ölüye yapılan muamelede veraset kuralları gibi uygulamalar aracılık etmektedir (s. 121). Meggitt’in (1965) tezinden yararlanan araştırmacı *arazi* (land) ve *soydaş* (agnation) kavramlarını değiştirmiş, bunların yerine *hayati*

kaynaklar (vital resources) ve *çizgisel soy* (lineal descent) kelimelerini (Morris, 1991, s. 148) koymuştur.

Lynne Gail Goldstein'in hazırladığı *Spatial Structure and Social Organization: Regional Manifestations of Mississippian Society* [1976] isimli doktora tezinde Saxe'nin etnografik verileri, yeniden analiz edilmiş ve araştırmacı yöntemdeki eksiklikleri vurgulayıp değişiklikler önermiştir. Bu şekilde "Varsayım 8" formülünü yeniden ele alan Goldstein'in söz konusu yaklaşıma katkıları oldukça önemlidir.

Saxe'nin varsayımı arkeologlar için önemli olduğu kadar kültürlere ait ölü gömme geleneklerini araştıran tüm sosyal bilimciler için yeni bir bakış getirmesi bakımından dikkate değerdir.

Saxe'nin iddiasına göre, resmi mezarlıkların ortaya çıkışı, hayati kaynaklara ulaşma sonucunda artarak yükselen yarıştan kaynaklanmaktadır. Bu durum ise miras aracılığıyla hayati kaynakları yöneten soydaş grubun ortaya çıkışına tekabül eder (Morris, 1991, s. 147). Başka bir deyişle, akrabalık anlayışının gelişmesinin akabinde soydaş yapının kurulmasıyla resmi mezarlık kültürü ortaya çıkmaya başlamıştır.

Atalar kültürünün doğuş ve şekillenmesini ekonomik dönüşümlerle ilişkilendiren Meillassoux'a (1972) göre, toplumun yaşlı üyeleri, o topluluk içinde ayrı bir konuma sahiptir. Grubun en yaşlı üyesi olan *bir erkek* sadece ölü atalarına değil, topluluğunun yaşayan üyelerinden hiçbirine borçlu değilken; diğer üyeler ona borçludur ve grubun bu yaşlıya ihtiyacı vardır. Bu düşüncede "akrabalığın", üretici ve birleştirici bir birim olarak "ailenin" varlığının maddi temelleri bulunabilir. Kişiselleştirilmiş sosyal bağların yaşam süresi, *kıdem* (senior) ve öncelik düşüncesi, yaşa saygı, atalar kültürü, doğurganlık gibi tüm bu nitelikler kendi köklerini, tarımsal üretimin sosyal bağlarında ve emek aracı olarak arazinin kullanımında bulur (s. 99-100).

"The Archaeology Of Ancestors: The Saxe/Goldstein Hypothesis Revisited" [1991] adlı makalesinde gömme ile mülk aktarımını birbirine bağlayan mantıksal düzeni inceleyen Morris, yaptığı analizler sonucunda mezarlık ve mülkiyet arasında bir ilişki olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Ekonomik bakış açısı temelinde geliştirilen yaklaşımlara göre, tarımla beraber artı ürüne sahip olan ve onu dağıtan güç veya güçler zamanla mitsel ataların yerini almaya başlamışlardır. Bunun iki sebebi vardır: maddi anlamda ürün dağıtıp halkı memnun ederken, manevi anlamda da halkı doyurmak veya onlara hitap etmek. Manevi kabul veya bağlılık, artı ürün sahiplerinin meşruiyetlerini kazanmaları için son derece önemlidir.

Atalar kültürü eski ve modern zamanların en güçlü ideolojik aracı olmuştur. Onun ortaya çıkışı ve şekillenmesi konusundaki bu ekonomik bakış açısı ile neredeyse eş zamanlı olarak ideolojik ve

politik yaklaşım gelişmeye başlamıştır. Çünkü söz konusu düşünceye göre toplumun önde gelen güçleri atalar kültürünün işlevlerini fark ettiklerinde, amaçlarını gerçekleştirmek için onu kullanmaya başlamışlardır.

Atalar Kültürünü İdeolojik Düşünceler Temelinde Açıklayan Yaklaşımlar

İnsanların tarım yapmaya başladıkları dönemden bu yana atalar kültürünün araçsal işlevlerinin gerçekten var olup olmadığı tam olarak söylenemese de, daha yakın zamanlarda söz konusu kültürlerin toplum üzerindeki etkisi fark edilmiş ve çeşitli araştırmalar yapılmıştır. İlk toplumların ortaya çıkışında böyle bir yorum yapmak çok doğru olmasa da son dönemlerde, özellikle folklorun ideolojik bir araç olarak kullanılabilirliğinin fark edilmesiyle paralel olarak toplumların eski inanç ve uygulamalarındaki atalara ilişkin kültürler ön plana gelmiş ve belli amaçları gerçekleştirmek için araç olarak da kullanılmıştır. Bu konuda yapılan ilk çalışmalardan biri Ruth Benedict'in *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* [1946] (Krizantem ve Kılıç: Japon Kültürü Üzerine Bir İnceleme) adlı çalışmasıdır. Japon kültürünü daha iyi anlayabilmek için Japonlar üzerinde araştırma yapan Benedict'in Japon atalar kültürüne sıkça başvurduğu görülmektedir.

Atalar kültürünün doğuşu konusunda olmasa da, onun misyoner faaliyetler içinde yayılma ve yaşaması üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda araştırma yapan Edward W. Fasholé-Luke, "Ancestor Veneration and the Communion of Saints" [1974] adıyla yayımladığı makalesinde atalar kültürünün nasıl ideolojik olarak kullanıldığını ortaya koyduktan sonra Afrikalıların atalarına ibadet etmeyip derin bir saygı duyduklarına dikkat çekmiştir.

Araştırmacının Afrika yerlilerinin kendi kimliklerini korumak ve geleneklerini sürdürmek için gizli veya açık şekilde yerel inançlarına, daha özelde atalar kültürüne sarıldıklarını ifade etmesi dikkate değerdir.

Fasholé-Luke'ye (1974) göre, Afrika'da Hıristiyanlığı yaymak için bulunan Batılı misyonerler, Afrika'daki bu inançları pagan batıl inancı gibi görmüşler ve Afrika atalar kültürünü reddetmişlerdir. Hatta aziz kültüne sahip olan Roma Katolik Kilisesi de ata kültürüne bağlı ritüellere katılımı yasaklamıştır. Fasholé-Luke, Afrika'ya gelen bu misyonerlerin atalara ait ritüel ve kültürleri toptan reddetmelerini bu misyonerlerin bölgeyi tanımamalarına bağlamaktadır (s. 209).

Atalar kültürünün misyoner faaliyetler içinde nasıl yaygınlaşıp yaşadığını ortaya koyan bu çalışmada Fasholé-Luke (1974) gerçek ve hakiki bir yolda atalar ile bağlantılı olan hırslı tutku ve Afrika'daki atalara derin saygının 'Azizler Topluluğu' ilkesinin gelişimi ile tatmin edileceği

düşüncesindedir. Buna göre İsa Bedeni ile duygu paylaşımı sağlanabilir. Bu da kendi aile ve klanı ötesinde Afrikalı Hıristiyanlar görüşünü yükseltecek ve dönemin kıta vebası olarak görülen “kabilecilik” problemini çözümlenmeye yardım edecektir. Yazara göre vaftiz ayinlerine katılmakla sadece dünyanın farklı kısımları ile bağlantı kurulmayacak, aynı zamanda ölmüş olanlarla da ilişki kurulacak; böylece İsa, yaşayan ve ölü dünyasının Lordu unvanını kazanacaktır. Bu açıdan İsa’nın ölümünün erdemleri ölçülemez, bununla birlikte Hıristiyan olmayanlar bile Aziz Cemaati içinde benimsenebilir. Azizler Cemaatinde yaşayanlar ve ölüler, ayrılmaz bir bağ içinde birbirleriyle bağlıdır. Bunu sağlayan halkları İsa’ya bağlayan kutsal törendir, böylece dünya ve cennet birbiriyle buluşur (s. 220).

Burada açıkça misyoner faaliyetlerinin nasıl olduğu, bunun için atalar kültürünün nasıl kullanıldığından bahsedilmektedir. Atalar kültürünün “Azizler Cemaatine” dönüşmesi, dış yapı bakımından, İslamiyet’te “Veli kültürüne” dönüşüm ile benzerdir. Geleneksel dinle karşılaşan Hıristiyan misyonerler, dini geçişin kolay olması veya bu geçişte herhangi kriz yaşanmaması için, eski dinin ataları ile yeni dinin azizlerini birleştirmiştir. Bu durum Hiebert’in (2002) *dünya görüşü* (worldview) dediği şeye karşılık gelmektedir. Ancak felsefe tarihinde bu kavramı ilk kullananlardan biri Hegel’dir. İnsanın dünyaya bakış açısını şekillendiren ve büyüdüğü kültürel arka planını anlatmak için Hegel’in önerdiği kavram *Weltanschauung* (Naugle, 2002, s. 55) idi¹³. Buradan kültürün görünmeyen kısmını *atalar kültürünün* oluşturduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Din değişimi yaşayan toplumların kendi atalar kültürünü her şeye rağmen yaşatmaları bunu göstermektedir.

Benzer bir araştırma ve sonuçları Fabian Naangmensuma Dapila tarafından *Inculturation and Ancestor Veneration: The Case Of The Dagaaba Catholics* [1995] adıyla hazırlanan doktora tezinde bulmak mümkündür. Bu tezde, geleneksel Afrika dini ile Afrika için yeni bir din olan Katolik Hıristiyanlık arasındaki etkileşimin belirli bir alanı incelenmiştir.

Afrika’da geleneksel evanjelleştirme yöntemlerinin sıklıkla orijinal dönüşüme yol açmadığı açıkça ortaya çıkmıştır. Katolik Kilisesi bunun farkında olduğu için bölgesel araştırmaları dikkate almışlar ve kilise ile yerli Afrika kültürleri arasındaki yeni etkileşim şeklini “kültürleşme” olarak (Dapila, 1995, s. 192) adlandırmışlardır.

Çalışmasında Dapila (1995), yerli halk inançlarına sahip olan Dagaaba halkı ile Hıristiyan inançlarının etkileşiminden bahsetmektedir. Dagaaba’nın kendi atalarına ilişkin inanç ve pratikleri üzerine yapılan tartışma, Hıristiyanların azizlere yönelik tutumlarıyla önemli benzerlikler taşıdığını ortaya çıkartmıştır. Hem Dagaaba ataları hem de Hıristiyan azizleri,

¹³ *Weltanschauung*’un sözlük karşılığı olarak *dünya görüşü*, *dünya algısı* gibi anlamları vardır.

takdir edildiği grup tarafından “kutsallaştırılan” topluluk kahramanları olarak algılanmaktadır. Dapila’ya (1995) göre, “ata ve aziz imgeleri”, kahramanların kalıcı bir anısını oluşturmak ve bunları sürekli kılmak için yapılmıştır. Bu çalışmada Hristiyan aziz kültü ile Dagaaba ata yüceltimi birleşiminin kültürlenmeye (inculturation) doğru hayati bir adım olacağı gösterilmiştir. Eğer kilise, Hristiyanlıkta geleneksel olarak azizler tarafından oynanan rolü, ataların oynamasına izin verirse, Dagaaba Hristiyanları tamamen Hristiyan olacaklar ve aynı zamanda Afrika kökenlerini terk etmek zorunda kaldıklarını da hissetmeyeceklerdir (s. 193-194).

Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar* [1986] adlı kitap çalışmasında Madagaskar’daki Merina halkının geleneksel sünnet törenini incelemiştir. Bloch’un bu çalışmasında atalar kültürünün devlet törenlerinde nasıl ideolojik bir araç olarak kullanıldığının örnekleri görülebilir.

Bloch’un iddiası, Merina ritüellerinde temel bir ideolojik karakter olduğudur. Marx’ın yaklaşımından hareketle, kapitalist toplumların ana yaratıcılık kaynaklarına sermayeyi yerleştirmesi gibi, Merina halkı günlük iş dünyalarına halktan seçtikleri sıradan bir kişi yerine kendi atalarını (Berg, Gerholm, Esoavelomandroso, Heald, Peel & Wolf, 1986, s. 358) koymuşlardır.

Bloch’un incelemeleri birçok farklı tema ortaya çıkartmaktadır. Bu temalardan birisi, siyaset ve din arasındaki ilişki, daha doğrusu, dinin nihai amaçlar için manipüle edilmesidir. Madagaskar’daki Merina halkında kraliyet bağlılığının iki temel yönü vardır. Bunlardan birisi halk tabakasından erkeklerin sünneti Merina devletinin bürokratikleşmesi ve genişlemesinden etkilenmektedir. Sünnet ritüeli uygulamasına, kanunen, sadece devletçe düzenlenen ve belli aralıklarla başkentte yapılan kraliyetin sünnet ritüeli uygulamasından sonra izin verilebilir. Söz konusu ritüel soy-grup ritüeli olarak düzenlenmesinin yanı sıra bir tür bağlılık eylemi niteliği kazanmış olur. Bu bağlamda, kraliyet ailesinden erkek çocuklara yapılan sünnet uygulaması sadece kraliyet soyu için bir soy-grup ritüeli değil, aynı zamanda ordunun büyük bir kısmını ve krallık nüfusunun geniş bir bölümünü içeren Merina krallığının muhtemelen en büyük ölçekli devlet ritüelidir. Aynı şekilde bir tür *süper yaşlı* olan monarkın geniş soy grubunu biçimlendiriyormuş gibi, aslında kendi meselelerinden bahseden krallar ve kraliçeler konuşmalarında, ya sadece kendi ataları ya da tüm Merina ulusunun ataları gibi belirsizce temsil edilen selefleriyle mistik olarak bağ (Berg vd., 1986, s. 350, 355) kurarlar. Burada atalar kültürünün ideolojik kullanımı var olmakla birlikte “yerine geçme ilkesi”¹⁴ söz konusudur. Başka

¹⁴ İslamiyet öncesi ve sonrasında şekillenen mitler karşılaştırıldığında “yerine geçme ilkesi” rahatlıkla görülebilmektedir. Alankova mitinde semadan gök ışığı içinde inen bozkurdun yerini Hz. Ali soyundan gelen

bir deyişle, kültür içindeki ata imajının, toplumun güncel olanı yani en öndeki kişisine aktarılması durumudur. Bu bağlamda, bu kişinin mevcut ata imajlarını kendine çektiği veya toplum tarafından bu imaj niteliklerinin ona eklenildiği görülmektedir.

Sünnet töreni Tanrı ve ataların yardımını isteme ile başlar. Tören sonunda bir şiddet eylemi vardır: erkekten bir parça alınması. Bloch'a göre, toplumsal üreme sembolizminde her zaman bulunan şiddet unsuru ve katılımcıların ataların isteğine ruhsal olarak teslim olma gerekliliği, doğru siyasi koşullar altında, yayılcılığın ve askeri saldırganlığın meşrulaştırılması haline dönüşebilir (Berg vd., 1986, s. 349).

McAnany, *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society* [1995] adlı çalışmasının odak noktasında, atalara saygı duymanın (ancestor veneration) Maya toplumunun tüm alanlarında (sosyal, politik ve ekonomik alanlarda) büyük derecede düzenleyici bir güç olduğu yer almaktadır.

McAnany (1995) araştırmasını üç aksiyom üzerinde temellendirmiş ve tartışmıştır. Bunlardan ilki, ataları kutsama ayrıcalığı, kaynakların kullanımı konusunda bir hak verir ve kullanımı meşrulaştırır. Bu özellikle soy ve yazılı kayıtlar gibi sözlü hafıza aracılığıyla gerçekleştirilir. Devamlılıklarını ise bölgedeki anıt mezarlar olan yapılarla borçludurlar. Böylece ölen atanın fiziksel varlığı devam etmiş olur. Araştırmacının varsayımı şudur: sınırlı ve miras bırakılan kaynak kullanım imtiyazları, atalara saygı duymanın yaratılıp yaşatılması ile elden ele geçer.

İkinci olarak, soydaşların iddialarını meşrulaştırmak için yaşayanların gerçekliği içindeki koruyucu atalara dair sosyal pratik, mevcut sosyal “eşitsizlik” için bir neden sağlar. Atalar vasıtasıyla sağlanan kaynak kullanım hakları ve imtiyazları ise *ecdat* (progenitors) tarafından hazırlanan geleneklerin veya örnek tiplerin muhafazakar ışığı içinde görülür.

Son olarak, Maya soyunun başındaki kişiler, aynı zamanda akraba temelli grupların siyasi olarak en güçlü yöneticileridir. Bu bağlamda, soy şefi gibi bölge yöneticileri de Maya toplumunun bulunduğu düzlük arazide çok önemli bir rol oynamıştır.

Li Liu kaleme aldığı “Who were the ancestors? The Origins of Chinese Ancestral Cult and Racial Myths” [1999] adlı makalesinde grup atalarından kişisel atalara, grubun kahramanlarından devlet kurucularına geçişte, atalar kültürünün siyasi konumların meşrulaştırılması için propaganda aracı olarak iktidarda bulunan seçkin sınıf tarafından kullanıldığına dikkat çekmiştir.

imamlardan birinin alması, Emir Timur'un soyunun Alankova aracılığıyla Hz. Ali'ye bağlanması (Bayat, 2007a, s. 171) örnek verilebilir. Bu ilke, kültürün uyum mekanizması ile birlikte çalışmakta olup kültürün uyumlaştırma sürecinin hem bir parçası hem de bir sonucudur.

Uzak, efsanevi ve mitik olan atalar doğada soyut olmalarına rağmen ahlaki olarak oldukça güçlüydüler. Bu nüfuzlarının farkında olan yöneticiler de ataları kullanarak düzen sağlamayı başarmışlardır. Bu ifadelerin sahibi Liu (1999), Çin'deki yöneticilerin neredeyse hiçbir soy izlenebilirliği veya bağlantısı olmayan çok uzak efsanevi atalarla stratejik olarak bağlantı kurarak yönetimlerini meşrulaştırdıklarını ispatlamıştır. Böylece araştırmacı, yöneticilerin kendi toprakları içindeki çeşitli etnik grupları kontrolleri altındaki siyasi hiyerarşiye başarılı bir şekilde dahil ettiklerini ortaya koymuştur (s. 604).

Ulus devletlerin şekillendiği bu son yüzyılda atalara ilişkin ritüellerin kurumsallaşmış olduğundan bahsedilmektedir. Mitik özelliklerinden sıyrılan ve tamamen dünyevileşen atalar konusunun ele alındığı bu çalışmada toplumları yönlendirmek için “dini ve siyasi” olmak üzere iki önemli güce sahip olmak gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Liu'nun [2000] ata kültürlerini konu alan bir başka çalışması “Ancestor Worship: An Archaeological Investigation of Ritual Activities in Neolithic North China” adıyla arkeoloji alanında yayımlanmıştır. Makale yazarı Yellow River vadisindeki kuzey Çin'den elde edilen arkeolojik verileri analiz ederek, Neolitik dönemdeki ata kültürü ritüellerinin gelişimini ortaya koyup en erken göstergelerini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Neolitik dönemde ata tapınakları ya da türbelerine ilişkin kanıtlar bulunmadığından araştırmacı mezar kalıntılarına odaklanmıştır.

Liu (2000), atalar kültürünün gelişimini üç bakımdan ele almıştır (s. 129):

1. Ataları kutsama, toplu gruplardan yüksek sosyal statüye sahip özel kişilere doğru yön değiştirmiştir;
2. Ritüelleri icra eden aktörler, topluluk seviyesindeki büyük sosyal örgütlenmelerden aile veya soy seviyesindeki küçük sosyal gruplara doğru değişim göstermiştir;
3. Ritüellerin sosyal yararları, yüksek sosyal statüye sahip soy ve aileler olmak üzere bütün bir toplumdan bütünün seçilmiş veya belli sosyal alanlarına doğru değişmiştir.

Makwasha'nın Shona halkı arasındaki ata inançlarını incelediği, “*Not Without My Ancestors*”: *A Christological Case Study Of The Shona Ancestor Cult Of Zimbabwe* [2009] adlı tez çalışmasında, Hıristiyan misyoner faaliyetlerinin XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar Zimbabwe Shona'da nasıl yürütüldüğü ele alınmıştır.

Tezde, ayrıca, Hıristiyan misyonerlerin Shona atalar kültürüne nasıl tepki gösterdikleri üzerinde durulmuş ve bu misyonerlerin atalara inanan insanlara Hıristiyan öğretileri yaymak için kullandıkları yöntemleri araştırılmıştır. Bu tezde, “üç taraflı ata” üzerine odaklanan *Ulus Atası*

İsa, Kabile Atası İsa ve Aile Atası İsa olmak üzere “tripartite Christology” (Üç taraflı Hıristiyan teolojisi) önerilmektedir.

Yazar, tanıdık kilise söylemleriyle bezeli olan dini iletişimsel dil, deyim ve sembollerin mükemmel ata olarak İsa'nın daha geniş ölçekli Shona kavrayışına katkı sağlamak için kullanıldığını düşünür. Bu söylemlerdeki yeni iletişim biçiminde İsa'nın bölgenin sıradan atalarının yapamayacakları fiziksel ve ruhsal ihtiyaçları yerine getirdiği görülmektedir.

Aaron Bae, hazırladığı *Understanding Ancestor Worship Among Korean Christians: A Case Study Of Koreans In The Jackson, Mississippi Area* [2012] adlı doktora tez çalışmasında kültürler arası iletişim teorisi ile bağlamsal teorilerden yararlanarak Mississippi'deki atalar kültürünü araştırmıştır.

Tez, Kore'deki ata tapımı ve atalara duyulan derin saygıda icra edilen pratiklere, insanların uygulamaları ve İncil öğretimi arasındaki farklılıklara, atalara saygı duyma (ancestor veneration) ve ata tapımı (ancestor worship) etkenleri üzerine (Bae, 2012, s. vi) odaklanmaktadır.

Ata tanımının oldukça değişken olduğunu belirten Bae (2012), atalar olarak kast edilen grubun genelde “ölmüş yaşlılar” veya “bir aile, bir klan veya kabilenin ölmüş dedeleri” olarak tanımladığını ifade etmiştir. Bae'nin bu tez çalışmasında ise atalar aile içinde ölmüş erkek babalar ile sınırlandırılmış; ölmüş kadınlar veya belli niteliklere sahip genç insanlar tanımlamanın dışında tutulmuştur (s. 9).

Hıristiyanlık esasları yerliler arasında ilk kez ilan edildiğinde problem, gönderen ve alıcı arasındaki iletişimin tam olarak çözümlenmemiş olması idi. İncil'in mesajı, alıcının dünya görüşüyle, alıcı ve göndericinin algılayışlarıyla taşınmaktadır. Hıristiyan olmayan yerlilerin anlayacağı şekilde *Tanrı* kelimesini öğütlemeye bir problem olmuştur. İlk başta yerliler bunu algılayamayacaklardır ve bu aktarımda Tanrı kelimesinin gerçek anlamını kaybetme riski vardır (Bae, 2012, s. 84). Bu sebeple Bae (2012) Hiebert'in “Kritik veya Çözümsel Bağlamlama” (Critical Contextualization) teorisinden faydalanarak alternatif bir model belirlemeye çalışmıştır. Buna göre yeni sunulan model, geleneğin ruhunu korurken, anma merasimini belirsiz kılan tüm öğeleri ortadan kaldırmayı önermektedir (s. vii).

Go Matsumoto, *Ancestor Worship in the Middle Sicán Theocratic State* [2014] adlı doktora çalışmasında atalar kültürünün nasıl ortaya çıktığına dair *ekonomik ve siyasi/ideolojik* olmak üzere iki temel yaklaşımdan bahsetmiş ve bunlar çerçevesinde geliştirilen kuramlara yer vermiştir.

Middle Sicán'daki atalar kültürünü araştıran Matsumoto, incelediği topluma daha uygun olduğu için *siyasi/ideolojik bakış açısından* hareketle bir değerlendirme yapmıştır.

Tezin iki temel sorusu vardır. Gerçekten Middle Sicán toplumunda ata tapımı var mıdır? Eğer böyle bir şey varsa, toplumsal gelişimde oynadığı rol nedir? Tezde atalar kültürünün bu toplumun dini inanç ve pratiklerinde merkezi olduğu sonucu elde edilmiştir.

Matsumoto'nun çalışması iki temel üzerine kurulmuştur. İlk olarak arkeolojik kayıtlardan yararlanarak Peru'daki Middle Sicán toplumundaki ata tapımı incelenmiştir. Ardından atalar kültürü ve bu kültürle ilişkili ritüel ve törenlerin doğası, yapısı ve rolü aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Antropolojik ve arkeolojik araştırmalarda atalar kültürü konusu araştırılmışsa da teorik olarak incelenmemekle birlikte, deneysel veriler üzerinden de hareket edilmemiştir. Dolayısıyla bu tez, atanın ne olduğunu ve kimin ata olabileceği ile ilgili ilk antropolojik keşifler ve teorik tartışmalar ile başlamaktadır.

Peru'daki Middle Sicán toplumu dikkate alındığında, ilk görüş şu hipoteze dayanmaktadır. İnanca göre ölen Middle Sicán toplumuna ait seçkinlerin seçili üyeleri, kurallarla belirlenen sonraki süreç boyunca, ataya dönüşmektedir. Çalışmada bu varsayım arkeolojik kanıtlardan da yararlanılarak incelenmiştir.

Burada atalar kültürü konusuna ideolojik bir bakış açısı ile yaklaşılmaktadır. Matsumoto'ya (2014) göre “atalar kültürü, sosyal hiyerarşi ve eşitsizliklerin varlığını ve kapsamını meşrulaştırmak için ideolojik ve politik bir araç olarak egemen grup tarafından kullanılmaktadır; böylece atalar kültürü, aile veya soy üyelerinden ve soya ait kökenlerden farklı olarak daha geniş popülasyonları hedef almıştır” (s. ii).

Matsumoto (2014) atalar kültürü ile ilgili şu sonuçlara ulaşmıştır (s. 148-149):

1. doğal kaynakların azalmasından dolayı toprak anlaşmazlıkları ve özel toprak sahipliği, atalar kültürünün ortaya çıkması ve gelişmesinde her zaman etkili olmayabilir;
2. bazı durumlarda, farklı orandaki artı ürün, toplu festivaller aracılığıyla prestijin sağlanması gibi etkili sosyo-ekonomik stratejilerin yanı sıra yüksek ata ruhlarına törensel erişimin tekelliği ve tahsisi, ata kültürünün ortaya çıkışı ve gelişmesinde oldukça önemlidir;
3. farklı sınıflardan insanlar, daha kapsayıcı olan hiyerarşik bir şema içinde birleştirildiğinde uzak atalar, soy atalarından çok daha büyük önem üstlenir;

4. güçlü düşmanlara karşı zafer, teknolojik yenilikler gibi mitik başarılarla donatılan uzak atalar, isteğe bağlı olarak yeniden şekillendirilebilir.

Atalar kültürünün yönetimi meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığını düşünen Isabel Yaya, “Sovereign Bodies: Ancestor Cult and State Legitimacy among the Incas” [2015] adlı makalesinde Incalar arasında var olan atalar kültürü ve devlet meşruiyetinin geçerliliğini sağlayan temel unsurlar olarak hükümdar bedenlerini ele almıştır. Yazara göre Incalar arasındaki meşru yönetim, atalar kültürüyle ilişkili olarak açıklanabilir.

Inca kralı yönetimi meşrulaştırmak için kendi topluluk üyelerinin geçim sıkıntıları ile meşgul olmuş ve kral, atalarının yaşam gücünü temin ederek kendi rahatlığını garanti altına almıştı. Bu ideoloji, ‘merkez güç’ aracılığıyla kaynakların yabancılaştırılmasını ve devlet şenlikleri sırasında bu kaynakların kısmi yeniden dağıtımını meşrulaştırmıştır. Bu tür durumlarda, kral veya onun bölgedeki yetkili temsilcisi, “ayinsel olarak halkına refahı bağışlayan” olarak görülmüştür. Dolayısıyla bu siyasi-dini sistem, kralın kutsallığına dayalıdır. Yaya, bunun gerçekleştirilmesi için sıradan insanlarınkine karşıt olarak yöneticinin vücudunun maddesel tekniklerin yanı sıra onun bireyselliğinin somut şekilde oluşturduğu resmi kurallar yoluyla değiştirildiğini (Yaya, 2015, s. 654) keşfetmiştir.

1.3.2. Türk Atalar Kültürünü Kuramsal Temelde Ele Alan Çalışmalar

İlkel dinlerin kökeninin animizmde aranması gerektiğine dair yaklaşımların yoğunlukta olduğu XIX. yüzyılın başlarında evrimsel bir bakış açısı hakimdi. Eski Türk dini üzerine yapılan yerli ve yabancı çalışmalarda da bu bakış açısını görmek mümkündür.

Türklerde atalar kültürünün izlerini kimi araştırmacılar köken mitlerinde aramışlardır. Türklerdeki birçok köken miti mağara kültürü ile birlikte yer almakta ve çoğu zaman bir hayvandan (kurt, inek, kuş, vb.) türemenin gerçekleştiği anlatılmaktadır. Bu yüzden Gumilëv, Türk inanç sistemindeki ata kültürünün en büyük delili olarak Bozkurt’a duyulan saygıyı gösterse de, Türklerin hayvan-ata olarak vahşi hayvanı mı, yoksa ecdat veya ata olarak insanı mı kutsal kabul ettikleri konusunda kesin hüküm vermenin mümkün olmadığını (Günay ve Güngör, 2003, s. 83-84) ifade etmektedir.

Türk kültüründe atalar kültürüne ilişkin yapılan çalışmalarda genel olarak *teolojik*, *soy sistemi* ve *kahramanlık* temelinde yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu çerçevede yapılan değerlendirmelerin dışında, günümüze kadar atalar kültürünün ekonomik, siyasi ve ideolojik işlevlerine dair çalışmaların oldukça az olduğu görülmüştür.

Türk Atalar Kültünü Teolojik Temelde Açıklayan Yaklaşımlar

Teolojik yaklaşımın benimsendiği bu açıklamalarda Tanrı fikrinin kökenine atalar kültürünün yerleştirildiği görülmektedir. Bu konuda araştırma yapanlardan biri olan Yörükân'a [1932] (2014) göre “Türkler, ata ve arzî mabutlara (muhtemelen ata suretleri kast edilmektedir) taptıkları dönemlerden sonra büyük milletler halinde tarih sahnesine çıkmışlardır. Bu aşamadan sonra onlar ataları ile putlarını, yer-gök ile tabiat kuvvetlerini idare eden Tanrılara yükseltmişlerdir”. Yazarın aktardığına göre bu atalar Kara Han, Ülgen Han ve Erlik Ata'dır. Bu ataların boy beyleriyle doğrudan bağları olduğuna veya beylerin bu Tanrıların neslinden geldiğine ilişkin inanç son devirlere kadar yaşamıştır (s. 102).

Yörükân [1932] (2014) atalardan önce yer-suların var olduğunu düşünmektedir. Bu devrede “oymağın yaşadığı toprak veya vatan, oymağı bütün ihtiyaçları ile temsil eden bir varlıktır. Atalara tapmak gerçekte oymağa ve vatana tapmak demektir” (s. 101) diyerek ata ve yer-sular arasında bir ilişki olduğuna dikkat çekmiştir.

Yer-su ruhlarının atalara dönüştüğü düşüncesi, Emel Esin (2001) tarafından bahsedilen “ölmüş şöhretli kişilerin yer-sulara karıştığı inancına” benzemesinin yanı sıra onu desteklemesi bakımından dikkate değerdir.

Benzer bir biçimde, “atalar kültü ve çeşitli tabiat kültürleri şeklinde tezahür eden Türk inanç sistemi, nihayet Gök Tanrı kültü ile ulaşabileceği en yüksek seviyeye ulaşmıştır” diyen Ocak (2002) burada ata kültüründen Gök Tanrı kültürüne doğru bir gelişim hattı çizmektedir (s. 110).

Türk ataların yaşamış olduğu coğrafyalarda atalar kültürünün ortaya çıkışı hakkında teolojik yaklaşımlardan birisini geliştirmiş olan Creel, *The Birth Of China* [1936] adlı kitabında, Çin'de ve dolaylı olarak Gök dininde Tanrı fikrinin doğuşunu Chou devrinde “adam” şeklinde gösterilen *T'ien*¹⁵ kelimesine bağlamaktadır.

T'ien kelimesinin orijinal anlamının “büyük adam, kuvvet ve nüfuz sahibi bir kimse” olduğunu düşünen araştırmacının aktardığına göre bu terim hükümdarlar ve krallar için ve ayrıca “Büyük Ruhlar” anlamında öldüklerinde aynı kimselere verilen bir ad olarak kullanılmıştır. Daha sonra bu kelime, “Büyük Ruhların” bulunduğu yer anlamında Gök fikrini içine almış ve böylece düşünce büyük ruhların oturduğu yeri gösteren bir sembol şekline bürünmüştür. Sonradan bu “Büyük Ruh” ise şahsi olmayan ve hükmeden Tanrı fikrini doğurmuştur (Creel, 1936, s. 342-

¹⁵ Conrady'e göre *T'ien*, eski devirlerde bir Tanrıçadır. W. Eberhard ise *T'ien*'in güneş Tanrılı bir Gök Tanrısı olduğu düşüncesindedir. Fung Yu-lan ise Çin kaynaklarına dayanarak *T'ien*'in beş farklı anlamı karşıladığını (Özertim, 1963, s. 12) tespit etmiştir.

343; Özerdim, 1963, s. 11). Creel açıkça söylememesine rağmen onun büyük ruh düşüncesinden kast ettiği yüksek ihtimalle atalar kültürüdür.

Kırgız ve Kazaklar arasında atalar kültürünün varlığına ilk kez dikkat çeken isim Ç. Velihanov'dur. *İzbranniye Proizvedeniye* [1958] adıyla yayımladığı kitabında Velihanov, Kırgızların başları derde girdiği zaman ölen atalarından yardım istediklerini, ata babalarının yardımıyla eriştikleri başarıların ata ruhlarına gösterilen saygının bir sonucu olarak gördüklerini (Dıykanbayeva, 2016, s. 58) nakletmiştir.

Kırgız Türklerinde atalar kültürü ile ilgili ilk ve geniş kapsamlı çalışmalar yapmış olan Ç. Velihanov, "Kırgızlarda Şamanizm'in İzleri" adlı makalesinde atalar kültürünü Kırgız dininin bir parçası olarak görmüştür. Bu makalesinde Kırgızlardaki atalar kültürüne geniş yer ayıran yazar Kırgızlar arasında ölen kişilerin öbür dünyada da hayatlarına devam ettiklerine inandıklarını belirttikten sonra ata mezarlarını ziyaret ederek atalardan bazı isteklerde bulunduğu (Dıykanbayeva, 2016, s. 58) nakletmiştir.

Lev Nikolayeviç Gumilëv, ilk araştırmalarına 1935 yılında başladığı, daha sonra doktora tezi olarak hazırlayıp [1967] yılında yayımladığı *Drevnie Tyurki* (Eski Türkler) adlı çalışmasında Türklerde din konusunda ayrı bir başlık ayırmıştır.

Gumilëv [1967] (2002) Çinlilerin verdiği bilgilerden yola çıkarak eski Türk dininin *devlet erkani* (kağanlık kurumu) ve *halk* (kamlık kurumu) olmak üzere ikiye ayrıldığını düşünmektedir. Gumilëv, sadece devlet büyüklerinin katıldığı atalar mağarasına¹⁶ kurban sunma (atalar kültürü) ve sadece halkın katıldığı gök ruhuna kurban adama (gök kültürü) törenlerinden yola çıkarak bu düşünceye varmıştır (s. 105-109).

Gumilëv (2002) Türk toplum yapısının etno-genetiğine bağlı olarak asilzade ve halk sınıfının ayrılması durumu için aristokrat olarak adlandırılan sınıfta görevin miras yoluyla geçmesi ve bu sınıfa ait kimselerin kızlarının halktan kişilerle evlenmesinin yasak olmasını kaynak göstermiştir. Araştırmacıya göre devlet erkanının esasını atalar kültürü oluşturmaktadır. Böylece araştırmacı VII. yüzyılda Sibiryaya halklarının dininin, animizm ve totemizmle karışık atalar kültürü olduğu sonucuna varmıştır. Devlet erkanının dinini atalar kültürü, halkın dinini ise animizm

¹⁶ Eski Altay toplulukları arasında mağara, cenaze törenlerinin sıklıkla düzenlendiği bir yerdir. Eski Türk inanç ve uygulamalarında mağaranın hem ölüm (yeraltına gidiş için geçit, ölümlerin defnedilmesi) hem de yeniden doğuşla (kısır kadınların mağara duvarından akan suyu içmeleri, mağarada doğum mitleri, mağaranın rahim gibi düşünülmesi) ilişkilendirilmesi, onun bünyesinde taşıdığı arkaik anlamın bir uzantısıdır (Roux, 1999, s. 184). Doğum ve ölüm bağlantısı ve yeniden doğuş, cesedin cenin pozisyonunda gömülmesinde de görülmektedir.

Canlılar arasında yapayalnız yaşamaya çalışan insanoğlunun ilk konutu olan mağara, ilk insanın doğuşuna tanıklık eder. Fakat mağara oldukça karmaşık bir yerdir. Göğün beyazı, toprağın siyahı; duvarların kuruluğu, kaynağın ıslaklığı; sığınak gibi açık, mezar gibi kapalı. Sürekliliğin de simgesi olan mağara imgesi, bu bağlamda, yaşam ve ölümün kapatıldığı bir kale (Bonney, 2000b, s. 787) görünümündedir.

olarak nitelendiren araştırmacıya göre VII. yüzyılın başlarından itibaren *totemist atalar kültüne* açık olarak (s. 109-110) rastlanmadığını belirtmiştir.

Eski Türk dinini araştıran Gumilv, eski Türk dini sistemini, kuzeyli kabilelerin animizm anlayışı ile Orta Asya bozkırlarında yaşayan Türk boylarının totemizm inançlarının karşılaşmasının bir sonucu olarak (Günay ve Güngör, 2003, s. 146) değerlendirir.

Türkler arasındaki atalar kültü konusu oldukça karmaşıktır. Gumilv bu konu üzerine düşünmüş ve Türk aristokratların kahramanlara tapındıklarını iddia etmiştir. Atalar kültünün “animist tabiat kültüne bağlı kalırken totemizmden ortaya çıktığını” düşünen araştırmacı bununla ilgili hiçbir somut belge sunmamıştır. Ancak eski hükümdarların resimlerini saklama, onurlarına büyük kurganlar yapma ve mezarlara suretlerini dikme adeti, eski Türklerde atalar kültünün aristokrat bir karakter taşıdığı konusunu tartışmaya açabilir (Tryjarski, 2012, s. 42).

Gumilv, atalar kültüne erişim ile bu kültü yönetmenin sadece asilzadelere ait olduğunu ifade etmiştir. Türk han isimlerinden yola çıkararak böyle bir düşünce ileri süren araştırmacı, kağanın hem devlet erkanı hem de halk için en üst din makamı olduğunu düşünmektedir. Fakat, *Köktürk Yazıtları* gibi yazılı eserler, atalar kültünün canlı olarak yaşadığını, devlet ve halk olmak üzere iki ayrı dinin olmadığını ve halkın icra ettiği törenlerin eski Türk dininin uzantıları olduğunu göstermektedir.

İnan’ın (1998) vardığı bir sonuç ise Gumilv ile benzerlik taşımaktadır. Bir ruh veya ruhun makamı olduğu düşünülen suyu kirletmekten kaçınma yaygın bir gelenektir. Suyun ancak belli kaidelere ve ritüellere uygun şekilde kullanılması gerekiyordu. Bu şartların ne olduğu bilinmemektedir. Oğuzların yıkanmadığını ilk defa haber veren İbn Fadlan’ın misafir kaldığı Oğuz beyi Etrek bin Katagan’ın evinden şikayet etmemesi, yüksek tabaka ve zengin ailelerin yaz ve kış su kullanabiliyor olması, söz konusu kaideleri yerini getirdiğini akla getirmektedir (s. 495).

Eski Türk dininde atalar kültü önemli bir inanç örüntüsü oluşturmaktadır. Kısaca ata ve ata ruhlarına derin bir sayđı duyma çerçevesindeki inançları kapsayan bu pratikte mezar, türbe, yatır gibi atalara ait ziyaret mekânları ile dede, cet veya ata şeklinde isimlendirilen kişiler bu bağlamda önemli olmuştur. Snasarev [1969] bu mekânları eski Tanrıların yerini almış yeni evliyelerin ikametgahı olduğunu dşnmştir. Bu bakımdan araştırmacı, Türk atalar kültünün kökenini politeist inana bağlamaktadır (Güngör, 2013, s. 65).

Dinin ilk gelişimi ile ilgili araştırmalarda “animizm”, “manizm”, “totemizm” ve “atalar kültü” gibi terimler “evrimsel” yaklaşımlar ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Böyle bir şema

içerisinde atalar kültürünün kökeninde “animizm” olduğu kabul edilmiştir. Totemizm ve animizmin tersine, atalar kültüründe bazı farklılıklar vardır. Atalara ilişkin inanç ve uygulamaların bütünselliğini ortaya koyan atalar kültürü, genellikle dinleri açıklamakta kullanılan tanımlayıcı kategoriler olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan onun kendi içinde “din” olarak değil, “dini bir pratik” olarak görülmesi (Insoll, 2011, s. 1043-1044) Türk kültürü bağlamına da uygundur.

Atalar kültürü olgusu eski Türk dini sistemi içindeki ikinci temel parçayı oluşturmaktadır. Eski Türk dini veya Gök Tanrı dini olarak adlandırılan sistem bağlamında Türk kültüründeki ataları dini bir sistem olarak nitelendirmek (Gumilëv, 2002) veya atalar dini (Esin, 2001; Roux,1984) şeklinde adlandırmaktan, bu açıdan, kaçınılmıştır.

Eski Türk dinini araştıran İ. Stebleva'ya [1972] göre Türk dininde en yüksek derecede bulunan dört aşkın güç vardır. Bunlardan ilki “Tengri”, ikincisi “Umay”, üçüncüsü “Yer-Su” ve dördüncüsü “Ata-Baba” denilen ata ruhlarıdır (Talgat ve Ayman, 2015, s. 47).

Eski zamanlardan beri Türk kültürünün etkisi altında bulunan, Altay dil ailesi içinde yer alıp Tunguz halklarından olan Mançularda (İnan, 1998, s. 615) ise ata kültürü inancı;

1. Hayvan ve bitkiye dair inançların değişip dönüşmesiyle meydana gelen ata kültürü,
2. Totemlere ilişkin inancın gelişmesiyle ortaya çıkan ata kültürü, ve
3. Kabile ve etnik soy anlayışının gelişmesi sürecinde ortaya çıkan ata kültürü,

olmak üzere üç koldan gelişim göstermiştir (Se Yin, 2012, s. 31). Bu sıralamada ata kültürünün gelişimi, genetik veya dini çerçevede açıklanmamış; teolojik ve tarihsel bir yaklaşım benimsenmiştir.

S. G. Klyaştorıny, Çinli tarihçiler tarafından derlenen eski Türk efsaneleri ile El-Biruni tarafından derlenen efsaneleri karşılaştırmış ve eski Türk hakanlarının ata mağarası kültürü ile hanedanlıktaki hayvan-ata kültürlerinin ortak unsurlarının tespit ettiği bir çalışma [1980] vücuda getirmiştir (Potapov, 2012, s. 347-348).

Mayramgül Dıykanbayeva'nın hazırladığı *Kırgız Atalar Kültü ve Kırgız Atalar Kültünün Yaşayan Kültüre Etkileri* [2009] isimli doktora tezi daha sonra *Kırgızlarda Atalar Kültü* adıyla [2016] yılında kitap olarak basılmıştır.

Dıykanbayeva (2016), incelediği doktora tez çalışmasında atalar kültürünün ortaya çıkışını ölümden sonraki hayat düşüncesi ile açıklamıştır (s. 28). Psikolojik temelde geliştirilen bu

varsayım önemli olmakla birlikte atalar kültürünün ortaya çıkışının sadece bir tarafına açıklık getirmektedir.

Türk Atalar Kültürünü Soy Sistemi/Genetik/Akrabalık ve Sosyal İlişkiler Temelinde Açıklayan Yaklaşımlar

Jean-Paul Roux, *La Religion Des Turcs Et Des Mongols* [1984] (Türklerin ve Moğolların Eski Dini) adıyla yayımladığı kitabında Roux (1994), Türklerin ve Moğolların dininin fetişizm, doğa dini, atalar dini, manizm, büyü olarak çok yönlü bir yapıya sahip olduğunu düşünür Ancak, ona göre eski Türk dini Tylor'un kabul ettiği şekliyle *animizm*, Lang'ın bakış açısı içinde *çokTanrılı bir tek Tanrıcılık*, Schmidt'e göre *totemizm* ve *şamanizme* (s. 44) dayandırılmaktadır.

Bununla birlikte, Türk soy sistemindeki ataları ikiye ayıran Roux'a (2011) göre bunlardan ilki kavmin, imparatorluğun kurucuları olan ataları ya da büyük hükümdarların soy kütüğü; ikincisi ise boyun kurucu atasının soy kütüğüdür (s. 36). Bu bakımdan Roux'un Türk kültüründeki atalar kültürünü genetiğe bağlı olarak soy ve akrabalık fikri ile açıkladığı görülmektedir.

Günay ve Güngör'ün (2003) birlikte hazırladıkları kitapta animist bir bakış açısı hakim olup, Türklerin tabiat unsurlarına atfettiği değer ve anlam animizm ile açıklamışlar ve atalar kültürünü "ölmüş atalara tazim ve onlar için kurbanlar sunma inanç ve adeti" şeklinde tanımlamışlardır. Onlar, "atalar kültürünün (culte des ancetres, manizm), özellikle patriarkal aile tipinin hakim olduğu toplumlarda görülen bir dinî vakıa" (s. 80) olarak kabul ederler.

Öncelikle atalar kültürüne dair inançlar *geçmiş, bugün ve gelecek* ile ilgili olup (bu aynı zamanda onun ölü kültüründen ayrılan tarafıdır), üçlü bir yapı göstermektedir. Bu bağlamda atalar sadece ölmüş saygı değer kişileri kapsamaz.

Kaynakların bir kısmında, parça parça olmakla beraber, Türklerde kağan ve o soya mensup belli kişilerin, ataların, ölümden önce ve/veya sonra bazı şamanların, kabile şef ve beylerin ruhlarının gökte olduğuna dair bir inanç bulunduğu ifade edilmektedir. Örneğin, Irk Bitig'de bazı kişilerin, kimi zaman unvan belirtilerek, gökte güçlü olduklarının vurgulanması (Roux, 1999, s. 160-161) bu varsayımı doğrulamaktadır. Yapı ve işlev bakımından veya bağlamın belirlediği bu ayrıcalık, Türk kültüründe ölü kültüründen ayrı bir ata kültürünün oluşmasının önünü açmış olmalıdır. Muhtemelen önce ölü atalar etrafından gelişen inanç biçimi, onun yaşayan temsilcilerine kadar uzanmış; böylece *geçmiş, bugün ve gelecek* zamanını kapsayan bir atalar kültürünün meydana gelmesini sağlamış olmalıdır.

İkincisi ise atalar kültürüne dair inançların sadece ataerkil veya babaerkil örgütlenmenin hakim olduğu toplumlarda bulunmadığıdır. Türk kültüründe akıl veren kadınların varlığı, bilge ata

tipine oldukça uygundur. Etimolojik olarak “ata” kelimesinin herhangi bir cinsiyeti ifade etmemesi de ataların başlangıçta cinsiyetsiz olarak algılandığını gösteren başka bir durumdur. Erkek atalar olduğu gibi kadın atalar var olmuş olmalıdır. Tezde varsayıldığı üzere, Umay inancı, kadın ata prototipi durumundadır.

Akrabalık sistemi ve ata kültü arasındaki ilişki Türk kültüründeki adlandırmalarda görülmektedir. *Kayın-anne*, *kayın-baba*, *kayın-peder*, *kayın-birader* kullanımları örnek verilebilir. Bu açıdan sosyo-kültürel ve mitik öneme sahip olan ‘kayın’ kelimesinin akrabalık sistemi içinde işlevselleştiği görülür. “Bazı akraba adlarının” başına kayın sıfatını koymak ortak geçmişe, şecereye ve aynı kökten olmaya vurgu yapar.

Türk Atalar Kültünü Kahraman ve Onun Statüsü Temelinde Açıklayan Yaklaşımlar

Wilhelm Schmidt’in *Der Ursprung der Gottesidee* (Tanrı Fikrinin Kökeni) [1949] isimli kitabında, Türklerin Hun, Köktürk, Uygur ve Hakas-Kırgız dönemlerini ele aldığı bir bölüm vardır¹⁷. Bu kısımda özellikle Hunların dini üzerinde durulmuştur. Türklerdeki Gök Tanrı fikri ve kültürünün tartışıldığı bu makalede kurban ve kurban sunumu, güneş ve ay kültleri ile atalar kültü gibi konulara yer verilmiştir.

Özellikle Hun döneminde Gök’e büyük önem verildiğine dikkat çeken Schmidt’e (1964) göre, dişi yer Tanrısı düşüncesi, Hun dönemine sonradan girmiştir. Aynı şekilde atalar kültürünün de sonradan girdiğini düşünen araştırmacı, Türklerdeki atalar kültüne dair inançların *ölmüş hükümdar kültürünün* etkisi ile olmuş olabileceği fikrinde uzlaşmıştır (s. 88). Bu yorum ise kahraman kültü ve ata kültü arasında kurulan ilk bağlantıdır. Ancak bu iddiasını kanıtlayacak hiçbir delil sunmayan Schmidt varsayımını geçerli kılamamıştır. Ata kültü düşüncesini, destekleyici veriler sunmadan, Çin tesirine bağlaması da eleştirilmesi gereken yönlerden birisidir. Yapılan arkeolojik kazılar ve anlatıla gelen mitler, Türklerin yerleşik yaşama geçmeden önceki avcılık ve toplayıcılık ile toplayıcılık ve çobanlık devrelerinde anaerik bir dönem yaşadığını ve bu dönemde kadın ata izlerinin takip edilebileceğini göstermektedir.

Schmidt, evrimci etnolog ve antropologların *animizm* (Tylor), *manizm* (Lubbock, Spencer), *feşizim* (Président de Brosses), *büyük* (Frazer) olarak adlandırdıkları yerlilere ait inanç biçimleri ile ayinleri, ilkel dinlerin kökenine yerleştiren varsayımlarını farklı kültürlerden aldığı örneklerle çürütmeye çalışmıştır. Yerli halkların inanışlarını “mantık-öncesi” olarak nitelendiren ve bunları kökene yerleştiren klasik evrimcilerin görüşlerini alaşağı eden araştırmacının verdiği örnekler arasında eski Türk dini de bulunmaktadır.

¹⁷ *Tanrı Fikrinin Kökeni* olarak aktarılabilir kitabın IX. cildinin 3. bölümünde 3-20 sayfaları arasındaki “Die Asiatischen Hirtenvölker” isimli kısım Saadettin Buluç tarafından Türkçeye aktarılmıştır.

Avcılık ve toplayıcılık yaparak geçimlerini sağlayan toplulukların coğrafi dağılımlarını ölçüt olarak ilkel dinlerin kökeni hakkında çalışmalar yapan Schmidt, bu toplumların etnolojik olarak en eski toplumlar olduklarını ve onlarda henüz totemcilik, fetişizm veya büyü gibi aşamaların olmadığını düşünmektedir. İkel olarak nitelendirilen topluluklarda TekTanrıcılığın ağır bastığını ifade eden yazar bunun sebeplerini (Evans-Pritchard, 1998, s. 39, 121-123) açıklamamıştır.

E. Lot-Falck'un [1953] yılında kaleme aldığı "La Notion De Propriété Et Les Esprits-Maitres En Sibirie" (Sibiryada Ruh Uzmanları ve Mülkiyet Fikri) adlı makalesinde, Sibiryanın bazı halkları arasındaki ruh inancını ele almıştır. Lot-Falck, ilahi varlıklar için ayrılmış hiçbir terminolojinin olmadığına dikkat çekmiştir. Bu durumu Türk kültüründe olağanüstü gücü olduğuna inanılan varlıkların isimlerinin söylenmemesi ve tabu olması ile açıklamak mümkündür.

Sibirya halkları üzerinde çalışmalar yapan E. Lot-Falck (1953) bazı metinlerde geçen "ölmüştür" ifadesi yerine özellikle kullanılan "tengri olmuştur", "tengri bolba" şeklindeki Moğolca kullanımları örnek göstererek prens veya bazı önemli kahramanların "potansiyel Tanrılar" oldukları sonucunu çıkartmıştır. Ona göre, Sibirya halkları arasındaki Tanrılar, genellikle eski insanlardı ve diğerlerine karşı tek bir tutumları vardır ve tabi olanların terminolojisine yansımış durumdadır. Buna göre ilahi güç için Türk Orta Çağında *idim* ve Özbekçe *ägäm, äiäm* kelimelerinin kullanımına bağlı olarak, diğerleri yüce varlığın kullarıdır (s. 192). Bu düşüncenin altında yatan bir diğer sebep ise Türk kültür coğrafyasında sıklıkla görülen ata ruhlarına yapılan sunular ve suretlerdir. Roux (1999) bu varsayımın geçersizliğini verdiği örneklerle ortaya koymuştur (s. 163).

Kafesoğlu (1980) benzer şekilde ata kültürüne sahip diğer kavimlerdeki ata suretlerinin yapılması geleneğini "kahraman-ata kültü" çerçevesinde açıklamakta ve "teolojik-tarihsel" bir çerçeve çizmektedir. Ona göre ölen bazı kudretli kişiler, sonrasında ilahlaştırılıp yarı Tanrı sayılmaya kadar gitmişlerdir. Bununla ilgili olarak Eski Yunan'daki herosları örnek veren Kafesoğlu'nun politeizmin kökenine kahraman ve ata kültürünü koyması (s. 48) dikkat çekicidir.

Türk kültüründe Tanrı ve atanın birbiri ile aynı olmadığı, kozmogoni mitlerinde üstünlük bakımından Tanrı'nın atadan ön planda olduğu görülmüştür. Uygur Yazıtı'nın Çince metninde Tanrı'dan buyruk alan bir "oymakbaşı"ndan (Taş, 2011, s. 44) bahsedilmesi ve onun dünyayı nizama soktuğunun anlatılması dikkate değerdir. Türk kültüründe kahraman ya da ölmüş hükümdardan Tanrı'ya bir geçiş olduğunu söylemekten ziyade bu iki kült arasında bir ilişkinin olduğunu, söz konusu veriler dikkate alındığında, ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte

Tanrı fikrinin kökeninde, nasıl, ne zaman ve ne şekilde ortaya çıktığını tam olarak tespit edemeyeceğimiz bir ata kültürünün oluşturduğu soyutlama düşüncesinin etkili olma ihtimali de vardır.

Kazak alimi Seyit Kaskabasov [1984] ilk ata veya kültür kahramanlarının zamanla dönüşüm geçirdiğini düşünmektedir. Ona göre kültürel-medeni kahraman olan ataların yerini Köktürkler döneminde “Tanrı”, İslamiyet’in kabulünden sonra da “Allah” almıştır. Bu şekilde Türk kültüründe “kahraman atadan” aşkın güce dönüşüm olduğunu düşünen araştırmacı (Aça, 2000) çok Tanrılı bir anlayışa yer vermektedir. Tüm bu ifadelerle karşı olarak Aça (2000), Türklerin inandığı Gök Tanrı ve onun yardımcıları olan ikincil konumdaki ruhsal varlıkların put veya ibadet nesnesi olmadıklarını, Kazak araştırmacı tarafından bahsi geçen kültürel kahramanların Tanrı’dan ziyade Tanrı’nın peygamber, melek veya elçi gibi adlarla belirtilen yardımcıları olduklarını belirtmiştir (s. 50-51).

Kahraman ve Tanrı arasında bir ilişkinin olduğunu düşünen araştırmacılardan biri olan Roux’a (1994) göre geçmişe bağlılık arttıkça kısmen de olsa korku azalır ve ölümler kültüründen ecdat veya atalar kültürüne geçiş farkına varılamayacak bir biçimde gerçekleşir. Türk-Moğollarda anma törenlerini inceleyen araştırmacı, Köktürklerdeki ayinleri “ölüler” ve “atalar” için yapılanlar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ölümler ata haline dönüşmesi için iyi bir tarih belirlenmesi gerektiğini düşünen Roux için bu tarih (s. 234-235), muhtemelen, ölümler için tutulan yasın bittiği zamandır.

Roux’un (1994) varsayımı şu şekildedir: belirli bir süre, insanların anısının kuşakları aşabilmesi için gerçekten büyük bir insan olması gerekiyordu. Bu durumda, ata yüceleşiyor ve aslında kendi ecdadı olmuş olan kişi kendinden daha küçük çaptaki bütün insanları kendisine doğru çekiyor; kendi ağırlığını ve gücünü, milyonlarca kişinin kendisine yaptığı dualarla ihya olmuş hale geliyordu. Bir isim, bir eşya, bir yer o denli büyük bir anlam kazanmaktadır ki, yeni bir anlam ve insanların saptırmaları artık bu zenginliğe hanel getiremez olur. Bu durumda ecdadın kendine özgü bir hayatı olacak ve artık bundan bütünü ile kaçınmak mümkün olmayacaktır (s. 235).

Roux, ölü ve ata kültürünü birbirinden ayırmakla birlikte ölü kişiden zamanla ataya bir dönüşüm olduğu fikrinde olup, atalar kültürünü (sadece) ölü ecdada duyulan saygı olarak düşünmektedir. Eğer bu, sadece ölümler çerçevesinde düşünülürse, eksik bir değerlendirmeye sebep olacaktır. Böyle bir durumda hayattayken sözlerine saygı duyulan Korkut Ata ve onun tipindeki kişiler için yapılan uygulamaları hangi bağlamda değerlendireceğimiz sorunu ortaya çıkmaktadır.

Türk kültürü ve mitolojisi üzerine önemli çalışmaları olan Esin (2001) eski Türk dininin temel unsurlarından birisi olan yer-su kültürünün ata ruhlarıyla ilgili olabileceğini ifade etmiştir. Bu bağlamda araştırmacı dağ, ırmak, ağaç ve ormanlarla ilgili olarak insan veya hayvan şeklinde beliren ruhlara inanıldığını aktarmıştır. Buna göre (çoğunlukla ata olan) ölmüş şöhretli kişiler inanca göre bu yer-su ruhlarına karışıyordu. Böylece, Türklerin kutsal yer-suyu, muhtemelen, onların ata ruhları ile ilgilidir (s. 77-78).

Kültürlerin ortaya çıkışını açıklamak için “sosyal ve kültürel evrim modelini” izleyen değerli hocam Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu’na (2003a) göre, Türk kültüründe anaerkil dünya görüşünden dolayı ağaçtan yaratılma esaslı köken mitleri ortaya çıkmıştır. Besleyici ve dişil olan yer ve yerden göğe uzanan ağaç önemli bir somut nesne olarak görülmüştür. Zamanla bitkilerin evcilleştirilmesi ve bahçe tarımına geçiş kadın egemenliğini güçlendirmiştir. Onun üst düzey soyutlamasını Umay’da görmek mümkündür. Bunun karşısında gelişen ataerkil yapı ise hayvanları evcilleştirip demiri eriterek ayrı bir güç şeklinde kendine statü sağlamaya başlamıştır. Kadınların maddi inanç unsuru olan ağaç karşısında soy dağı düşüncesini geliştiren erkekler dağ kültürünü oluşturup kadınların ona bakmasını dahi yasaklayarak güçlenmeye başlamışlardır. Dağ kültüründen başlayan bir ata ocağının meydana gelip kutsanışı ile devam eden bu süreç, zamanla, *atalar kültürünü* oluşturmuştur. Bu değişim çizgisi ise ormandan bozkıra iniş süreciyle uyumlu olup boy birlikleri ve kağanlık kurumunun kurulmasıyla devam etmiştir. Nihayetinde eril nitelikli göğe yerleştirilen Gök Tanrı ise bu dünya görüşünün üst düzey soyutlaması olarak gelişmiş; böylece kültürel değişim ve dönüşüm maddi, manevi ve sosyal alanlarda güçlendirilmiştir (s. 37).

Yukarıdaki ifadeler “anaerkil dünya görüşünden ataerkil düzene geçiş” veya “ormandan bozkıra iniş süreci” hakkında bir kroki çizmesi bakımından oldukça önemlidir. Ancak, atalar kültürünün oluşumunu dağ kültürünün ortaya çıkışından sonraya götürmek, onu erkek egemen yapının bir sonucu olarak görmeye yol açabilir. Bu sebeple atalar kültürünün şekillenmesini bu devreden de öncesine götürmek gerekmektedir.

Arkeolojik terimlerde, atalar, genellikle “cinsiyetsiz”dir veya onların “varsayılabilecek erkek gibi görüldüğü” ima edilmektedir. Bu bağlamda, Nelson ve Rosen-Ayalon (2002) tarafından hazırlanmış olan “dünya çapındaki toplumsal cinsiyete yönelik arkeolojik yaklaşımlar” üzerine hazırlanan çalışmadaki indekste “atalar”, bir toplumsal cinsiyete sahip oldukları tespit edilemediği için yer almamaktadır. Bununla beraber Nelson, toplumsal cinsiyete yönelik arkeolojik çalışmalarda dinlerin ihmal edildiğine de (Insoll, 2011, s. 1054) dikkat çekmektedir.

Arkeolojik kayıtlardan hareketle, atalarla ilgili olarak “toplumsal cinsiyete” yönelik bir sonuca ulaşamayacağı tespit edilmesi bağlamında “dört atanın hakkı birdir” ifadesinde görülebileceği gibi, kadın ve erkeğe *ata* denilmesi, bu bağlamda, günümüz atalar kültürünün şekillenmesi ve erkek egemen yapı arasında kurulan ilişkiyle çelişmektedir. Muhtemelen anaerkil dönemde ortaya çıkmaya başlayan “kadın ataların” yerini erkek egemen yapının bir sonucu olarak “erkek atalar” almıştır. Yakın dönemlerde yazıya geçirilmiş metinler erkek egemen yapıda şekillendiğinden, eski Türk inanç sistemini yorumlama noktasında yanlışlıklara sebep olmuştur.

Atalar kültürünün menşe mitinin alt bir tabakasını oluşturduğunu düşünen Bayat’a (2007a) göre, “ecdat kültü”, zoomorfik varlıktan antropomorfik oluşum geçirmişse de bazı durumlarda sentez niteliklerini koruyabilmiştir. Sonradan bu kişi toplum lideri konumuna yükselmiş ve dini-dünyevi görevler kazanmıştır. Bu kabile lideri toplum gözünde yücelerek mit ve tarih sahnesinde öne çıkmıştır. Böylece (kısmen) hayvan-ana ve hayvan-ata düşüncesi zayıflamış, ata kültü mitik tasavvurda önemli hale gelmiştir (s. 187).

Burada ilk belirtilmesi gereken nokta Türk kültüründeki hayvan-ata kültü konusudur. Daha önce de ifade edildiği gibi Türk kültüründeki birçok unsur meşruiyetini atadan almaktadır. Bir mitte hayvandan doğma anlatılıyorsa, onun kaynağını ata kültüründen alma ihtimali oldukça yüksektir. Çünkü böyle bir mitte merkezi unsur olarak boyun türeyişi ataya dayandırılmaktır. Bu ata ise bir kartal, bir inek, bir kurt, bir ağaç, bir yumurta gibi herhangi bir nesne olabilir. Dikkat edilmesi gereken şey, seçilen nesne veya sembolün rengi, şekli veya cinsiyetinden ziyade onun sahip olduğu nitelik ve kültürde üstlendiği işlevdir. Bu bağlamda türeyiş konusunda mitolojinin ele aldığı sayısız doğal varlıktan bahsetmek mümkündür. Ancak mitoloji bunlara anlam vermeye çalışmaz. “Kendine ait olan anlamı, onlar vasıtasıyla dile getirir”. Levi-Strauss’un (2013) da ifade ettiği gibi, “iletişime geçen, mitler aracılığıyla insanlar değil; daima insan ve nesnelere üzerinden mitlerdir” (s. 24).

Bayat (2006a) Türk şamanlığını kaleme aldığı kitabında Şamanlığın kültür birikimi haline geldiğinde, önceden mevcut olan mitik inançları kendine uygun şekilde yeniden ürettiğini ifade etmiştir. Bu sebeple bazı simgelerin Şaman kültüründe görünmediğini belirten araştırmacı ata veya onun deyimiyle “ecdat kültürünün Türk şamanlığında olmadığını” ifade etmiştir (s. 131). Türk mitolojisinin oluşum ve şekillenmesinde atalar kültü temeldir ve kendini sürekli yenilemesini bu şekilde başarabilmiştir. Dolayısıyla, Valeriy Vasilyev’in (2007) “Türk kültüründe kamlık inancının varlığını atalar kültü sayesinde sürdürdüğüne” (s. 25) ilişkin fikri görüşümüzü desteklemektedir.

Bayat (2007a), ecdat ruhu ve atalar kültünü birbirinin yerine kullanmakta ve ecdat kültürüne Orta Asya’da “ervah kültü” denildiğini ifade etmektedir. Ancak “ecdat ruhu” ve “ata-baba ruhları” şeklinde iki ayrı kavram kullanan araştırmacıya göre *ecdat*, boya adını veren ve tarihi kimliği olmayan ilk atadır. *Ata-baba ruhları* ise hem ilk ata hem de tarihi bir kişinin oluşturduğu boyla bağlantılı olup daha geniş bir kategori oluşturmaktadır (s. 209-210).

Türk kültüründe kendi başına ayrı bir sistem oluşturan atalar kültünü bu şekilde ayırmak, tabakalaşma yaratıp Türk mitolojisinin anlaşılmasını daha da karmaşık hale getireceğinden konuyu anlama noktasında işlevsel bir yaklaşım değildir. Ayrıca çalışmada yer verdiğimiz “arkaik zamanda türeyişi başlatan kozmogonik atalar” Bayat’ın (2007a) bahsettiği ecdat ruhlarını içine almaktadır. Bu çalışmada iç içe geçmiş çemberler şeklinde şemalandırılan model, Türk atalar kültü tipolojisi, arkaik zamandan günümüze kadar gelmeyi başaran atalar kültürünün sahip olduğu süreklilik ve kalıcılığını ortaya koyma noktasında önemlidir.

Selçuk (2010a) Acısu köyünde kendilerini Sıraç olarak tanımlayan köylülerden hareketle “kahraman atalar kültünü” ele aldığı çalışmasında Türk kültüründe merkezi bir rolü olan ve bireylere karizmatik nitelikler kazandıran kahramanlığın kültleştiğini, “atalar kültürünün” ise zamanla “kahraman atalar kültüne” dönüştüğünü ifade etmiştir (s. 138).

Ali Selçuk, “Horasan’da Eren Anadolu’da Evliya: Acısu Sıraç Köyü Örneğinde Kahraman Atalar Kültü” [2010] adlı makalesinde Acısu köyünde kendilerini Sıraç olarak tanımlayan köylülerden hareketle “kahraman atalar kültünü” ele almıştır.

Çalışmanın temel varsayımlarından birisi, Türk kültüründe merkezi bir rolü olan ve bireylere karizmatik nitelikler kazandıran kahramanlığın kültleştiği, “atalar kültürünün” ise zamanla “kahraman atalar kültüne” dönüştüğüdür.

Araştırmacının Alp Er Tunga, Oğuz Kağan, Manas gibi adlarına destan bağlanan kahramanların topluma yön verdikleri ve bu yüzden kutsallaşıp mitleştirildiğine dair tespitleri (Selçuk, 2010a, s. 138; 2014, s. 198) oldukça önemlidir.

Araştırmacı, aynı yıl “Dede Mezarındaki Sır: Ziyaret Fenomeni ve Kutsalın Tezahürleri” [2010] adıyla bir makale daha kaleme almıştır. Makalesindeki temel varsayımlarından birisi de *dede* imgesinin atalar kültürünün devam eden bir kalıntısı olduğudur.

Bu kavramlaştırma daha da ileri götürülerek, Alevîler arasındaki Dedelik kurumunun, meşruyetini ölmüş atalar inancından aldığı ve onun hayatta olan atalara ilişkin atalar kültünü oluşturduğu tespit edilmiştir.

Alevî geleneğinin Türk kültürü ile bağını ziyaret fenomeni bağlamında ele alan ve 2006-2009 yılları arasında yapılan saha araştırmasına dayanmakta olan bu çalışmada, Evcî Tahtacı köyündeki Dede Ziyareti örneklemini üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Araştırmada, Evcî Tahtacı köyünde icra edilen Dede Ziyareti kodlarının atalar kültürünün değerler sistemini temsil ettiği (Selçuk, 2010b, s. 71) sonucuna ulaşılmıştır.

Türk kültüründe kahraman ve ata kültü arasında karşılıklı bir ilişki olduğu görülmektedir. Selçuk'un kaleme aldığı "Anşa Bacı'nın Torunu, Kahraman Bir Kadın Ata: Gönül Bacı" [2016] adlı makalesinde, Beydili yöresinde aynı tekkede yattığına inanılan Gönül Bacı, Apıl Baba ve Fidan Bacı hakkında bilgi vermiştir. Çalışmada ocak soylu olan Apıl Baba'nın babalık hizmeti vermediği için Gönül Bacı'nın etkisine ulaşamadığı belirtilmiştir. Selçuk'a (2016) göre Gönül Bacı'nın kardeşi olan "Apıl Baba, *ata* statüsünde kalırken; Gönül Bacı *kahraman ata, er, evliya* olarak" ön plana çıkmıştır (s. 371).

Ata ve kahraman ata kültü arasında farklılık olduğunu vurgulayan araştırmacının iki kavram arasında belirgin bir ayırım çizmediği görülmektedir. Gönül Bacı'nın "diğerleri" (Apıl Baba ve Fidan Bacı) içinde "en kutsal" olarak inanıldığı ve "karizmatik" özellikleriyle ön plana çıktığı için "kahraman ata" olarak tanımlanması gerektiği düşünülmüştür. Oysaki kahraman ve atalar arasında görülen birbirinin yerine geçme, tarihsel konum ile yapı ve işlev bakımından en güçlü olanının diğer karizmatik özellikleri barındırması, Gönül Bacı örnekleminde ortaya çıkmaktadır.

Destan devriyle beraber gelişmeye başlayan karizmatik niteliğe sahip *kahraman prototipleri* ve akabinde şekillenen *alperen atalar*, geleneksel *atalar kültüründen* kopup gelen varyantlardır. Bu tezde de sıkça kullanılan *alperen atalar*, yapı ve işlev bakımından, bir ideal uğruna cesaret gösterip kahraman kültürünü aşarak ata vasfı kazanmış olan kişileri ifade etmektedir. Bununla birlikte, "her kahramanın zamanda bir dalgalanma yaratan ve mekânda bir iz bırakan aktör olduğu dikkate alındığında" ve "her kahramanın ata vasfı kazanamayacağı düşünüldüğünde", Apıl Baba'nın adına yapılan türbe ve bu türbenin çeşitli amaçlarla ziyaret edilmesi, onun *ata* vasfı kazandığını göstermektedir.

Türk Atalar Kültürünü Mülkiyet Fikrinin Gelişmesi ve Ekonomi Temelinde Açıklayan Yaklaşımlar

Roberte Hamayon'un kaleme aldığı *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une Théorie du Chamanisme Sibérien* [1990] (Ruh Avcılığı: Sibirya Şamanizmi Üzerine Bir Teori Taslağı) isimli kitabında atalar kültürünün Orta Asya'da ortaya çıkışı, tarımsal üretime geçişe bağlanmıştır.

Türk atalar kültürünün doğuşunu mülkiyet fikrine bağlayan Hamayon, Şamanizm'in avcılık ve toplayıcılığın yapıldığı Paleolitik çağda ortaya çıkmış bir hareket olduğunu düşünmektedir.

Başlangıçta onun temel işlevi av ile avcı arasındaki ruhsal ilişkiyi sağlamaktır. Hayvanların evcilleştirilmesi ve tarımsal üretiminin yapılmasıyla gelen Neolitik dönemdeki ziraat toplumuna geçiş daha önce hayvan ruhları ile ilişkiye dayanan Şamanizm’i insan ruhları ile ilişkiye dayanan yeni bir sisteme dönüştürmüştür. Bu dönüşüm ise atalar kültü gibi inanışları ortaya çıkartmıştır (Güngör, 2007, s. 3). Bu bakımdan araştırmacıya göre atalar kültürünün kökeni, yerleşik yaşama geçiş ve tarımsal üretime dayandırılmaktadır¹⁸.

Türk kültüründe atalar kültürünün ortaya çıkışını toprağa yerleşme ve mülkiyet fikrine bağlayan çalışmalardan birisi Ahmet Uhri’ye aittir. Arkeoloji alanında hazırlanan *Batı Anadolu Erken Tunç Çağı Ölü Gömme Gelenekleri* [2006] adlı doktora tezinde atalara ilişkin inanç ve uygulamaların arkeolojik kalıntılardaki somut izleri incelenmiştir.

Tezin temel varsayımı, insanoğlunun yerleşik yaşantıya geçişinde atalar kültürünün önemli rol oynamış olduğudur. Ata toprağının kutsallığı, yazının olmadığı bir dönemde yaşayanlar için bölgenin meşrulaştırılmasında etkili bir araç özelliği kazanmıştır. Sagalayev ve Oktyabrskaya’nın (2013) belirttiği gibi “yazısı olmayan bir kültürde köken, zaman boşluğunu doldurabilecek en güvenli yöntem durumundadır” (s. 91). Aynı soydan gelenler ölülerini önce kendi yaşadıkları yerlerin zeminine gömmüş; ardından nüfus dalgalanmaları ve karmaşık sosyal örgütlenmenin yarattığı yerleşim alanlarının büyümesiyle gruplar, soydan kabile anlayışına genişlemiş, böylece ölümler yerleşim alanlarının yakınlarına gömülmeye başlamıştır.

Hamilton’un, Çatalhöyük üzerine sunduğu bir bildiriye, insanların evlerin tabanlarına gömülmesini, bölge insanının “atalar kültü” ile olan yakın bağının somut göstergesinden biri olabileceği tespiti (Uyanık ve Berk, 2016, s. 8) bizim açımızdan oldukça önemlidir.

Arkeolojik veriler ışığında insanın ölüsünü gömmeye başladığı dönem *Besin Derleme Evresi*’nin son alt aşamasına denk gelmektedir. İnsanoğlunun ilk kez bu evrede geçim ekonomisine geçtiği, bundan sonraki aşamada yerleşik yaşam sürdürdüğü varsayılmaktadır. Uhri’ye (2006) göre ölmüş atalara ilişkin inanç ve uygulamalar, insanoğlunun yerleşik yaşama geçişinde büyük rol oynamıştır. Ata toprağının kutsal olduğu anlayışı, muhtemelen, toprakların orada yaşayanlara ait olduğunun meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanılmış; bu düşünce biçimi, muhtemelen, yerleşik yaşam fikrini hızlandırmıştır. Benzer şekilde, ata mezarları da tarıma geçişin sonucunda meydana gelen toprakların bölünmesiyle ortaya çıkan mülkiyetle ilişkili görülmüştür (s. 245).

¹⁸ Braidwood’un ölümlerin definleri ile ilgili yaptığı kültürel sınıflamada ölümlerin gömülmeye başladığı ilk dönemin “sınırlanmış dolaşım (göçerlik) evresinde” yer alması dikkat çekicidir. Paleolitik döneme tarihlenen bu evrede nüfusun hepsinin gömülmediği tespit edilmiştir. Arkeolojik kazılarda bulunan az sayıdaki korunmuş iskelet ve yanlarında bulunan eşyalar, bu kişilerin topluluğun diğer üyelerinden farklı niteliklere sahip olabileceğini (Uhri, 2006, s. 18, 21) akla getirmektedir.

Yerleşim yerinin atalardan devir alındığı düşüncesi ve bunun mirasçılara ait olduğu fikri atalar kültürüyle meşrulaştırılmış gibi durmaktadır. Bu ise tarımsal üretimle beraber toprak sahiplerinin kendilerine ait olan alanın sınırlarını genişletmelerini sağlamış olmalıdır. Sınırların belirleyici öğelerinin ata mezarları olması, başlangıçta yerleşim içine yapılan gömünün daha sonra yerleşim dışına (ekstramural) konulmasında (Uhri, 2006, s. 246) etkili olmuştur.

Genel olarak tarım ve çobanlık gibi ekonomik temelli işlerde kadının erkek kadar önemli bir rol oynamadığı (Benedict, 2011a, s. 133) varsayılmaktadır. Bununla beraber ekonominin özellikle anaerkil yapıdan ataerkil yapıya geçişi hızlandırmış veya ataerkil yapıyı güçlendirmiş olma ihtimali yüksektir. Atalar kültürünün ölen erkeklerle ilişkilendirilmesinde veya babasoylu sistemlerde görüldüğünün varsayılmasında veya ekonomik gelişmelerle açıklanmasında altta yatan gerçek budur. Ancak, Türk kültüründeki anaerkil dönemin izlerini gösterdiği düşünülen Türk dünyasından elde edilen arkeolojik veri ve mitik anlatılardan hareketle, sadece ataerkil temeldeki mülkiyet fikri ve ekonomi temelli yaklaşımların Türk atalar kültürü üzerine yeterli sonuçlar sağlayamayacağı düşünülmektedir.

Türk Atalar Kültürünü İdeolojik Düşünceler Temelinde Açıklayan Yaklaşımlar

Mayramgül Dıykanbayeva'nın (2009) hazırladığı doktora tezinde Kırgızistan'da yaptığı saha araştırmasında tespit ettiği on sekiz ata mezarı ile bunlara ilişkin uygulamalar dikkate değerdir. Sovyet propagandalarının bir sonucu olarak yasaklanan, batıllık ve putperestlikle suçlanan ve bu yüzden ihmal edilen bu ata mezarları ve adak yerlerinin bütün baskı ve ideolojik yönlendirmelere rağmen yaşamını sürdürmeye devam ettiğinin ifade edilmesi atalar ve onlara ilişkin unsurların, savunma mekanizması olarak kullanımını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Türkiye merkezli çalışmalar gözden geçirildiğinde ata inanışlarının ideolojik araç olarak kullanımına dair araştırma yapan çok fazla çalışma yoktur. Ancak, Yahya Kemal Taştan tarafından kaleme alınan "Millî Veli Yaratmak 'Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar' Üzerine Farklı Bir Okuma Denemesi" [2016] adlı makalede Fuad Köprülü'nün söz konusu kitabını ele alırken bu bakış açısı ile yazıldığından söz edilmektedir.

Milli veli yaratmak düşüncesi, Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinde önemli bir etkidir. İslamiyet'in eski Türk inanç sistemi içine tam nüfuz edebilmesi için *milli bir ataya* ihtiyaç duyulmuştur. Bu ata ise Fuad Köprülü'ye göre Ahmed Yesevi (Taştan, 2016) idi. Kolonizatör Türk dervişlerinden biri olarak nitelendirilen Ahmet Yesevi'nin Horasan'dan Anadolu'ya gönderdiği veliler, Türk toplumu içinde aynı etkiyi yaratmıştır. Günümüzde Lokman-

Perende'yi, Arslan Baba'yı, Hakim Süleyman Ata'yı şecerelere dahil etmenin, adlarına yapılan türbelerin ziyaret edilmesinin altta yatan gerçeği, büyük ihtimalle, aynı düşüncedir.

Türk Kültüründe Kült ve Atalar Kültü Üzerine Yapılan Diğer Çalışmalar

Türkiye'de kültürleri konu alan makalelerin yanı sıra lisans, yüksek lisans ve doktora tezleri düzeyinde birçok çalışma yapılmıştır. Bu kadar çok çalışmanın varlığının yanı sıra Türk kültüründe atalar kültürünün ele alınmamış olması ve kültür tanımlama noktasında genel bir çerçevenin çizilmemesi, bu tezin çıkış noktalarından birini oluşturmaktadır.

Bu çalışmalarda kuramsal bir yaklaşım geliştirmekten çok durum tespiti yapıldığı görülmüş ve günümüzdeki bazı yapıların temelinde atalar kültürünün olduğuna dikkat çekilmiştir.

V. A. Burnakov "Erlik Khan in the Traditional Worldview of the Khakas" [2011] isimli makalesinde, Türk mitolojisinde ana figürlerden biri olan Erlik Han ile atalar kültürü arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmıştır.

Makalede, yeraltı dünyasının yöneticisi ve ata kültürü arasındaki ilişkinin varlığı, Hakas dini ve mitik inançlarına göre teyit edilmektedir. Bazı Türk boylarında Erlik Han'ın tüm şamanların başlıca hamisi olduğu ve bu şamanlardan birkaçının kutsallığını doğrudan ondan aldığına inanılmaktadır. Hakas kamları dualarında Erlik'e "insan ruhunun yaratıcı ve babası" olarak hitap etmekle beraber, "sahip veya bey" olarak da atıfta bulunmuşlardır. Erlik Han, inanca göre, aile boyunda ölen şamanlardan miras kalan koruyucu ve yardım sever ruhları (*tyoses* veya *tösler*) şaman olacak kişiye gönderir. Tef veya çingirak gibi ritüel aletlerini de kam adayına verir. Benzer inançların Şor halkı arasında kaydedilmesi, Erlik'in eski atalar kültürünün bir uzantısı olduğunu düşündürmektedir (Burnakov, 2011, s. 112).

Moldagaliyev, Smagulov, Satershinov ve Sagikyzy tarafından yayımlanan "Synthesis of Traditional and Islamic Values in Kazakhstan" [2015] adlı makalede, Kazakistan'da sadece klasik ve geleneksel İslam'ın olmadığı, Şamanizm'in izlerine rastlandığı, özellikle atalar kültürü, Gök - Gök Tanrı ve Yer-Umay inançlarının görüldüğüne dikkat çekilmiştir.

Moldagaliyev ve arkadaşlarına göre (2015) atalar kültürü, İslamiyet'in bütünüleyici bir parçasıdır. İslamiyet bu çevreye geldiğinde atalar kültürü anlamını kaybetmemiştir. Bu inanç örüntüsü Müslüman Kazaklar arasında yaşamını sürdürmeye devam etmiştir. Ataların ruhlarına kurbanlar sunulmaya ve bazı özel mekânlar inşa edilmeye devam etmiştir (s. 220).

Araştırmacılara göre, Kazak çevresindeki İslam inancının sürekliliği, İslam öncesinde mevcut olan atalar kültü, mezarlıkları kutsama ve kutsal yerlere saygı duyma gibi inanç ve uygulamalarla (Moldagaliyev vd., 2015, s. 228) sağlanmıştır.

Metin Arıkan, “Türk Sözlü Kültür Geleneğinde Ayrıntılar-2: Hayvan Ata Kültü mü? Atalar Kültü mü?” [2006] adlı makalesinde Türk inanç sisteminde hayvan-ata kültürünün olmadığını yazılı kaynaklardan yararlanarak göstermeye çalışmıştır.

Destanlarda annenin aş erdiği nesnenin hayvan eti olduğunda bunun hayvan ata kültü olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğunu ifade eden, Türk kültüründe “Hayvan Ata” şeklinde bir kültürün bulunmadığını iddia eden Arıkan’a (2006) göre arkaik kültür insanların kökenlerini çeşitli hayvanlara bağlamasının kökeninde kutsala bağlı olarak atalar kültü yer almaktadır (s. 18).

Değerli hocam Prof. Dr. Ali Torun tarafından doktora tezi olarak hazırlanan *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nameler Üzerine Bir İnceleme* [1992] isimli çalışma 1998 yılında aynı adla kitap olarak yayımlanmıştır.

Türkler arasında XI. yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan Anadolu’daki fütüvvet teşkilatının menşini İslamiyet öncesi dönemde gelişmiş olan *Alphk*, *Ata-Babalık*, *Aksakallık* vb. adlarla isimlendirilen oluşumlara bağlayan Torun’a (1998) göre Türklerin İslamiyet’i kabulüyle İslamlaşan bu “müesseseler”, İslam kültür dairesi içinde yeniden teşkilatlanmaya başlamışlardır (s. 509). Çalışmada, *Anadolu Fütüvvet Teşkilatı*’nın oluşumu bu yapıya bağlanarak, fütüvvet geleneği doğrudan atalar kültüne dayandırılmıştır.

Erdal Aday tarafından hazırlanan *Kütahya İli Türbe ve Yatırları Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar* [2013] adlı doktora tez çalışmasının Birinci Bölüm’ünde atalar kültü konusuna yer verilmiştir.

Tezde, türbe ve yatır ziyaretlerinin alt yapısını atalar kültürünün oluşturduğu varsayımından hareket edilmiştir. Aynı bölümde, atalar kültürünün Türklerin kabul etmiş oldukları dinlerdeki yansımaları ile bunların diğer kültürlerle (Ağaç-Orman, Ateş-Ocak, Dağ, Taş ve Kaya, Su, Hayvan kültürleriyle) etkileşimleri ele alınmıştır.

Tezde, kültür konusuna değinilmekle beraber standart tanımların dışına çıkılmadığı, yeni bir tanım önerilmediği ve kültürün teolojik bir bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir.

Tüm bunlarla birlikte, Aday’ın (2013) Dedelik kurumunun kaynağını atalar kültüründen aldığını ifade etmesi ve tarihi süreçte *ata* ve *baba* kavramı yerine kullanılan *dede* kavramını “kamlik

dinindeki (inancındaki) atalar kültürünün günümüze uyarlanması” şeklinde değerlendirmesi (s. 769) dikkate değerdir.

Türk kültürü ile ilgili yapılan çalışmalara dair tezler incelendiğinde atalar kültürünü doğrudan ele alan biri doktora, diğeri yüksek lisans tezi olmak üzere iki çalışma mevcuttur. Kırgız ve Hakaslardaki atalar kültürünü ve günümüze olan yansımalarının ele alındığı bu iki çalışma dışında konu ile ilgili doğrudan bir çalışma yapıldığı görülmemiştir.

Türklerin iki ayrı boyunu ele alan bu iki çalışmada görülen ortaklıklar, Türk kültüründe atalar kültürü konusuna *bütünsel* şekilde bakılması gerekliliğini ortaya çıkartmıştır.

Mayramgül Dıykanbayeva'nın hazırladığı *Kırgız Atalar Kültü ve Kırgız Atalar Kültünün Yaşayan Kültüre Etkileri* [2009] isimli doktora tezi daha sonra *Kırgızlarda Atalar Kültü* [2016] adıyla kitap olarak basılmıştır.

Giriş ve ona bağlı dört bölümden oluşan tezde, Kırgızların İslamiyet öncesi ve sonrası dönemlerindeki inanç ve uygulamaları atalar kültürü çerçevesinde ele alınmıştır. Tezin Birinci Bölümü'nde çeşitli kültürler ele alındıktan sonra İslamiyet'in Kırgızlar üzerindeki etkilerine değinilmiştir. Tezin İkinci Bölüm'ünde Kırgızlardaki geçiş dönemleri ile onların bazı inanç ve uygulamaları ele alınmıştır. Kutsal mekânlar ve onlara ilişkin ritlerin incelendiği Üçüncü Bölüm'ün ardından Kırgız atalar kültürünün sözlü edebiyata yansımalarına yer verildiği Dördüncü Bölüm ile tez tamamlanmıştır.

Tezin kitap olarak yapılan baskısında, hazırlanan tezden farklı olarak kült kavramının ayrı bir başlık altında ele alınmasının dışında günümüze kadar yapılmış kült tanımlarının tekrar edilmiş ve yeni bir tanımın önerilmemiş olduğu görülmektedir. Tezde külte ilişkin herhangi bir tartışmaya girilmemiştir.

Türk kültüründeki ata kültürleri konusunda yapılan diğer bir tez çalışması, Nükhet Okutan tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. *Hakaslarda Atalar Kültü ve Günümüz Hakas Kültürüne Etkileri* [2016] başlığını taşıyan çalışmada Hakas kamlık inancı bağlamında atalar kültürü ele alınmıştır. Hakasların tarihine yer verilen Giriş'ten sonra, Birinci Bölüm'de Kamlık, Hıristiyanlık ve Burhanizm'e bağlı olarak Hakasların dini inançları incelenmiştir. Hakaslarda atalar kültürünün ele alındığı İkinci Bölüm kendi içinde üç alt başlığa ayrılmıştır. İlk iki alt başlıkta ölü ve ölüm kavramlarına; Üçüncü alt başlıkta ise kaya idolleri ve kurganlar çerçevesinde kutsal mekânlara yer verilmiştir.

Tezin en önemli noktalarında biri kaya idolleri hakkında verdiği bilgilerdir. Kıpçaklardaki taş suretlerini hatırlatan bu heykellerin, hem ata mekânı hem de sanat eseri olarak ele alınıp incelenmesi dikkat değerlidir.

Bu çalışmada kültün kapsamının çizilmemiş olması ve Hakas halklarındaki atalar kültürünün ifade ettiği anlam alanının belirlenmemesi, eski ölenlerin ata olarak nitelendirilmesi ve bu çerçevede her ölenin ata olduğu gibi bir yaklaşımın ortaya çıkması tezin eksik yönlerinden birisidir. Ayrıca tezde atalara ve onlara ilişkin unsurlara ibadet edildiğinin sıklıkla söylenmesi Türk kültüründeki politeizme ilişkin yanlış bir yorumlamaya sebep olabilir.

Türk mitolojisi ile ilgili yapılan birçok incelemede atalar kültürünün yer aldığı görülmektedir. Özellikle kültleri ele alan çalışmalarda atalar kültürüne değinilmiş olsa da bu incelemeler atalar kültürüne ilişkin kısmi bilgilerden ibarettir. Atalar kültürü konusunda günümüze kadar yapılan tüm çalışmaları burada sıralamak, hem zaman hem de kapsam bakımından yersizdir. Bu kapsamda tezde ata kültürü konusunda ülkemizde yapılan belli başlı çalışmalara yer verilmiştir.

Eski Türk dininin ele alındığı çalışmalarda [İbrahim Kafesoğlu (1980), *Eski Türk Dini*; Ünver Günay ve Harun Güngör (2003), *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*] atalar kültürüne özellikle ayrı bir bölüm ayırdığı görülmüştür. Bunun dışında diğer birçok çalışmada [Fuad Köprülü (2005), *Türk Tarih-i Dinîsi*; Abdülkadir İnan (1976), *Eski Türk Dini Tarihi*; (1986), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*; Bahaeddin Ögel (1993), *Türk Mitolojisi*; Hikmet Tanyu (1978), *Türklerin Dinî Tarihçesi*; (1980), *İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnanıcı*; İbrahim Kafesoğlu (2011), *Türk Milli Kültürü*; Jean-Paul Roux (1994), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*; (1999), *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*; (2011), *Eski Türk Mitolojisi*; Yaşar Çoruhlu (2002), *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*; Fuzuli Bayat (2007), *Türk Mitolojik Sistemi I-II*; Yaşar Kalafat (2012), *Türk Kültürlü Halklarda Mitler*; Ahmet Yaşar Ocak (2002), *Alevî ve Bektâşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*; Yusuf Ziya Yörükân (2014), *Müslümanlıktan Evvel Türk Dimleri Şamanizm - Şamanizm'in Diğer Dinler ve Alevîlik Üzerindeki Etkileri ...*] atalar kültürüne dair örnekleri bulmak mümkündür.

Türk kültüründe kültleri ele alan birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan büyük çoğunluğunu makaleler oluşturmakla beraber yüksek lisans ve doktora tezleri de vardır. Ülkemizde kültleri ele alan yüksek lisans [Orhan Ekineker (1996), *Türklerde Hayvan Kültü ve Bilmecelere Yansımaları*; Gürol Pehlivan (2004), *Manisa (Merkez)'da Velî Kültü*; Aybilge Işık (2004), *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak İle İlgili İnanışlar*; Seniha Sönmez (2008), *Türklerde Dağ Kültü İnanıcı ve Eltay, Tiva ve Şor Destanlarında Dağ*; Filiz Kaya (2010) *Türk Kültüründe Eşik*; Nagihan Çetin (2011), *Türk Kültüründe Işık Kültü*; Fatih Ege (2011), *Kazaklarda Yer-Su Kültü*, Halil

Bahadır (2015), *Oğuznamelerde Hayvan Kültü ve İşlevleri ...*] ve doktora tez çalışmalarında [Pervin Ergun (2002), *Türk Kültüründe Ağaç (Orman) Kültü*; Abdullah Demirci (2006), *Türk Kültüründe Yedi Uyurlar Kültü ve Edebi Dönüşümleri*; Halil Saim Parlador (2010), *Heterodoksi Türk Halk İslamı ve Evliya Kültü*; Satı Kumartaşlıoğlu (2012), *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*; Bairma Ochirova (2013), *Türk ve Buryat Efsanelerinde Dağ Kültü*; Fidan Uğur Çerikan (2015), *Türk Kültüründe Demir*; Fatma Ateş (2015), *Adana Halk Hekimliğinde Ocak Kültü*; Münire Baysan (2016), *Kütahya ve Yakın Çevresinde Halk Hekimliği ve Ocak Kültü, ...*] kültle ilgili genel tanımların tekrarlandığı veya herhangi bir tartışmaya girilmediği; zaman zaman antropoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi bilim dallarının yaklaşımlarından yararlanılmakla beraber kült konusuna farklı bir yaklaşım getirilmediği görülmüştür.

Türk kültüründe ataların dağ, toprak, su, ağaç gibi tabiat unsurlarıyla bir arada yer aldığı inanç ve uygulamaların arka planı açıklanırken, genellikle, animizm temelli değerlendirmelerin yapılmıştır. Atalar kültü olarak kavramlaştırılan bu inanç örüntülerinin alt yapısında sıradan bir ruhun olamayacağını düşünülmesi bu çalışmada, atalar ve onlar etrafında oluşan inançlara bütünsel olarak bakılması gerektiği ifade edilmiştir.

Sonuç olarak atalar kültüyle ilgili kuramsal yaklaşımların genel bir değerlendirmesi şu şekilde özetlemek mümkündür:

Türk kültürünün en eski anlatılarında Türk ataları hakkında bilgiler bulmak mümkündür. Türk mitlerinde özellikle yaratılış ve türeyişe etki eden aktörlerin *ata* ve/veya *Tanrı* olarak kabul edildikleri konusunda kesin bir ayırım yoktur. Ancak, bunlardan yola çıkılarak yapılan çalışmalarda, Türk atalar kültünün doğusunda Tanrılaşma ve/veya Tanrı'ya ulaşma düşüncesinin temel alındığı ve bu türden çalışmaların *teolojik* yaklaşım (ve *kahraman kültü*) çerçevesinde incelendiği görülmüştür. Bu bağlamda genel olarak atalara ilişkin inançların eskiliği konusu ve dinin gelişmesindeki yeri evrimsel bakış açısıyla ele alınmıştır.

Sıradan insanların atalar(ı) aracılığıyla Tanrı'ya ulaşma fikri, orta dünyaya daha yakın olduğu düşünüldüğünden “ihtiyaç duyulan anlarda” atalara başvurulması, başvuru sırasında kurban vasıtasıyla atanın onayının alınacağı inancı ve bunun vereceği rahatlık hissi gibi durumlar atalar kültünün doğuş ve şekillenmesindeki *psikolojik yaklaşımları* oluşturmaktadır.

Toplumlar çoğalıp karmaşıklaştıkça nüfusun göreceli artışı ve akabinde ortaya çıkan sıkıntılar, kaynağa ulaşma ve kaynakların dağıtımında sorunların yaşanması gibi problemler “örgütlenme ve örgütlülük” düşüncesini gerekli kılmıştır. Soya bağlı akrabalık temelli grup sistemlerinin şekillenmesiyle “ata vasfı” ilk örgütlenmelerden olan *soy temelli* gruplara kaynak ve imtiyaz sağlamaya başlamıştır. XX. yüzyılın ilk on yılı boyunca işlevselci yaklaşımların gelişmesiyle ve

akrabalık sistemleri üzerine yapılan antropoloji çalışmalarında artan ilgiyle birlikte atalar kültü konusunun *soy temelli yaklaşımlar* çerçevesinde değerlendirildiği görülmüştür.

Grup aidiyetini sağlayan atalara ilişkin inançların arkasında yatan temel düşünce biçimi, “yapılan işlerin meşruiyetini mümkün kılmak veya yapılan bir hareketin norma uygunluğunu garanti altına almak”tır. Bu devrede normun kendisi ve kaynağı atalar kültürüyle ifade edilmiştir. Örneğin, kamlık geleneğinde, kamlık görevinin atadan alındığı, rüyaya giren ata ruhu ile birlikte anlatılır. Burada amaç, “*diğerleri* (kam olmayanlar ve sıradan insanlar) arasında atalar vasıtasıyla kabul ve onaylanmayı sağlamaktır”.

Atalar, şecere geleneği ile birlikte belli kahramanlar etrafında yeniden şekillenmeye başlamıştır. Başka bir deyişle, alperen ataların ortaya çıkışıyla, kahraman ve atalar arasında organik bağların kurulmaya başladığı gözlenmektedir. Teolojik yaklaşımlarda da kısmen ele alınan bu konu kahramandan ataya, atadan da Tanrı’ya geçişle temellendirilmeye çalışılmıştır. Özellikle tarihi bir kişiliğe sahip olan kahramanlara, mitik ataların niteliklerinin eklemelendiği görülmektedir. Bu şekilde yapılan yorumlamalarda *kahramanın ve statüsünün* atalar kültürüne yansıdığı unsurlar ele alınıp incelenmiştir.

İlk örgütlenmelerden biri olan akrabalık temelli gruplarla birlikte *mülkiyet* fikrinin geliştiği görülmektedir. Bu aşamada, ataların özellikle toprak temelli yerleşmelerde meşruiyeti sağlamak için araçsallaştığı tespit edilmiş ve bununla ilgili araştırmalar yapılmıştır.

Atalar kütünü *ideolojik ve politik* açıdan ele alan yaklaşımlarda da onların belli amaçlarda özellikle misyoner faaliyetlerde kullanıldığı görülmektedir. Ancak, bu yaklaşım temelinde Türk kültüründeki atalar kültürünü ele alan çok fazla çalışma mevcut değildir.

2. BÖLÜM: ATALAR KÜLTÜNDE KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Araştırmanın Kavramsal Yapı ve Çerçevesi

Son yıllarda *Evrimsel Psikoloji* üzerine yapılan modern ve eleştirel bakış açısının hakim olduğu çalışmalar dinin kökeni ve gelişimi, kutsallık inancı, ritüellerin şekillenmesi ve kültürlerin ortaya çıkışı başta olmak üzere birçok konuya ışık tutmaktadır. Özellikle bu bakış açısı içerisinde yer alan *psikolojik özcülüğün* (psychological essentialism) külte ilişkin inançların temelinde yer alan psikolojik etkenlerden birisidir¹⁹.

Dinin gelişimini evrimsel ikincil ürün (evolutionary by-product) olarak düşünen Kirkpatrick'e (2015) göre "diğer insanlar hakkında bilgi işleme için tasarlanan" halk psikolojimiz, inançlar, arzular ve amaçlara göre davranışı yorumlamak için bizi yönlendirir. Araştırmacıya göre animizmin psikolojik açıklaması olan *psikolojik animizm*, halk biyolojisi düşüncesinin (yırtıcılardan kaçınma, av bulma; tür olarak aslanların gergedanlardan farklı olması gibi) cansız nesnelere uygulanmasının bir sonucudur. *Psikolojik antropomorfizm* (insanbiçimcilik) ise halk psikolojisinin insan-dışı aktörlere veya temsilcilere (non-human agent) uygulanmasının bir sonucudur. Bu bağlamda, bizim evrimleşmiş halk biyolojimizin merkezi bileşenini *psikolojik özcülük* (psychological essentialism) (s. 72-73) olarak değerlendirmek mümkündür.

Yeni öğrenmeye başlayan çocuklarda olduğu gibi, ilk insanlarda da kategorilerin rastgele değil, keşif yoluyla gerçekleştiği varsayılmaktadır. Arka planda yer alan doğa veya kategori özünün (essence), görebildiğimiz özelliklerden kaynaklanan nedensel düzenek olduğu düşünülmüştür. Daha açık bir biçimde, örneğin, kaplanların özü, şeritlere, daha büyük gövdeye, kükreme kapasitesine sahip olmaktır. İkinci aşmada tasnifçi, bir kaplanın çizgilerini beyazlatmanın ve ona bir yele eklemenin, onu bir aslana dönüştürmeyeceğini bilir. Çünkü onun özündeki "kaplanlığı", herhangi bir değişime maruz bırakılmamış veya dönüştürülmemiştir. Böylesi bir özcü düşünce, ağaç ve hayvanlara yerleşen ruhlar, totemler ve belli objelerin kutsal olarak algılanmasındaki animist inançlardan sorumludur (Kirkpatrick, 2015, s. 73). Örneğin, Sahalar arasında yaşlı ağaçlara dokunulmaması (Vasilyev, Kirişçioğlu ve Killi, 1996, s. 83) tabusunu bu bağlamda değerlendirmemiz mümkündür.

Psikolojik özcülük, genel olarak, aslan (lion) veya dişi (female) gibi, belli kategorilerin, doğrudan gözlenemeyip altta yatan bir gerçekliğe sahip olduğuna dair düşünce, olarak

¹⁹ *Psikolojik Özcülük* yaklaşımı temelinde *rit* ve *kült* üzerine çalışmalarımız devam etmektedir. Bu iki kavram için kültürleri konu alan yeni bir kuramsal çerçeve hazırlanmaktadır. Bu bakımdan tezin bu kısmı, ileride tamamlanacak olan çalışmaya sadece giriş niteliğindedir.

tanımlanabilir. Söz konusu açıklamanın sahibi Gelman'a (2004) göre psikolojik özcülük, *ilk bilişsel önyargılar* (early cognitive bias) şeklinde (s. 404) tanımlanmaktadır. Bu tanımlamadan hareketle, psikolojik özcülük yaklaşımı kültürlerin oluşum ve gelişiminin psikolojik arka planını çözümlemede önemli veriler elde etmemize sağlamaktadır.

Gelman, psikolojik özcülüğün ilk izlerinin çocuklukta bulunabileceğini düşünmektedir. Bu sebeple çocukların temel alındığı bir dizi deney yapan Gelman (2004) ve ekibi, çocukların ve yetişkinlerin öğelerin, iç özelliklerinin tam olarak ne olduklarını bilmeseler de, çok çeşitli araçlarla (içerik, dış özellikler, davranışlar, kökenler, yaş gibi) ayırt edilebileceğine inandıklarını ortaya koymuştur. Çalışmalar, okul-öncesi çocukların, çeşitli doğal kategorilerin temel tümevarımsal potansiyeline, doğuştan gelen özelliklerine ve derin bir yapıya sahip olduğunu düşündüklerini göstermiştir (s. 406).

Tüm bu açıklamalardan hareketle, hemen hemen evrensel bir düşünce olduğu görülen, cansız nesnelere ruh atfetme, belli kült nesnelere insanlaştırma pratiklerinin yanı sıra bazı inançların kültleşmesini veya "kültür unsurunun zamanla fonksiyonlarından sıyrılarak kült haline gelişini" (Özarslan, 2003, s. 100) açıklama noktasında *psikolojik özcülük* yaklaşımının önemli veriler sağladığı görülmüştür. Özellikle Türk kültüründe atalar kültürünün, neredeyse, her kültle olan bağlantısı; ölmüş şöhretli kişilerin yer ve sulara karıştığı inancı; ata ve önemli kişilere veya olumsuz tipteki kahramanlara (katiller, azılı suçlular, ...) ait olan eşyalara ilişkin olumlu veya olumsuz düşüncelerimiz (çoğu zaman ön yargılarımız) ve birçok tabiat unsurunda var olduğuna inanılan *koruyucu ruh* veya *ıye* düşüncesi, psikolojik özcülükte yer alan ve ne olduğu tam olarak bilinemese de varlığına inanılan *öz* (cevher) kabulü ile bağlantılı gibi durmaktadır. Nesnelere bilinme ve kategorileşmesinde belirleyicilerden biri olduğuna inanılan bu olgu, muhtemelen, inancın kültleşmesinde de etkili olmuştur.

2.1.1. Kut ve Kutsal

Kut ve daha nadir olarak *tös*, Clauson'a (1972) göre, ateş, su, toprak, maden ve ağaç olan beş elementi simgelemektedir. Bu bağlamda *tös* kelimesi "asıl, temel, kök ve köken" gibi anlamlara gelmekte olup, dünya üzerindeki her şeyin kökü ve başlangıcı (s. 571) demektir.

Türk-Mani çevresinde yazılmış Maniheizt-Uygur edebiyatına ait tövbenâmelerden biri olan *Huastuanift* içinde gök ve yerin Hava, Rüzgar, Aydınlık, Su ve Ateş Tanrıları için durduğunu (Alimuxamedov, 2016, s. 25) ve yeryüzünün kutunun, özünün, vücudunun, gücünün, ışığının, töşünün ve yıldızının bu beş Tanrıdan kaynaklandığını anlatan metinde, kut ve töşü beş unsurun oluşturduğu görülmektedir. Mani dini etkisiyle yazılan bu eserde kut ve töşü meydana getiren

bileşenlerin sayısının beş olması, Maniheizm etkisiyle elementlerde değişme olsa da, beş temel element görüşünün (öz, merkez) devam ettiği anlamına gelmektedir.

Kutun birçok kaynakta ruh, yaşam gücü anlamlarında kullanıldığı görülür²⁰. Türk-Çin kainat düşüncesinde beş unsurun meydana gelişini anlatan bir efsaneye göre önce “ilk neden” belirmiştir. Bundan yokluk ve yokluktan ilk monad (tek varlık) meydana gelmiştir. *T'ai-chi* denilen bu tek varlıkta bazı ilkeler bulunmaktadır. Bunlar harekete geçtiğinde *yin* (kararık) - *yang* (yaruk) ilkeleri oluşmuştur. Yarısi siyah, yarısi beyaz bir daire olarak gösterilen *T'ai-chi* denen tek varlıktaki kararık ve yaruk ilkelerinin *ana ve ataya* benzetilen nefesleri, sekiz yönden esen rüzgarlarla taşınıp birleştiğinde *toprak, su, ateş²¹, ağaç ve maden* olmak üzere beş unsur²² doğmuştur. Bu unsurlara kök, ruh, aile anlamında gelen *tös, oğuş, kut* gibi isimler verilmekteydi. İnanca göre her canlı varlık bu ailelerden birine mensuptu. Bunların kutunu ise bağlı olduğu unsur ailesinin belirlediğine (Esin, 2001, s. 24) inanılmaktaydı.

Kut için yapılan açıklamalarda *tös* kavramı yer alır. Tös, Sibiryalı halklarının geleneksel inanç sisteminde “ataların göstergesi olan bir varlık” anlamına gelmektedir. Altay inanışına göre alemleri yöneten ruhlar aru tösler ve kara tösler olmak üzere ikiye ayrılır. Ülgen, *aru tös* sayılırken; Erlik, *kara tös*lerdendir. Altay şaman inancına göre Ülgen, iyi başlangıcı simgelerken; Erlik, daha sonraki dönemlerde kötü başlangıcı simgelemiştir. Tös veya töz şeklinde geçen kelime doğrudan ata düşüncesine atıfta bulunur. Örneğin, Kuman-Kıpçaklar arasındaki soyun koruyucu ruhları için *Bayana* veya *Tös* (Beydili, 2004, s. 95, 563) kullanımı ata-koruyucu ruh bağlantısını göstermesi açısından dikkate değerdir. Şaman davullarının üzerinde ata ruhlarını simgeleyen resimlerin bulunması, aileden bir kişi öldükten sonra *tös* adı verilen suretinin yapılıp evin başköşesine konulması gibi pratikler tös-ata ruhu ilişkisini gösteren somut örneklerden bir kaçıdır.

²⁰ Kut konusunda daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Divitçioğlu, 2000; Roux, 2011). Kut düşüncesi veya kutu karşılayan manevi gücün varlığına ilişkin inanç sadece eski Türk dininde yoktur. Bir Amerikan Kızılderili kabilesi olan Hopiler arasında yılanı büyük saygı gösterilir. Bu halklarda yılanların tehlikeli görüldüğü inancı onların *manitou* veya kutsallığından kaynaklanmaktadır. *Manitou* adı verilen şey, dünyanın çeşitli bölgelerinde farklı adlar alan ‘kutsal güç’ demektir. Bu güce Malenezya’da *Mana*, Japonlar’da *Tama*, Irokualar arasında *Orenda* (Benedict, 2011a, s. 123; Eliade, 2003, s. 62) adı verilir.

²¹ Ateş ve su kültürünün köklerine bakıldığında her ikisinin de kadın tipine ait olması ve dişil yönü, etnografik ve mitik anlatılarla desteklenmektedir. Sovyet etnograf ve tarihçileri erkek ve kadın tipleri arasında yaptıkları karşılaştırmalarda “kadın tipindeki ilk mitolojik kişilerin” daha geç döneme ait olduklarını keşfetmişler, bu durumu, Türk kültürünün anaerik döneminde görülmeye başlayan ve “analık hukukunda” temellenen soy hükümdarlarıyla bağlantılı görmüşlerdir (s. 228).

²² Shang-Yin hanedanlığı tarafından takip edilen ve Chou hanedanlığı ile sonlanan Neolitik dönem, Çin halkı tıbbi tarihindeki gelişmelerin biçimlendirici aşamasını temsil eder. Çin halkı tıbbi tarihinde geçen *Wu-hsing* veya ‘Beş Element’, ağaç, ateş, toprak, tabiat ve su şeklinde kabul edilir ve bunların insan vücudunda karaciğer, kalp, dalak, akciğer ve böbreklere karşılık geldiği kabul edilmektedir (Schiffeler, 2015, s. 119).

Moğolca iyi şans, mutluluk anlamına gelen kut, bazı metinlerde ilahi iyiliğin, cömert bir ruhun kişiselleştirilmesi şeklinde kullanılır: *yér suv kutı irinür, ot suv kutı ıglayur, ıgıaç kutı ulıyur*; yani, toprak ve suyun (yer-su) cömert ruhları (kutu) acı çeker, ateş suyun cömert ruhları (kutu) ağlar ve ağaçların cömert ruhları (kutu) ağlar (Clauson, 1972, s. 594).

Zaman ve coğrafi değişime bağlı olarak farklı anlamları karşılayan kut kelimesi tarihini bilemediğimiz dönemlerinde “iyi şans, talih, kısmet, mutluluk, ilahi iyilik ve lütuf” için kullanılmıştır. Kut, bazı araştırmacılara göre toprak, rüzgar ve ana-kut adı verilen üç unsurdan (İnan, 1986, s. 176) meydana gelmektedir.

Kırgızlar arasında kut adı verilen nesnenin talih getirdiğine inanılmaktadır. Buna göre koyu-kırmızı renkte peltemsi bir nesneye kut denir ve onun *tündükten* (obanın üst kısmındaki ahşap dairesi) geçerek *kolomtoya* (obanın içinde ateş yakılacak ocak) düştüğünde bu nesneyi yakalayabilene talih getireceğine inanılır. Ancak, onu iyi ve temiz bir insan yakalayabilir. Kötü bir kişinin elinde o bir *gait* parçasına döner. Kut, kimi zaman kişiyi koruduğuna inanılan muska anlamına gelmektedir. Buna göre içinde kurşun parçası bulunan keseye dikilen yedi tane sedef düğmenin oluşturduğu muskaya kut adı verilir (Yudahin, 1998, s. 527).

Kut ile ilgili en eski kayıtlardan biri Radloff’un derlediği Altay Yaratılış mitinde geçmektedir: “Tanrı’nın affı ile Şeytan göklere gitti./Tanrı’ya vardı bir gün şöylece rica etti:“Ne olursun ey Tanrı, ben de gökler yapayım,/Kut ver bana ne olursun, payıma gök alayım!”/Bu rica üzerine, kut verdi Tanrı ona,/Dedi: “Sen de gökler yap, al kendi hesabına.”/Şeytan kutu alınca, kendine gökler yaptı./Gökler Şeytanla doldu, cinlere köşk yaptı” (Ögel, 1993, s. 459).

Kutun bağlama göre kullanılması gerektiğini gösteren örneklerden biri bu anlatıda mevcut olup, Tanrı’nın şeytana verdiği kut sayesinde gökyüzünde kendine yaşayacak yer yapma gücüne eriştiği açık bir şekilde görülmektedir. Böylece kutun Tanrı’dan geldiği ve onun en eski kullanımında Tanrı’nın lütfettiği (Divitçioğlu, 2000, s. 43) ilahi bir güç olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Türk kültüründe Tanrı’nın belli kullarına ruh ve kut verdiğiğine inanılmaktadır. Bu güç, inanca göre kişinin hayattaki başarısını garanti eden şeydir. Buradan insanların başlangıçta eşit olarak yaratılmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Altay yaratılış mitinde görüldüğü gibi, kut verme gücü sadece Tanrı’ya aittir ve ancak o isterse bu gücü bahsedebilirdi (Ögel, 1993, s. 482). O halde başlangıçta ruh, her canlıda var olsa da; kut, her canlıda yoktur. Ancak, Hakaslara göre yeni doğan bir çocukta ilk çıkan ruh gücü imay’dır. Çocuğun emme dönemi bittiğinde bu gücün yetişkin insanın yaşam gücü olan hut veya kut adı verilen bir ruha dönüştüğüne (Butanayev,

1984'ten aktaran Okutan, 2016, s. 96) inanılmaktadır. Bu örnek, kutun zamanla anlam alanının genişlediğini göstermektedir.

Çince, Uygurca ve Soğdça yazılmış olup, Moğolistan'da Uygur dönemine ait Türk runik harfli Karabalgasun yazıtında geçen “kut(u)m : yuyka : (boltı).” ile ondan sonraki satırda yer alan “yağız yerde yolum kısa oldu” cümlesi arasında bir paralellik gören Alimov'a (2015) göre bu yazıtta kut, insanı koruyan gökyüzündeki bir şemsiye gibi düşünülmüştür. Bu bağlamda kutun incelenmesi ve sonunda delinmesi insanın kaza ve kötü durumlar karşısında savunmasız kaldığı anlamına gelmektedir (s. 33). Yazıtta kutun insanı kaza ve her türlü belalardan koruyan bir tür kalkan olarak tasvir edilmesi, onun en arkaik anlamlarından birine karşılık gelmektedir.

Sahaların geleneksel inancına göre kutun çalınması hastalığa sebep olmakta ya da ölümle sonuçlanmaktadır. Örneğin, Şorlar arasında kötü ruhlar bir insanın kutunu yerlerse, o insanın öleceğine inanılmaktaydı. Ruhlar kutu yemeyip sadece kaçırırlarsa o zaman kişinin hastalandığına inanılırdı. Kutu geri getirmenin tek yol Erlik'in izninin alınmasıydı. Bunun için de şamanın Erlik'e kurban sunması gerekirdi. Bunun dışında Baskakov kut kelimesini Altay Türkçesine bağlar ve aktardığına göre *can, Tanrı, ilah* gibi anlamlara gelmektedir. Kutun inanç sistemindeki işlevini ortaya çıkarmak için ilk olarak Altay Türklerinin etnografik ürünlerinden yararlanılmıştır. Bunun için özellikle şaman geleneği araştırılmıştır. Altay Türklerinin inancına göre, insanın ruhu yani kutu insan doğmadan önce gökyüzünde var olur. Altaylar arasında çocuğu olmayanlar için *kudı yok kiji* (Beydili, 2004, s. 359-361) denilmesinin altta yatan gerçeği muhtemelen, bu inanıştır.

Kutun “sadece insanlara özgü olmayıp, ev, vahşi hayvan ve bitkilere özgü hayat başlangıcı olduğu” inancı vardır. Genellikle kadın tipinde temsil edilen bu gücün yer, dağ veya tayganın insan biçimli sahipleri olarak canlandırılıp saygı duyulan “bölge doğasının” verdiği (Potapov, 1996, s. 229) inanılmaktadır.

Kutun *Divanü Lûgat-it-Türk*'te verilen tam karşılığı kutluluk ve devlettir. Sözlükte verilen “Kut kuwiğ bérse idhim kulınga, Künde ışı yükseben yokar agar”, “Tanrım bir kuluna kutluluk ve ululuk verirse, her gün onun işi yükselir” (Kaşgarlı Mahmut, 1985a, s. 320) anlamına gelen beyitte kut, devlet yönetimine hakim olmaktan çok uğur, şans gibi anlamları karşılamaktadır.

Kut kelimesinin ruh, ruhi, manevi kuvvet, cesaret, şans, talih, saadet, uğurluluk, talihlilik (Atalay, 1986, s. 388) olmak üzere birçok anlamı vardır²³. Hun devletinin kuruluşundan itibaren kutun yöneticilere unvan olarak verildiği bilinmektedir. Kutlug(ğ) olarak kullanılan ve Türk

²³ Kutun karşıladığı farklı anlamlar konusunda daha geniş bilgi için bakınız (Donuk, 1988, s. 77-80).

hükümdarlarına unvan olan bu kelime²⁴ yüksek ihtimalle (Clauson, 1972, s. 594) kut ile bağlantılıdır. Kutun unvan olarak “sadece” yöneticilere verilmesi, Hakan’ın ata olarak meşruiyetini sağlamasında etkili olmuştur (Günay ve Güngör, 2003, s. 99).

Moğolistan’da milattan önce kurulmuş olan Doğu Hun devletinde hükümdarın *Tengri Kut* unvanı taşıdığını bilinmektedir. Kaynaklarda *Kapagan Han*, ilk Uygur kağanı *Kutluk Bilge Kül* ve *Türgeş Türklerinin* de ‘kutluk’ unvanı taşıdığı geçmektedir. Cüveynî tarafından tespit edilen Uygurlara ait Göç Destanı’nda Uygurların hanlarına *İdi-kut* unvanı verildiği nakledilmektedir. Bu bakımdan kut kelimesi, İslamiyet’ten önceki devirlerde devlet yönetiminin başında olanlar için unvan olarak kullanılmıştır. Bu kelime, Kutadgu Bilig’de görülebileceği gibi, XI. yüzyılda siyasi hakimiyet ve devlet idaresi kudreti (Arsal, 1947, s. 121; Gökalp, 1981, s. 11, 56; Sakaoğlu ve Duymaz, 2006, s. 216; Tanyu, 1980, s. 77) anlamlarını korumaya devam etmiştir²⁵.

1476 yılında yazılmaya başlanan *Tevârih-i Âl-i Osman* (Osmanlı Hanedanı Tarihi) içinde Osman Gazi’nin “Eğer Hak Taâlâ beni padişahlığa eriştirirse benim neslim dahi bu alameti görüp kabul etsinler” (Atsız, 1985, s. 18) ifadesi İslamiyet’in kabulünden çok sonra bile hükümdarlığın yaratıcıdan geldiğine ilişkin inancının devam ettiğini gösterme noktasında dikkate değerdir.

Kut kavramının yönetimde bulunan kişiler için kullanıldığında, onun kağan veya hükümdarın bedeninde somutlaştığı (Pamir, 2003, s. 171) görülmektedir. Potapov (1996) “kutsal karizma tasavvuru”nu yansıtan ve *kut* ile birleştirilen bu unvanların, iktidarı güçlendirmek için göçebe kitlelerinde propaganda edildiği ve göçebelerin üst düzey aristokrat çevrelerinde kut olduğuna ilişkin inançlarının halk tefekkürü bazında geliştiğini düşünmektedir (s. 233). Başka bir deyişle,

²⁴ Hun imparatorluğu yıkılıp, devletin doğu kanadındaki Türklerin Çin egemenliğine girmesiyle, Çinliler yaklaşık olarak otuz yıl boyunca Orta Asya’ya hükmetmişlerdir. Bu süreden sonra Türkler, ikinci Doğu Türk Devleti’nin kurulmasını sağlayan İltiş Kağan önderliğinde tekrar toparlanarak bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Çin kaynaklarına göre İltiş Kağan “Kutlug (ku-to-lu)” unvanına sahipti (Klimkeit, 2009, s. 96-97).

²⁵ Kutun unvan olarak kullanımı ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Arat, 1987). *Köktürk Yazıtları*’nda ve Kutadgu Bilig’de geçen kut kelimesinin benzer anlamları taşınması, her iki metnin de devlet yönetimiyle ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. Kül Tigin Yazıtı’nın doğu yüzünde “Umay teg ögüm çatun kıtinga inim Kül Tigin er at buldı” yazılıdır. Ergin (2011), “Umay gibi annem hatunun devletine küçük kardeşim Kül Tigin er adını aldı.” biçiminde tercüme ederken (s. 20-21); Arsal (1947), “ögüm çatun kıtinga” ifadesini “şevketlü anam kraliçeye” şeklinde okumuştur (s. 122). Böylece, XI. . . yüzyıl metni olan Kutadgu Bilig’de benzer anlamın korunduğu görülmüştür. Bu bağlamda Arsal’ın (1947) belirttiği gibi, Kutadgu Bilig’de kullanılan ‘kutadgu’, ‘kutad-’ yani ‘kut sahibi kılmak, kut’a erişmek’ fiilinden türetilen ve ‘devlet idaresi hakimiyeti’ anlamını karşılayan bir isimdir (s. 120). Sonuç olarak kut arkaik niteliklere sahip olmakla beraber, yer aldığı metne göre farklı anlamları karşıladığı görülmüştür.

Devlet yönetimi bağlamında İslamiyet öncesi dönemde ilk olarak Hunlarda görülen ve İslamiyet sonrası dönemde de Karahanlılar arasında varlığını sürdüren kut inancı, bu dönemin eseri olan Kutadgu Bilig’de birçok yerde geçmektedir. Birkaç örnek konuyu açıklama noktasında yeterlidir: “bayat birdi devlet ay terken kutı, anıng şükri kılgu okıp ming atı” (KB, Beyit 109, s. 27) yani “Ey devletli hükümdar, Tanrı sana kut verdi, adını bin kere söyleyerek ona şükür kıl”; “Bayat kimke kılsa ‘inayat basut, ikigü ajunda bu er buldı kut” (KB, Beyit 1267, s. 144) yani, “Tanrı kime yardım ederse, o kimse her iki dünyada kut bulur”; “bu beglik küçün almadıng sen tilep bayat, birdi fazlı bile belgülep” (KB, Beyit 5469, s. 544) yani “bu beyliği isteyerek almadın, onu Tanrı kendi cömertliği ile sana verdi”.

atalar kültüyle bağlantılı bu unvanları kullanan kağanın kut kelimesini kullanması, halk nezdinde de kendini onaylatmak için bilinçli bir tercihtir. Bu açıdan, siyasi yönetim ve hukuk anlayışının gelişmesiyle birlikte kut bağlamında ilahi ihsanın kişileştirilmesi, yöneticilere verilen unvan temelinde, sosyal örgütlenme biçiminin çeşitlenmesine bağlı olarak değişime uğramıştır.

Sonuç olarak kut, birden fazla kavramı karşılayabilecek bir niteliğe sahip olup kullanıldığı yere göre farklı anlamlara gelebilmektedir. *Köktürk Yazıtları* ve *Kutadgu Bilig*'den elde edilen bilgiler kutun *devlet yönetme yetkisi ve ona erişme bilgisi* (Tanyu, 1980, s. 78) anlamında kullanıldığını göstermektedir. Bununla birlikte kut, genel olarak manevi güç şeklinde tanımlanabilmekle birlikte, onun Tanrı'dan geldiği konusunda genel bir fikir birliği söz konusudur. Kut, ilk olarak Altay Yaratılış mitinde görüldüğü üzere, Tanrı'dan gelen ilahi güç anlamını karşılarken, zaman içerisinde ülkeyi yönetmek için gerekli olan manevi kudret manasını kazanarak anlam genişlemesine uğramıştır.

Kutsal, Kutsal Mekân ve Zaman Anlayışı Üzerine

Kutsal (mukaddes; Fransızca sacré; İngilizce sacred) kelimesi, genel olarak, bir toplulukta dince yüceltilen ve dünya işlerinden ayrı bir nitelik ve düzene sahip olduğuna inanılan şeyler olarak (Ozankaya, 1984, s. 81) tanımlanabilir. Kut ve kutsal arasında en temel ilişki, ikisinin de ilahi veya Tanrısal olarak nitelendirilen zaman ve mekâna ait olmasıdır.

Kutsal zaman ve mekân incelemesine geçmeden önce, somut ve geçek anlamda mekân ve zamanın kültürleri etkilemesi konusu irdelenmelidir. Başka bir deyişle, nesnelere kendi gerçeklikleri onların kutsallığını etkileyen bileşenlerden birisi olmuştur. Bu bağlamda, mekânın sosyal ilişkileri şekillendirmesi üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Çevrenin kişisel ve toplumsal davranışları belirlemedeki rolüne değinen Marshall Thomas'a (1959) göre "işlevsel olmayan fiziksel çevre, kişilerarası güçlü bağların gelişim ve kalıcılığına izin vermez". Araştırmacı bu sonuca göçebe toplayıcı-avcı olan ve Kalahari Çölü'nde yaşayan Kunglar arasında yaptığı saha araştırması sonucunda ulaşmıştır. Kung halkının yaşadığı çevrenin sosyal grup ve aile bağlarının sık sık bölünmesine sebep olduğunu keşfeden araştırmacı, kabiledaki tüm sosyal bağların oldukça değişken olmasının sebebini mekân ile açıklamıştır. Böylece, Kung halkı ile Kalahari Çölü'nün sert çevresi arasında baskın bir ilişki vardır (Marshall Thomas, 1959, s. 10-11; Tatje ve Hsu, 1969, s. 163-164).

Tibet'te Budist geleneğe mensup kişilerin ölen yakınlarının ruhunun gökyüzüne ulaşacağına inandıkları için bir dağ tepesinde akbabalara yedirme geleneği vardır. Akbabalardan kalan kemikler daha sonra toplanarak toz haline getirilip başka kuşlar için hazırlanan yemlerle

karıştırılmaktadır. Bu pratiğin dini öğretileri ile ilgisi olmakla birlikte, Tibet'in kayalık olduğu dikkate alınır (ölüden kurtulmak için) bu şekilde bir uğurlama töreni seçilmiş olma ihtimali oldukça yüksektir. Tarihi VII. yüzyıla dek uzanan bu geleneğin (Ölülerini Akbabalara Yediriyorlar, 2013) ilk kez hangi kültürde uygulandığını bilmek mümkün olmasa da tabiat şartlarının insanların ritüellerini etkilemiş biçimini görmek açısından dikkate değerdir. Kültürü insanların çevresiyle ilgili bir tür uyum mekanizması olarak dikkate aldığımızda ve bu fikri temel alarak kültüre ilişkin çözümler yaptığımızda söz konusu inanç ve uygulamaların sebep ve sonuçlarını daha doğru bir şekilde incelememizi mümkün kılar.

Kutsal mekân anlayışının en önemli özelliklerinden birisi, diğerlerinden niteliksel olarak farklı parçalar taşımasıdır. Buna göre benzerleri içinde belli özelliklerle (köken, yaş, dış görünüş, işlev gibi) ön plana çıkan “şeylerin” kutsal görünme eğilimleri vardır. Eliade'ye (1991) göre, “ister metruk bir toprağın tarıma açılması, isterse başka insanlar tarafından daha önce iskan edilmiş bir toprak parçasının işgal veya fethi olsun, ayinsel sahiplenme, her halükarda, evrenin yaratılışını tekrarlamak zorundadır”. Dolayısıyla, bir toprak parçasının “bize ait hale gelmesi”, onun “yeniden yaratılması” veya “kutsallaştırılmasıyla” mümkündür (s. 1-4, 12).

Bu düşünceden hareketle, orta dünyadaki kutsallık düşüncesinin özünde muhtemelen “yeniden doğum” vardır. *Yaratılma* durumu, yoktan var olmayı anlatırken; *yeniden yaratılma*, varken var olma anlamına gelmekte; başka bir deyişle, *erginlenme* demektir. Nevruz'u bu açıdan okumak gerekirse, yenilenmek ve yeniden doğmanın varoluşsal anlamı keşfedilebilir. Böylece her gelen bahar kutlamayla karşılaşılır. Bu durum doğanın, sonsuz döngüdeki erginlenme biçimi olarak algılandığını göstermektedir. Erginlenme, psikolojik anlamda, kutsal alana girmek veya yaklaşmak, demektir. Örneğin, kut alan bir kişi eskisi gibi değildir. Kağanların yönetim gücünü elde etmeleri için kut almaları gerekmektedir. Kut alan ise yeni bir kimlik kazanmış, başka bir deyişle kutsalın alanına girmiş olmaktadır. O halde, kutsallık kazanma ve erginlenme arasında bir bağlantı söz konusudur.

Mitolojide mekân kavramı *kutsal olan* ve *kutsal olmayan* şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kutsal olarak kabul edilen mekân merkezde olup, diğer nesnelere merkeze bağlantısıyla anlam kazanmaktadır (Kaya, 2007, s. 25). Kültürlerde de bu tür anlayış görülmektedir. Bazı kültürlerin diğerleri içinde daha ön planda olduğu veya diğerlerine göre merkezi unsuru oluşturduğu tespit edilmiştir. Bunlar hemen herkesi bir araya getiren, başka bir deyişle, neredeyse herkesin ortak noktasını oluşturan kodlar olup uzun bir arkaik geçmişe sahiptirler.

“Sabit kutsal mekân” fikri, nasıl ki, yönle ilgili adlandırmaları belirliyorsa (Çobanoğlu, 2001b, s. 52), kültürler içindeki merkez kültürler de, karşılıklı olarak, diğer bileşenlerin veya kültürlerin yapı ve işlevlerini belirlemektedir.

İnsan zihninde zaman kavramının, mekân düşüncesinde olduğu gibi, kendi gerçekliği bulunmaktadır. Türk evren düşüncesinde ilkbahar ve sonbahar iki kutsal zamanı oluşturmaktadır. Bunların somut anlamlarının ise Türklerin geçim kaynakları ile ilişkili olduğu görülmüştür.

Tarımın keşfedilmesi artık ürün oluşmasını ve nüfusun artmasını sağlamışsa da tarihin yönünü asıl belirleyen, insanın tarımın keşfiyle birlikte geliştirdiği *yeni zihniyet* olmuştur (Eliade, 2003, s. 339-3499). Mağaralardan çıkıp bozkırlara inen ve yeni zihniyete sahip olan insanoğlu rahim olarak düşündüğü mağaraları arketip olarak yaşatmaya devam etmişse de, yeni dönemde *toprak*, ana rahmi olarak görülmeye başlamıştır. Kadının gebeliği ve çocuk dünyaya getirmesi ile toprağa ekilen tohumun ürün vermesi arasında kurulan ilişki bu yeni düşüncenin bir ürünüdür. Yer Ana'nın rahmine gömülen tohumlar gibi (genellikle cenin pozisyonunda) toprağa koyulan ölümler sonsuz yaşam döngüsünde sürekli yeniden doğarlar.

Toprağa ekilen ürünü ve ürünün hasadını etkileyecek olan gün dönümleri, toplayıcı ve avcı yaşamdan tarım sistemine geçen insanoğlu için oldukça önemli olmuştur. Ekimde ve hasatta sunulan kurbanların amacı ise geçişlerin “sancısız” olmasını sağlamaktır. Sonbahar ve ilkbaharda bazı tarım ürünlerinin hasadı yapılırken, bazısında ekimin yapılması insanoğlunun inanç, uygulama ve mitlerini etkilemiş; bu “zamandaşlık” ekim ve harman sırasında uygulanan ritüellerin birbirleriyle uyumlu olmasını mümkün kılmıştır. Böylece tarımsal faaliyetlerin *başlangıç* ve *bitiş* ritüelleri arasındaki benzerliğin sebebi açıklanmış olmaktadır.

Yaz ve kış mevsimleri arasındaki ilkbahar ve sonbahar, Sibiryaya bozkırlarında belirgin bir şekilde takip edilebilen iklim koşullarıdır. Başka bir deyişle, kar ve buzullarla kaplı kışın sonunu getiren ilkbahar ve kavurucu sıcaklarla kavruken bozkırı kışa hazırlayan sonbahar, uyanan veya uyumaya başlayan dünyaya yönelik törenler açısından oldukça önemli olmuş ve bir dizi inanç örüntüsü oluşturmuştur. İlksel düşüncede yaz ve kış döngüsündeki “ara zamanlar” geçiş olanağı sağlamış, bir anlamda “eşik” konumunda olmuştur (Lvova vd., 2013, s. 58). Eski Türk inanç sisteminde, belli uygulamalar için sonbahar ve ilkbaharın seçilmesinin sebepleri düşünce çerçevesinde yorumlanabilir.

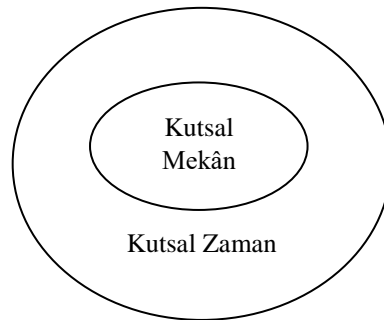
Çin elçisi Wang Yen-te'nin seyahatnamesine göre Turfan Uygurları arasında yaz gün dönümü (*She*) ve kış gün dönümünde (*Tung-shih*) yapılan iki ritüelden bahsedilmektedir. Çinliler tarafından *She* denilen bu festivalde toprağa kurban sunulmaktaydı. James Legge, *She* için

“yeryüzünün ruhu veya ruhlar” derken; Shindler’e göre *She*, “toprağın ruhu” demektir. Bununla birlikte Uygurlar arasında kurban sunumu İlkbahar ve Sonbahar aylarında yapılırdı (İzgi, 1989, s. 1, 59). Sunulacak kurbanda geçiş dönemlerinin seçilmesinde toprağın maddi işlevinin etkisi büyüktür.

Türk kültüründe bir kimsenin ilkbahar veya yazın ölmesi (hasat) halinde, gömülmesi (tohum ekme) için uygun dönemin ağaç yapraklarının sararıp döküldüğü zaman olan sonbahar olması; sonbahar veya kışın ölüm (hasat) olduğunda ise uygun gömülme (tohum ekme) zamanı olarak yaprakların yeşerip bitkilerin çiçek açmasının beklenmesi (Gumilëv, 2006; Roux, 1999; 2005), bu duruma örnektir. Daha açık bir ifadeyle, Yer Ana’nın hasadı olarak doğan insanoğlu, belli aşamalardan geçerek erginleşir. Tabiatı gereği yaşamı son bulup tekrar doğmak üzere tohum olarak toprağa düşüren döngü sürekli ve mutlaktır.

İnsanoğlunun zihninde kutsal mekân ve zaman algılamasında belirli sınırlar vardır. Kutsal olan ve olmayanı ayıran sınır veya eşiğin bir adım öncesi kutsal alanında dışındayken, bir adım sonrası kutsalın alanına dahil olmak demektir. Bu sebeple, hem somut anlamda kutsal mekân hem de soyut anlamdaki kutsal zamana girişte belirli kurallar bulunmaktadır (Bahar bayramlarını bu bağlamda yorumlamak mümkündür). Örneğin, İslamiyet’te kutsal ibadet alanı camiye girilirken ayakkabılar çıkarılır, kadınlar başlarını kapatır, abdest alır. Kutsal zaman olan namaz vaktinde de onun gerektirdiği ritüelistik hareketler gerçekleştirilir: abdest alınır, baş kapatılır. Bu kutsal zaman içindeki seccade ise kutsal mekânın alanını gösterir. Tüm bu örnekler kutsal mekân ve zamanın iç içe olduğunu ortaya çıkartmaktadır.

“Evrenin yaratılışı aynı anda zamanın yaratılışını da içerir” diyen Eliade’ye (1991) göre, evren yaratılmadan önce zamanın var olmaması durumu, mekânın zamanı belirlediğini göstermektedir (s. 56).



Şekil 1: Kutsal Zaman ve Mekân

Dinin gerektirdiği kutsal zamanlar dışında dönemsiz olan ve olmayan ritüellerin uygulanması da kutsal zamanı oluşturmaktadır. İnsan yaşamının tüm kutsal olmayan etkinlikleri gibi kutsal

alana ait olan törenler ilk kez Tanrı veya atalar tarafından gerçekleştirilmişlerdir (Eliade, 2003, s. 378). Bu şekilde bir ritüelin icra edilmesi aslında ilk veya mitsel zamandaki hareketin taklidi anlamına gelmektedir. Ritüelin icrası, onu yapan ilk ata ile zamandaş olmayı (mitsel zaman) mümkün kılmaktadır.

Miti oluşturan başlıca özelliklerden birisi, mitik veya mitsel zamandır. İlk defa hareketin icra edilip ilk kez harekete başlandığı ve önemli işlerin başarıldığı zamanlar, diğer zamanlardan ayrı olarak düşünülmüştür. Bu noktada, mitik zamanlar, ayrıca yaratılış zamanı (İbrayev, 2005, s. 356) olmaktadır.

Günümüzde ‘zaman’ dediğimiz şey, çok yüksek bir anlama seviyesinde meydana gelmiş soyut bir kavramdır. Zamanı hesaplama ve onun birimlerini icat etme, başka bir deyişle, zaman ölçme yöntem ve tekniklerinin gelişmesi uzun bir bilgi birikimini gerektirmektedir. Avcı ve toplayıcı yaşam süren ve günümüz bağlamında basit bahçe tarımı yapan topluluklarda bu birikimden bahsetmek mümkün değildir. Arkaik dönemlere ait mitlere bakıldığında tüm zaman dönüşümlerinin “doğa taklidi” olduğu görülecektir. Bu açıdan en eski zaman ölçeklerinin güneş, ay ve yıldızların hareketleri ile mevsim dönüşümlerinin olduğunu söylemek mümkündür. Ölü gömme geleneklerinde uygulanan ritüeller ve bahar bayramlarının kutlanma zamanları örnek verilebilir.

Mitolojide zaman kavramı soyut olup, senkronik (eş süremlili) olarak devam etmektedir. Bu zaman kavramında “geçmiş, şu ana taşınabilen bir şimdi” olarak kabul edilmekte ve şimdi de yapılan olayların geleceği etkileyebileceği düşünülmektedir. Günümüzde hakim olan kronolojik (art süremlilik) düşünce biçimi ise geçmişte yaşanan bir olayın orada kaldığının (Kaya, 2007, s. 23-24) kabulüdür. Senkronik zamanın somutlaştığı alanlardan birini atalar kültüründe görmekteyiz. Türk kültüründe ataların *geçmiş*, *bugün* ve *geleceği* içine alan üçlü bir zaman tasavvuruna sahip olmaları, büyük ihtimalle, mitolojideki eş süremlilikten kaynaklanmaktadır.

Kutsal zamanın anlam alanının “ilk”ler tarafından oluşturulduğunu görmekteyiz. Bir şeyin “ilk tezahürü” onun aynı zamanda, kutsallığına vurgu yapmaktadır. Başka bir deyişle, onun Tanrısal varlıklarla *yeniden yaratılışına* (Eliade, 1991, s. 64) tekabül etmektedir. Yaradılışın “ilk”leri Tanrı veya Tanrılar eliyle gerçekleşirken; orta dünyada bu görevi kahraman ve atalar yerine getirmektedir. Benzerleri içinde ayrılma şeklinin “ilk” olmayla tasavvur edildiği bu süreç, zamanın kutsallığına işaret eder.

Günümüzün mitik zamanları ise eskinin kalıplaşmış zaman algılamalarının bir sonucudur. Bu bağlamda (Türk kültüründe) atalar düzeninin, onların yerleştirdiği gelenek ve göreneklerin en inanılır ve doğru olduğu kabul edildiğinden (İbrayev, 2005, s. 356), “atasal zamanların” kutsal

olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla Türk kültüründe çerçeve figür olarak tip özelliği gösteren ataların her zaman ve mekânda etkili olmasının gerekçesi ortaya çıkmaktadır.

2.1.2. Rit ve Ritüel

Siggins, ritüel kavramının dört farklı kullanımından bahseder: 1. İlkel toplulukların büyüsel-dinsel ayinleri; gizemli varlık ya da güçlere göndermede bulunan durumlar için önceden belirlenmiş formel davranış; din veya büyüü içeren ve geleneklerce kurulmuş bir dizini izleyen eylemler dizisi. 2. Psikanalizde, obsesif-kompulsif davranış. 3. Psikolojide, gündelik yaşamda tekrar edilen davranışlar. 4. Etnolojide, tekrar eden davranış (Özbudun, 2009a, s. 99).

Genel olarak insan davranışı şeklinde tanımlanabilecek ritlerin kalıplaştığı, gelenekleştiği ve belli kurallara göre icra edildiği bir yapı olarak tanımlanabilecek ritüellerin işlevsel ve simgesel olmak üzere iki yönü bulunur. Genel olarak yapısal ve işlevsel yaklaşımı benimseyen antropologlar için ritüellerin toplumsal bütünleşmeyi pekiştirici bir işlevi olduğu kabul edilir. Bloch, ritüellerin “iktidar meşrulaştırıcı” işlevi üzerinde durur ve araştırmacı, “stilize ayinsel formüllerin”, grup içindeki üyelerinin lider konumundaki kişinin hakimiyetine boyun eğmelerini sağladığı (Özbudun, 2009a, s. 101-102) düşüncesindedir.

Yapısal ve işlevsel yaklaşımı benimseyen antropologlardan biri olan Gluckmann’a (1937) göre ritler, aile birliğini vurgular. Kurban sunumlarında, yaşayanlar ile ölü ve ortak ataların bağlarını kuvvetlendirir. Ölen atadan sonra gelecek olan yeni ata ise bu ritüelde ilk kez rahip gibi bir işlev üstlenir (s. 121).

Bloch’a göre ritüel, bu dünyadaki mevcut düzenin, alternatif öteki dünya düzeni ile değiştirilmesidir (Berg vd., 1986, s. 351). Ritüellerin sosyal işlevleri olduğu gerçeği, onların fonksiyonları açısından araştırılmasını gerekli kılmıştır. Bir anlamda “katalizör” görevi gören ritüelleri inceleyen Victor Turner, onların sosyal işlevi üzerine odaklanmıştır (Matsumoto, 2014, s. 146-147). Sosyal hafızadaki bilgi, ritüellerle sürdürülür ve aktarılır. Geçmişin bilgisinin taşındığı sosyal hafıza, bu anlamsal bağlamda, yaşamını ritüellere borçludur (Connerton, 1996, s. 3). Dolayısıyla ritüel, genel olarak, belli yönlerdeki değerleri ve özel anlam tiplerini inşa eden bir dizi bedensel faaliyetler olarak görülmekle beraber onların yüzeyde görünen açık işlevi, uyum ve kimlik inşasını hızlandırmak ve pekiştirmektir.

Hiebert’e göre ritüellerde iki temel katman vardır. Birinci katmanda ritüeller, “aileler, gruplar, topluluk ve toplumları oluşturduğu için insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen sosyal normlara görülebilir açıklamalar getirirler”. Diğer seviyede ise, “insanların düşünce ve duygu şeklini

düzenleyen ve kendi dünyalarını değerlendiren derin kültürel normlara görülebilir açıklama getirir” (Hiebert, 2009’dan aktaran Bae, 2012, s. 92).

Rit ve ritüel ilişkisinden bahsedildiğinde mitten de bahsetmek gerekir. Birbiriyle ilişkili olan mit ve ritin geleneğin yaratım ve aktarım sürecinde rolleri bulunmaktadır. Külte ilişkin çoğu zaman senkronik ve kalıpsal hareketlerin sürekli tekrarı geleneğin yaşamasını mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda kült, rit ve mitlerin birbirleriyle ilişkili oldukları ortaya çıkmaktadır.

İlkel toplumlardaki etno-sosyal süreç, Bromley’e göre, kabile temelinde oluşmaktadır. Bu aşamadaki grupların kendini tanımlaması, diğerlerinden ayırması sürecinde din olgusu önemlidir. Grubun birliği, “kabileye var oluşu hakkında kozmolojik bilgi veren bir mitle sağlanmaktadır”. Bu bağlamda “kült” çerçevesinde düzenlenen ritüeller, hem grup birliğini güçlendiren hem de bir grubun diğerlerinden ayrılımlarını sağlayan bir olgudur. Özellikle gruba ait dövmele; takı veya giysiler gibi semboller üzerinde duran araştırmacı “biz ve onlar” ayrımının tüm materyaller ve inanç ekseninde ortaya çıktığını (Teziç, 2017, s. 194) düşünmektedir²⁶.

Benzer şekilde, Eliade (2001), özellikle arkaik toplumlarda, başlangıçta meydana gelmiş ve bitmiş şeylerin ritlerin gücü ve sürekliliği sayesinde tekrarlanmaya elverişli olduklarını ifade etmiştir. Bu açıdan mitleri öğrenmek önemlidir. Çünkü mitleri tekrar tekrar hatırlamak, onları yeniden gerçekleştirmek, ilk dönem insanının yaşamındaki *kahramanların* ve *ataların*, kimine göre *Tanrıların* başlangıçta yaptıkları şeyleri yineleme gücüne sahip olması demektir. Tekrarlanarak gelen mitleri bilmek, olay ve nesnelerin kökenindeki sırrı öğrenmek anlamına gelmektedir (s. 23, 30).

Mitin başlıca işlevi, bütün anlamlı insan etkinlikleri (beslenme, eğitim, sanat, görgü kuralları, uyuma, giyinme, gibi) ve ritler için örnek oluşturacak modelleri ortaya koymaktır. Bu anlayış biçimi, arkaik ve günümüz geleneksel toplumlarının anlaşılmasında oldukça işlevseldir. Örneğin, ölümün kökeniyle ilgili bir mit, “ilksel zamanda” neler olup bittiğini aktarır ve anlatır. Ölüm miti, bu olayı anlatırken insanın “neden” ölümlü olduğunu açıklar. Ölmek, yok olmak, fiziksel yaşamın son bulması ilkçağ insanlarını günümüzde olduğu gibi korkutmuştur. O dönem insanların anlam arayışına girmesi beklenen bir durumdur. Zamanla bu anlam arayışı bırakılmış ve intikal yoluyla sonraki kuşaklar çoğu zaman onu sorgulamadan almışlardır.

²⁶ Ortak bir idare etrafında birleşen grupları *kabile-etno-sosyal organizma* olarak tanımlayan Bromley bu konuyu netleştirmek için Avustralya yerlileri ve İrokez kızıl derililerini örnek vermiştir. Avustralya yerlileri arasında ortak totem inancı varken merkezi bir yönetim idare ve bir lider veya düzenli olarak toplanan bir yaşlı heyetinin olmamasından dolayı kabile-etnikosları olarak değerlendirirken; idari bir meclis tarafından yönetilen ve meclisi oluşturan yaşlılar heyetinin birçok kararda etkin olması sebebiyle *kabile etno-sosyal organizma* (ESO) şeklinde adlandırma (Teziç, 2017, s. 195) tercih edilmiştir. Burada ata kültü açısından bir okuma yapılması veya bu kültlere dikkat çekilmesi konu açısından oldukça önemlidir.

Avustralyalı Aruntalar, Yeni-Gineli Kailer gibi birçok kabile veya topluluk ve Navaho ozanı gibi birçok kişi, “ataları öyle yaptığı için, kendileri de öyle yapar (...) Çünkü sonra gelenler Tanrıların başlangıçta yaptığı şeyi yapmak zorundadır (...) Çünkü Tanrılar böyle yaptı, insanlar da böyle yapar” der (Eliade, 2001, s. 17-21). Kısaca gelenek akli sonradan gelenlere veya soydaşlara bunu zorunlu kılmaktadır. Günümüzde yapılan birçok uygulama bu ilk örneklerin birer kopyası, devamı veya uzantısıdır.

Türk kültürü üzerine araştırma yapanlar bu kavramı anlaşılır kılmak adına çeşitli kelimeler türetmişlerdir. Örneğin, And (2014) ritüel için *kuttören* kavramını kullanmıştır (s. 11). Bu türetmenin neden tercih edilmediği tezdeki “kut ve kutsal” bahsinde görülebilir.

Dinsel tören ve kurallar olarak tanımlanan ritler, genel olarak, kültleri hayata geçiren uygulamalardır. Çünkü ritin içinde bir hareket ve oluş söz konusudur. Riteül ise belli bir amaç dahilinde sistemleşen hareketlerin bütünüdür.

2.1.3. Kült ve Kültür

Kült

Farklı dillerde kült ve kültürün nasıl açıklandığını ve ne şekilde anlamlandırıldıklarını bilmek oldukça önemlidir. Çünkü her kültür, içinde bulunduğu yapı sebebiyle kültü farklı yorumlamıştır. Kıyamet, kimi toplumlarda zamanın, insanlığın ve evrenin sonu iken; diğerlerinde yeni bir başlangıç, hayat döngüsünün yeni bir halkasını temsil eden aydınlatıcı nokta olarak kabul edilmiştir.

Kült konusunda Batı dillerinde verilen karşılıkları dikkate alındığında ‘tapım’ şeklinde yaygın bir tanımlama vardır. Bunun dışında çeşitli disiplinlerde külte farklı anlamlar verilmektedir.

Psikoloji Sözlüğü'nde kült için üç farklı tanım vardır. İlk tanım, diğer alanlarda görüldüğü gibi din ile bağlantılıdır. Bu bağlamda kült, dinde bir tapınma tarzı ve buna bağlı törenleri oluşturmaktadır. İkinci tanıma göre kült, özel bir dini paylaşan insan grubudur. Bu grup, toplum içinde marjinal konumda bulunmakla birlikte son derece bireycidir. Üçüncü ve son tanımda yine belli ortaklıkları paylaşan insan grubu vardır. Ancak bu insan topluluğu, bir liderin egemenliği altında küçük, şeytani veya tehlikeli bir gruptur (Budak, 2000, s. 482). Üç tanımda da genel içinde diğerlerinden kendini ayırma (belli/özel bir grup), bu ayrımı mümkün kılan bir takım özellikler ve bu özelliklere kendini adama/bağlılık olduk görülür.

Arthur S. Reber (1995) tarafından hazırlanan *Dictionary of Psychology*'de kültü çevreleyen dini bir yapıdan bahsedilmektedir. Buna göre kült, inanç ve ritüeller grubuna sahip bir dini örgütlenme tipidir (s. 176).

Arkeolojide de kullanılan terimlerden birisi olan kült, dinle ilgili, dinsel, tapım anlamlarında kullanılmaktadır. Böylece kült doğrudan dinle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Arkeoloji literatüründe geçen ve genellikle tapınakların cella kısmında yer alan, bir Tanrı veya Tanrıça'ya tapınmak veya onu kutsamak amacı ile yapılmış kültün objesi olan Tanrı/Tanrıça heykelinin *Kült Heykeli* (Tekçam, 2007, s. 124) olarak adlandırılması, kült ve din bağlantısını göstermektedir.

Arkeolojide ve diğer birçok sosyal bilim alanında kült kavramı ağırlıklı olarak teolojik bağlamda kullanılmıştır. Bu açıklamalarda kült, "yüce ve kutsal olana tapma" anlamını (Akyurt, 1998, s. 154) karşılamaktadır.

Antropolojik yaklaşımda bir grubun yerel bir Tanrı'ya ilişkin inanç ve pratiklerinin bütünü anlatan kült²⁷, sosyolojide bireyci olan küçük bir dinsel aktivist grubu tanımlamak için kullanılmaktadır (Marshall, 2005, s. 441). Kült, *Encyclopedia Of Sociology*'ye (1974) göre, birtakım inanç ve pratikleri yürütmek için kullanılan sosyal-örgütsel esaslardır (s. 65).

Dine ve dini gruplara, işlevsel bakış açısı ile yaklaşan; bu grupları bir tür uyum modeli olarak düşünen Eister'e (1972) göre, uyumlar sözlü olarak ifade edildiğinde, modern toplumlardaki 'oryantasyonun' büyük ölçüde sözlüleştirilebilir normlarla yönlendirilen iletişim biçiminde ve sözel sembollerle ifade edilebilir. Bu aşamada kült, ilk sözlü iletişim biçimlerindedir. Ancak insanoğlunun uyum biçimi bağlamına göre farklılık gösterecektir. Özelden genele gitmek gerekirse insan grupları belli inançlar etrafında birleştiğinde kült grubu olarak adlandırılmaktadır. Günümüzdeki marjinal dini gruplara kült denilmesinin sebebi, bu grupların genelin bağlı olduğu inançtan belli bazı durumlarla uzaklaşmalarından kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak bu gruplar perspektifinde bakıldığında geleneksel inançlara ilişkin durumlar, başka bir tepki veya cevap çeşidi olarak yorumlanması mümkündür. Bu yaklaşım içinde kült olarak adlandırılan marjinal dini grupların yükselişi çağdaş toplumların uyumsal ve iletişimsel kurumlarındaki -ve özellikle anlamlı iletişimin elementleri ve normlarındaki- bozulmalara

²⁷Sosyolojide tarikat veya dini grup anlamını taşıyan kültün eş anlamı *sect*'tir. Ancak, O'Toole ve Johnson dini olmayan, seküler gruplar için *sect* kavramını kullanırlar. Wallis'e göre bir kült, epistemolojik olarak bireyseldir. Onun ifade ettiği şekliyle, birkaç dış kaynaktan ziyade otoritenin yeri 'kişi' içine yerleştirilir (Richardson, 1979, s. 139-141). Eister (1972) ise *kült* ve *sect* kavramı arasında ayrıma giderek, *sect*'den ziyade kültün daha belirsiz ve yetersiz bir kavram olduğunu düşünür. Charles Glock ve Rodney Stark tarafından saptanmış önemli bir ayrım vardır; onlara göre kültürler, "kültürlerin ana dininin dışında, onun ilhamlarından yararlanan dini hareketlerdir (...) Onlar (yani kültürler) geleneksel inancın daha saf biçimlerini koruma ile ilgilenen *sect*'lerdeki gibi aynı anlamda bölücü hareketler değildir." Bu bağlamda Eister kült için "herhangi bir ideal-tipli yapısal karakter" tanımını önermektedir (s. 319-321).

bağlanmaktadır ve bu durum birden fazla kült grubunun ortaya çıkmasının altta yatan sebebi (s. 323, 327) olarak görülmektedir.

Sosyal psikolojiye göre kült, dinsel davranış ve olgular bağlamında kullanılan, belli bir insan grubunun üstün kabul ettikleri bir gücü kutsamayı anlatır. *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*'nde verilen en göze çarpan örnek atalar kultüdür. Kült, kendini çeşitli yollardan ortaya koymaktadır. Mitolojik perspektiften bakıldığında dini ibadetler, din dışı törenler, çeşitli festivaller kultün açığa çıktığı ortamlardan birkaçıdır (Bilgin, 2003, s. 213).

Charles Winick'in (1969) hazırlamış olduğu *Dictionary of Anthropology* içinde geniş bir kült tanımı vardır. Kültler, belki de kültürün en eski ve arkaik şeklidir. Bu bağlamda kült, belli bir ilahi varlık veya sosyal grupla ilgili düşünce, faaliyet ve uygulamaların toplamını içerir. Kültler, sadece ritüel faaliyetleri olmayıp, aynı zamanda "rit"ler etrafında merkezlenen "inanç" ve "mit"lerin de hammaddesi durumundadır (s. 143).

Kültler göç ve fetihlerin yarattığı etkilerle sık sık değişim geçirirler. Jane Harrison, (1913) dinin gelişiminde kultün önemine vurgu yapmıştır. Bu bağlamda, kutsal kişiler kendi kultlerine sahip olabilirler. Kült belli bir yere bağlanabilir, geniş bir alanı kaplayabilir, bir kişi veya nesne ile sınırlanabilir. Hiçbir yerel kahraman, kultü olmaksızın yaşamını devam ettiremez. Dolayısıyla kült sadece tarihsel süreç içinde gelişmiş bir olgu değil, sürecin bir gerekliliğidir (s. 155).

Sedat Veyis Örnek (1971b) tarafından hazırlanan *Etnoloji Sözlüğü*'nde kült, genel olarak yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara karşı gösterilen saygı şeklinde tanımlanmıştır. Bu düşünce biçimi dua, kurban ve ona bağlı ritleri beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda ritlerin icra edildiği kutsal yerler (tepeler, mağaralar, yol kavşakları gibi) *kült yeri* olarak kullanılır. Kült için bayram gibi belirli *zaman*, kultü ritüele dönüştüren çeşitli *kült araçlarının* yanı sıra kultü yaşamak amacıyla toplanmış bir *topluluk* ve o topluluğu yöneten bir *lider* gereklidir (s. 147-148).

Kült içinde saygı duyma, kutsama, kendini bir şeye adama, ululama, yüceltme söz konusudur. İster arkaik, ister modern örneklerden yola çıkılsın kultte bağlılık duyma ve bağlılık duyulanlar için kendini diğerleri içinde ayırt etme görülür. Ancak tanım yapılırken bağlamı içinde değerlendirmek oldukça önemlidir. Son zamanlarda bağlam merkezli yaklaşımlar çerçevesinde yapılan araştırmalarda, kültür ürünlerinin yaratılış ve aktarılış süreci de ön plana gelmektedir. Bu noktada, kült konusuna bağlam merkezli yaklaşıldığında yeni ve farklı bakış açıları elde etmek mümkündür.

Disiplinlerarası çalışmaların sosyal bilimlerde son zamanlarda artış gösterdiği dikkate alındığında, disiplinlerin birbirinden terim alışverişi söz konusudur. Hangi disiplinden hangisine geçtiği belli olmayan -ve bunun da bir öneminin olmadığı- kült terimi bunlardan birisidir. Günümüzde kült, antropoloji, sosyoloji, arkeoloji gibi bilim dallarının yanı sıra sinema (kült film) gibi alanlarda da kullanılmaktadır. Örneğin, sosyal antropolojide kullanılan *kargo kültü* (cargo cult) kavramı, yerlilerin Batılılar ile tanışması sonucunda gelişen inanç değişikliklerini tanımlamak için kullanılan bir terimdir. Benzer şekilde *bireylerin kültü* (cult of individuals) veya *kişilik kültü*²⁸ terimi modernlikle beraber türetilmiştir. Bu kavram, modern çağda siyasi bir liderin çeşitli medya kuruluşları tarafından övülmesiyle, halk içinde bir “halk kahramanının” yaratılması anlamına gelmektedir. Disiplinler arasında kendi başına kullanıldığında farklı anlamlara sahip olabilen kült terimi, burada görüleceği gibi, tamlama şeklinde kullanıldığında *inanç örtüsü*, *biçimi*, *inanış kalıbı* gibi anlamlara gelecektir.

Kültün doğasında tekrar, geleneksellik ve kalıplaşma vardır. Bunlara bağlı olarak inançları pratiğe dökme, ritüelleştirme veya somutlaştırma aşaması gelir. Bu, kimi zaman mezarların başına balballar dikerek mezar kültü oluşumu ile gerçekleşirken²⁹, kimi zaman da dilek dilemek için ağaçlara bez bağlayıp ağaç kültü oluşturarak veya yeni mevsim dönemine geçerken günah, kir ve pastan temizlenmek için ateşin üstünden atlayıp ateş kültünü oluşturarak meydana gelmektedir. Belirli bir kült şemsiyesi altında - bazen ateş, bazen ocak, bazen mezar gibi- kalıplaşmış gelenekselleşen bu davranışların her biri somutlaştığı anda maddi kültür ürünlerini meydana getirmektedir. Örneğin, demir kültü bağlamında, ölen kişinin üzerine bıçak konulması, ki bu hayattaki bir insanın canını alan doğa karşısında doğa ile uyumudur, tekrarlanarak kültürü meydana getirmiştir.

Tabiat unsurlarının maddi ve manevi anlamları vardır. Maddi anlamları sosyal hayata ilişkin olup işlevlerine atıfta bulunur. Manevi anlamları ise genellikle külte karşılık gelmektedir. Bu bakımdan kültte manevi yönler ağır bassa da içinde maddi öğeleri de barındırmaktadır. Günümüzde canlı bir şekilde yaşayan kültürlerin bir kısmının maddi anlamlarının unutulduğu

²⁸ Kişilik kültürleri ile ilgili bir çalışma için bakınız (Plamper, 2001).

²⁹ Türk kültüründe ölümden sonra yaşama dair kanıtlarından en güçlüsü mezara konulan eşyalardır. Kişi eğer savaşçı-kahraman biriye diğer dünyada ona yardımcı olması için gerçek hayatta öldürdüğü düşman kadar, *balbal* adı verilen taşlar, mezarın etrafına dikilmektedir. Bu inancın vücut bulmuş şekli ise Çin’de 2200 yıl önce yapıldığı saptanan Çin Terracotta Askerleri’dir. Dev çukurlar içerisine gömülen askerler, atlar ve savaş arabalarından oluşan bir toprak ordu, Çin hanedanının ilk imparatorunu ölümden sonra korumaları için gerçek ölçülerine uygun olarak kilden yapılmış ve bronz silahlarla donatılmıştır. Toprak Askerler de denilen bu ordu yaklaşık 6000 asker, at ve heykelden oluşur (Yenice, 2007, s. 6-7). Terracotta, iki ayrı kelimenin birleşiminden oluşturulmuş bir tamlamadır: terra, toprak; cotta ise kızıl demektir (Görez, 2011, s. IV).

Yapılan şeyin sayısı ile ilgili anıtların dikilmesi düşüncesinin diğer kültürlerde de olması aynı yapıya sahip insanın benzer durumlara benzer tepkiler verdiğini göstermektedir. Anıttaş da denilen megalitler, toplum içinde önemli yeri olan kimselerin adına dikilen taşlardır. Lotalar arasında kazancından şölenler veren kimselerin adına bu hizmetinin bir belirtisi olarak verdiği şölen sayısınca taş dikilmesi (Örnek, 1971b, s. 19) söz konusu düşünce biçiminin farklı bir versiyonudur.

veya işlevselliklerini kaybettiklerinden sadece inanış olarak yaşamaya devam ettikleri tespit edilmiştir. Örneğin, Anadolu’da bir anne ve babadan olduğunu anlatmak için “ağaç kovuğundan olmak” deyimini (Ocak, 2002, s. 13) kullanılmaktadır. Söz konusu deyim maddi ve manevi anlamları bulunmakla birlikte günümüzde onun maddi anlamları unutulmasına rağmen gelenekte kült olarak yaşamaya devam etmektedir. Ağacın maddi anlamından kast edilen, onun insan yaşamına ilişkin işlevselliğidir³⁰.

Literatürde kültü tanımlama noktasında ilk girişim Ocak (1983) tarafından yapılmış olup, sonraki yıllarda bu konuda herhangi bir yaklaşım geliştirilmemiştir. Ocak’a (2002) göre bir kültürün mevcudiyeti şu üç şartın bir araya gelmesiyle belirlenebilir (s. 113):

1. Külte konu olabilecek bir nesne veya şahsın mevcudiyeti,
2. Bu nesne veya şahıstan insanlara fayda yahut zarar gelebileceği inancı,
3. Bu inancın sonucu olarak faydayı celb, zararı defedecek ziyaretler, adaklar, kurbanlar ve benzeri uygulamaların varlığı.

Türk inanç sisteminde kültürlerin birbirinin içine geçtiği görülmektedir. Ata kültürü yanında ateş, ocak ve su kültürü var olabilmektedir. Söz konusu inanç unsurlarının maddi anlamı daha çok onun fizyolojik işlevi ile ilgiliyken, manevi anlamı çoğunlukla kültle ilişkilidir. Ancak kültürleri değerlendirirken onların bulunduğu bağlam da dikkate alınmalıdır. Karmaşayı gidermek için *bağlam temelli* bir yaklaşım geliştirmek sorunu çözümlenme noktasında oldukça önemlidir. Bu bakımdan, Parsons’ın “Birim Edim Modeli”nden³¹ ve Ocak’ın sınıflamasından yararlanarak aşağıdaki unsurlar tespit edilmiştir. Ancak bu unsurlar kültür incelemelerinde kullanılan üç boyutlu model çerçevesinde yeniden oluşturulmuştur. Buna göre kültürün maddi, manevi ve sosyal (Bal, 2016, s. 126) olmak üzere üç bileşeni bulunmaktadır:

Maddi

İnanç unsuru olarak kültürlerin somut nesnelere ifade edildiği görülmektedir. Kült objeleri veya kültür simgeleyen semboller; kültürün bulunduğu mekânlar; kısacası külte ilişkin nesnelere kast edilmektedir.

Uygur Türkleri arasında anlatılan “Nehre Set Olan Büyük Taş Efsanesi”nde geçen nehir, Artuş ile Sovet arasında bulunmaktadır. Büyük bir set oluşturan taşın üzerinde bulunan izlerin Gök

³⁰ Kayın ağacının bu işlevselliğini bazı bilmecelerde görmek mümkündür: “Mañan tañastaax, mañan etteex, barıga tuttullar Maybarı toyon baar ühü. (Xatîñ)”, “Elbisesi beyaz, eti beyaz, her şeye kullanılan Maydarı bey” (Kayın ağacı) (Vasilyev, Kirişçioğlu ve Killi, 1996, s. 48, 56).

Kayın ağacının kutsallaşmasının maddi kültürel nedenleri hakkındaki bir çalışma için bakınız (Çobanoğlu, 2011).

³¹ Bu sınıflama hakkında daha fazla bilgi için bakınız (Philip, 2007).

Tanrı'nın beş parmağının izi olduğuna inanılmaktadır (Öger, 2008, s. 695). Eski Türk inanç sistemindeki Gök Tanrı inancı insan zihninde ve sözlü kültür ürünlerinde çeşitli şekillerde yaşamaya devam etmektedir. Bu efsanede Gök Tanrısının parmak izinin olduğuna inanılan taş, Tanrı inancının kültleşmesinin bir sonucudur. Böylece taş, hem kültün nesnesi hem de mekânı durumundadır.

Manevi

Külte ilişkin somut nesnelerin görünmeyen yüzünü anlatan manevi taraf, arkaik anlam ve öğelerle kaplıdır. Bu bağlamda külte gönüllü bir bağlılık söz konusudur. Bu, aynı zamanda, onun tapınma ve ibadetle ilişkilendirilmesini beraberinde getirmiştir. Özellikle teolojik yaklaşımlarda kültün bu yanının temel alındığı görülür.

İkinci olarak kültürler, bir topluma ilişkin değer yargılarını içinde barındırmaktadır. Kültürlerde her inanç unsuru aynı öneme sahip değildir. Bazı kültürlerde ateş ve ata; bazılarında ağaç ve su önemli rol oynamaktadır. Bu bakımdan kültür, içinde yer aldığı toplumun sosyal, kültürel, ekonomik ve ekolojik niteliklerine göre değerlendirmek gerekmektedir. Burada birey, grup ya da toplumun veya kültürlerin kültürleri anlayış biçimleri kast edilmektedir. Kült içindeki fikirler, değer ve inanışları kapsayan bu kısım, bir kültüre ait dünya görüşünün bileşenlerinden birisini oluşturmaktadır.

Kültürel ilişkilere inançlarda çoğu zaman tabuyu görmek mümkündür. Başka bir deyişle, bir inancın gelenekselleşip kalıplaşması aynı zamanda onun tabulaşmasını beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, bazı durumlarda, bir inancın tabulaşmaya başlamasıyla onun kültleşmesi arasında doğru bir orantı söz konusudur.

Sosyal

Kültü eyleme dönüştüren, yaratan ve aktaran aktörler bulunmaktadır. Yaratıcılar çoğu zaman kılavuz veya lider konumunda yer alırlar. Burada kültü yaşama geçiren, yaratan, anlatan ve dinleyen kısacası yaşatan aktörler kast edilmektedir.

Kültlerin benzerleri (diğerleri) içinde ayıran bazı nitelikleri bulunmaktadır. Bu durum bir inanç unsurunun kültleşmesini belirleyen en önemli etkenlerden birisidir. Örneğin, Uygur türeyiş mitinde Böğü Tegin'i diğerlerinden (kardeşlerinden) ayıran önemli faktör, en son çocuk olmasından dolayı kardeşlerinden en küçüğüdür. Bu kurucu ata (o), benzerleri (the others/diğerleri) içinde ayrılan yönleriyle ata kültü bağlamında kültleşme eğilimi göstermiştir.

Kült, çoğu zaman rit şeklinde isimlendirilen kalıpsal hareketleri içinde barındırır. Bunlar zamanla ritüellere dönüşür. Bu ritler içinde en yaygın olanı sunulardır. Özellikle, ata kültü çerçevesindeki inanç ve uygulamalarda bunları (kanlı veya kansız kurban) görmek mümkündür.

Kültün içinde doğduğu sosyal, kültürel, coğrafi, vb. bağlam veya habitus önemlidir. Bunun içinde zaman ve mekân da bulunmaktadır.

Kültlerin sosyal hayata ilişkin belli amaç ve işlevleri bulunmaktadır. Kültür içinde karşılık bulan birtakım inanışlar kültleşme eğilimi göstermektedir. Neredeyse her kült bir ihtiyaca karşılık gelmektedir. Kültlerin ihtiyaçla olan ilişkisi onların maddi anlamlarını belirtir. Bununla birlikte kimi inançlar kült seviyesine ulaşamadığından her bir inanç unsuru kült içinde değerlendirilemez.

Kültlerin yapısında *uyum* ve *uyarlanma* nitelikleri bulunmaktadır. Kültler, hem sosyal yaşamla doğrudan bağlantılı olduğundan hem de uyarlanma özelliklerinden dolayı birbiriyle etkileşimleri vardır. Kült ve Özdemir'in (2017) deyimiyle kültür, etkileşimler bütünü ve ürünüdür (s. 491). Özellikle atalar kültüründe birçok kült ve kültür unsurunun etkileşimi görülmektedir.

Kültlerin ayrıca birden fazla yapılaş amacı vardır. Bu bakımdan ritlerle davranışa dönüşen her kült, toplum içinde bir karşılık bulmaktadır. İşlevsel özelliği onun kültürleşmeye başladığının işaretlerini barındırmaktadır.

Kültlerin araştırılması demek kültürlerin kimliklerinin araştırılması, onları birbirinden ayran ve birbirine yaklaştıran unsurların tespit edilmesi ve böylece arka planlarını anlamak demektir. Tanımlamalarında görüldüğü üzere kültür, insanların yapıp etmeleri sonucunda ortaya çıkan, gelişen ve dolayısıyla üretilen bir şeydir. Bu üretimin en ilksel ve arkaik biçimini kültlerde bulabilmekteyiz. Bu açıdan kültleri araştırmak, anlamak, anlamlandırmak ve çözümlenmeye çalışmak demek "ilk ve en eski kültür kalıntılarını" gün yüzüne çıkarmak anlamına gelmektedir.

Bağlam temelli yaklaşım dikkate alındığında kültleri tanımlama ile ilgili karışıklık azaltılabilir. Bu noktada kültü kesin olarak tanımlayamamamız da onun bileşenlerini saptayabiliriz. Buna göre kült içinde davranışlar vardır. İnanca bağlı bir pratik söz konusudur ve kült genellikle ritlerle çevrelenmiştir; bir inanış vardır; kültün özünü oluşturan bu inanca gönüllü bir bağlılık vardır; bu inanışın karakteri arketipik ve olağanüstüdür (dini veya ilahi taraf, doğaüstü gücün varlığına inanış) ve kültler diğerleri içinde ayrılan bazı özelliklere sahiptir.

Yukarıda bahsedilen nitelikler bulunmakla birlikte her inanışta kültleşme gerçekleşmez. Bu bakımdan bir inanışı külte dönüştüren unsurlar nelerdir? sorusunun cevaplanması gerekmektedir³².

1. *Geleneğe bağlılık/Geleneksellik*: Külte ilişkin inanç ve uygulamaların kuşaktan kuşağa aktarılması anlamına gelmektedir.

2. *Kalıplaşma/İnanç Örüntüleri*: Gelenekselleşme beraberinde kalıplaşmayı getirmekte ve bunlar anlatı veya inançlarda sürekli karşımıza çıkmaktadır.

3. *Çeşitlenme/Varyantlaşma*: Kalıplaşmalar içinde çeşitlenmeler görülmektedir.

Örneğin, Türk kültüründe kayın, ardıç, çam, çınar gibi çeşitli ağaçlara ilişkin inanç ve uygulamalar ağaç kültü içinde değerlendirilmekte birlikte bahsettiğimiz varyantlaşmayı göstermektedir. Dede, ana, baba, veli, evliya, Dede Korkut, Hızır gibi farklı isimlerle görülen kültür tipleri ise atalar kültünün varyantlaşmalarıdır.

Tabiat kültlerinin kutsal alan ve/veya alana geçişte birer *kült merkezi* veya *ksen* durumunda olduğu görülmektedir. Kutsala ulaşılan bir yol olarak merkezin (Kumartaşlıoğlu, 2012, s. 254) bağlama (çevre) göre varyantlaşmakla beraber öz konusunda sabit kaldığı görülmektedir.

Kültlerin oluşmasının bir diğer sebebi, “inançların genişletilmesi” (extension of beliefs) olarak ifade edilebilir. Her yeni kültür dairesine uygun olarak yaratıcı ve ataların yeniden biçimlendirilmesi, onların varyantlaşmasını beraberinde getirir. Alekseyev’e (2013) göre, “yerli iyeler gibi avı verip vermeme hakkına sahip olan yeni bir Tanrının oluşması sonucu zanaat kültü ile ilgili inançların genişlediğini görürüz” (s. 49). Başka bir deyişle, merkez figür, yeni bir bağlam içine dahil edilmektedir. Toprağa ilişkin verimlilik, bolluk, bereket sağlama gibi tarımsal inançların merkezdeki ana figürlere bağlandığı görülmektedir.

Kültlerin oluşumunu *psikolojik özcülük* kavramıyla açıklamak mümkündür³³. İmam Hüseyin özelinde örneklersek, Azeri Türkleri arasında kısır kadınlara ilişkin uygulamalarda *psikolojik*

³² İnanışın külte dönüşmesi ile ilgili üç bileşen, değerli hocamız Prof. Dr. Dursun Yıldırım’ın “Türk Folklor Araştırmalarının Problemleri” adlı makalesinde folklorun mahiyetiyle ilgili kaleme aldığı beş özellikten (Sözlü Olma, Geleneğe Bağlılık, Çeşitlenme, Anonimlik, Kalıplaşma) hareketle oluşturulmuştur. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız (1991).

³³ Ankara’nın Beypazar ilçesi yakınlarındaki “Gelin Tepesi/Kayası” adı verilen kayalık bir bölge, uzaktan bakıldığında süs ve duvağıyla bir gelin başı görüntüsü andırmaktadır. Buranın şekil özellikleriyle ilgili anlatılan bir efsaneye göre ilçenin en güzel kızının evlendiği gün eşini kaybetmesi üzerine gelinliğiyle buraya gelip günlerce ağıt yaktığı ve burada öldüğü rivayet edilmektedir. Efsanenin içeriğiyle şekil özelliklerinin bütünleşmesi kültür açısından uygun olmakla birlikte bölge insanı tarafından bu inanışın pratik edildiği de görülmektedir. İlçede evlenecekleri gün gelin ve damadın buraya gelip dualar okuyup birer taş alıp, bu taşı saklamaları (Yılmaz Özkarslı, 2000, s. 77) gelenekselleşmiştir. Ata kültünden ziyade kahraman kültüne örnek olan bu efsane, *psikolojik özcülük* (taşın alınıp saklanması) düşüncesini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

özcülük izlerini bulabiliriz. Aşura Günü'nde İmam Hüsey'nin atını temsil ettiğine inanılan bir at teşbih olarak süslenir. Bu atın altından geçenlerin kısırlığının giderileceğine inanılmasının (Örnek, 1966, s. 56) arka planında atalar kültü veya atalara ilişkin inanç ve uygulamalar bulunmaktadır. Kerbela Çölü'nde Hüsey'nin başından geçenlerin halkın hafızasında yer etmesi ve bu anlatılar içinde atın ön plana çıkması Azeri Türkleri arasındaki bu uygulamanın kaynağı olabilir.

At imgesi başka anlatılarda asa, cübbe, sarık veya başka çeşitli biçimlerde de görülebilir. Bu değişken unsurların gerçek anlamını çözümleyebilmek için onların yer aldığı mekân, zaman veya bağlama dikkat etmek bu açıdan önemlidir. İmam Hüsey'nin ismiyle etkileşime girdirilerek herhangi bir atın seçilip süslenmesi, atın kutsal mekân ve zaman içine dahil edildiğini göstermektedir. Ancak, söz konusu atın varlığının sebebi kültürel kahramana bağlı olduğundan ve meşruiyetini ondan aldığından merkez ve çevre ilişkisi ön plana çıkmaktadır. Böylece İmam Hüsey'nin (merkez) şahsında tezahür eden kahraman kültü, çevreyle yani kutsal zaman (Aşura Günü) ve mekânla (süslenen at kült yeri haline gelir) etkileşime girip ata kültürüne dönüşür veya atalar kültürünü oluşturur. Bu şekilde merkez konumunda olan ata kültürünün, çevre unsurlarını bünyesinde aldığı görülmektedir.

Yapısal ve işlevsel yaklaşım çerçevesinde kültürlere bakıldığında onları oluşturan inanç unsurlarının üç temel yapısı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri onun *maddi* (gerçek, fiziki, tabiata ilişkin) anlamı; diğeri *manevi* (mitik, mistik, sihri, kutsal, mecazi) anlamı ve bir diğeri davranışlarla toplum içindeki *sosyal* anlamıdır. Maddi taraf onun toplum hayatına ilişkin işleviyle ilgiliyken; manevi tarafı mitik anlatısında görülmekle beraber onun insanda uyandırdığı ruhi, psikolojik tarafı ile ilgilidir. Sosyal tarafı ise insanlar arasında ilişki kurulmasını sağlayan toplum içindeki iletişimsel ve semboller dizgesi olması durumudur. Bu üç temel olgu mevcut olduğunda külte konu olan inanç unsurunda *gelenekselleşme*, *kalıplaşma* ve *çeşitlenme* meydana gelmekte, böylece söz konusu inanış biçimi kült sınıfı içine girmektedir.

Kült kavramı günümüze kadar kutsama, inanç örüntüsü, dini bir grup veya ibadet olarak değerlendirilmiştir. Mitoloji araştırmalarında bu konuda ortaya çıkan karmaşanın sebeplerinden birisi kültür içinde 'worship', 'veneration', 'reverence' gibi birbirine yakın ancak birkaç bakımdan farklılaşan anlamları bulundurmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada kültür bağlamına göre ele alırken her inanışı kültür içinde değerlendirmek uygun görünmemektedir. Böylece, kültleşme eğilimi gösteren inanç unsurunun belli bir olgunlaşma süresinin olduğu dikkate alınmalıdır.

Kültlerin mitlerle bir bağlantısı bulunmaktadır. Belli bir topluluğa ait insanın dünyayı algılama şekilleri mit dediğimiz ilksel açıklamaları içermektedir. Bu sayede mit dünyası, bir toplumun en geleneksel *toplum haritaları* olup insan, yaşam ve tabiata dair işlenmiş *kültürel kodları* (Çobanoğlu, 2001a, s. 7) içinde barındırmaktadır. Kültürel kod dediğimiz birimler ise kültürel karşılık gelmektedir.

Middleton ve Tait'a göre kültürün biçimi bölümseldir; fakat içerikleri oldukça çok geniştir. Genel olarak kültürler, çevre kontrolünün varlığı veya yoksunluğu, insan-dışı güçler veya insan ve sosyal güçler üzerine bağlılık açısından toplumun kültürel ve ekolojik durumlarını yansıtır (Tatje ve Hsu, 1969, s. 155).

Sonuç olarak mitoloji araştırmaları bağlamında kültür, benzerleri içinde ayrılan; maddi, manevi ve sosyal yönleri olan; mit ve ritlerle aktarılan; kutsal olduğuna inanıldığından gönüllü bir bağlılık duyulan; arkaik geçmişle bağlantısı sebebiyle varyantlaşırken kalıplaşan ve bünyesindeki uyarlanma sayesinde kendini sürekli yenileyen bu inanç örüntüleri, genel olarak, "mitlerin ve ritüellerin bölünebilen en küçük parçaları" olmaktadır.

İnancın Kültürel Dönüşmesi: Merkez ve Çevre

Eski Türk inanç sisteminde inancı kültürel dönüştüren yapıyı ve atalar kültürünün kökeninin açıklamak için geliştirilen *merkez ve çevre* düşüncesi, temel olarak Edward Shils'in merkez ve çevre dinamikleri düşüncesinden hareketle oluşturulmuş bir kuramsal çerçevedir.

Merkez ve çevre kavramlarını tanımlayıp sistemleştiren Shils'in çalışmaları, bu çerçevede bazı toplumsal dinamikleri açıklamada oldukça önemlidir.

Shils'e (1982) göre merkez veya merkezi bölge, değer ve inanç alanlarına aittir. Merkezi bölge toplumu yöneten değerler, inançlar ve semboller düzeninin odağı olup kutsalın doğasını içerir. Merkez, ayrıca, eylem alanının bir fenomenidir. Burası ise kurumlar ağı içinde faaliyetler, roller ve kişilerden oluşan bir yapıdır. Bu rollerin içinde merkezi olan değer ve inançlar somutlaşır ve öne çıkarılır (s. 93-94).

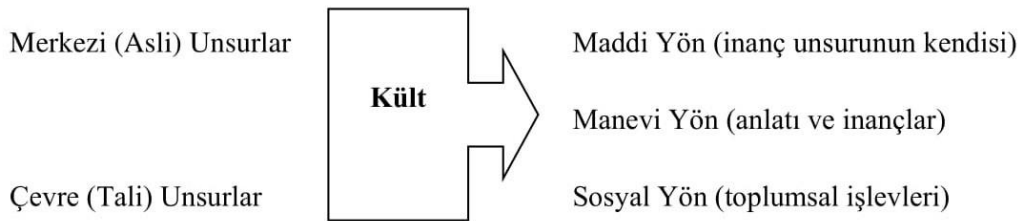
Shils³⁴, her toplumun kendi kolektif kimliğinin odağı olarak işleyen kutsal bir "merkeze" sahip olduğunu düşünmektedir. Bir toplumdaki temel sembolleri, değer ve inançları içeren bu merkez, çevreyle sıkı sıkıya bağlı olup, toplumda işleyen birçok kurum ona göre şekillenmektedir. Bu noktada elitler, yönetici otorite, önemli idari ve entelektüel kurumlar örnek verilebilir. Aktör üzerinden açıklama yapan araştırmacı, karizmatik liderin merkezle ilişkili olduğunu, karizma

³⁴ Merkez ve çevre kavramları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Shils, 1982, s. 93-109).

niteliğinin nihai, temel ve yaşamsal düzen belirleyici güçler ile varsayıli bağlantısından dolayı bu niteliğin rollere, kurumlara, sembollere ve maddi nesnelere atfedileceğini (Smith, 2007, s. 122-124) belirtir.

Evliya Çelebi, kimi zanaatları “pırsız” diye nitelendirir. Bunların çingenelerin ve Müslüman olmayan azınlıkların işledikleri zanaatlar olması oldukça manidardır. Her işe, “pirinin ünü ve uyandırdığı saygı ölçüsünde bir şeref payının ayrılması” (Boratav, 1984, s. 39) ve merkez dışındaki çevreye ataların atfedilmemesi, kültürün oluşma sürecindeki merkez ve çevre ilişkisiyle ilgilidir. Diğerleri ile konulan sınır çizgisinde atalar kültürünün kullanıldığı görülmektedir.

Kültlerin oluşumunu etkilediğini düşündüğümüz bu ikili düşünce biçimini şu şekilde görselleştirmemiz mümkündür:



Şekil 2: Kültlerin Oluşumu

Türk dünya görüşünü, muhtemelen diğer kültürlerin de temelini, belirleyen en önemli yapılardan birisinin merkez ve çevreyle kurulan ilişkiler olduğu düşünülmektedir. Bir kahramanın ataya dönüşmesini, bir inancın külte dönüşmesini veya bir kültür unsurunun değişime ayak uydurup uyduramayacağını belirleyen şeyin bu karmaşık ve çok bağlamli ilişkiler bütünü olduğu varsayılmaktadır. Kültürel kahraman bağlamında özellikle bir aktörü karizmatik lider, kam veya ataya dönüştürmede diğerlerinin (toplumun üyeleri, varisler, ...) kabullerinin etkili olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda, geleneksel toplumda sosyal rol, bir görev veya bir meslek olarak algılanmaz. Özellikle din veya zanaat alanında özel bilgi gerektiren bir rol, diğerleri içinde, daha çok bir “seçilmişlik” olarak algılanmaktadır (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 107). Toplum üyeleri arasında kabul edilen bu varsayıli nitelik, bir kişinin sosyal statüsünün meşruiyet kazanmasında oldukça önemlidir. Bu varsayım kamlik geleneğinden alınan bir örnekle somutlaştırılabilir. Buryatlar arasındaki kamların fazla kemiğe sahip olduklarına inanılmaktadır. Bu bir seçilmişlik işareti olup akrabalıkla tamamlanmaktadır.

Buna göre kamlığın ata mirası olduğu kabul edilir. Kamlarda ise kuşaktan kuşağa aktarılan bir kamlık gücüne (utha) sahip oldukları inancı (Hoppál, 2012, s. 23) vardır.

Geleneksel toplumlarda ve hatta günümüzdeki bazı topluluk kesimlerinde, sosyal rol, bir görev veya meslek olarak algılanmaz. Böyle bir sistem içinde özellikle, dini birtakım niteliklere sahip olan veya zanaat alanında bilgi sahibi olan kimseler “seçilmiş” olarak kabul edilir (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 107). Bu seçilmişlik olgusu kahramandan ataya geçişte önemli bir eşiktir. Kahramanların, olağanüstülüklerin olduğu kutsal alana dahil edilmesi onların ata statüsü kazanmasını hızlandırmaktadır.

Kültür

Kültürü her disiplin kendi bağlamına göre yorumlamasının sonucunda birden fazla tanım ortaya çıkmıştır. Kültür konusunda yapılan ilk açıklamalarda hayvan ve ekinlerin yetiştirilmesi (cultivation) anlamı görülürken; romantizmin yükselişi ile birlikte kültür, psikolojik açıdan yorumlanmaya başlamıştır. Romantik Milliyetçilik akımı ile beraber halk kültürü ve ulusal kültür terimleri gündeme gelmiştir (Smith, 2005, s. 1-2; Smith, 2007, s. 13-14). Bu süreden sonra kültür, davranış kalıpları olarak düşünölmeye başlanmıştır.

İnsan ürünü ve doğanın evcilleştirilmesi anlamında kültür için *insansal doğa* karşılığı da verilmektedir (Hançerlioğlu, 1978, s. 362-363; 1993, s. 248-249). *İnsansal doğa* terimi, insanın doğayı değiştirip dönüştürmesi (çeşitli araçlarla kendine barınak yapması, uzun mesafelere kısa zamanda gitmek için ulaşım araçları icat etmesi gibi) anlamına gelmektedir. Bir grubun yaşadığı coğrafi ortam, iklim şartları, bitki örtüsü gibi onun ekolojik ortamı, kültürü oluşturan etmenlerdendir. Bu açıdan bakıldığında insanın doğaya karşı zayıflıkları ve ihtiyaçları, onun kültürünü meydan getirmektedir. Bazı hayvan davranışçıları, kimi primatların birtakım kültürel yeteneklere sahip olduklarını iddia etseler de “kültür, insan toplumunun sembolik ve öğrenilmiş yönlerini anlatan genel bir terim” (Marshall, 2005, s. 442) olarak kabul edilmektedir.

İlk kültür tanımlarında maddi temelli bir yaklaşım varken, daha sonra kültürün manevi yönü de dikkate alınmaya başlamıştır. Böyle bir yaklaşıma sahip olan etnoloji için kültür, bir halkın ya da bir toplumun maddî ve manevî alanlarda oluşturduğu ürünlerin tümü olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda etnoloji, kültürsüz bir toplum kabul etmez (Örnek, 1971b, s. 148).

Dictionary of Anthropology içinde kültür, biyolojik veya genetik biçimde değil, sosyal olarak aktarılan her şey olup organik olmayan şeklinde tanımlanmıştır. “Çünkü ondan alttaki hayvanlar, öğrenmelerini ebedileştirme yeteneğine sahip değillerdir.” Bu bakımdan kuşaktan kuşağa öğrenme yoluyla devredilen kültür, sosyal aktarımın, muhtemelen, en önemli aracıdır.

Bunun dışında, Kroeber ve Kluckhohn [1952], günümüze kadar yapılan kültür tanımlarını *betimleyici* (sosyal hayatın toplamı), *tarihsel* (sosyal gelenek, aktarılan miras), *normatif* (kurallar, değerler), *psikolojik* (iletişim biçimi, uyum, öğrenme, ihtiyaçları karşılama), *yapısal* (soyutlama) ve *genetik* (insan eseri, kuşaklar arası aktarımın sonucu, sembol) olmak üzere altı temel başlık altında sınıflandırmışlardır (Winick, 1969, s. 145).

Kültür tanımları yapılırken çeşitli yaklaşımların benimsendiği görülmektedir. Bunlardan ilki ve en yaygın olanı *kültürel evrim* düşüncesinden hareketle bir tür hayali gelişim çizgisini temel alanlardır. Winick (1969) hazırladığı *Dictionary of Anthropology* sözlüğünde kültür teriminin, medeniyetten daha küçük, fakat endüstriden daha büyük sosyal gruplaşmayı göstermek için kullanıldığını aktarmıştır (s. 145). Ancak, kültürel modeller ve çoğulculuk yaklaşımına göre ne kadar çok tanımlanabilir grup var ise, o kadar kültür vardır. Kültürü *sosyal bir miras* olarak ele alan yaklaşımlar içinde temel bileşen gelenektir. Gelenek tek öge olarak ele alındığında, gelişim, çeşitlenme ve değişme boyutları eksik kalacaktır. Bu tanımlarda ilk topluluklar ve vahşi kabilelerle bağlantı kurulur, ancak 1930 ve 1940'larda dünyanın büyük kısmını etkileyen devrimsel değişimler görmezden gelinir.

Son olarak *uyum mekanizması* olarak kültürü ele alan yaklaşımlar daha çok çağdaş evrim düşüncesi içinde çalışan antropologlar tarafından benimsenmiştir. Hareket içindeki temel "uyum" gereksinimi Parsons gibi sosyal bilimciler tarafından iddia edilmiştir (Eister, 1972, s. 322). *Dictionary of Concepts in Physical Anthropology* içinde önerilen dört kültür tanımından birisi kültürün uyum mekanizması olması ile ilişkilidir. Buna göre kültür, belli bir çevrede hayatta kalmak için özel bir sosyal şekillenmeyi temsil eden uyum stratejisidir (Stevenson, 1991, s. 68). Bu yaklaşım içinde tarım toplumları, avcı ve toplayıcı grupların evriminin ötesinde bir uyum aşamasıdır. Bu yaklaşım, kültür üzerindeki bireysel davranışları göz ardı etmesi bakımından eleştirilmiştir (*Encyclopedia Of Sociology*, 1974, s. 67-69).

İlk kültür tanımlarında tek boyutluluk ve mekaniklik göze çarpar. Evrimsel bakış açısı ile kültürü yorumlayanlar, kültürün basitten karmaşığa bir yol izlediği konusunda hem fikirdir. Kültüre bu şekilde yaklaşanlar, tek boyutlu bir evrimsel geçiş çizgisi benimsemekle beraber, avcı ve toplayıcılıkla geçimini sağlayan toplulukları kültürsüz olarak niteleme eğilimi göstermişlerdir. Teknolojinin gelişmesi, yeni hükümet biçimlerinin doğuşu, avcı ve toplayıcı yaşam sürdüren sosyal gruplar ile endüstrileşmiş ulus-devletler ve bahçecilik toplumunun egemen olduğu nüfusun bir arada yaşamasına imkan tanımıştır. Bu yüzden, Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Ralph Linton, Alexander Goldenweiser gibi bilim adamları farklı kültür örüntülerinin çoğulculuğuna vurgu yapmışlardır. Tüm bu gelişme ve bilimsel çalışmalar sayesinde kültür, *tanımlanabilir sosyal bir grubun mülkü* haline gelmiştir. Bu grup genel olarak

toplum ve topluluklar olmakla beraber başka grup tipleri de (akıl hastaneleri, askeri birlikler, gibi) onun içine dahil edilmiştir (*Encyclopedia Of Sociology*, 1974, s. 69).

Durkheim'dan hareketle geleneksel toplumlarda mekanik dayanışma olduğu varsayımı dikkate alınır³⁵, bu tür toplumlarda faaliyetleri gerçekleştirenlerin birey değil genellikle kandaş veya soya dayalı gruplar olduğu görülecektir. İhtiyaçlara bağlı olarak kültür daireleri değişeceği için, kültür içindeki aktörlerin dayanışma biçimleri de çeşitlenecektir. Bu bakımdan gelecek ikinci aşama sanayi toplumunun dayanışma biçimi olacak ve bu tür toplumlarda organik dayanışma görülecektir. Dolayısıyla gruplar değil, bireyler ön plana gelecektir.

Sonuç olarak, ekip biçmek veya toprağı işlemek anlamındaki Latince *colere* kelimesinden türetilmiş (Taliaferro ve Marty, 2010, s. 56) olan kültür, kalıtımsal veya biyolojik aktarımdan öte insanların ihtiyaç ve doyumlarına göre şekillenen (Çobanoğlu, 2012a, s. 14-15) ve sonradan gelenlere veya gelecek olanlara öğrenme yoluyla nakledilen maddi, manevi ve sosyal her çeşit yaratılardır.

Kültten Kültüre Geçiş

Kültür tanımları, sanayileşme ile birlikte çevre ve toplumun dönüşümüne bağlı olarak değişim göstermiştir. İlk kültür tanımları artık ihtiyaçlara cevap vermemeye başlamış ve bu sebeple değişime veya alanının genişlemesine direnç gösterememiştir. İnsanı merkeze alan yaklaşımların etkisi büyük olmakla beraber, yeniçağın getirilerini anlama ihtiyacı bu durumun sebeplerinden birisidir. Günümüzde kullanılan kültürlü-kültürsüz insan, toplum gibi tanımlamaların arka planının kökleri XVIII. yüzyılda atılmaya başlamıştır. Genel bir çerçeveden bakıldığında maddi, manevi ve sosyal ihtiyaçlardan doğan kültürün manevi ihtiyaçlarından biri olan *inançlar*, temel yapısını kültten almaktadır. Bu inançlar kimi zaman gelenekselleşip *kült* halini alırken, kültler zamanla *değer* ve yaptırım gücü olan *normlar* meydana getirme gücüne de sahip olabilirler.

Geçtiğimiz yüzyılda yapılan kültür tanımları içinde artık maddi, manevi ve sosyal tarafların olduğu kabul edilmektedir. Bu süreçte kültür terimi kült ile benzer bir kaderi paylaşmıştır. Gittikçe alanı genişleyen kült ve kültür kavramları zamanla asıl anlamından uzaklaşmaya başlamıştır. Toplumlar karmaşıklaştıkça, paralel olarak kültür tanımları da çok boyutlu hale

³⁵ Freud ve Jung'dan önce kolektif bilinç kavramını kullanan Durkheim'a göre, kolektif bilinci en açık haliyle suçluların cezalandırılması sırasında görmek mümkündür. Ayrıca kültürün temel amacının uyum olduğunu ifade eden Durkheim, sanayi öncesi ve sanayi sonrası toplumların kültürlerini çözümlenmeye çalışırken, iş bölümü veya dayanışma kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır. İlkel olarak nitelendirilen toplumlarda *mekânîk dayanışmanın* olduğunu söyleyen Durkheim, bu toplumlarda cezaların sert ve şiddetli olma eğiliminde olduğunu belirttikten sonra, sanayi toplumlarının iş bölümü olan *organik dayanışmanın* olduğu toplumlarda ise cezanın bireyin grupta yeniden bütünleşmesi için yapıldığını ifade etmiştir (Smith, 2007, s. 23).

gelmiştir. Kültürün manevi tarafının varlığı bizi inançlara götürür. Bu durumun sebebi insanın doğayı sorgulama ihtiyacının bir sonucudur. Her insan yaratılış gereği etrafını sorgulamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Ay ve güneşi izleyen, hava olaylarını takip eden, gece ve gündüz ile mevsim dönüşümlerine göre işlerini düzenleyen insanoğlu, bunları anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu anlamlandırmalar *çeşitlenme*, *gelenekselleşme* ve *kalıplaşma* süreçleri geçirerek kültürleri meydana getirmiş olmalıdır. Anlamlandırmalar söz konusu üç süreçten geçip benimsendiğinde ise kültür oluşmaya başlamıştır. Aksi durumda bunlar ya kaybolmuş, ya da ayrı bir kültür grubu oluşturamadan kültür kümesi içinde kalmaya devam etmiştir. Bu yüzden, bazı inançlar kültür seviyesine çıkmayı başarırken, diğerleri inanç biçiminde kalmıştır.

Kültürün maddi ve manevi taraflarına dikkat çekilmesi, en arkaik anlamlandırma çabaları olan kültürün temelinde görülmektedir. Bu bağlamda, kültürel ritüellerin gerçekleştirilmesi için düzenlenen özel mekânlar, kültürün maddi boyutunu oluştururken; kültürün etrafında oluşan inançlar, kültürün manevi tarafını oluşturmaktadır.

Kültürün maddi tarafı, insan elinin doğayı değiştirmesi sonucunda meydana gelmektedir. Bu bağlamda doğa ile bir karşıtlık söz konusudur. *Köktürk Yazıtları*'nda insanoğlunun gök ve yer arasında yaratıldığı bilgisi vardır. Göğe ve yeraltına çeşitli mesajlar ileten insanoğlu, yağmur yağmadığında yağmur yağdırmak istemiş, toprak bereketsizleştiğinde toprağın verimini arttırmak istemiştir. Mitoloji çerçevesinde bakıldığında insanoğlu, doğayı evcilleştiren ve düzene sokmaya çalışan bir konumda yer almaktadır.

Avcı ve toplayıcı dönem için düşünüldüğünde, insanın yaşamını sürdürmesi, hayatını idame ettirmesi için vahşi olan doğayı evcilleştirmesi, başka bir deyişle, ihtiyaçlarına göre (yeniden) düzenlemesi gerekir. Belki de kültür düşüncesi, bunun en ilksel biçimidir. Çünkü kültür, onu kapsayan mite sonra insanın evreni anlamlandırma çabasının bir ürünüdür. Dolayısıyla, büyük ihtimalle, evreni anlama, tanıma, kendi ihtiyaçlarına göre düzenleme ve en nihayetinde doğanın insan tarafından evrimleştirilme süreçlerinin tamamlanması sonucunda kültür meydana gelmektedir. Bu bakımdan bir toplumun ihtiyaç giderme pratikleri (yöntem ve teknikleri), doğayı anlama, anlamlandırma ve doğayla anlaşması, sorunları çözümü ve zıtlıkları azaltmak için kullandığı pratiklerin hepsi kültür içinde değerlendirilebilir.

Mitler (ve dans "ilkeleri" veya ritüeller), genellikle kelimelerle taşındığında bile, birçok bilim adamının varsaydığı gibi, daha çok formüle edilmiş inanç sistemlerinden ziyade dünyaya uyumun temel ifadeleri (Eister, 1972, s. 323) olmuşlardır. Ritüel ve inanç boyutu gibi özellikler bakımından kültürten ayrılan mitler, *kültürel ilişkin anlatılar* gibi düşünülebilir. Bu bakımdan temel olarak mitlerde görülen uyum işlevini kültürde de görmek mümkündür. Kültürün yaşaması

için özellikle mekândan ziyade anlatıcı ve dinleyici çok önemlidir. Günümüzde anlatanı ve dinleyicisi olmayan dillere *ölü diller* denilmesi aslında bağlama gönderme yapan bir tanımlamadır. İnsanın karşılaştığı zorluklara çözüm üretme, karmaşayı çözümlenme, anlaşılabilirlikleri anlamlandırma, zıtlıkları azaltma ve doğa ile uyum kurma yöntem ve teknikleri temel olarak maddi, manevi ve sosyal ihtiyaçlara karşılık gelerek kültürleri üretmiştir. Mekân, zaman, yaşanan olaylar kısacası bağlamın önemli olması sebebiyle dünyanın her yerinde farklı ve kendine özgün bir kültür doğmuştur. Buradan hareketle kült, biyolojik olarak aktarılmayan kültürün hem maddi hem de manevi tarafını anlatır. Ateş kültü içinde ateşin yakıldığı yer ocak, ateş ve ocak etrafında gelişen inançlar ve inançların pratik edilmesi yani ritüeller yer almaktadır.

Mitoloji bağlamı içinde, muhtemelen, en arkaik iletişim biçimleri kültürlerdir. Kültürlerin içinde yer alan ritüeller, onların hayatta kalmasını mümkün kılmıştır. Arka planda yer alan ruh düşüncesi, ruhlarla iletişime geçme ihtiyacı, bunun için kullanılan çeşitli araçlarla birlikte yapılan uygulamaların her biri bu iletişimin diğer boyutlarıdır. Bu sayede ilk iletişim şekilleri, büyük ihtimalle, kültürde ortaya çıkmıştır.

Kültürel belleğin yapısını oluşturan kültürel genetik kodların canlı bir şekilde yaşatılmasında onun görsel, işitsel ve duyuşsal anlamda sembolleştirilmesi belleğin işleyişini anlamak açısından önemlidir. Bunu mümkün kılan en güçlü sistemin kült ve ona bağlı ritüeller olduğu görülmüştür.

İnsanlarla ilişkiler ve bedensel deneyimler, okuryazarlığın olmadığı toplumlarda sosyal hafızanın taşınmasında kritik bir araçtır. Aktarılan değer ve gelenekler, bedensel hareket ve imajlar şeklindeki maddi biçimleri adeta demirlemiştir. Yani bu hareketler, büyük ihtimalle, kuşaktan kuşağa aktarılan en eski iletişim araçlarıdır. Bu açıdan “yapılar (değer, gelenek ve görenekler), hiçbir zaman somut olarak zaman ve mekânda var olmazlar, sadece bellek izi olarak var olup eylem içinde örneklendirilirler” (Matsumoto, 2014, s. 148).

Günümüzdeki inanç ve uygulamaların kökenlerine ilişkin açıklamalar unutulmuştur. Geleneksel bir davranışın neden yapıldığı sorulduğundan “atalarımız böyle yapmış” şeklindeki cevaplar bu bağlamda değerlendirilebilir³⁶. İbrayev’in (2005) ifade ettiği üzere, “dünyadaki birçok halkın edebiyat tarihlerinin, söz sanatlarının ve manevi miraslarının mitlerden başlamasının rastlantı

³⁶ Misyoner ve etnolog C.Strehlovv, Avustralyalı Aruntalar’a neden bazı törenleri kutladıklarını sorduğunda onlar şu yanıtı vermişlerdir: “Çünkü *atalar*, bunun böyle yapılmasını buyurdular”. Yeni-Gineli Kailer yaşam biçimlerini değiştirmeyi reddetmelerini şu şekilde açıklıyorlardı: “Nemular (*mitsel atalar*) böyle yapmışlardı biz de aynı şeyi yapıyoruz”. Bir törendeki herhangi bir ayrıntının nedeni konusunda kendisine soru sorulduğunda Navaho ozanı şu yanıtı veriyordu: “Çünkü *Kutsal Halk*, bunu ilk kez bu biçimde yapmıştı”. Aynı açıklamaya, ilkel bir Tibet ritüeli sırasında okunan duada da rastlarız: “Dünyanın yaratılışının başlangıcından beri aktarıldığı için, biz de uymak zorundayız (...) *Atalarımız* böyle yaptığı için, biz de böyle yapıyoruz”. Bu aynı zamanda Hindu Tanrıbilimciler ve rit alanında çalışan uzmanların başvurdukları açıklamadır: “Bizler, Tanrıların başlangıçta yaptığı şeyleri yapmak zorundayız, “Tanrılar böyle yaptı; insanlar böyle yapıyor” (Eliade, 2001, s. 17).

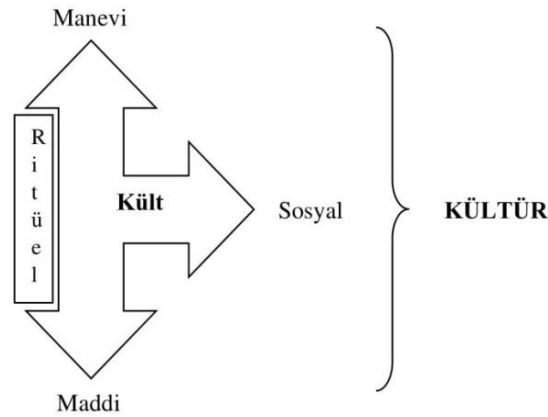
sonucu olmaması” (s. 357), kültürün kaynağının kült ve ona ilişkin anlatılar olduğu fikrini güçlendirmektedir.

Kültür, biyolojik olarak aktarılamadığı için bazı yardımcılarına ihtiyaç duymaktadır. Bunu mümkün kılan en önemli araçlardan biri kültlerdir. Kültürel belleğin ve sözün hakim olduğu bir ortamda kültler olmadan kültürün yaşaması neredeyse imkansızdır. Bu açıdan onlar ‘hafızadaki anlamlı olan şeyler’dir. Assmann’ın (2015) da belirttiği gibi toplum için anlamlı olanın hatırlanacağı gerçeği kültleşmemiş inançların sonraki nesillere aktarım sorununu gündeme getirmektedir (s. 85, 98-99). Çünkü birinci sözlü kültür ortamında kuşaklar arası aktarımının sembollerle yapıldığı varsayılmaktadır. Bunun daha belirgin görüntüsü *Tevârih-i Âl-i Osman* içindedir. Eserde Kumral Dede ve Osman Gazi arasındaki bir diyalogda Osman Gazi’ye padişahlık verileceğini ve bu yüzden kendilerine şükran borcu vermesi gerektiğini söyleyen Kumral Dede’ye Osman Gazi şehir vereceğini söyleyince; Dede, köy vermesinin yeterli olduğunu söyledikten sonra Osman Gazi’den köyü verdiğine dair bir kağıt ister:

Osman Gazi: “Ben yazmak bilir miyim ki benden kağıt istersin. İşte bir kılıcım var. Babamdan ve dedemden kalmıştır. Onu sana vereyim (...) Eğer Hak Taalâ beni padişahlığa erdirtirse benim neslim dahi bu alameti görüp kabul etsinler, (senin) köyünü almasınlar” der. Ve şimdi dahi o kılıç Kumral Dede nesli elindedir. Osman Gazi padişahının neslinden gelenler o kılıcı görünce dervişlere ihsan ettiler ve o kılıcın kınını yenilediler. Osmanlı hanedanından kim padişah olsa o kılıcı ziyaret eder (Atsız, 1985, s. 18).

“Ata kılıcının ziyaret edilmesi” ritüelinin anlatıldığı (Çobanoğlu, 1999, s. 78) bu kısım henüz yazı egemenliğinin olmadığı bir dönemde kültürün aktarılış biçimini anlamak açısından dikkate değerdir.

Toplumların maddî, manevî ve sosyal ihtiyaçları vardır. İlk ve asli ihtiyaçlar olan maddî gereksinimler ve sonrasında ruhî ihtiyaçlar kültürün meydana gelmesinde etkili (Turhan, 1987, s. 42-43) olmuştur. Kültür ise yeni ihtiyaçların doğmasını mümkün kılmıştır. Tarihte görülen ilk temel biyolojik gereksinim yemek, güvenlik ve barınma ihtiyacıdır. İlk insanlar erişim kolaylığından dolayı yiyecek olarak çevresindeki bitkilere yönelmiştir. Bu aşamada kültüre ait herhangi bir unsur bulmak mümkün değildir. Mağaraları oyarak barınak yapma güvenlik ihtiyacını da karşılamıştır. Bu bakımdan korunaklı alanlar olarak görülebilen yapılar ilk kültür örnekleridir. Taygalarda yaşayan ilk Türk toplulukları için ilk barınak muhtemelen ağaç kovukları idi. Sonrasında gelişen ruhî veya manevî ihtiyaçlar, büyük ihtimalle, kültlerin oluşumunda etkili olmuştur.



Şekil 3: Kültten Kültüre Geçiş

Kültürlerin özellikle manevi taraflarının önemli kaynaklarını oluşturan kültürlerin iki temel olgusu bulunmaktadır. Bunlardan ilki kültürlerin diğerlerinden ayrılan “kendi özgünlükleri” ve “dinamik yapıları” vardır. Bu durum her bir unsurun kültür içinde değerlendirilemeyeceğini ve onların zamansal olarak sürekliliğe sahip olduğunu göstermektedir. İkincisi, kültürlerin tarihsel dönemlerde değişen kültür daireleri ve mekânlarına bağlı olarak değişen formları, başka bir deyişle varyantlaşmaları söz konusudur³⁷.

İnsanoğlu başlangıçtan günümüze kozmos arayışı içinde olmuştur. Güvenlik, bereket, bolluk ve refah gibi nitelikleri içinde barındıran kozmos düşüncesinin temelinde “uyumluluk isteği” bulunmaktadır. Bu sebeple, “insan sadece eşyaları yaratmakla kalmaz, aynı zamanda onları yaşamaya zorlar”. Eşyanın “simgesel değerinin artması” demek olan bu düşünce biçimi, söz konusu eşyayı kültür alanının içine yerleştirir. Törenler vasıtasıyla da zamanla kültür alanının (Lvova, Oktyabrskaya, Sagalayev ve Usmanova, 2013, s. 195) nesnesi haline gelir.

Kültür, bir anlamda, “öteki veya yabancıya” karşı bir “kendileşme veya bizleşme” sürecidir. Kültür ekonomisi ve yönetimi temelinde yapılan çalışmalarda, kültürün “özgünlükler alanı” (Özdemir, 2012) olduğu sıklıkla belirtilmektedir. Bu özgünlüğün temelinde ötekenden farklı

³⁷ Bu yaklaşımın geliştirilmesinde Rusya’daki kuramcıların etnos olgusuna yaklaşımında da yararlanılmıştır. İlk Rus kuramcılardan biri olup etnos olgusu üzerinde çalışmalar yapan Şrokogorov’a (1923) göre *etnos*, aynı dili konuşan, ortak ata fikrine sahip, kendine özgü gelenek, görenek ve yaşam tarzına sahip olan, bunları nesilden nesle sürdüren ve bu açıdan diğerlerinden ayrılan grup olarak tanımlanmıştır. Özellikle Yu. Bromley metodolojisinde ise etnos, “ grubun kendi kendini belirli bir isim (etnonim) ile nesilden nesle bilinçli bir şekilde adlandırması” etnosun anlaşılması için başlangıç noktasıdır. İnsanları bir etnonim altında ne birleştiriyor?, Bromley’in etnos olgusunu açıklarken cevabını aradığı bir sorudur. Bromley’e göre grup, “biz ve onlar” zıtlığı üzerinden kendini ve diğer grubu tanımlamaktadır. Bu ayırma işleminde kendi özgünlüğünü kazandırma önemlidir ve “etnik bilinç” (etniçeskoye samosoznaniye) kavramı üzerinde (Teziç, 2017, s. 187-190) özellikle durulmuştur.

Yu. Bromley, Kozlov ve Çebaksarov gibi kuramcılar etnos olgusunu incelerken iki noktaya odaklanmışlardır. Birincisi, gruba kendi özgünlüğünü kazandıran etnik bilincin oluşumu ve dinamik yapısı; ikincisi, etnosun farklı tarihsel dönemlerdeki değişik formlarıdır (Teziç, 2017, s. 187-188). Buradan hareketle söz konusu kültür teorisi geliştirilmiştir.

olma bulunmaktadır. Özgünlük aynı zamanda kendilik anlamına gelmektedir. Kültür, insanoglunun tüm yapıp ve etmeleri ise, bu süreç doğal olanın kültürel olana, yabancı olanın kendi olana dönüşmesidir (Lvova vd., 2013, s. 136).

2.2. Türk Kültüründe Ata Kavramı ve Atalara İlişkin Kavramlar

Türkiye Türkçesi'nde ata olarak geçen kelimenin diğer Türk boylarında da benzer anlamlarda kullanıldığı görülmüştür. Ata ve atalara ilişkin kelimeler Çuvaş Türkçesi'nde aba³⁸ veya uba (ayı, baba, ecdat, ihtiyar (erkek), amca, ağabey) (Paasonen, 1950, s. 188); Gagauz Türkçesi'nde ata (Gaydarci, Koltsa, Pokrovskaya ve Tukan, 1991, s. 19); Azerbaycan Türkçesi'nde *ata-baba*, äcdad; Başkurt Türkçesi'nde *ata-baba(lar)*; Özbek Türkçesi'nde atä-bäbä, äcdäd; Tatar Türkçesi'nde ata-baba(lar); Türkmen Türkçesi'nde ata, ata-bäba; Uygur Türkçesi'nde atılar, ata-buva (*Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri*, 1991, s. 32-33); Karaçay-Malkar Türkçesi'nde ata, ata-baba, ataka, atakay (Tavkul, 2000b, s. 93); Saha Türkçesi'nde ehe, ağa (baba) (Vasiliev, 1995, s. 18); Kazak Türkçesi'nde eke, ata (*Turikşe-Kazakşa*, 2007); Türkmen Türkçesi'nde dede (baba tarafından); ata-baba, atalar, cedler, ecdat (Tekin, Ölmez, Ceylan Ölmez ve Eker, 1995, s. 36); Azerbaycan Türkçesi'nde baba, reis, aksakallı, yaşlı erkek; ata-baba ise atalar, dedeler, ecdat (Akdoğan, 1999, s. 38); Hakas Türkçesi'nde ağa, dede, babanın babası; ağa-uucalar (dede, nineler, atalar, büyükler); tay ağa, dede (annenin babası) (Arıoğlu, 2005, s. 29-30, 486); Altay Türkçesi'nde ada (baba, dede); kan adalar (erkek tarafından dedeler, atalar); kan adalar körmös (baba tarafından ataların ruhları); öbögön (yaşlı adam, yaşlı, yaşlılara saygılı hitap); öbökö (ata, aile); bökö ada (dede); aada-öbökö (atalar, soy, sop); tayda (tay-ada) (kadın tarafından atalar); taydalar körmös (kadın tarafından ata ruhları) (Gürsoy-Naskali ve Duranlı, 1999) şeklinde geçer.

Atabey, vasi, devlet naibi gibi anlamlara karşılık gelen *atalık* kelimesinin (*Tarama Sözlüğü*, 1995, s. 271) Anadolu'da kayınbaba, babalık yapan herhangi bir kişi, üvey baba (*Türkiye'de Halk Ağzından*, 1993, s. 365) anlamlarını karşıladığı görülmektedir.

Türk kültüründe ata kavramıyla ilişkili kelimeleri *kam*, *mürşit*, *sûfi*, *velî*, *evliya*, *ata*, *abdal*, *derviş*, *baba*, *dede-baba*, *bab*, *şeyh*, *abız* (çok bilen, bilgili kimse), *şeyşen*, *porhan*, *bahşı* ve *ata-sagun* şeklinde ifade etmek mümkündür. Özellikle ata ve dede sözcükleri önemlidir. Büyükbaba ve ced yerine kullanılan *dede* kelimesinin lakap olarak kullanıldığı bilinmektedir. Dede kavramı, Türkistan'ın bazı yerlerinde *baba* (bab) ve Anadolu'daki Alevi-Bektaşî zümrelerinde *baba* ve *dede-baba* şeklinde kullanımları vardır (Tural, 2000, s. 4-6). Türklerin eskiden dini bir

³⁸ *Aba*, Karaçay-Malkar Türkçesi'nde *anne* anlamını karşılarken (Tavkul, 2000b, s. 65); Hakas Türkçesi'nde *baba* (Arıoğlu, 2005, s. 24) demektir.

kutsiyet atfettikleri kişilere, Zengi Ata, Mansur Ata, Sâhib Ata gibi, *ata* veya *baba* unvanı verdikleri bilinmektedir. Özellikle tasavvuf etkisinin Türkler arasında yaygınlaşmasından sonra Anadolu’da belli zümrelerde *ata* yerine *baba* tabiri (Alptekin, 1991, s. 33) kullanılmıştır. Bu unvanı alan kişilerin, Türk kültürü bağlamında, erdemli ve bilgili olma, güzel söz söyleme, müşkülü halletme gibi, bir kişide “olması beklenen” veya “ideal” özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Bu nitelikler, ayrıca, benzerleri içinde diğerlerini ayırır. Bu cümleden, zamanda bir dalgalanma yaratan ve mekânda bir iz bırakan kahramanların³⁹, toplum içindeki işlevlerine göre sonradan *ata* unvanı kazandıkları görülür. Böylece kahramanlıktan *ata* olmaya geçiş sürecinde bir tür erginlenme yaşanmaktadır. Hem ataların hem de mekânsal-zamansal bağlamda diğerleri (the others) olarak benzeşenlerin rollerine odaklanan Helms’in (1998) belirttiği gibi, *ata* olmayı belirleyen veya *ata* olan bir kişinin hatırlanmasına etki eden şey, atanın *ideal olanla ilişkili* tavır ve nitelikleri olmuştur (s. 35-36).

Gökalp (1976), erkek *ata* ve dede için *ced*; kadın *ata* ve nine için *cedde* kavramını kullanır. “Altay inançlarına göre, üçüncü gökte yer alan ve cennette yaşayan iyi ruhlar (Aktu) arasında *ced* ve *ceddeler* yer almaktadır. Kendi çocuklarının acı çekmesine kayıtsız kalmadığına inanılan ataların, ilaha müracaat ettiklerine inanılmaktadır. Bu müracaatta, *ced* ve *ceddelerin* ilahlar ile orta dünyadaki kendi çocukları arasında aracılık yaptıkları” düşünülmektedir (s. 78).

Divanü Lûgat-it-Türk’te de atalara ilişkin kelimelerin varlığı dikkat çekmektedir. “Kocakarı” anlamına gelen *kurtga* (Kaşgarlı Mahmut, 1985c, s. 259); “yaşlı saymak, ihtiyarlığa nispet etmek” anlamında bir fiil olan *karıla-* (Kaşgarlı Mahmut, 1985c, s. 324); “kocamış kişi, ihtiyar adam” anlamında *awıçga* (Kaşgarlı Mahmut, 1985a, s. 143); “ana ve baba” demek olan *aba* ile “baba ve ata” demek olan *ata* ve “büyük kız kardeş” anlamında *eçe*, *eke* (Kaşgarlı Mahmut, 1985a, s. 86) bu noktada örnek verilebilir.

Divanü Lûgat-it-Türk’te, ayrıca, *ataç* kelimesi geçer. Anlamı *ata* kavramı ile ilişkili olup bağlamı farklıdır. Buna göre *ataç*, halkın büyüğüymüş gibi büyüklük taslayan çocuğa “*ataç oğul*” (Kaşgarlı Mahmut, 1985a, s. 52) denilir.

³⁹ Bu çalışmada *kahraman*, yiğit ve cesur anlamından ziyade bir iş, oluş ve hareket bildiren kişi manasında kullanılmıştır.

Türk kültüründe atalar “olumlu kahraman tipi” olup “istendik” (Çobanoğlu, 2000, s. 336) ve “ideal olanla” ilişkilendirilmektedir. Eski Türk inanç sistemindeki merkez (biz) ve çevre (öteki) ilişkisi bağlamında, düşman unsurlar ötekileştirilirken ataların da bağlamlarına uygun oldukları görülmektedir. Örneğin, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Köpek Başlılar, inanca göre, sadece cennetten değil, Tufan sonrasında yeniden kurulan dünyadan da kovulmuşlardır. Bu sebeple tarih sahnesinde olumsuz kahraman tipi olarak yer alan Nemrud’un Köpek Başlıların da atası olduğuna (Kocabıyık, 2015, s. 249) inanılmaktadır. Bu anlatı rivayetten ibaret olmakla birlikte cennetten kovulan bir grubun atasının yine olumsuz bir tipe bağlanması, söz konusu kahramanı olumsuz tipteki atalar sınıfına yerleştirmektedir.

Divanü Lûgat-it-Türk'te geçen bir atasözü “Eştîp ata ananğning sawlarını kadirma, Nenğ kut bulup köwezlik kılınıp yana kuturma”, yani “Ananın babanın sözünü işiterek öğütlerini reddetme, mala ve talihe eriştiğinde şımarıklık yaparak kudurma” (Kaşgarlı Mahmut, 1985a, s. 508) olarak aktarılabilir. Özellikle ata kelimesinden anne ve babanın kastedilmesi dikkate değerdir.

Ataerkil anlayışın sonucunda atanın yaygın olarak “erkek yaşlı kimseler” anlamında kullanıldığı görülmekle beraber, kadın ataların da varlığı söz konusudur. Türeyiş efsanelerinin bir kısmında cinsel açıdan “yönsüzlük” ifade eden simgelerin varlığı (Roux, 1994, s. 151) dikkat çekicidir. Benzer şekilde Nelson ve Rosen-Ayalon (2002) tarafından hazırlanmış olan “dünya çevresinde toplumsal cinsiyet ile ilgili arkeolojik yaklaşımlar” çalışması indeksinde, toplumsal cinsiyet atfedilemediği için “ataların yer almaması” (Insoll, 2011, s. 1054) bu bağlamda dikkate değerdir.

“Dört atanın hakkı birdir” ifadesinde görülebileceği gibi kadın ve erkeğe *ata* denilmesi, ata kültürünün şekillenmesi ve günümüzdeki erkek egemen yapı arasında kurulan ilişkiyle çelişmektedir. Bu bağlamda, anaerkil dönemde ortaya çıkmaya başlayan “kadın atalar”ın yerini erkek egemen yapının bir sonucu olarak “erkekler atalar” almıştır. Yakın dönemlerde yazıya geçirilmiş metinler erkek egemen yapıda şekillendiğinden eski Türk inanç sistemini yorumlama noktasında yanlışlıklara sebep olmuştur.

Etnografya verileri gücün, şekilden daha fazla önem taşıdığını göstermiştir. Mitolojide insan devamlı olarak biçim değiştirir ve görünümler arasında herhangi bir sınırın konulmadığı görülmektedir. Roux’un (1994) belirttiği gibi, “ecdadı öğrenmek için sadece dinsel şekle dayanmamak gerektiği” (s. 148) sonucu ortaya çıkmaktadır.

Ata olarak adlandırılan kişiler, ahiret dünyası ve buranın sakinleri olan varlıklarla doğrudan ilişkilidir. Ölüler dünyasıyla ilişkisi bulunan atanın medeni kahramanla da bağlantılı olması, onu günümüz dünyasına bağlar. Şaman dualarında Ülgen’e *atam* şeklinde hitap edilmesi, bazı boylarda Erlik’ten *atam* şeklinde bahsedilmesi; sonraki dönemlerde büyük saygı kazanan kişiler olan ozan ve şamanların da *ata* adını almaları dikkate değerdir (Beydili, 2004, s. 73). Bu örnekler Türklerin, her büyük ve ulu gördükleri şeylere Tengri demeleri gibi, her saygı duyduğu kişilere *ata* olarak unvan vermiş olabileceklerini (Korkut Ata, İrkıl Ata, Hakim Süleyman Ata, Zengi Ata gibi) akla getirmektedir.

Akrabalık ilişkilerinin önemli olduğu Türk toplumunda kurulan gerçek veya sembolik akrabalık, aynı zamanda biz ve ötekiyi ayıran niteliklerden birisidir. Tanrı, ruh veya kozmogonik varlıklara hitap ederken kullanılan terminoloji (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 47), geleneksel Türk

dünya görüşünün bir sonucudur. Erlik'e yapılan bu hitap, Burnakov'un (2011) ifade etiği gibi, bir zamanlar onun iyi ruhlar kategorisinde olma ihtimalini yükseltmektedir.

Türkçe ata kelimesi *baba*, *dede* ve *ced* anlamlarına gelmektedir. Ata, dede ve baba gibi genellikle unvan olarak verilen bu kelimeler, toplumda büyük saygı kazanmış yaşlı (ve/veya kıdemli) kimseler, dervişler, şeyhler ve ulular için kullanılmış ve halen kullanılmaya devam etmektedir. Ata ve baba kelimelerinin özel isimlerin başına getirildiği görülmekle birlikte, zamanla, Hoca Ahmet Yesevî örneğinde olduğu gibi, hürmet ve kutsama anlamlarını da bünyesine katarak *hoca* kelimesinin kullanımının yaygınlaştığını görmekteyiz. Selçuklu şehzadelerinin eğitimiyle ilgilenen ve onlar adına eyaletleri idare eden askeri valilere *ata-bey* ve hekim anlamına gelen *ata-sagun* bu bağlamda örnek verilebilir. Türk kültüründeki atalar kültü geleneği Cumhuriyet'in ilanından sonra da yaşamaya devam etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Gazi Mustafa Kemal'e Meclis tarafından Atatürk'ün *soyadı* olarak verilmesi ve onun halk arasında kısaca Ata şeklindeki kullanımı (Alptekin, 1991, s. 33; Çobanoğlu, 2001a, s. 249) dikkate değerdir.

2.2.1. Atanın Kimliği ve Cinsiyeti Meselesi

Arkaik toplumsal bilince sahip insanlar için, Sagalayev ve Oktyabrskaya'nın (2013) sistemleştirdiği biçimde, birinin sosyal konumunu belirleyen belli başlı nitelikler vardır. Bunlar kişinin cinsiyeti, yaşı, fiziki özellikleri, akrabalık ilişkisi sistemindeki yeri ve rolü, sahip olduğu maddi varlıkları, hakları ve becerileri olarak sıralanabilir (s. 77).

Ata olarak isimlendirilen kültürel tipler, en genel tanımlamayla, bireyin, bir grup insanın veya daha geniş anlamda ulusların "soyundan geldiğine" inanılmakla beraber çoğunlukla mitik olan (Emiroğlu, 2009a, s. 78) bir kişidir. Bu şekilde "ata" tanımı oldukça değişkendir. Ata için bazıları ölmüş yaşlılara dikkat çekerken; bazıları bir aile, bir klan veya kabilenin ölmüş dedelerini (Bae, 2012, s. 9) kastetmektedir.

Steadman, Palmer ve Tilley'e (1996) göre, ata tapımı evrenseldir ve her dinde görülür. Bunun olmadığı veya olmadığına iddia edildiği toplumlarda ise ataların hatıralarının ya da adlarının unutulduğu varsayılmaktadır (s. 64). Her grupta akıl veren, bilgisine danışılan, sözlerine güvenilen kişiler vardır. Ayrıca, hayatın normal akışı içinde bu gereklidir. Onların kaybı ise toplumda bir tedirginlik ve boşluk yaratır. Bu bilge kişi basitten karmaşığa veya özelden genele kadar toplumun her katmanında görülebilmektedir.

Bangala'da Belgian Congo'nun kuzeybatı kısmında, ölmüş babaların mezarları üzerine kulübeler inşa edilir ve orada ata ruhlarına meyve ve sebze sunumu yapılır. 'Mongoli' denilen

atalara ait ruhların aileyi koruyup kolladığına inanılır. Bu ruhların orman ve nehirlerde yaşadıklarına, şarap ve yiyecek almak için hayvan formunda köyleri ziyaret ettiklerine inanılır. Baba veya büyükbabanın iyi dileğini kazanmak için gözde oğul tarafından ruhlar adına kurban sunulur. Ancak, dördüncü kuşak⁴⁰ sonrasındaki atalara bir eğilim (Addison, 1924, s. 160) yoktur.

Bazı yerli gruplar arasında atanın bütün vücudu, kabilenin kaderini korumasının yanı sıra efsanevi kişilik, yaşayan bir görevli, maddi kült nesnesi, rit veya şifahi bir çözüm olarak (Marett, 1914, s. 188) görülür.

Soustelle'ye [1936] göre cenaze törenlerinin amaçlarından birisi, çoğu zaman korku veren doğaüstü güçle donanmış bir ata (Roux, 1999, s. 188) meydana getirmektir.

Amanze'ye [2003] göre ataların en temel ve anahtar rolü, insanoğlu ve Tanrı arasında aracılıktır. Bu aracılıkta hiyerarşi göz ardı edilmez. Özellikle Tanrı'dan yardım istendiğinde aracı olarak ataların varlığı söz konusudur. Bu noktada Tanrı'yı harekete geçiren, bu aracı rolü oynayan atalardır (Bae, 2012, s. 5).

Fortes (1965), ata olarak tanımlanacak kişiyi daima özel bir kişi olan özel bir ölü olarak tanımlar. Bu kişinin yaşayan torunları vardır. Ata kabul edilen kişinin statü içindeki yeniden ifadesi, üyesi olduğu toplum ile sürekli ilgi kurmasını sağlar. Bu kişi bir hayalet değil, geride kalanların hayatlarındaki sosyal ilişki ve faaliyetlerin düzenleyici bir odağı gibi kalıcı olarak yaşamaya devam eder.

Ata vasfı kazanmak için iletken olan koşullar, belli bir toplumun veya nispeten birkaçındaki gençlerin çoğu ile ilgili olabilir. Ölen bir kişinin hatırlanma ya da anma süresi kültürlere göre farklılık göstermektedir. Daha tutarlısı, yaşayanların onurlu bir şekilde ölen kişinin durumunu niteliksel olarak farklı sosyolojik/kozmolojik rollerle ilişkili arketip veya atasal kişilere dönüştürme niyeti ve çabası ile bağlantılıdır. Bu açıdan, ata olmayı belirleyen veya hatırlanmaya etki eden şeylerden biri atanın ideal veya standart ile ilişkili tavır ve nitelikleridir (Helms, 1998, s. 36). Buna paralel olarak Assmann'ın (2015) vurguladığı gibi “sadece anlamlı geçmiş hatırlanır ve sadece hatırlanan geçmiş anlam kazanır” (s. 85). Bu bakımdan hatırlama ve kültler arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Kısacası, bir kişinin ata kültü içinde değerlendirilebilmesi

⁴⁰ Atalarla ilgili şecere sayısında farklılıklar görülmektedir. Türk kültüründe astronomik sayılara bağlı olarak yedi sayısı önemli olup “yedi kuşak” düşüncesi, hem şecere geleneği hem de akrabalık bağlarının kurulmasında önemlidir. Bununla birlikte Türk kültüründe ataların da kendi içinde hiyerarşik olarak yer aldığı görülmektedir. Bu bağlamda Kırgızlarda yedi ata küçükten büyüğe doğru *ata (baba)*, *çoñ ata (dede)*, *buba (dedenin babası)*, *kubar, cete, coto* olarak (Çeribaş, 2012a, s. 63) sıralanmaktadır.

için onun sonraki nesiller tarafından hatırlanması ve böylece gelenekselleşmesi oldukça önemlidir.

2.2.1.1. Türk Kültüründe Atanın Kimliği

Teorik olarak halk, aralarında ortaklık bulunan ve en az iki kişiden oluşan gruptur. Günümüzde ise kabul edilen en küçük halk birimi ailedir. Toplum içinde kümeleşmeyi aşiret, boy, ulus olarak kategorileştirmek mümkünse de dikkat edilmesi gereken asıl nokta en küçük birim olan aileden itibaren her grubun bir akıl vereninin olduğudur. Saygı duyulan kişinin kaybı muhtemelen atalar kültürünü meydana getirmiştir.

Türk çadırlarında atalar kültürünün izleri takip edilebilir. Evin reisinin başının üstündeki duvarda keçeden bir figür bulunur. Bebek veya heykele benzeyen bu figür, efendinin kardeşi yerine geçerken; kadının başında duran buna benzer bir figür ise kadının kardeşi sayılır (Rubruk, 2012, s. 34).

Kaşgarlı Mahmut'un (1985c) hazırladığı sözlükte "evin önemli yeri ve sediri" için *töre* karşılığı verilmişse de buraya bazen *tör* denildiği (s. 221) ifade edilmiştir.

Türk çadırlarının ortasında ateş yakılan yer, hem evin ortası hem de kutsal yeridir. Çadır sakinlerinin yerleri merkezdeki bu ocağa göre belirlenmiş durumdadır. Atalar kültürü açısından, ocağın arkasında özellikle yaşlı erkekler ve misafirler için ayrılmış *tör* adı verilen şeref bölümleri yer almaktadır. Burasının özel bir yer olduğu özel nakışlı halılarla kaplanması bakımından (Diyarbakırlı, 2002, s. 848) oldukça belirgindir.

Minyatür kainatın en önemli yeri olan *tör*'ün üreme ve soy ile bağlantısı, Türk kültüründe ad vermenin sıradan olmadığını örneklemektedir. Evin iç mekânında "hayat verici potansiyele sahip olan" ocağın merkez olduğu düşünüldüğünde, bu yerin baş sahibinin atalar olması oldukça doğaldır. *Tör* adı verilen bu yerin doğum, üreme, soy, vatan kelimeleriyle semantik bağlantısı olup "tör" kelimesi "törü-" (doğurmak), "törögön" (akraba) ve "töröl" (boy, akrabalık, vatan) kelimeleriyle (Lvova vd., 2013, s. 177) aynı kökten gelmektedir ("törüngey" ile bağlantısı için bakınız: İnsanın Yaratılışına Dair Antropogoni Mitlerinde Atalar Kültü).

Ailedeki bu özel atalar kültürü, ulusa da yayılmış durumdadır. Dede Korkut ve Oğuz Kağan gibi bilge ve alperen ataların törenlerde veya destan okumadan önce anılmaları, ulus düzeyinde atalar kültürünün varlığını göstermektedir. Anadolu sahasında icra edilen fasıllarda usta malı söyleme geleneği aynı inancın devamıdır.

Ebul Gazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Türk* isimli eserindeki “Moğol Kabileleri”ni ele aldığı bölümde geçen “İçike, Moğolca ata demektir. Türkler hürmet ettikleri kişilere ata derler. Hekim ata gibi. Moğollar Mingilik’i pek sevdiklerinden ona Mingilik İçike demişlerdir” (Ebu’l-Gazi Bahadır Han, 2009, s. 51) ifadelerden Türklerin bilge, sözlerine güvenilir ve itibar ettikleri kişileri ata şeklinde onurlandırdıkları anlaşılmaktadır.

Mitik zamanlardaki atalar sözlerinden şüphe duyulmayan, şüphe duyulsa bile saygı gösterilen ve ideal olanla ilişkilendirilen *karizmatik lider veya ideal kültürel kahraman* olarak görülürler. Bununla birlikte her ata, kahraman olarak nitelendirilirken; her kahramanın ata olarak tanımlanması mümkün değildir. Örneğin, Altaylar arasında ayın görünüş ve şekillerinin nasıl oluştuğuna ilişkin anlatılan bir efsanede ayda yaşayan bir ihtiyardan bahsedilmektedir. Bu ihtiyar çok kötülük yaptığı ve insan yediği için ay, bu adamı gökyüzüne çeker (Harva, 2014, s. 151). Görünüş olarak ihtiyar olan kişinin bağlam açısından Türk kültüründeki ata tipolojisine uymaması, bu anlatıyı atalar kültü içinde değerlendirmemizi engellemektedir.

Bazı durumlarda kahraman kültürünün ata kültüne dönüştüğü görülmektedir. Sağlığında önemli askeri başarılar kazanmış kişilerin, bazen, öldükten sonra ata sınıfına dahil edilir. Belli bir zamanın geçmesi gerektiği dikkate alınırsa Türklerde yaş faktörü veya kıdemine ata olma durumunu belirleyebileceği ortaya çıkmaktadır. Böylece Türk kültüründe ata olmanın *yaş* ve *kıdemle* ilişkisi bulunmaktadır. Türk kültüründe ataların, çoğunlukla, belli bir yaş, tecrübe ve *kıdeme sahip kişiler* olduğu tespit edilmiştir.

Yaşlılık, biyoloji ile ilişkili olup fizyolojik değişimleri içinde barındırmanın yanı sıra sosyal ve kültürel bir olaydır. Bireyin kan (doğuştan kurulan ortaklık) ve dünürlük (sonradan kurulan ortadan) ilişkileri ile bağlı bulunduğu ve zaman olarak kendinden önce yaşamış olan aile ve yakınlık kümesi üyeleri olarak tanımlanan ataların (Ozankaya, 1984, s. 7), yaşlanmayla ilgisi vardır.

Yaşlılığın, ancak, kültürden kültüre değişen farklı anlamlara sahiptir. Bu derece *göreceli* bir kavramın *doğrudan* atalarla ilişkilendirilmesinin bir dizi sorunu beraberinde getireceği düşünülmektedir. Örneğin, Ebû Dülef’in seyahatnamesindeki bilgilere göre VII. yüzyılda Köktürk egemenliği altında yaşamış olup, IX. ve X. yüzyıllarda İrtiş boylarında yaşayan bir Türk kavmi olduğu kabul edilen (Sümer, 2002, s. 26) Kimeklerin, seksen yaşını geçmiş ihtiyarlara kutsiyet (Yörükân, 2014, s. 23) atfettikleri bilinmektedir.

Sagalayev ve Oktyabrskaya (2013) tarafından hazırlanan *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri* adlı kitapta yaşlılık, ihtiyarlık ve ata arasındaki ilişki tartışılmıştır. Burada her bir birey için *yaşlılığın* sadece yaş olduğu ifade edilirken; *ihtiyarlığın* ata olmayla bağlantılı

olduğu belirtilmiştir. Araştırmacılara göre “ihtiyar insanlara her yerde saygı duyulur ve onlardan korkulur: geleneklere göre yaş, insan ihtiraslarından arınmış bilgi ve insanı başka dünyaya yaklaştıran bir öğedir. İhtiyar insan, hayat deneyiminin, halk bilgi ve geleneklerinin koruyucusu sayılır ve atalar kategorisinde yer alırlar” (s. 92-95).

Türk kültüründe kullanılan kelimelerde belli tecrübe ve bilgi sahibi kişiler farklı isimlerle anılırlar. Altay Türkçesi’nde ataları ifade etmek için kullanılan *öbeke* (ata), *öbögön* (ihtiyar ve saygıyı ifade eden er) ve *ada öbögölör* (atalar, babalar) gibi kelimeler (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 93) söz konusu varsayımı desteklemektedir. Böylece ihtiyar insana ata fonksiyonu yüklenir.

Yakutlar arasında ihtiyar insanlara büyük saygı gösterilmekle birlikte onlar her yaratıcı gücü, dağı, nehri ve geniş bir tarlayı bile “ata” veya “nine” olarak adlandırırlar. Şeytanların adları dahi bir saygı ifadesi olarak bu şekilde anılır. Benzer şekilde, eşine saygısını göstermek için genç kadının ihtiyar demesi de bu açıdan dikkate değerdir. Büyük ihtimalle ihtiyar kelimesi yaşlı adam anlamında değil “büyük, birinci, saygın” gibi anlamlarda (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 95) kullanılmış olmalıdır.

Türk kültüründe yaşlılığın Tanrısallıkla bir ilişkisi bulunmaktadır. Dede Korkut Kitabı’nda ağaç sembolü üzerinden, Türk Tanrı tasavvurunun izleri takip edilebilmektedir. Destanlarda geçen kutsal ağaç, etrafındaki ağaçlardan daha yaşlı olmalıdır. Bu bağlamda Türk düşüncesinde Tanrı, Ergun’un (2000) belirttiği gibi, sonsuzluğun ve ebediliğin sembolüdür. Yaşlılık temi de bu düşünceyle ilişkili olup, Tanrısallığın simgesi durumundadır (s. 24) (Tanrı ve atalar arasındaki ilişki için bakınız: Türk Kültüründe Ata Prototipi ve Tipleri).

Bu tezde, Anadolu’da özellikle yaşlı, kocamış ve ihtiyar kavramlarının eş anlamlı kullanımından kaynaklı olarak doğacak bir karışıklığa mahal vermemek için *kıdemli olma* veya *kıdemlilik* kavramı tercih edilmiştir. Söz konusu kelimenin belli bir yaş, tecrübe ve bilgiyi kapsadığı düşünülmektedir. Ata vasfı kazanmak için sadece yaşın yeterli olmadığı yukarıda Altay Türklerinden alınan örnekte ortaya konulduğundan, hem belli bir *yaşı* hem de *tecrübeyi* içinde barındırdığı için *kıdem* kavramının daha işlevsel olduğu düşünülmektedir. Fakat, “yaşlılar kategorik olarak atalara en yakın kişi olarak görüldüğünden” (Selçuk, 2010a, s. 144; 2010b, s. 67) ata ve yaşlılık arasında bir ilişki olduğu hatırd tutulmalıdır. Çünkü, Türkler gibi akrabalık temelli toplumlarda yaş, bilgelik ve siyasi makam için *ehliyetli olma* neredeyse kaçınılmazdır (Eriksen, 2009, s. 303). Bu dünya görüşünü, Hakaslar arasından derlenen bir atasözünde görmek mümkündür: “küçük çocuğun gözleri, ihtiyar insanın yaşı lanetleyebilir” (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 150).

Bu bağlamda, Türk kültüründe ataların kimliğini ifade ederken, atanın yaşlılıktan ziyade “kendinden önce yaşadığı için eskinin bilgisine, belli bir tecrübeye ve kıdeme sahip olma” şeklinde tanımlanması daha faydalı olacaktır.

Sosyal yapının örgütlenmesi ile ataların karakter özellikleri ve biçimlenme durumları arasında paralellikler vardır. Zaman, mekân ve çevre ilişkilerindeki değişimlere bağlı olarak ataların da değişmesi ve hatta yeniden biçimlenmesi söz konusudur⁴¹. Bu bakımdan atalar kültürünü tanımlama noktasında kültür tipleri belirleyici olmuştur. Başka bir deyişle, dönemi içerisindeki *karizmatik lider, kültürel kahraman, kültürel aktör* veya *kültür tipine* verilen isim, bu kişi etrafında gelişen inanç örüntülerini tanımlamak için kullanılmıştır: Hıristiyanlıkta *aziz/saint kültü*, Türk kültürünün İslamiyet öncesi döneminde *ata kültü*, İslamiyet sonrasında *veli/evliya kültü* gibi. Bu bakımdan atalar kültü, kahraman kültüründen ayrı düşünülemez kadar kültür tipleri ile iç içe geçmiş durumdadır.

2.2.1.2. Türk Kültüründe Atanın Cinsiyeti

Tanrı, ata ya da medeni kahramanların ilk eylemlerinin gerçekleştiği ve yaratılışın ön planda olduğu mitsel dönemde, henüz türler belirlenmediği gibi biçimler de belirsizdir (Eliade, 2003, s. 379). Ancak, kadınların toplum içinde üstlendiği rol önemli olmuştur. Bir soy veya bölüğün *kadın atasının* (ancestress, female ancestor), hemen hemen, boyun erkek kurucu atası kadar öneme sahip olmasına karşın soyla ilişkili olan atalar kültü, babasoylu “erkek ata” ile tanımlanmakla beraber (Insoll, 2011, s. 1054), ‘kadın atalar’ günümüze kadar derinlemesine incelenmemiştir.

Arkeolojik terimlerde, atalar, genellikle “cinsiyetsiz”dir veya onların “varsayımlı erkek gibi görüldüğü” ima edilmektedir. Nelson ve Rosen-Ayalon (2002) tarafından hazırlanmış olan “dünya çapındaki toplumsal cinsiyete yönelik arkeolojik yaklaşımlar” ile ilgili hazırlanan çalışmada hazırlanan indekste, herhangi bir toplumsal cinsiyete sahip oldukları tespit edilemediği için, “ataların” yer almaması (Insoll, 2011, s. 1054), konunun yeniden ele alınması gerekli hale gelmiştir. Bu bağlamda Türk kültüründe atalar kültürünün şekillenmesi bir çizgi ile ifade edilip başlangıç noktası sıfır kabul edilirse ilk ataların (primogenitor), genel olarak, şekilsiz ve cinsiyetsiz olduğu görülecektir.

⁴¹ Bu konuda yapılan bir araştırma için bakınız (Liu, 2000).

Budizm’de, aynı Hıristiyanlık inancında olduğu gibi, güçlü bir *azizler kültü* (Ocak, 2003, s. 45) vardır. Türk kültüründeki atalar ile Budizm’in Buda ve takipçileri ile kurulan azizler kültü, muhtemelen, birbirleri ile etkileşime girmiştir. İslamiyet’in kabulü ile evliya, derviş ve dedelerin kültür tipleri olarak ön plana gelmesiyle Türk kültüründe atalar kültü tanımlamaları yerini, evliya, velî gibi yeni kültür tipleri etrafında şekillenen kültürlere bırakmıştır.

Türk kültüründe cinsiyetsiz dönemin varlığına ilişkin izler kelimelerin arkaik anlamlarında bulunabilir. Kaçalın'e (2006) göre *âdam* kelime olarak “âdem, insan, kişi; deri, kabuk, deri altı” anlamlarına gelmektedir. İnsanın, yer kabuğundaki topraktan yaratılması ve etinin toprak rengi olmasından dolayı bu ad verilmiştir. İnsan anlamına gelen *beşer* ise deri üstünü ifade etmektedir. Cinsiyetsiz başka bir kelime olan *kişi*, başka dillerde olduğu gibi, hem erkek hem de dişi karşılığında kullanılmıştır (s. 116-117).

Divanü Lûgat-it-Türk'te *kişi* sözcüğünün “adam, insan, kişi, kimse”; “halk”; “karı, kadın” anlamlarında iki cinsiyeti anlatırken kullanılan bir sözcük olduğu (Atalay, 1986, s. 335) tespit edilmiştir.

Eş anlamına gelen *kişi* sözcüğüyle *kiçi* arasında kökensel birliktelik olduğunu düşünen Kaçalın'e (2006) göre *kişi*'nin burada iki anlamı vardır. Birincisi, “küçük”; ikincisi ise “kocaya göre yaşça küçük olan eş, karı”; bunun tam tersi ise *koca*, “büyük>kadının erkeği” demektir. Ayrıca, *ir* “erkek” ve “iri, erkeğe çalan” sözcükleri dikkate alındığında (s. 116-117), başlangıçta bu sözcüklerin cinsiyeti değil, dış yapıyı ve görünüşü ifade eden kavramlar olarak kullanılmış olabileceğini akla getirmektedir.

Altay yaratılış mitinde Tanrı ile iki kaz gibi uçan Kişi'nin, sonradan, Tanrı'ya itaatsizlik ederek Erlik ismini aldığını görüyoruz.

Teleütler arasında araştırma yapan N. P. Drenkova'nın yazısında bir şamanın yaptığı ayin sırasında baş Tanrı olarak kabul edilen *Ülgen*'den “kadın” olarak (ana) bahsedilmesinin yanı sıra *Güneş*, *Kayrakan*, *Cayuççı*, *Mergen* ve *Bura*'nın da kadın olduğunun belirtilmesi (Aleksyev, 2013, s. 46) dikkate değerdir. Bu dişilik durumunu arkaik kadın ata kültürünün bilinçaltındaki izleri olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaçalin (2006) yazılı kaynaklarda *kisi* şeklinde geçen kelimenin “karı” ve “kadın” anlamında kullanıldığını, ayrıca *kişi* ve *tişi* (dişi) arasında bir ilişki olduğunu düşünür ve k~t dönüşümüne dikkat çekmiştir. Buna göre İbranice *iş* (Arapça'da *ins*) “koca, erkek, insan”; *işa*, “kadın, dişi, nisa” demektir. Benzer durum İngilizce *man-woman*; Arapça *mar-mar'a* sözcüklerinde görülebilir. Dillerdeki erkek cinsiyetini temsil eden sözcüklerden türetilen kadın anlamları, Kaçalın'in (2006) belirttiği gibi, Tevrat'ta geçen, dişi (Havvâ), kişi (Âdam)'den türedikten sonra adı da adından türetilmiş hadisesine dayanmaktadır (s. 119-120). Bu örnek, ataerkil söylemin sözcük ve kelimelere yansımaları göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Bazı kamların ayin yaparken taktıkları maskeler, koruyucu ruhlarının dişi ve/veya erkek olması şeklindeki karmaşık cinsiyet örnekleri, Türk kültüründe de olduğunu varsaydığımız, ilk yaratılıştaki cinsiyetsiz döneme ait izlerden birisidir.

Erkek kamların düzenledikleri ayinlerde başarıya ulaşmak için kadına benzer şekilde saçlarını uzatmaları, kadın elbiseleri giymeleri, kıyafetinin üzerine göğüs benzeri metallere takması, en güçlü kamların kadınlar olması, ince sesle konuşmalarının yanı sıra kendilerinin gebe kaldıklarını, balık ve karga gibi hayvanları doğurduklarına iddia etmeleri, Gökalp'e (1976) göre, eski Türk dininin "kuvve-i kudsiyesinin kadında mütecellî" ettiğini göstermektedir (s. 35-37).

Türk kültüründe yer ve göğün dişil ve eril olarak ayrılması kanımızca daha sonraki döneme denk gelmektedir. Türk kültüründe cinsiyetsiz atalar devrinin olduğu varsayılmaktadır. Kayın ata ve kayın ana, kamların ayin yaparken cinsiyetsiz bir hal alması gibi durumlar bunu desteklemektedir. Bu durumu destekleyen başka bir veriyi de Uygur harfli Oğuz Kağan destanında bulmaktayız. Gökten ışıkla inen ve ağaç kovuğunda oraya çıkan Oğuz Kağan'ın müstakbel eşleri (kadınlar) ve onların dünyaya getirdiği çocuklarla ilgili metin (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 13-15), yüksek ihtimalle, yer ve göğün birbirine eş olarak düşünüldüğü dönemlerin hatırası olmalıdır.

Türk kültüründe toplum içinde (cinsiyet, yaş, dış görünüş, makam gibi) belli özelliklere sahip kişiler ata olarak kabul edilir, onlara saygı duyulur ve sözlerine güvenilir. Bu kategori içine çoğunlukla belli bir yaşa erişmiş erkekler yerleştirilmiştir. Ancak atalar kültürünün ataerkil toplumlarda olduğunu söylemek, Türk kültüründe ve dünyanın birçok yerindeki anaerkil yapılanmaları görmezden gelmek anlamına gelir. Crooke'nin (1908) de belirttiği gibi "ataerkil kültürünün ataerkil sistem üzerine örgütlenmiş kabilelerle sınırlı olduğu sonucunu çıkarmak yanlıştır" (s. 432). Bu bakımdan, ölen bir kişi cenaze törenleri vasıtasıyla mitik *erkek ata* (forefather) ve/veya *kadın ata* (foremother) olarak (Matsumoto, 2014, s. 30) ulusal kahramanlar arasına katılabilir.

Türk ve Çin kültürlerinde önemli bir yeri olan atalar kültürünün her iki kültürde de oldukça gelişmiş bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Ataların ruhlarıyla ilişkiye dayanan ve ölmüş ataların ruhlarının hem sıradan insanları hem de hayatta olan ataları etkilediğine inanılan bir dizi inanç ve uygulamayı barındıran bu inanç örüntüsünde, bazı ayinler yapılır ve ruhlara kurbanlar sunulurdu. Bu kültürlerde görülen atalar tableti bazı araştırmacılar için *bereket-fallus kültü* (Tryjarski, 2012, s. 41) olarak kabul edilir. Benzer biçimde kam çadırlarına asılan figürinlerde fallusun öne çıkarılmasının yanı sıra dişilik organlarının görülmesi bereketle ilişkili kadın atalar kültürüyle açıklanabilir. Bununla birlikte, atalar kültürünün doğrudan fallus kültürüyle ilişkilendirilmesi ataerkil bir söylemi içerdiği için eleştiriye açıktır.

Verbitskiy ve Radloff tarafından derlenen Altay yaratılış mitleri, kısmen diğer kültürlerden etkilenmesine rağmen, mitlerde ataların şekilsiz olduğu görülmektedir. Tanrı'nın yaratma

kudreti verdiği ve yerin yaratılışı ile ilgili mitte geçen Kişi (daha sonra Erlik olacaktır) ilk ata (primogenitor) olup⁴², onun şekli ile ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Eski Türkçe’de *ecdat* ve *atarlar* anlamında kullanılan kelimelerin başlangıçta cinsiyetsiz olduğu görülmektedir. Ancak onların sosyal ve kültürel yapının değişmesi, çevresel faktörler gibi çeşitli etkenlere bağlı olarak eril veya dişil özellikler kazanması söz konusudur. Örneğin, Türkiye Türkçesinde ağa kelimesi ağabey çağrışımı yapmaktadır. Moğolca *ağa* ve *ağa degü*, ağabey anlamını karşılar. Saha Türkçesinde ise *agas*, büyük kız kardeş demektir. Ağa kelimesinde görülen çift cinsiyetlilik durumu, *eke*, *ece*, *eci*⁴³ kelimelerinde de vardır. Bu bağlamda *eke*, hem kadın hem de erkek akraba (Hassan, 1985, s. 222) için kullanılan cinsiyetsiz kelimelerdendir. Bunlardan bir diğeri *apa/aba* sözcüğüdür. İlk olarak *Köktürk Yazıtları*’nda geçen bu sözcüğün *ecdat* ve *atarlar* anlamının yanı sıra bir adın önünde tek başına kullanıldığında (Inançlı Apa Yargan Tarkan) *büyük*, *yüksek* anlamlarını karşılayan unvan olarak (Ergin, 1964, s. 85) kullanılmıştır.

Yazıtlarda atalar kültü bağlamında değerlendirilebilecek eş anlamlı üç kelime dikkat çekmektedir:

ecdat, ata, büyük baba anlamında *eçü* (eçüm apam törüsinçe, eçüm apam Bumin Kağan)

baba, peder anlamını karşılayan *kang* (kangım İltiriş Kaganıg, ögüm İlbiğe Katunug; kangım kagan); ve

büyük kardeş, amca, ağabey anlamını karşılayan *eçi* (inisi eçisi, eçim kağan, kangımız eçimiz).

Metinde iki yerde Köktürk devletinin ilk kurucusu ve kağanından *eçüm apam Bumin Kağan* (*atam Bumin Kağan*) şeklinde bahsedilmiştir. Köktürk devletinin kurucusu İltiriş Kağan için *kangım İltiriş Kaganıg* (babam İltiriş) kullanımı vardır. Bilge Kağan ve Kül Tigin’in amcaları Kapagan Kağan için *eçim kağan* (amcam kağan) kullanılır ki söz konusu örnekler hiyerarşik bir yapılanma olduğu varsayımını güçlendirmektedir. Metindeki kullanım sıralamasında görüldüğü

⁴² Erlik’in ata olduğu konusunda Burnakov önemli deliller sunmaktadır. Hakas inançlarına göre Erlik Han tüm şamanların baş hamisidir. Çünkü Hakas kamları dualarında Erlik Han’a “insan ruhunun yaratıcısı ve babası, ayrıca efendi, bey” olarak hitap ederler. Benzer inançların Şor halkları arasında da olması, Erlik’in ilk atalardan biri olduğunu gösterebilir. Daha fazla bilgi için bakınız (Burnakov, 2011). Ayrıca *Köktürk Yazıtları*’nda geçen Kişioğlu (Erlik-oğlu) ifadesi yaratılış mitini akla getirmektedir. Hristiyanlıkta yeni doğan bebeğin günahkar olduğuna inanıldığından (cennetten kovulma hadisesi, Adem-oğlu) vaftiz edilme ritüeli, Adem ve Havva’nın cennetten kovulması gibi kötü başlangıç senaryoları ve Erlik’e ilişkin negatif anlamlar Hristiyan inancından kaynaklanıyor gibi görünmektedir.

⁴³ Bey, sahip, efendi, Tanrı gibi anlamlara gelen *idi*, *izi*, *ize*, *is*, *isi* (*idi>izi>isi*), *ie*, *ide*, *ieye*, *eye*, *ige*, *ege*, *eğe*, *ike*, *eke*, ... kelimelerin aynı kökten türemiş olmaları yüksek ihtimaldir. Türkiye Türkçesi sözlüklerinde de yaşamaya devam eden *eğe*, *ağa*, *sahip*; ve *eye*, *sahip*; *ailenin en muhterem kadını*; *baba* ve *büyük kız kardeş* (*ece*) gibi (Tanyu, 1980, s. 42) anlamları barındırıyor olması, söz konusu kelimenin arkaik niteliklerini halen koruduğunu göstermektedir.

üzere en yüksek mertebedeki kişiden bahsedildiğinde *ecdat* anlamını karşılayan *eçim apam* ifadesi Türk atalar kültü içinde hiyerarşik bir yapı olduğunu ortaya çıkartmaktadır.

X. yüzyıla ait Uygur metinlerinde *äçü apa* ifadesinin *ecdat*, atalar, apa ced, abla, büyük kız kardeş (Tanyu, 1980, s. 51) olmak üzere, hem eril hem de dişil anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Cinsiyet bildirmeyen *apa* kelimesi Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğünde⁴⁴ ve diğer lehçelerde, anne ve baba anlamında kullanılmıştır. Günümüzde bu kelime, neredeyse tamamen anne, nine, anneanne (*Tarama Sözlüğü*, 1983, s. 1) anlamını karşılamaktadır. Beydili'ye (2004) göre *Apa* ya da *Ama* kelimelerinin eskiden *api* olarak kullanımı vardır ve sözcük, hem ata tarafından nine hem de kutsal kadın motifini (s. 64) bildirmektedir⁴⁵.

Türk kültürünün toplum yapısında olduğu gibi devlet yönetiminde de küçükler, daima büyüklere saygı göstermek zorundaydılar. İşbara Kağan'ın oğlunun dediği gibi, "Büyük amcalar, Kağan ailesinin büyüğüdür" (Gökalp, 1979, s. 191). Bu düşünce biçim, *Köktürk Yazıtları* 'nda *eçim* ifadesi ile karşılığını bulmaktadır.

Türk kültüründe babaya *kang*; anneye ise *ög* denildiğini aktaran Gökalp (1979), XI. yüzyıldan sonra babaya artık *ata* denildiğini; Anadolu'da ise baba için *ece*, *ici*, *ede*, *eye* kullanımlarının görüldüğünü ifade etmiştir. Bununla birlikte, günümüzde olduğu gibi eski Türk kültüründe de ananın babadan önce söylendiğini belirtmesi, Türk kültüründeki *kadın atalar* bakımından oldukça önemlidir. Bu bağlamda, önceden *ög ve kang* denirken, günümüzde bu söylemin *ana baba* şekline dönüştüğünü, eski Uygur şiirlerinde de saygıdeğer kişileri saymaya başlayan oğulların, önce "anam ve babam" (s. 168-169) dediklerini aktarmıştır. Gökalp (1979), ayrıca, Dede Korkut'ta da, ana ifadesinin babadan önce geldiğini ve "ana, baba" kullanımının olduğunu ifade etmişse de (s. 170) örnek vermemiştir. Yapılan taramalarda böyle bir kullanımın görülmemesinin yanı sıra *Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu*'nda üç yerde "ata ana" ifadesi geçmektedir. Fakat, oğlanın anasına soylamasında "Ana hakkı Tanrı hakkı olmasaydı, Kara polad öz kılıcum tartayidüm, Alça kanun yir yüzine tökeydim" (Ergin, 1989, s. 227) demesi, kadın atalığın yüceltildiğini gösterirken, arkaik nitelikli olup anaerkil dönemin bir uzantısı olan kadın ata kültünü hatırlatmaktadır.

⁴⁴ Sözlükte bununla ilgili kullanımlar şu şekilde geçmektedir: Aba, ayı (Kıpçakça); aba, baba; aba, ana (Oğuzca); apa, ana (Karluk Türkmenleri); abaçı, umacı, bununla çocuklar korkutulur; abak/abakı, bostan korkuluğu (Atalay, 1986, s. 1)

⁴⁵ Kutadgu Bilig'de birçok yerde geçen *apa* kelimesi genel olarak Adem ve insan (Arat, 1979, s. 21) anlamlarında kullanılmakla beraber herhangi bir cinsiyeti belirtmez. Örneğin, "Ajunka apa inmişinde berü, ukuşluğ uru keldi edgü törü" yani "Adem'in dünyaya inmesinden bu yana iyi düzen daima anlayışlı insanlar tarafından yerleştirilmiştir" (KB 219, 1947, s. 38). "Apa yazdı erse bayat kınadı, bu dünyağ tünek kıldı erklig idi" yani "Adem günah işleyince, Tanrı onu cezalandırdı; kuvvetli ve kadir Tanrı bu dünyayı ona zindan yaptı" (KB 3520, 1947, s. 353) demektir. Buradaki *apa* kelimesi, yüksek ihtimalle, hem insanoğlunu hem de ilk kadın Havva'yı karşılamaktadır. Bu bakımdan Türk kültüründe ata statüsü kazanmanın erkeğe atfedilmesi yakın zamanlara ait bir algılama biçimi olmalıdır.

Türkler, ayrıca, Gökalp'in (1979) belirttiği üzere, büyük babalar için *ata atası*; annenin babası için *ana ata(sı)* demişlerdir. Eski kitaplarda da anne ve baba için *uluca* kullanımı görülür. Uygurlar arasında da *ana-ata* ve *ana-baba* sözleri çok yaygındır. Harezmsahlarda büyük ana için *ulu ana* kullanılmıştır (s. 168-170).

2.2.1.3. Türk Kültüründe Anaerkil Dönem ve Kadın Atalar

İlk toplayıcı ve avcılar genetik ve biyolojik çeşitlenme konusunda herhangi bir bilgiye sahip olmadıkları için soy temelli bakış açısı yerine “yer temelli” bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Bu kural yerel grup üyeliğini belirlemekte idi. Bu bağlamda onlar için anasoylu (matrilineal descent) veya babasoylu (patrilineal descent) şeklinde tanımlamalar yapmak sıkıntılıdır⁴⁶. Bunun yerine ana yersel (matrilocal) ve baba yersel (patrilocal) demek daha doğru bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımı destekleyen bir örnek Avustralya yerlilerinde bulunmaktadır. Onlara göre üremede babanın biyolojik rolünün herhangi bir önemi yoktur. Gebeliğin sebebi olarak “o çevrede yaşayan ata ruhları” (yer veya toprakla soy bağı kurma düşüncesi) (ancestral spirits) gösterilmekte, çocuk, bilinmeyen bir atanın tekrar dünyaya gelişi olarak kabul edilmekteydi. Başka bir deyişle, üremenin fizyolojik özelliklerini keşfetmezden önce insanoğlu, gebeliği ata ruhlarına veya anlamlandıramadığı doğaüstü güçlere yorumlama eğiliminde olmuştur. Bu varsayım, erkeğin önemli rolünün olmadığı en eski yaratılış mitleriyle desteklenmektedir. Kadının yaşadığı ortamda temasta bulunduğu bir nesne veya hayvandan (Eliade, 2003, s. 246; Service, 1980, s. 215-216) hamile kaldığına dair inancı, anlatılarda görülen ışık, kurt veya halk inançlarında yer etmiş mağara suyu gibi nesnelere hamile kaldığına inanan kadınların kabullerinde görmek mümkündür. Babanın bu aşamada biyolojik olarak çocuğun oluşumunda bir rolü olmadığı düşüncesi, muhtemelen, insanları birbirine bağlamada anne faktörünü ortaya çıkartmıştır. Ancak bu bağ, yukarıda bahsedildiği gibi, mutlak değildir. Kısacası, ilk insanların, bir bebeğin hangi biyolojik ve fizyolojik etkilere bağlı olarak meydana geldiğine dair bir bilgilerinin olmadığı varsayımından hareketle, soyut akrabalık anlayışının daha sonraki bir aşama olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Dünya literatüründeki kadın atalar konusunda ilk yaklaşımı, Bachofen'in “ana düzeni” oluşturmaktadır. Amazon mitlerinin kökeninden anaerkilliğin en eski izlerinin bulunabileceğini düşünen J. J. Bachofen'in yayımladığı *Das Mutterrecht* [1861] (Ana Hakkı) adlı kitabı, sosyal antropoloji alanında önemli bir çalışma olarak kabul edilmektedir. Kitapta sosyal bir kurum

⁴⁶ Literatürde anasoyluluğun (matrilineal), anaerkillikten farklı olduğu belirtilmektedir. Buna göre anasoylular, ortak ataların anneden geldiği bağlar aracılığıyla gerçek veya kurgusal bir akrabalık iddiasında bulunan tek taraflı soy grupları olarak tanımlanmaktadır. Bu tür bir soy sisteminde miras dayıdan yeğene geçmektedir. Böylece, anasoyluluğun kadınlara yetki veren anaerkil sistemden farklı olduğu (Marshall, 2005, s. 24) kabul edilmektedir.

olarak ailenin bilimsel tarihi ele alınmıştır. “Anne düzeninin baba düzeninden önce olduğu” iddiası (Johann Jacob Bachofen, 2012) konumuz açısından oldukça önemlidir.

İnsanlığın kültürel evrimi üzerine bakış açısı geliştirilirken Amazonlar’dan bahseden ilkçağ mitolojisi, J. J. Bachofen tarafından kullanılan kaynaklardan biriydi. Bu görüşe göre gelişim, hetaeristic ve anaerkillikten, sonraki bir aşama olan ataerkilliğe doğru ilerlemiştir. Anne hakkı, sadece anneye göre akrabalık ve soyun dikkate alınmasını değil, aynı zamanda, annenin kızı tarafından mülkün devralınmasını ve kadınların hükümet başkanları olduğu gerçeğini ifade etmekteydi. Fakat, medeniyet ve yasal toplumun ortaya çıkışı, fiziksel annelik ve babalık ötesinde babalık vurgusu ile ilişkilendirilmiştir. Böyle bir düşünce sisteminde babalık sonsuza kadar toprağa bağlı olan gebeliğin aksine, cennet ışığının bir parçası olarak (Nenola, 1999, s. 27) tasvir edilmiştir.

Religion of the Semites [1894] adlı kitabında R. Smith, Samiler arasında kadın Tanrı’ya öncelik ve üstünlük tanındığını açıklamıştır. Buna göre araştırmacı, Sami dininde ata tapımı olduğunu, bunun kadın akrabalık dizgesiyle bağlantılı olarak kadın Tanrıların yüceltildiğini öne sürmüştür. Samilerde, çoğu eski toplumlarda olduğu gibi, akrabalık bağı oluşturulan şeyin ana kanı ve “rahim ortaklığı” olduğu varsayılmaktadır. Smith, “toplumun bu aşamasında eğer kavim Tanrısı soy atası olarak düşünülmüşse, o halde tapım nesnesinin de Tanrı değil, Tanrıça olması gerekir” (Stone, 2000, s. 57) şeklinde ifade etmiştir.

Sergei Kan [1989] Alaska ve Kanada’nın bazı bölgelerinde yaşayan ve Kızılderili bir halk olan Tlingitler arasında güçlü olan kozmolojik enerji farklılığının, yakın zamanda ölmüş olan kabile üyelerinden ziyade, uzun zaman önce ölmüş olan “anasoylu” atalardan kaynaklandığını (Matsumoto, 2014, s. 24) vurgulamıştır.

Mit ve sembolün evrensel dilini çözmeye yoğunlaşan J. J. Bachofen’in “anaerkil (matriarchal) toplum teorisi”, toplumların kadın egemen aşamadan erkek egemen aşamaya geçtiklerini ifade etmesi bakımından dikkat değerlidir. Bachofen ağırlıklı olarak mit üzerine odaklanırken antik tarihçilerden (Burston, 1986, s. 667) de sıkça yararlanmıştır.

Bachofen [1861] Roma kanunundaki arkaik izleri *açıklamak* ve Etrüsklere ait cenaze töreni sembolizminin özelliklerini *belirmek için* “anne düzeni” teorisini geliştirmiştir. Araştırmacıya göre tarih öncesi zamandaki sosyal örgütlenme babaerkil (patriarchal) sisteme veya kaba kuvvete dayanmamaktaydı. Bu toplum düzeni anne ve çocuk bağı, doğuma ilişkin bilinmezlikler, ölüm ve yeniden doğum gibi düşüncelerde temellenmekteydi. Baba soyunun egemenliğinden önce sosyal yaşam malların topluluğu, ilkel demokrasinin bir türü ve grup evliliği ile karakterizeydi. Araştırmacıya göre kadınların “özünde olan” tutuculuğu, sağduyulu

olması ve akıllılığı tek eşli evliliğin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sosyal gelişmenin bu aşamasında “anne Tanrıçalar” (the mother goddesses) (Burston, 1986, s. 667-668) olarak nitelendirilen kadın atalar egemen olmuştur.

Türk kültürünün şekillenme sürecinde ilk görülen aşama *Toplayıcı-Avcı* kültür dairesidir. Doğa ortasında geçimini avcılık ve toplayıcılıkla sağlayan insanoğlu, *kendi ve öteki* bağlamında bir anlayış geliştirmiştir. Müdahale edemediği kendi dışındaki varlıklara güç ve can atfederek, onları yüceltmeye başlamıştır. Tylor’un kavramlaştırması ile *animizm* olarak adlandırılan bu dönemden sonra, bazı unsurlar da kendi içinde ayrılmıştır. Bu üstün güç anlayışı, büyük ihtimalle, herkesin bilmediği bilgiyi bilme ve herkeste olmayan güce sahip olma fikri zamanla büyüü geliştirmiştir. Bu bağlamda Toplayıcı-Avcı kültür dairesini, çok daha öncesinde ortaya çıkmış olan ve büyü gücünü yalnızca kadınların ellerinde tuttuğu anaerkilliğin bir devamı (Çobanoğlu, 2001a, s. 32) olarak yorumlamak mümkündür. Bilim çevrelerinde *totemizm* olarak adlandırılan inanış biçimi, muhtemelen, bu gelişimden sonra ortaya çıkmıştır. Cinsiyet temelli atalar kültürünün oluşması, muhtemelen, bu ayrılış dönemine denk gelmektedir. Bu algılayışta yine ikili bir ayrıma gidilmiş, “atalar” ve “diğerleri” olarak bir hiyerarşileşme meydana gelmiştir. Hem ataların hem de mekânsal-zamansal bağlamda diğerleri (the others) olarak benzeşenlerin rollerine odaklanan Helms’in (1998) belirttiği gibi, ata olmayı belirleyen veya ata olan bir kişinin hatırlanmasına etki eden şey, atanın *ideal olanla ilişkili* tavır ve nitelikleridir (s. 35-36). Ancak bunun öncesinde, ata olarak kişileri diğerlerinden ayıran bir takım farklılıklar olması gerekir. Bu bağlamda doğum ve adet görme gibi erkeklerde olmayan sıra dışı özellikleri kendinde toplayan kadınlar, ötekiler içinde, büyük ihtimalle ilk ayrılan grup olmuştur. Diğerleri içinde kadınların fark edilmiş olma ihtimali, erkek düzeninden önce kadın egemenliğinin mevcut olduğu fikrini güçlendirmektedir. Bu varsayımımızı destekleyen araştırmacılardan Lévi-Strauss’un (1983) belirttiği üzere, siyasal yetkenin eril niteliği varken; rahim temelli soy zinciri -doğası gereği- anaerkil özelliğe sahiptir. Bu bağlamda siyasal örgütlenme evresine ulaşmış ve siyasal erkin öne çıktığı toplumlarda *babaerkil hukuku* genelleştirme eğilimi vardır (s. 132).

Sonuç olarak, Türk mitolojisini şekillendiren sosyal ve kültürel yapılış *Toplayıcı-Avcı*, *Avcı-Çoban* ve *Çoban-Tarımcı* olmak üzere üç kültür dairesinden geçmiştir⁴⁷. Bu üç dönemin her biri

⁴⁷ İktisat sosyolojisinin önemli kuramcılarında Adam Smith, toplumların geçirdiği tarihsel aşamaları geçinme biçimine göre dört kısma ayırmıştır. İlk aşama avcılık ile geçimin sağlandığı dönemdir. Burada mülkiyet fikri oluşmadığından nispeten eşitlik söz konusudur ve yönetime ihtiyaç duyulmamaktadır. Bunu izleyen ikinci aşama hayvanların evcilleştirilmesine bağlı olarak pastoral dönem veya göçebe çobanlık evresidir. Smith’e göre bu aşamada ilk eşitsizlik belirmeye başlamıştır. Üçüncü aşama tarımdır. Tarımın ortaya çıkışıyla yerleşik kültür anlayışının gelişmeye başlaması, geçim biçiminin değişmesi, artı ürünün ortaya çıkışı ve birikmeye başlaması ve özel mülkiyet bu aşamanın belirleyici öğeleridir. Feodalizm adı altında kurumsallaşan tarımsal çağda toprağa bağlı olan köleler ufak ticaret adamına dönüşerek mülkiyet fikrinin doğuşuna zemin hazırlamışlardır. Çünkü bu aşamada feodal beyler sadece toprak sahibidirler. Toprakta çalışan köylüler ise yerel tahıl pazarlarında ticaret yaparak, Smith’in belirttiği

bağlam olarak düşünüldüğünde, her daire içinde farklı inanış biçimlerini görmek mümkündür. Bu yaklaşıma göre anaerkil karakterli bahçe tarımı ve yerleşik yaşantının ortaya çıkmaya başlamasından sonra Tunç çağında birtakım sosyal örgütlenmelerin kurulması ile paralel olarak ataerkilliğe yönelik olmuş ve Demir çağı ile birlikte ataerkil teşkilatlanma düzeni siyasi, sosyal ve ekonomik alanda tamamen hakimiyet kazanmıştır (Çobanoğlu, 2001a, s. 30).

Türk kültüründeki *Toplayıcı-Avcı* dönemde egemen olduğu varsayılan ve anaerkil dönemin uzantısı olan Umay, kadın ataların önemli bir sembolü durumundadır. Özellikle Avcı-Çoban kültür dairesinin gelişmeye başladığı dönemden itibaren Gök Tanrı kültü ön plana gelmiş (Çobanoğlu, 2001a, s. 52; Yolcu, 2013, s. 186) ve kadın ataları ikinci plana itmiştir.

Türklerde anaerkil döneme değinen ilk araştırmacılardan birisi olan Yusuf Ziya Yörükân'a [1932] (2014) göre eski Türkler ataerkil aile hayatından geçmemişlerdi. Bu varsayımını akraba adlarından yararlanarak kanıtlamaya çalışan araştırmacı, Türklerde anne tarafından akrabaların adları (*dayı, tagay, kufduk, teyze*, vb.) Türkçe iken; baba tarafından akraba isimlerinin Türkçe olmadığını belirtmiş ve bu bakımdan onların daha sonraki devre ait olma ihtimalleri üzerinde durmuştur (s. 48).

İlk insanın cinsellik ve cinsiyet farkını algılayamayacağı varsayılırsa cinsiyeti belli olan ata veya kültürel kahramanların daha sonraki bir zamanda ortaya çıkması daha yüksek ihtimaldir. Özellikle doğum özelliğinin kadına ait olması, onu erkeklerden ayırmış ve toplumsal hiyerarşide daha üst konuma yükseltmiştir. Her ay kadından gelen bir miktar *kan*, aynı şekilde ona kutsiyet atfedilmesini sağlamış olmalıdır. Marett'in (1914) belirttiği gibi eski insanlar, özellikle kadın kanında bir güç olduğuna inanmaktaydılar. Ancak "kanda ruh olduğu veya kanın ruhla ilişkisi olduğu" düşüncesi (s. 2) animist bir bakış açısı ile açıklanamaz. Kanın kutsallığına ilişkin inanç onun doğrudan kendi özellikleri ile ilgilidir. Kadın ataların oluşmasında ve anaerkil dönemde güçlü olduğu varsayılan bu düşünce, erkeklerin toplumsal yaşamda egemen olmasıyla muhtemelen güç kaybetmeye başlamıştır.

Muhtemelen ilk başta, hem menstrual dönemi olan hem de yaşı ilerlemiş kadınlar toplumda egemen olmuşlardı. Yaşlı kadınları simgeleyen figürinlerin arkeolojik kazılarda elde edilmesi, bu noktada önemli kanıtlardandır. Muhtemelen baba soyunun hakimiyet kurması ile kadın ata kültü içinde sadece "yaşlı kadınlar" toplum içinde etkin kalmayı başarmışlardır. İlk başta çocuk doğurmak ayrıcalık olarak görülürken, erkek egemenliği ile bu özellik de, muhtemelen, ikinci plana itilmiştir. Buna ilişkin bir örnek, kadının çocuk doğurmasının adeta bir ceza olduğunu

ticaret aşamasını (Büyükbuğa, 2010, s. 121-122) getirmişlerdir. Adam Smith'in geliştirmiş olduğu toplumların tarihsel aşamaları konusunda daha fazla bilgi için bakınız (Smith, 2006).

anlatan ve Radloff tarafından derlenen Altay yaratılış mitinde görmek mümkündür (Bakınız: Ögel, 1993, s. 457). Ayrıca Türk kültüründe “kanın yere dökülmesiyle kutun kaybolacağı düşüncesi” muhtemelen aynı döneme rastlamaktadır⁴⁸. Dolayısıyla önce cinsiyetsiz olarak algılanan atalar, cinsiyet ayrımının ortaya çıkmasıyla kadın olarak düşünülmüş, ardından erkeğe dönüşüm olmuştur.

Çobanoğlu'na (2003a) göre dağ kültü, anaerik dönemin etkin inanç unsuru olan (kadın) ana ocağına karşı olarak (erkek) ata ocağı şeklinde tesis edilmiştir (s. 30). Bu yorum dağların, sonraki dönemlerde, erkek soyuna ait olması ve kadınların bu dağlara yaklaşmasının yasak olması inancı ile desteklenmektedir. Türk kültürünün anaerik döneminde yeni evlenen kadınların soy dağına başları açık ve yalın ayak bakmaları yasakken; menstrual dönemleri sona eren, dolayısıyla yaşlanan kadınların toplumsal yaşamda üst konumda bulunmaları bu bağlamda dikkate değerdir. Destekleyici başka bir örnek, gelinler için tabu sayılan birçok şeyin arasında, ihtiyar kadınlarla bile konuşmanın yasak sayılmasıdır (İnan, 1986, s. 167).

Türk kültüründeki anaerik dönem sebebiyle ilk başta muhtemelen dağlara feminenlik yüklenmiştir. Anaerik dönemde, zaten çoktan oluşmuş olan dağ kültürünü erkeklerin tekellerine almış olma ihtimalleri daha olasıdır. Doğu Anadolu bölgesine giden Rubruk (2012), Nuh'un gemisinin olduğu rivayet edilen (Ağrı Dağı) bir inanç kaydetmiştir. Birçokları bu dağa çıkmak istemişlerse de bunu başaramamışlardır. Bu dağın çıkılamayacak kadar yüksek olmadığını belirten seyyah, yaşlı bir adamla konuştuğunda açıklayıcı bir sebep bulmuştur. Dağın adı Masis'tir ve bu kelime feminen cinstendir. Asıl önemli olan yaşlı adamın ifadeleridir: “Bu yüzden, bu dağı kimse aşamaz, çünkü o yerin anasıdır” (s. 137). “Yerin anası” ifadesi, Anadolu'da kadın ata kültürünün yaşadığını göstermekle birlikte, dağın ana olarak düşünüldüğü anaerik döneme ışık tutması bakımında oldukça önemlidir.

Ana Tanrıça ve yakın doğudaki Magna Mater kültürünün insanlık tarihindeki ilk örnekleri Üst Paleolitik dönemde *steatopij* (üreme ve bereketi hatırlatan kadın cinselliği ile karın, göğüs ve

⁴⁸ Türk kültüründe kanın ayrı bir önemi vardır. Kan, soy bağı kurmakla beraber onun yaşam enerjisi ve gücünü sağladığına inanılmaktadır. Bu sebeple birçok anlatı ve inançta kendine yer bulan “Türk kültüründe kan” konusu, üzerinde durulması gereken bir araştırma noktasıdır.

Türkler kendi yakınlarının kanının akıtılmasını görmekten nefret ederlerdi. Benzer şekilde servetleri olarak gördükleri hayvanlarının kanının akıtılmasından da büyük rahatsızlık duyarlardı (Roux, 1999, s. 75). “Biz ve öteki” ikiliğinde bize ait olanın kanının akıtılması Türk kültüründe hoş karşılanmamıştır. Başka bir deyişle düşman kanının akıtılması övünç kaynağıyken, soya ait birinin kanının dökülmesi savaş sebebi olmuştur. Günümüzdeki “kan davası” olgusunun da bu çerçevede düşünülmesi, sorunun ayrı bir açıklamasını oluşturmaktadır.

Kanın yer dökülmesinin “biz ve öteki” bağlamındaki yansımalarını özellikle *Dede Korkut Destanları*'nda görmek mümkündür: Dirse Han'ın hatununa soylaması “Alça kanun yir yüzine dökeyin mi”; Selcen hatunun Kan Turalı'ya soylaması “Alça kanun yir yüzine dökilmedin”; Depegöz karşısında Basat aydur: “Alça kanun yir yüzine tökmeyince, Kardaşum Kıyanun kanın almayınca”; oğlan anasına aydur: “Alça kanın yir yüzine tökeydim, ana zalım ana”; Beyrek'in ölümünde kanının dökülmesi “Aruz kara polad öz kılıcın tartup Beyregün sağ uyluğın çaldı. Kara kana bulaşdı, Beyregün başı bunlu oldı”; Dirse Han'ın oğlu Boğaç Hanı vurup kanını yere döktüğünü anlatan kısım, “Oh tokındı, alça kanı şorladı koynı toldı, bidevi atınun boynın kuçakladı yire düşdi” (Ergin, 1964).

kalçaların abartılarak tasvir edildiği, hamile veya yaşlı kadın vücudunu andıran) *kadın figürinleri* ile başlamıştır. Neolitik ve Kalkolitik devirlerde de devam eden bu figürlerin Neolitik dönemdeki en güzel örneklerini Ön Asya’da görmek mümkündür. James, Clark gibi araştırmacılar Venüs kültürünün Avrupa’ya Doğu’dan girmiş olabileceğini düşünmekle (Yalçınkaya, 1971, s. 203, 206), dikkatleri Sibiryaya sahasına çekmişlerdir. Bu düşüncenin temelinde, Don vadisinde, Rusya’nın birçok bölgesinde ve Sibiryaya’da bulunan çok sayıda kadın (venüs) heykelciği ve yer yer kaya çizimleri bulunmaktadır.

Üst Paleolitik dönemdeki ilk avcı-toplayıcılar muhtemelen onlar için önemli olan kadının ruhunu barındırdığına inandıkları ve yanlarında kolaylıkla taşıyabilecek boyutta heykelcikler yapmışlar ve büyük bir ihtimalle bu heykelcikleri kendilerini korumaları için ava veya başka bir yere giderken yanlarında taşımışlardır (Kolankaya Bostancı, 2016, s. 131).

Sibiryaya bozkırlarında yapılan arkeolojik kazılarda elde edilen kadın figürinlerini kadın ataların tasvirleri olarak kabul etmeyen Tokarev’e (2006) göre ocak çukurlarının yanında bulunduğu için bunları “ata” değil, “ocağın anası” veya “ateşin kadın sahibinin tasvirleri” saymanın daha doğru olacağını ifade etmiştir (s. 261). Figürinlerin kadın ata olarak değerlendirilemeyeceğini onların çukur yakınında bulunmasına bağlayan araştırmacının başka bir sebep göstermemesi bu suretlerin kadın ata olmadığı anlamına gelmemektedir.

Atalar kültürünün ortaya çıkmasında kam veya şamanların etkili olduğunun bilinmesi; arkeolojik verilere göre ilk defa Paleolitik dönemde görülmeye başlamış olan şaman adı verilen kişilerin (Schmidt, 2000, s. 6) toplumdaki etkisini göz ardı etmemek gerekmektedir. Anaerik dönemin tipik örneklerinden birisi olan ilk şamanların kadın olmasıyla da bağlantılı olan bu durum dikkate alındığında, söz konusu kadın figürinlerinin “kadın ata” olmasa da “kadın atalar veya kadın atasallığı” ile ilişkilendirilmesine engel bir durum bulunmamaktadır. Hatta bu figürinleri kadın atasallığına ilişkin en eski izler olarak görmek mümkündür.

Qobustan Müzesi’nden alınan bu görselde Steatopij kadın figürinleri görülmektedir.



Görsel: Aşkın Çakır, Qobustan Milli Tarix-Bedii Qoruğu, Azərbaycan

Moğol şaman yurdunun içinden alınan bir görüntüde ahşaptan yapılmış Steatopij yaşlı kadın figürinleri ile Qobustan Müzesi'nden alınan figürinlerin benzerliği dikkat çekicidir.



Görsel: Aşkın Çakır, XIII. yüzyıl Moğol Şaman Yurdu, Moğolistan



Görsel: Aşkın Çakır, XIII. yüzyıl Moğol Şaman Yurdu, Moğolistan

Sibirya’da Baykal gölü yakınındaki Mal’ta adı verilen yerdeki kulübelerde kemik ve fildişinden yapılmış erkek ve kadın figürlerine rastlanmıştır. Bunların günümüzde Sibirya bölgesindeki şamanların kullandığı eşyalarla benzerlik göstermesi, büyük ihtimalle, aynı koruyucu ruh düşüncesinin bir devamıdır. Özellikle hane içinde bulunan bu figürlerin ölü ata ruhlarını temsil etmesi yüksek ihtimaldir. Bunlarla birlikte bulunan kuş figürleri de ruh düşüncesini (Kolankaya Bostancı, 2016, s. 129-130) akla getirmektedir.

Büyük Taş bölgesinde bulunan kaya üstü tasvirlerindeki kadın tasvirlerinin büyü, ölüm, bolluk ve bereket ile ilgili olduklarına dair farklı görüşler mevcuttur. Tasvirlerde insanların gövdelerinin kolsuz ya da kısa kollu, ayaklarının bağlı biçimde çizildikleri görülmektedir. Bu çizimler bir kadının mumyalanmasını andırdığı için ölümle ilişkilendirilmiştir. Yapılan arkeolojik kazılarda çeşitli mezar ve kurganlardan kadın figürlerinin çıkarılması ve mumyalama geleneğinin mezar ile ilişkili olması bu kaya üstü resimlerin daha çok ölü kadınları anlattığı fikrini güçlendirmektedir. Ayrıca Gobustan’da üzerinde kadın tasvirlerinin bulunduğu mağaralardan birinin adının *Ana Zağa* (Analar Mağarası) olması (Alyılmaz, 2016, s. 324-340) kadın ata ruhlarının varlığına ilişkin inançla beraber Türklerde güçlü bir “kadın ata kültürünün” olduğuna dair delillerdendir.

Akdeniz, Avusturya, Sibirya gibi dünyanın pek çok alanında görülen kadın figürlerinde sistematik olarak göğüs ve kalça büyüklüğünün yanı sıra hamile veya yaşlı kadın vücudunun tasvir edildiği görülmektedir. Yaşlı kadın ve genç kadın figürlerinde cinsel organların abartılı derecede belirgin olarak betimlenmesi, söz konusu heykelciklerin doğum, canlanma ve üremeye

bağlı bereket kültü ile ilişkili olduğu yorumu yapmamıza imkan tanır. Güney Rusya steplerinde ve Batı Asya'da yerleşmiş olan avcı ve toplayıcı topluluklara ait figürinlerde dişi seksüel organların özellikle abartıldığı görülmektedir. Avrupa'ya doğru gidildikçe bu tasvirlerin daha realist bir hal alması, avcı ve toplayıcılarda bu heykelciklerin muska olarak taşındığını ve aynı zamanda bereket sembolü olarak kullanıldığını akla getirmektedir. Bununla beraber özellikle hamile olarak tasvir edilen kadınların cinsel organının belirgin yapılması, muhtemelen, doğurgan anayı methetmek ve onu daha da doğurgan yapmak arzusundan (Yalçınkaya, 1971, s. 206-207) kaynaklanmıştır. Yaşlı kadın vücudunun tasviri, büyük ihtimalle, doğum yetisini kaybeden kadının “ana Tanrıça kültüne” bağlı bilgeliğini simgelemektedir. Başka bir deyişle, erkek egemenliğinin ön plana gelmesi ile kadının doğurganlığının yüceltilmesi ötelenirken, yaşlı kadın motifleri yaşama gücünü sürdürmeyi başarabilmiştir.

Ataların başlangıçta cinsiyetsiz olması, bu çalışmanın varsayımlarından birini oluşturmaktadır. Özellikle arkeolojik ve etnografik araştırmalarda elde edilen maddi kültür unsurlarında resmedilmiş veya yontulmuş tasvirlerin bulunması ata kültürünün izlerine dair veriler sunmaktadır. Bu tasvirlerin birçoğunun kadınlara ait olması Roux'a (1999) göre “kadınla ilgili bir ata tapınıcı” veya kültürünün mevcut olduğunu (s. 201) gösterebilir.

Türk kültüründeki ruh anlayışı ve ruha cinsiyet atfetme düşüncesi, kültür tarihi ile doğru orantılıdır. Başka bir deyişle, *cinsiyetsiz dönem*, *anaerkil dönem* ve sonrasında *ataerkil döneme* geçişle birlikte, cinsiyet algılamalarının tamamen erilleştiği görülmektedir. Lévy-Bruhl (2006a), insandaki çift cinsiyetlilik algılamasını veya bir unsurda hem erillik hem de dişiliğin görülmesini ilkel insandaki ruh anlayışına bağlamaktadır. Ancak bu durum ilkel insandaki ruh anlayışından ziyade, ilk toplumların zihnindeki “ilksel tasarımların” cinsiyetsiz olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, Umay genel olarak dişi kabul edilmekle beraber onun erkek tasarımlarını bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Türk kültüründe Ateş Ruhu'nun insanların saadet ve refahını sağlayan aile koruyucusu olduğuna inanılmaktadır⁴⁹. Ateş ruhu neredeyse bütün Sibiry kabileleri arasında dişi bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Kaç'larda tespit edilen ateş duasında *Umay ana*, ateş ruhu olarak (İnan, 1976, s. 26) anılırken; Sahalar arasında *Ot*, ata şeklinde (İnan, 1998, s. 274) tasavvur

⁴⁹ Katanov tarafından [1889] derlenen bir masalın Sagay varyantına göre fakir adamın biri, “efendisine ait hayvanların arkasından gitmiş. Giderken bir yılan yardım etmiş ve yılan onu başından ısırılmış. Bu andan sonra bütün hayvanların ve kuşların dilini öğrenmiş (...) Sonra bir yoksulun evine gitmiş. Orada oturduğu zaman ateşten ansızın iki defa ıslık sesi gelmiş. Yoksul ateşe ekmek atmış. Bu sırada çoban, zengin adamla fakir adamın evlerindeki ateş iyelerinin konuştuğunu anlamış. Zengin adamın ateş iyesi, senin sahibin fakir olmasına rağmen, seni iyi besliyor, ama benim sahibim zengin olmasına rağmen beni iyi beslemiyor”, demiş. Ateş iyesi zengin adamı bırakmış ve fakir adamın evinde yaşamaya başlamış. Ondan sonra zengin yoksullaşmış ve fakir zenginleşmiş (Katanov, 2000, s. 239).

edilir⁵⁰. Umay'da olduğu gibi ateşin de zaman zaman yaşlı bir adam (Lot-Falck, 1953, s. 192) şeklinde düşünüldüğü örnekler de vardır.

S.V. Jastremski'nin *Yakut Halk Edebiyatı Örnekleri* [1929] adlı kitabında yer verilen Yakutlara ait bir ant metninde ateşten *baba* olarak bahsedilmektedir: “Bu alevli ateş babamızın önünde aygır kafası üzerine oturarak yukarıdan aş dökerek ant ediyorum: yaktığım ateş hiçbir zaman sıcaklık göstermesin ve yanmasın!” (İnan, 1998, s. 320).

Altay ve Sahalardaki ata suretleri olan töslerde de sadece erkek atalar yoktur. Onların kendileri için önemli olan kişilerin töslere bahsettikleri zaman “bu anamın töüsü”, “bu babamın töüsü” şeklinde ifade etmeleri (Diyarbakırlı, 2002, s. 860; Günay ve Güngör, 2003, s. 81); aynı şekilde Altaylı kamların anne ve baba tarafından olan atalarına *tözüm* biçiminde hitap etmeleri (İnan, 1998, s. 270) dikkat çekicidir.

Tatarların, büyük çoğunluğu dervi ağacından yontularak yapılmış olan kadın biçimindeki figürlerden oluşan suretler yaptıkları bilinmektedir. Kamçatka kumaşıyla kaplanan bu suretler bakır kutularda saklanırdı (Katanov, 2000, s. 249).

Aile olgusunun henüz gelişmediği ilk dönemlerde, cinselliğin mahrem olmadığı arkaik zamanlarda doğum yeteneğine kadınların sahip olması, babanın belli olmamasına rağmen kadın doğum yaptığında annenin kesinliği (birçok mağara çiziminde hamile kadınların resmedilmesi, yapılan kazılarda ortaya çıkarılan ve genellikle yaşlı kadın hissi uyandıran Venüs heykelcikleri), ayrıca bitki toplama ve yetiştirme noktasında üretimde kadının egemen olması, eski Türk dini içinde en güçlü kamların kadınlar olarak görülmesi anaerkil dönemin en güçlü delillerindedir.

MÖ IV. ve VI. yüzyıllarda Sibiryadaki Altay konar-göçerleri arasında şamanlık görevini sadece kadınların icra ettiği bilinmektedir. İnanca göre bu kadın kamlar ölümler ülkesinin yolunu koruyan yaşlı kadınların ruhlarını temsil ederlerdi (Tedlock, 2006'dan aktaran Kolankaya Bostancı, 2016, s. 126). Toba devletinin ilk zamanlarında kadın kamların devletin dini törenlerinde faaliyette bulunmaları (İnan, 1976, s. 4, 114) Türk kültüründe anaerkil dönem ve kadın atalara işaret etmektedir. Benzer şekilde, Sahalar arasında ölen kaminin ruhunun kandaş ve özellikle anne tarafından akrabaları seçtiğine inanılması (Vasilyev, Kirişçioğlu ve Killi, 1996, s. 145) bahsi geçen dönemin kalıntısı olması mümkündür.

⁵⁰ Kaçın ve Sagaylarda Umay'a ateş ruhu olarak saygı duyulması bağlamında 1892 yılında Arık ulusundaki şamanın ateş ruhuna seslenişi N. F. Katanov tarafından tespit edilmiştir. “Sana, anam İmay, yiyecek veriyorum, bu fincandakini iç (...) beşiklerinin ipi sağlamlaştacak ve yaşlı ve genç kardeşler çoğalacak!” (Potapov, 1996, s. 218). Teleutlarda da çocuğu beşiğe yatırmadan önce kadınlardan yaşlı olanı ardıçla tütsüleme yapar ve May-ene olarak adlandırılan “oklu küçük bir yay” çocuğun üstüne asılarak şunlar söylenir: “On üç başlı ateş ana, kırk başlı ateş ana. Yaş olan her şeyi haşlayan, Donmuş her şeyi yumuşatan, İnip babam gibi sarsana! İnip anam gibi korusana! Göl suyunda kirini yıkayıp, Temiz yongayı ikiye bölüp, Gölde su içip, Durun Dağı'nda oynayıp, ibikli Umay ana, kırk kız arasındaki Umay ana” (Potapov, 1996, s. 228).

Devadari'nin aktardığına göre Moğollarda Uma ile ilgili inançlar vardır. Savaşa hazırlanırken Uma Hatuna kurban sunarlardı. Onun adına bir bebek yapıp çadırda saklı tutulurdu. Bakşı adı verilen ve Alp Kara Arslan soyundan olan bir kadın buna hizmet ederdi (İnan, 1976, s. 25). Uma olarak bahsedilen bu gücün Umay olma ihtimali oldukça yüksektir. Adına bebekler yapıp saklanması, kadın ata kültürünün yaşadığını gösterebilir. Hizmeti kadının gerçekleştirmesi ise Umay etrafından şekillenen bir örgütlenmeyi akla getirmektedir.

Palladiy tarafından tespit edilen bir Moğol cenaze merasiminde Han'ın ölümünden üç gün sonra cenaze alayının hareket ettiği, alayın önünde kadın kamın gittiği, yedeğinde çok zengin süslenmiş eğerli bir at bulunduğu bilgisi vardır. Benzer şekilde Cengiz Han'ın da cenaze merasiminde kadınlar dikkat çekmektedir. Üç ay süren merasimde dört büyük kadının dört ayrı karargahı olduğu, cenazenin her gün sıra ile bir kadının bulunduğu karargaha nakil olduğundan (İnan, 1998, s. 373) bahsedilmektedir. Ayrıca Moğollar arasında *Udagan* adı verilen kadın kamlar anaerki dönemin yaşandığına dair güçlü kanıtlardan biri olması mümkündür.

Umay'ın sadece çocukların koruyucusu olmadığı akılda tutulmalıdır. Bunu defin törenlerinde görmek mümkündür. Defin törenine katılanlar için evde et pişirilir ve mezardan gelenler rakı içerken evin üst tarafına üç defa Umay ana için rakı saçma (İnan, 1976, s. 26) adetleri vardı.

Marjorie Mandelstam Balzer [1976] yılında Amnia Nehri üzerinde bulunan Kazım ve Küçük Ob Nehri üzerinde bulunan Tegy adlı iki köyde araştırma ekibi ile beraber incelemelerde bulunmuştur. Sibiryalı Hantileri inceleyen Balzer ve ekibi, Hantili erkek atalara ait kabile korularında kutsal kabul edilen ve sunular yapılan suretlerden bazılarının onların kadınları olduğunu tespit etmişlerdir. Bir Hanti erkeği Balzer'e "kadın ruhlara ibadet etmenin ironik olduğunu ve bu dünyada kendi suretlerini görmelerine izin verilmediğinden bahsetmiştir. Bu çelişkinin kısmi bir açıklaması şudur, daha yaşlı post-menopozsal kadınlar ve kadın atalar, daha sonradan ruhsal saygı odağı haline gelebilirler, oysaki menstrual dönemde olup adet gören kadınlar tehlikelidir". Bir Hanti kadını adetten kesildiği zaman, hepsi olmasa bile, kirli olarak kabul edilen izlerinin çoğunu kaybeder. Bir aileyi yetiştirmede uzman olduğu, doğum ve ölümün gizemlerini bildiği, güzel kıyafet yapımında becerikli olmakla beraber, bazı durumlarda, doğumu tahmin eden bebekler gibi kutsal nesnelere yapmada uzmanlaşan yeteneklere sahip olduğu için bu kadınlara büyük saygı duyulurdu (Balzer, 2017, s. 227-228). Bu örnek üzerinden görülebileceği gibi atalar kültürü içinde sadece erkek ve yaşlı kimseler yoktur.

Türklerdeki atalar kültürüne ilişkin Hun ve Köktürklerden elde edilen kaynaklardan bilgi edinebiliyoruz. Köktürklerin ritüelleri hakkında da özellikle Çin metinlerinden bilgi elde etmek

mümkündür. Liu Mau-Tsai'nin aktardığına göre “onların Tanrı ve ruhlara büyük saygı göstermekle beraber kadın (wu) ve erkek (hsi) kamlara”⁵¹ inandıklarını (Esin, 2001, s. 97-98) öğrenmekteyiz.

Çin kaynaklarının yanı sıra Köktürkler, hem Bengü Taş denilen *Köktürk Yazıtları* dikmişler hem de atalarının yüz hatlarını taş veya ağaç gibi şeylere yontarak atalarının hatırasını ebedileştirmek istemişlerdir. Ortaya çıkarılan bu arkeolojik kalıntıların bazılarında kadın resmi de yer almaktadır. Roux'a (2011) göre bu durum, Türk kültüründe “çok ender rastlanmakla beraber” kadınlara ilişkin atalar kültürünün varlığını gösterebilir (s. 37-38).

Kuzey Asya halklarından olan Tunguzlar arasındaki inanca göre ocak ruhu (the spirit of hearth) güçlü, enerjik ve zeki yaşlı bir kadın biçimindedir. Ayrıca, Tunguzlar arasında daha yakın zamana ait olan ve ahşaptan yapılan ve bir tür bebek olan *balvanchiki* denilen nesnelerin içinde ölen kadının geride kalan ruhunun olduğuna inanılmaktadır. Her bir Tunguz çadırında saklanan bu kadın tasvirleri Umay inancına bağlı olarak kadın ata düşüncesinin bu toplumlar arasında yaşadığını örneklemektedir. Bunun en dikkat çekici örneği ise Altaylarda bulunan ve *Emegenderi*⁵² adı verilen giysi parçalarından dikilmiş bebeklerdir. Temel işlevi doğum sırasında anneyi korumak ve doğumun başarılı bir şekilde tamamlanmasını sağlamak olan bebeklerin aynı zamanda çocuğu, evi, ocağı ve eşyaları da koruduğuna (Abramova, Page ve Chard, 1967, s. 84) inanılmaktadır. “Neneler” anlamına gelen bu bez bebekleri her kız evlendiğinde kendisiyle beraber eşinin evine götürür. İlkbahar ve sonbaharda olmak üzere yılda iki defa yemek verme törenleri yapılan bu bebek, kızın annesinden miras (Tokarev, 1990'dan aktaran Akgün, 2007, s. 7) kalır. Aile içinde kuşaktan kuşağa devredilen bu suretler, Teleütler arasında doğum ruhu

⁵¹ Wu (巫), tinsel ortam, yarı-tıbbi uygulama ve dini-büyüsel törenler konusunda uzmanlaşan *şamanlar* anlamına geliyordu. Bu kişiler muska, tılsım, nazarlık ve aşk iksirleri hazırlamada; yağmur yağdırma ile ilişkili sihirli sözler okuma ve kehanette bulunmada uzmandılar. Ruhlarla iletişim kurma, havayı etkileme, hayvan, bitki ve insanları büyüleme yeteneği şamanlara atfedildiği için *wu*, hem iyi hem de kötü olarak görülmüştür. *Wu* iki tipe ayrılmaktadır. Kadın şaman hakiki olarak kabul edilip *wu* olarak adlandırılırken; erkek şaman *hsi* (巫見) şeklinde isimlendirilir. Bununla birlikte hakiki *wu*, metafizik *Yin* ilkesinin simgesi olarak kabul edilmiştir. *Yin*'in bir eşi olan *wu*, ritüelistik törenler vasıtasıyla yeryüzünü verimlileştirmek için tohumu sembolize eden yağmuru ikna edebilirlerdi. Diğer taraftan *hsi*, metafizik *Yang* ilkesinin simgesi olarak görülmüş ve buna uygun işlev üstlenmiştir (Schiffeler, 2015, s. 116).

⁵² Ana tarafından ata ruhlarını simgelediği düşünülen kutsal bebek *emegenderler* (örökönör) (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 151) anaerkil dönemin izlerinden biri olarak görülebilir. Onların bazı anlatılarda kötü varlıklar olarak geçtiği tespit edilmiştir. Bu tasavvur biçimi, muhtemelen, ataerkil bir söylemin sonucunda gelişmiştir. Karaçay-Malkar Nart halkından derlenen bir anlatıda gökyüzünde hiç yıldızın olmadığı çok eski zamanlarda, Nartlar'ın yeryüzünde aslanlar, kaplanlar, cinler, hortlaklar ve *emegen* adı verilen dev kadınlarla savaştıkları nakledilmektedir. Emegenler karşısında Nart kahramanlarının yenilmesi durumunda, Nart yaşlıları Demirci Nebet'i bulup onları yenebilecekleri bir kılıç yaptırır (Tavkul, 2000a, parag. 11, 13). Kılıcın demirle bağlantısı ve emegenlerin ancak bu kılıçla (demir) yenilebileceği düşüncesi, yer altından gelen kötü ruhlarla mücadelede önemli bir araç olarak görülen demiri hatırlatmaktadır. Benzer anlatılar, Hakaslar arasında derlenen ve şeytanları alt eden kadınlar hakkındaki masallarda görülmektedir. (Bakınız: Atalar Kültürünün Türk Sözlü Edebiyat Ürünlerine Yansımaları)

olarak kabul edilip, bunlar *ämägändär* ve *änäkälär* şeklinde adlandırılır. Onların ölmüş büyükanne veya büyük büyük annenin ruhları olduğuna (Harva, 2014, s. 139) inanılır.

Kadın kamlar gibi önde gelen kadınların rollerinin korunduğu Sibirya'nın kuzeydoğusundaki Chukchee halkları arasında da “koruyucu kadın atayı” sembolize eden bebeği geline verme adeti (Marler, 2003) vardır.

Genç bir kadın evinden uzak bir yere gelin olarak gittiğinde ona bu bez bebeklerden verilir. Ailenin en yaşlı kadını, evlenecek genç kadın için *ämägändär* bebeği hazırlar. Ailenin genç kadınları bu bebekleri ihtiyaçları olduğu zaman kullanmak üzere yanlarında götürürler. Genellikle gözlerine özel ihtimam gösterilen bebekler basit kuklalar şeklinde tasarlanmıştır. Yakın zamanda Teleüt köylerinde bu bebekler, ocağın üzerinde asılı duran bir kese içinde saklanırdı. Ayrıca, büyükannenin bu ruhuna doğum zamanlarının yanı sıra ilkbahar ve sonbaharda da çeşitli sunular (Harva, 2014, s. 140) yapılırdı.

Gryaznov (1969) yapılan kazılarda kadının başını temsil eden kemik parçaları bulduklarından bahsetmektedir. Her bir mezarda bulunan, taş ve kemikten yapılmış başlar muhtemelen *babushki* [büyükanneler (grandmothers), kadın atalar (ancestresses)] adı verilen kült nesnelere aittir. Son zamanlara kadar Altay-Sayan bölgesinin halkları arasında da bulunan bu kült nesnelere benzer bebek idoller, anneden kızına miras bırakılırdı. Ayrıca bunlar ailenin kadın ataları (ancestresses) ve koruyucu azizeleri (patronesses) olarak görülürdü (s. 63).

Toplayıcı ve avcı kültür dairesi içindeki kadınların yaş kategorileri ile ilgili statü ve rolleri konusunda Rice (1981) tarafından hazırlanan bir tabloda kadınlar yaş bakımından dört alt kategoriye ayrılmıştır. Otuz beş yaş ve üzerinin yaşlı olarak kabul edildiği bu tabloda yaşlı kadınların statüsü, annelik ve eş yanında ata ve itibarlı iken; rolü, toplayıcılık yapmakla beraber çocuk bakımını bırakan yaşlı kadınlar danışman, akıl hocası ve öğretmen (s. 410) olarak verilmiştir. Burada görülebileceği gibi kadının vücudunda yaşa bağlı değişimler onun toplum içindeki statüsünü de etkilemiştir. Kadınların genelde kırk yaş ve sonrasında aybaşı kanamalarından kesilmesi, muhtemelen onun toplum içindeki statüsünün daha da artmasını sağlamıştır. Venüs heykellerinde de yaşlı kadın vücudunun tasviri, bu varsayımı desteklemektedir. Tarım ve yerleşik hayata geçişle birlikte kadının aktif yaşamda hareket alanının kısıtlanması ve ona belli rol modellerin çizilmesi, Türk kültüründe Gök Tanrı kültürünün yükselmesine, Umay inancının ise etkisini azaltmasına yol açmıştır. Bu devrede kadının biyolojik olarak her ay vücudundan gelen kan kutsallık nesnesi iken, bir süre sonra uzak durulması gereken bir hal almıştır. Bu durum Türk kültüründe kanın yere dökülmesinin kutsallığın kaybına sebep olacağı düşüncesiyle hemen hemen aynı döneme denk gelmiş

olmalıdır. Bu süreçte kadının yaşlılığı hala statü göstergesiymişken, muhtemelen yaşlılık öncesi döneminin kalıntıları Gök Tanrı kültü içinde yaşama imkanı bulamamıştır. Bu süreden sonra kadın atalar muhtemelen aybaşından kesilen kadınlar ile eş değer tutulmuştur. Yukarıda, Hantiler ile ilgili veriler bu varsayımı desteklemektedir.

Türk Kültüründe Taş Formları ve Kadın Atalarla İlişkisi Üzerine

Parker Pearson ve Ramilisonina, İngiltere'nin güney-batısında bulunan ünlü *Stonehenge* arkeolojik alanında iç içe yuvarlaklar şeklinde dizilen taşların, geride kalanlar tarafından çeşitli törenlerde kullanılan bir yer olmakla beraber atalara aidiyetle ilişkili olduğunu keşfetmişlerdi. Onlar bunu Madagascan inançları ile karşılaştırmış ve atalara inancın evrensel olduğu sonucuna ulaşmışlardı. Atalar kültürünün evrensel olduğu düşüncesi bazı araştırmacılar tarafından eleştirilse de onlar atalar kültürünün “sosyal örgütlenmenin akrabalık ilişkilerine bağlı olduğu küçük ölçekli toplumlarda” evrensel olduğunu düşünmüşlerdi. Bu bağlamda taş, “hayat-ölüm döngüsünde sertleşme sürecinin bir parçası olarak *atalar* ile ilişkilendirilmiştir” (Insoll, 2011, s. 1051).

Benzer bir durum, Türk kültür tarihinde görülmektedir. İpek Yolu'nun kavşak noktasında bulunan Orhun vadisindeki *Köktürk Yazıtları*, “bengü/mengü” taşlar olarak adlandırılmaktadır. Açık alanda dikdörtgen şeklinde dikilen taşlar, bu bölgenin tören alanı olma ihtimalini akla getirmektedir. Ayrıca *Köktürk Yazıtları*'ndan biri olan Bilge Han anıtı yanında yapılan kazılarda mezar çukuru bulunmaması, Radloff'a göre, ölen Türk hanlarının şerefine dikilen bu anıtların mezarlardan uzak yerlerde yapılan ölü gömme merasimlerinin hatıralarına dikilmiş olma ihtimallerini (Barthold, 1947, s. 529) güçlendirmektedir⁵³.

Ebedi anlamına gelen *bengü* sıfatının balballar ile ilişkili olması dikkat çekici olmakla beraber bu sıfatın çok nadir olarak kullanımı söz konusudur. Bu sığata *Kara Yüs Yazıtı*'nda “bengü kaya”, *Köktürk* ve *Altın Köl Yazıtları*'nda “bengü taş” ve *Tuva 2 Yazıtı*'nda “bengü balbal” şeklinde rastlanılmaktadır (Roux, 1994, s. 117). Bununla beraber Altaylıların, özellikle, olağanüstü yapıya sahip olduklarını düşündükleri kayalar önünde derin bir etki hissettikleri konusunda yüzeysel bilgilere sahip olmanın yanı sıra, bu nitelikteki taşlar, muhtemelen Türk insanının hafızasında, hayat-ölüm döngüsündeki sertleşme sürecinin nihai sonu olarak düşünülmüştür. Aynı şekilde Türk kültürünün sözlü anlatılarından olan efsanelerdeki “taş

⁵³ Taşların insanlarla ilişkilendirilmesinin en eski örneğini bir Yakut efsanesinde bulmak mümkündür. Efsaneye göre Tanrı dünyayı yarattıktan sonra, taştan bir ev yapıp, içine yedi tane heykel koymuş. Bunların başına bekçi olarak da köpeği yerleştirmiştir. Şeytan ise hediyelerle muhafızı ve insanı kandırmayı başarmıştır. Heykellere yanaşıp üzerine dışkısını yapan şeytan onları kirletmiştir. Kısa bir süre sonra Tanrı gelmiş ve yokluğunda şeytanın yaptıklarını görüp muhafıza sinirlenmiş. Tanrı, muhafızı köpeğe çevirdikten sonra heykellerin içlerini dışlarına çevirip (ters yüz ettikten sonra) hayat üfleyerek onlara can vermiştir (Harva, 2014, s. 91). İnsanların içlerindeki pislüğün kaynağın açıklayan bu etiyolojik efsane heykel (suret) ve yaratılan ilk insanlar (atalar) arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından dikkate değerdir.

kesilme motifleri”ni bu en eski algılayışın bir devamı olarak değerlendirmek mümkündür. Bu varsayımı destekleyici bir biçimde çoğu taş kesilme motifinin atalar kültü ile bağlantılı olması ayrıca dikkate değerdir.

Türk kültüründeki mezar geleneğinde çeşitli taş formları vardır. Ancak bunlarla ilgili genel bir terminolojik kabul sağlanmış değildir⁵⁴. Bunlardan bazıları dört köşeli olmayan taşlar olup şekilsizdirler ve *balbal* olarak adlandırılırlar. Diğerleri ise bazı araştırmacılar tarafından mezar heykelleri olarak nitelendirilse de bilim çevrelerince mezar taşı olarak görülmeyen ve Ruslar tarafından *kamennie babi* (taştan yaşlı kadınlar, taş nineler) veya *baba* olarak adlandırılan taştan yapılmış heykellerdir. Onlara Kuzey Moğolistan’da *unc’ulu* (erkekli taş), güneyde ise *körüg* veya *portre* (Günay ve Güngör, 2003, s. 117; Roux, 1999, s. 310) denilmekteydi⁵⁵.

Kurat’a (1972) göre, Kumanlar-Kıpçaklar arasında ise balbalların başka bir anlamı vardır. Onlara göre balbal, ölen kimsenin heykeline deniliyordu. Bu bazen ölen efendinin, bazen de hizmetkarının tasviri oluyordu. Balballar taştan yapılmakla beraber özellikle Uz’lar arasında ağaçtan yapıldığı da bilinmektedir. Ağaçtan balbal yapma adetinin XVIII. yüzyılda Kazaklar arasında da görüldüğünü belirten Rusçadaki *ahmak, akılsız* anlamlarına gelen “Bolvan” kelimesi de Kumanlardaki Balbal’dan alınmıştır (s. 105-106).

İnsan figürlü bu taşların Türkler tarafından 700’lü yıllarda *balbal* olarak adlandırıldığını aktaran Spinei (2009), Ruslar arasında *kamennye baby* (stone old women) adıyla bilindiğini ifade etmiştir (s. 302). Ayrıca, *Polovetskie* veya *Polovets Baba* (Polovets Woman) da denilen bu heykeller ayakta veya tabureye oturmuş kadınlar olarak tasvir edilirken, kocalarını savaşta kaybetmeyen kadınlar oturur şekilde yapılmıştır. Yazılı kaynaklarda yer almayan ancak tarihi olaylara ışık tutabilen bu heykeller, Kıpçakların sosyal tarihi hakkında kaynak olarak kullanılmış ve bunlarla ilgili birçok araştırma yapılmıştır⁵⁶. Ustalar tarafından sipariş üzerine yapılan bu heykeller müşterilerin akrabalarının onuruna sunulur ve insanın karakter ve dış görünüşünü göstermesine özen gösterilirdi. Aynı zamanda bu heykellerin kurganlarda bulunması, onların dini bir amaçla yapıldığını akla getirmektedir. Burada kurgan dünya dağı; heykeller ise dünya ağacını sembolize etmekteydi. Bazı araştırmacılara göre heykellerin çit veya çukur içinde bulunması kurbanın yeraltı dünyasına gönderildiği anlamına gelmekteydi (Pilipçuk, 2013, s. 59-60).

⁵⁴ Türk kültüründeki mezar geleneği içinde yer alan taşlarla ilgili adlandırma ve yeni terim önerileri hakkında bir çalışma için bakınız (Yılmaz, 2005).

⁵⁵ Orta Asya’da yapılan kurgan kazıları, bulunan taş nine ve balballar hakkında daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Ögel, 1984).

⁵⁶ Bu konuda yapılmış çalışmalar için bakınız (Altınkaynak, 2008a; 2008b; Grach, 1961; Kubarev, 1995; Veselovskiy, 1915).

Dünyada taşların şekillerinden dolayı onlara mitik güçlerin atfedildiği birçok örnek vardır. Örneğin, Amence bölgesinde delikli bir taş vardır ve kadınlar önünde diz çöküp delikten para atarak çocuklarının sağlıklı olması için dua ederlerdi. Çocuk doğduğunda ise buraya getirilip delikten geçirilirdi. Kıbrıs, Paphos'ta da kısır kadınlar taşın deliğinden geçerlerdi. Aynı uygulamanın İngiltere'nin bazı bölgelerinde de olması (Eliade, 2003, s. 229) taşın şeklinin insan zihninde uyandırdığı etkinin varyantlaşarak yaşadığını göstermektedir.

Leenhardt [1930] bir çalışmasında taşların ataların taş haline gelmiş ruhları olduğuna inanıldığını, ancak bu inanç nesnesinin “taşlaşmış ruh” değil, ruhun somut bir görüntüsü, geçici ve simgesel mekânı olduğunu (Eliade, 2005, s. 261) ifade etmiştir. Bu düşüncenin vücut bulmuş haline bazı Türk boylarında bulabiliriz. Kuman-Kıpçakların genel dünya algısı erkek ve kadın görünümüleriyle tasvir edilmiştir. İnançlarına göre kadın heykeller ölenlerin ruhunun geçici olarak muhafaza edildiği yerlerdir. Bu şekilde bölge halkı atalarının ruhlarıyla düşmanlardan korunduklarına inanırlardı (Pilipçuk, 2013, s. 61-62).

L. Ermolenko'ya göre bu heykellerin iki özelliği vardı. Hem ölülerin hem de yaşayanların bulunduğu Orta Dünyayı temsil eden bu suretler, kahraman-ataları sembolize etmekteydi. Alt dünyayı temsil eden balballar ise tamamen ölüler dünyasına (Pilipçuk, 2013, s. 61) aitti.

Torgutların defin törenlerinde sadece çok ünlü ve itibarlı kişilerin cesetleri yakılırken, yakma işleminden sonra küller bakır bir kaba konulup kil ile karıştırılarak insan benzeri bir heykelcik yapma adeti vardı. Ölünün yakıldığı yere yerleştirilen, ölmüş ataları temsil eden ve Torgutların büyük saygı gösterdikleri bu suretlere Rusça *kamennaya baba* denilmesi (Harva, 2014, s. 242-243) dikkate değerdir.

Burnakov'a göre bu taşların çoğu yüce yaratıcı olduklarına inanılan *çayaan*'ların kararıyla taşla dönüşmüş olan bahadır, şaman veya bölgenin önde gelen kişileridir (Burnakov, 2014'ten aktaran Okutan, 2016, s. 145).

Okunev kültüründe de heykel geleneği bulunmaktaydı. Stel adı verilen bu dikili taşlarda belli bir farklılık olmasına rağmen aynı genel örnekler vardır. Onların tümünde bulunan temel özellik kadının veya daha çok kızların yüzünün tasvirleridir. Bunların özellikle kabilenin kadın atası veya Tanrıçasını temsil etmesi (Gryaznov, 1969, s. 63), boylar arasında sadece erkek ataların olmadığı düşüncesini desteklemektedir. Roux'un (1999) da belirttiği gibi, resmedilmiş ve yontulmuş tasvirlerin çoğunun kadınlara ait olması güçlü bir “kadın ata kültürünün” varlığını hakkındaki (s. 201, 212) düşüncelerimizi güçlendirmektedir.

Bazı araştırmacılar balbal ve taşninelerin aynı amaçla yapıldığını ve bunlara ayrıca *sin* denildiğini ifade etmiştir. “Ölünün sureti” olarak kabul edilen *sin* veya *sin*, Potanin’in kaydettiğine göre Çuvaşça ve Tatarca’da “yüz, resim ve suret” demektir. Benzer şekilde *Yenisey Yazıtları*’nda geçen *sıntaş* terimi geyik resmi bulunan taş, at taş, at sureti bulunan taş gibi anlamlarda (Barthold, 1947, s. 519) kullanılmıştır. Özellikle Kıpçaklarda yaygın olarak uygulanan bu geleneğin XIII. yüzyıldan sonra görülmediği tespit edilmiştir. Uygur Türkleri arasında böyle bir heykel dikme adedinin görülmediğini belirten İnan (1998), bütün Türk boyları arasında yaygın bir adet olmadığını düşünmektedir (s. 366).

Gumilëv (2006), Asya’da bulunan kare şekilli mezarların Türklere ait olduğunu kabul etmektedir. Bu mezarlara dikilmiş olan balbalları ise “Türk mezar geleneğinin bir unsuru olarak görülmelidir”, der. Balbalsız mezarların ise kadın ve çocuklara ait olduğu varsayılmaktadır (s. 127-128).

Türk boyları arasında görülen heykellerin yakınlarında içlerinde yanmış hayvan kemikleri bulunan çukurların olması onlara birtakım sunular yapıldığını akla getirmektedir. Bu durum heykelleri doğrudan ata kültü inancına bağlamaktadır. Ocak’ın (2002) Moğolistan’a seyahat eden Rubruk’tan alıntı yaparak ünlü ve büyük ölümler namına yakınları tarafından heykeller dikme geleneğinin Türkler arasında olmadığını ifade etmesi tartışmaya açıktır. Bu heykel dikme geleneğinin Kıpçak, Hakas gibi Türk boyları arasında bulunması (s. 63), ata ve hatta kadın ata kültürünün varlığı noktasında dikkate değerdir.

Taş ninelere düzenlenen ritüellerde çeşitli sunuların yapılması, hastalık durumunda yardım istenmesi gibi pratiklerden dolayı ata kültü içinde değerlendirilen taş heykeller, Türkler arasında yaygındır. Telengitler bunlara *kişi-taş* (Gumilëv, 2006, s. 127-128), Kırgızlar *molo taş* (Dıykanbayeva, 2016, s. 66), Hakaslar *iney tas* (taş nine), veya ruhları yer-sulara karışan bahadırlar sebebiyle *alıp közee* (alp, yiğit taşlar) (Butanayev, 2002’den aktaran Okutan, 2016, s. 145) demektirler.

Elleri göbekleri hizasında kadeh tutar şekilde erkek ve kadın olarak tasvir edilen ve genel olarak kadın tasviri olduğundan taş nine olarak adlandırılan bu heykeller, Barthold’a (1947) göre, başlangıçta ölünün yaşarken öldürdüğü düşmanları tasvir ederken; sonraları, ölünün kendi heykelini tasvir etme gibi başka amaçlarla dikilmiştir (s. 516).

Çin kaynaklarında Türklerde defin merasimi sırasında dikilen şekilsiz taşların düşmanı temsil ettiği, çizilmiş suretlerin ise ölen kişiye ait olduğu bilgisi vardır. Ancak bahsedilen taşlar, atalar kültürünü temsil eden taş ninelerden muhtemelen farklıdır. Bunun yanı sıra heykellerin sırtının daima mezarı çevreleyen (ihata) duvara dayalı olup balballara bakması, balbalların ise kendisini

mağlup eden kişinin küllerine bakar pozisyonda konması (Gumilëv, 2006), Türklerde balbal ve mezar sahibini simgeleyen taş heykel olmak üzere iki tip mezar taşı olduğu açığa çıkarmaktadır.

Balbal dışında dikilen ve tasvirlerin daha belirgin olarak görüldüğü heykel dikme geleneği Kuman-Kıpçaklar arasında yaklaşık olarak XII. a kadar sürmüştür. Kadın ata varsayımı bağlamında, Kumalar arasındaki ata heykellerinin hem erkekler hem de kadınlar için dikilmiş olmasıdır. Özellikle kadın heykelleri⁵⁷ güzel bir şekilde tasvir edilmekle beraber başörtülerinin süslü işaretlerle resmedildiği, onların inançları ile bağlantılı olduğunu (Kurat, 1972, s. 106) göstermektedir.

Türk ve Moğol halkları arasında cesurluk, güçlülük veya akıllılık gibi özel yeteneklere sahip kahramanların ata statüsüne erişmeleri mümkündür. Genellikle soy yöneticilerinin, liderlerin, seçkin komutanların yaşarken ve bir kısmının da ölümlerinden sonra ata vasfı kazandıkları görülmektedir. Bu bakımdan, onların ölümlerinden sonra onurlarına dikilen bu taş heykellerin birincil işlevi atalar kültürünün yaşamasını sağlamak, başka bir deyişle, ataların veya bu “özel” ve “ideal” kişilerin hatıralarını korumak ve diri tutmaktır. Ölen kişinin yüz hatlarının resmedilmesi, kahramanın ataya dönüşmesini ve böylece ölümsüzleşmesini mümkün kılabilir. Bu heykellerde gerçekçi işaretlerin yanı sıra karakteristik bıyıklar dikkat çekmektedir. Daha ilginç olan ise bu tasvir biçiminin, taş heykeller ile Altay kam davullarının sahip ruhlarını birbirine bağlanabileceğine ilişkin (Hoppál, 2012, s. 245-246) ufuk açıcı yorumlamalardır. Gerçekten de, taşbaba ile kam davullarının arkasındaki “davul sahibinin” tasvirleri karşılaştırıldığında ikisi arasında benzerlik kurabilmek mümkündür.

2.2.2. Ölü ve Ata Kültü Üzerine

Ölü, modern dünyada bedenın tıbbi sonu olarak görülürken; birçok kültürde beden ve ruh ilişkisi olarak algılanmıştır. Söz konusu algılayışta, bu dünya ve öteki dünya arasında bağlantı olduğu görülür. Ölülerin evin içine gömülmesi, onlara yiyecek ve içecek verilmesi, heykelciklerinin kutsanması biçimindeki farklı pratikler bağlamında ölüm gerçeğini her kültür farklı yorumlamıştır. Ölümün topluluk içinde nasıl karşılandığı ve toplumsal sistem içinde nasıl anlamlandırılıp algılandığı, onun toplum ve kültür içindeki örgütlenme biçimini ifade eder. Dolayısıyla ölüm, haleflik ve miras kurallarının da konusu olmuştur. Tarih boyunca yönlendirici konumda olman atalar kültürü, sekülerleşme ile birlikte ideolojik araç olarak kullanılmaya

⁵⁷ Kıpçaklar arasında yaygın olan *Polovets Baba* veya taş heykellerin balbal olarak değerlendirilmesi konusunda farklı yaklaşımlar vardır. N. Veselovskiy ve V. Bartold’a göre balbal olarak adlandırılması gereken bu taşlar; V. Kotlov, L. Yiol ve A. Spitsin’e göre balbaldan farklıdır (Pilipçuk, 2013, s. 60). Benzer şekilde L. Kyzlasov (1966) taş heykeller ile balbalın farklı olduğunu, balbalların ölü düşmanlar için dikildiği kanaatindedir (s. 206). Bu konuda bir tartışma için bakınız (Kyzlasov, 1966).

başlanmıştır⁵⁸. Toplumda ölü ritlerinin denetimini yapan kişiler, ‘iktidara otorite kazandırma’ ve ‘iktidar mücadelesinde’ (Emiroğlu, 2009c, s. 657-658) önemli rol oynamışlardır. Bu bakımdan ata ruhlarının, bilginin kaynağına sahip olan ilk insanlarla özdeşleştirilmesi, onların yol gösterici ve sorunları çözümleyici olarak görülmesiyle paraleldir.

Ölülerin ata ve kurucu kahramanlar katına geçmesi grup kimliğinin oluşmasında önemli rol oynar. Örneğin, Kanada Kızılderilileri Hıristiyanlığı kabul etme konusunda misyonerlere karşı çıkmışlardır. Onların inancına göre, bütün ataları Kızılderili ölüer dünyasındadır, eğer Hıristiyan inancına geçerlerse, beyaz adamın ölüer dünyasına geçeceklerine ve bu yüzden yalnız kalmaktan korkacaklarına (Emiroğlu, 2009c, s. 658) dair düşünceye sahiptirler. Bu bakımdan ölü kültü ve özellikle ata kültü, misyonerlere karşı kullanılan en güçlü karşı koyma silahlarından biri olmuştur.

Durkheim (1912) ata ve ölü kültü arasındaki farka dolaylı da olsa dikkat çeken ilk isimlerdendir. Ona göre ölünün ilahileşme gücü neredeyse en düşük seviyededir. Bu noktada onun kutsallaşma şansı neredeyse yoktur⁵⁹. Ölen kişiler, ataları temsil etmediği için, onlara yapılan ritler de ata kültü içinde değerlendirilemez. Durkheim’a (1995) göre gerçek ataların, öldükten sonra bir kült nesnesi halini almaları gerekir. Bu sayede ata kültüründen bahsetmek mümkün olacaktır (s. 61).

Ata ve ölü kültürünün farklı anlamlara geldiğini düşünen araştırmacılardan biri olan Hertz’e göre ölü kültürleri tüm toplumlarda bulunur. Ancak ata tapımı veya kültü bu şekilde evrensel özellik göstermez (Townsend, 1969, s. 8) diyerek ata ve ölü kültürünü evrensellik niteliği bakımından ayırmıştır.

Ölü kültü ve ata kültü arasındaki farklılıklara Gluckmann (1937) da dikkat çeker ve ona göre sevilen kişinin kaybedilme üzüntüsünü telkin etme düşüncesi ve ölümden sonra hayatta kalma arzusu ölü kültü ile sonuçlanır; ata kültü, yaygın olarak birçok sosyal ilişkiye sahip olmakla birlikte statüsü yüksek olanların özellikle ölüm zamanında toplumdaki sosyal ilişkilerin yenilenmesi ve yeniden tanımlanmasına odaklanır (s. 125). Fortes (1987) de atalar kültürünün ölü

⁵⁸ Atalar konusu uzun zaman bilim alanlarını meşgul etmiş ve hala meşgul etmeye devam etmektedir. Ancak din değıştirme amacıyla olan misyonerler bunun önemini fark etmelerinden bu yana, onu ideolojik olarak ve kendi çıkarları yönünde kullanmışlardır. Aile ve kabile atalarına büyük saygının olduğu Shona inançları misyonerlerce batıl, boş şeylere bağılılık olarak ele alınmış ve Shona atalar kültü açıkça cadılıkla bir tutulmuştur. Örneğin, Anglikan Kilisesindeki öncü yerli piskoposlar, birçok Afrikalı Hıristiyanın özellikle kriz zamanlarında atalarına müracaat ettiğini fark etmişti. Fakat halkın bu arkaik inançlarını tamamen bırakması mümkün olmamıştır. Günümüzde bir kilise papazı Shona halkından ölen bir kişi için Hıristiyan geleneklerine uygun gömme yapabilir, ancak papaz ayrılır ayrılmaz, yakını kaybeden aile gizlice ve bazen açıkça geleneksel defin adetlerini (Makwasha, 2009, s. 6-7) icra etmektedir.

⁵⁹ İlk defa [1912] yılında *Les Formes elementaires de la vie religieuse: Le systeme totemique en Australie* adıyla Paris’te yayımlanan Durkheim’in söz konusu kitabı, *The Elementary Forms Of Religious Life* adı ile Karen E. Fields tarafından İngilizceye aktarılmıştır.

kültü ile aynı şey olmadığını vurgulamıştır (Kopytoff, 1971, s. 138; Matsumoto, 2014, s. 32-33; McAnany, 1995, s. 11).

Bu bağlamda ölümler için sıradan bir hayat varsayılırken, atalar için durum farklıdır. Özellikle bir kişinin ata olarak belirlenmesinde genel olarak üç temel bileşen vardır. İlki onun *sosyal ilişkileri*, ikincisi *gerçek hayatında yaptıkları* (başarıları, icatları, kararları, vb.) ve sonuncusu *statüsü*dür. Bu üç bileşen bir kişinin hayatını kaybettikten sonra onu ölü veya ata olarak nitelendirmeyi etkileyen unsurlardır.

Helms (1998), hem *ataların* hem de mekânsal-zamansal bağlamda *diğerleri* (the others) olmak üzere benzeşenlerin rollerine odaklanır (s. 35). Bu bağlamda atalar karşısında faniler ve ölümler, “diğerleri” (the others) konumundadır. Ancak antropolojide genellikle ölü olanı tanımlamak için “ata” terimi kullanılmaktadır. Bununla birlikte, karşılaştırmalı kültür araştırmalarında ölmüş olanlar geniş anlamda hayaletleri, gölgeleri ve ruhları yani “diğerlerini” içerirken; atanın daha büyük bir belirleyiciliği vardır.

Hardacre (1994) ölü ve ata kültürlerinin farklı olduklarını düşünmektedir. Ona göre ebeveyn grubuyla özel bir ilişkisi olmayan kişilerin yanı sıra akrabalıkla ilişkisi olmayan herhangi bir kişinin ölümünden bahsedildiğinde onlar atalar kültürü kategorisine girmezler. Bu bağlamda araştırmacı ata ve akrabalık arasında bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Cenaze ve ölüm ayinleri dahil olmak üzere, ölümle ilgili ritüeller, ancak anma törenleri ölüm periyodunun ötesinde geçtiğinde, ceset ortadan kaldırıldığında ve aile grupları düzenli törenler icra ettiklerinde ölen kişiler atalar kültürü içine dahil edilebilir. Bu sebeple, cenaze törenleri ve ara sıra düzenlenen anma pratikleri, gerçek bir ata kültürünün tartışmasız delilleri olarak kabul edilmez (s. 19-20).

Zuniler arasında yağmur için özel bir tören düzenlenir, ancak bu törenin yapılma amacı bilinen bereket artırma ritüellerinden çok daha fazlasıdır. Zunilerin inancına göre Tanrı, suyla dolu olanken; Tanrıların merdivenleri ise su merdivenidir. Ölüm sırasında yağmur bulutları geldiğine ve evrensel iyiliği taşıdığına inanılır. Yaz günlerinde öğle sonrasında gökyüzüne yağmur bulutları geldiğinde insanların çocuklarına “dedeleriniz geliyor” dediklerini söyleyen Benedict (2011a), bu söylemle ölü akrabaları değil kişisel olmayan ortak ataların kast edildiğini bildirir (s. 94). Burada açık bir biçimde ölü kültüründen ata kültürünün ayrıldığı ve soyla bağlantılı kabile atası temelinde ata kültürünün varlığı görülmektedir⁶⁰.

⁶⁰ Daha ayrıntılı bir inceleme için bakınız (Bryant, 1917).

Liu (1996), Çin'in Neolitik dönemine ait kazı alanında elde edilen bulgulardan (çömlek kaplar, mezar şekilleri, hayvanlara ait altçene ve kafatası kemikleri ile kadın, erkek ve çocuk iskeletleri) hareketle şu sonuca ulaşır: "Söz konusu kazı alanında bulunan, çukurlar (pits) ile bağlantılı olan iki büyük mezarda yaklaşık 40-45 yaşlarında erkeklerin gömülü olduğu tespit edilmiştir". Aynı alanda bulunan çocuk mezarının ise söz konusu çukurlar (pits) ile ilişkili olmadığı görülmüştür. Kanıt az olmasına rağmen bu durum, kendi soylarından gelenlerle gömülmeyen çocuklara ayinsel sunumların yapılmadığı, sadece ölen yetişkinlerin kendi soydaşlarına törensel sunumların yapılması olarak yorumlanmıştır (s. 27-28). Mezarların yanında bulunan çukurlardan (pits) hareketle yapılan bu yorum, ölü kültü içinde farklılaşma olabileceği varsayımını desteklemektedir.

Ölü ve ata kültürünün farklılaştığını destekleyen örnek, mezarların yer aldığı bölümlerde görülmektedir. Kazı alanındaki mezarlığın batı kısmında akraba gruplarının gömülmüş olduğu düşünülmektedir. Mezarlardaki kalıntılardan hareketle mezarlığın batı kısmında gömülenlerin doğudakilerden daha yüksek sosyal mevkide kişiler olduğunun varsayılması, sosyal statünün gömme geleneğine yansıdığını göstermektedir. Yine, mezarlığın batı kısmında kurban çukurlarının/adak çukurlarının (sacrificial pits)" yoğunlukta olduğu görülmüştür⁶¹. Bu durum "ölmüş atalara ilişkin ritüellerin" yapıldığını gösteren en güçlü kanıtlardan biridir (Liu, 1996).

Uygur Türkleri arasında uygulanan defin geleneği, statünün ölü gömme adetlerine yansımalarını göstermektedir. Uygur Türkleri arasında cenaze mezara konduğunda bazen üzerine çeşitli renklerde çaput asılmaktadır. Beyaz çaput, yaşlılıktan vefat edenlerin; kırmızı çaput, doğum sırasında ölen kadınların; mavi çaput, delikanlılık çağında ve sarı çaput ise kızlık çağında kaybedilen gençlerin mezarına bağlanmaktadır (Öger ve İneyet, 2013, s. 54). Ağdaş Karaçilerinde bir evden cenaze çıktığında kapıya asılan çaputun rengi ile ölünün genç veya yaşlı bir kişi olduğu belli edilmektedir (Kalafat, 2009, s. 50). Kırgızlar arasında da benzer ölü gömme adetleri görmektediriz. Matem işareti olarak icra edilen bayrak asma geleneğinde, ölünün yaşına göre bayrağın rengi değişmektedir. İhtiyar bir kişinin ölmesi durumunda bayrak beyaz, orta yaşta birisi ölürse siyah ve genç bir adam ölürse kırmızı renkli bayrak asılırdı. Kazaklar arasında da bu gelenek (Dıykanbayeva, 1999, s. 72) uygulanmıştır. Ölüm anında ve sonrasında, toplum içinde yüklenen sosyal rolü belli etme amacıyla yapılan bu uygulamalar, yaşarken olduğu gibi ölüm anı ve sonrasında da statünün önemli bir gösterge olduğunu akla getirmektedir. Bu

⁶¹ Örneğin, Anyang'daki Shang merkezinde yapılan kazılarda atalara ait tapınakların kalıntıları olduğu düşünülen kurban mezarları ve çukurlar ortaya çıkarılmıştır. Kurban mezarları ve pits adı verilen çukurların birbirinden ayrılan yönleri, içlerinde barındırdıkları kalıntılardan anlaşılmaktadır. Çukurlar koyu kül, kömür parçaları, sığır ve koyun gibi yanmış hayvan kemikleri ile doldurulmuşken; mezarlarda insan ve hayvan kalıntıları bulunmuştur. Yine Çin (Qin) devleti kraliyetine ait olduğu anlaşılan bir grup ata tapınağı/mabeti bulunmuştur. Avlusunun ortasında ise içlerinde insan, koyun ve sığır kalıntıları ile arabaların olduğu 181 adet çukur (Liu, 2000, s. 132, 135) keşfedilmiştir.

noktada, Güngör (2007) de topluma mal olmamış, kişisel düzeyde kayıpların aile düzeyinde gelenekselleşen mezar ziyaretlerini ölümler kültürünün bir göstergesi olarak kabul eder (s. 2).

Mezardakinin durumunu gösteren belirleyici semboller, her ölen kişinin ölümler kültürü içinde değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Özellikle yaşlılıktan ölenlerin mezarının beyaz renkle belli edilmesi yaşayan atalar kültürü noktasında dikkate değerdir. Türk kültüründe beyaz renk bilgeliği simgelemekle beraber Uygur Türklerinde, ayrıca, matem anlatılmaktadır.

Fortes ve McAnany ata kültürü ve ölümler kültürü arasında bir ayrım olduğundan bahsetseler de öncekinden sonrakine bir değişim olduğunu düşünürler. Verilen ata kültürü tanımları, bu tür ritüel uygulamalarının “geçmiş” ve “tamamen gelişmiş biçimlerini” temsil eder (Liu, 2000, s. 157). Bu düşünce temel alındığında, yaşayan atalara gösterilen saygı, hürmet ve belli zamanlarda sadece onlara uygulanan davranışlar (el öpme, diz çökme, vb.) ata kültürü içinde değerlendirilemez. O halde, atalar kültürü neden hala canlı ve güçlü bir şekilde yaşamaya devam eder? sorusu gündeme gelir.

Ölmüş atalara duyulan saygının ve gerçekleştirilen ritüellerin güncelliğini koruyan ve onun sürdürülebilirliğini sağlayan yaşayan atalardır. Dolayısıyla ölmüş atalar devamlılığını ve konumunu, ‘muadilleri veya halefleri’ yaşayan atalara borçludurlar.

Ölümler ve ata kültürünü ayıran Westermarck, ölümlerin bir düşman gibi algılanmakla beraber ata ve ölümler arasında bir bağ olduğuna dikkat çekmektedir. Benzer şekilde, Roux (1999), ölümler ve ata kültürünü birbirinden ayırmakla beraber, bu iki kültür arasında bir ilişki görmektedir. Ona göre ölümler kültürü “zamanla” ata kültürüne dönüşme eğilimindedir (s. 188).

Ölümler ve ata kültürünün ortaya çıkışında, muhtemelen, ilk insanların “ölümden sonra yaşam olduğuna ilişkin inançları” etkili olmuştur. Ölüme ilişkin fizyolojik belirtileri henüz okuyabilme seviyesine erişmemiş insanoğlunun, ölümün yarattığı korku hissini bu inanış veya düşünce biçimiyle açıklamış olma ihtimalleri yüksektir. Ölenin geri dönerek insanlara zarar verebileceğine dair düşünce ve korkunun yanı sıra, ölümlerin hayattayken olduğu gibi yeme, içme, giyinme başta olmak üzere temel ihtiyaçlara gereksinim duyacağı düşüncesi ölümler kültürünü oluşturan önemli bir etmendir (Örnek, 1995, s. 93). Bölgelere göre varyantlaşan bu düşünce biçimi ise farklı ölümler gömme geleneklerini ortaya çıkartmıştır.

“Atalar ibadetinin kökeninde ölümler ibadeti”nin bulunduğunu düşünen Örnek’e (1995) göre “ölümler ibadeti”, grubun her üyesine yönelmişse de toplumsal ve dinsel bakımdan belli özelliklerle sivrilmiş kişiler bu konuda daha çok ön plana çıkmaktadır. Bu yüzden *ölmüş* kabile şefleri, ünlü savaşçılar, şamanlar, bazen hayattayken ancak çoğu zaman, ölümlerinden sonra ata vasfi

kazanma eğilimi gösterebilirler. Bu düşünce biçimi, muhtemelen, “ölü atalar kültürünün” oluşmasının altında yatan temel noktadır. Ancak, “ata ve ölü ibadeti” iç içe geçmiş durumda olup, ikisinin temel ayrılma noktası, eski ve yeni ölüler olarak kabul edilmiştir. Bu düşünce biçiminde yapı ve işlev bakımından atalar, eski ölüler içinde yer alırlar (s. 94).

Gumilëv’in (2002) belirttiği gibi Türklerde ölen kişiyi Tanrılaştırma eğilimi görülmez. Ölen kişinin ruhuna duyulan saygının yanı sıra ölmüş bir atanın yüceltilmesi, Türk kültüründe ölü ve ata kültü olmak iki üzere iki farklı inanç örüntüsü oluşturmuştur (s. 112).

Ölü ve ata kültürlerinde arasında kesin bir ayrım olduğunu düşünen Roux (1999), ölümden bir yıl sonra hayvanların boğazlanıp ziyafet düzenlenmesi ve anma törenlerinin yapılmasını ölüler kültü; her yıl doğum gününde ölünün tasvirinin yapıp saygıda bulunulmasını atalar kültü inancı ile açıklar. Ölülere ve atalara tapma kültü olarak isimlendirdiği bu ayrımında ölü kültürünü “yeni ölülere tapma”; ata kültürünü ise “eski ölülere tapma” şeklinde ayırmıştır (s. 198-199). Türk-Moğollardaki anma törenlerini incelediği Roux (1994) kısmında, Köktürklerdeki ayinlerin ölüler ve atalar için yapılan törenler olarak ikili bir yapı gösterdiğini aktarır ve ölünün ata haline dönüşmesi için iyi bir tarih belirlenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre geçmişe bağlılık arttıkça korku kısmen azalır ve ölüler kültüründen atalar kültürüne geçiş farkına varılamayacak bir biçimde gerçekleşmektedir. O ölüler için tutulan yasın bittiği tarihin, bu dönüşümün başlangıcı olarak görülebileceğini düşünmektedir (s. 234-235).

Atalar kültürünün temelinde ölen ataların ve özellikle babaların ruhlarının geride kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceği inancı ve onlara karşı duyulan fedakarlık hissi olarak açıklayan Günay ve Güngör (2003), ata makamına sadece saygıdeğer kişilerin erişebileceğini ifade ederek ölü kültü (culte des morts) ve ata kültü arasında ayrım yapılması gerektiğine dikkat çekmişlerdir (s. 80).

“Ecdada, atalara perestiş” (evliyaperestlik) olarak nitelendirdiği atalar kültü ile ölüler kültürünü birbirinden ayıran Tanyu’ya (1967) göre ataların ruhlarının etkin şekilde dünyaya bağlı olup tesir ettiğine inanıldığını (s. 301) belirtmiştir.

Ölü ve ata kültü arasında ayrım olduğunu düşünen araştırmacılardan bir diğeri olan Hançerlioğlu’na (1975) göre ata kültü bir toplumun eski ölüleriyle ilgiliyken; ölü kültü ise toplumun yeni ölüleri ile ilgilidir. Ata ve ölüyü birbirinden ayıran en önemli faktörden biri sağlığında önemli işler yapanların ölmeden önce veya öldükten sonra halk düşüncesinde ata konumuna yükseltilmesidir. Yazar, tarım yapanlarda atalar kültürünün kutsal olduğunu vurgulamıştır (s. 74-75).

Orta Asya'ya seyahat eden seyyahlardan birisi Vincent de Beauvais'tir. Gömme işlemini tasvir eden seyyah, “baba/ata” ve “diğerleri” arasında, ölüm geleneğindeki farklılıkları tespit etmiştir. Vincent de Beauvais'e göre gömme olayında tek bir istisna babanın ölmesi durumunda uygulanır. Ölen babanın cesedi yakılır, küller toplanır ve değerli bir şey gibi (Roux, 1999, s. 235) saklanırdı.

Türk kültüründe, ölen bir kişinin gerçek hayatta kahramanlıklar yapmışsa veya bilge bir kişiye öldükten sonra onun bilge ata veya kahraman-ata olarak anılmaya devam edeceğine; ölen kişi gerçek hayatta kötü biriye onun ruhunun serseri bir şekilde dolaşacağına⁶² inanılmaktaydı. Buna göre Kağan soyundan gelen kimselerin ruhunun göğe veya Tanrı'nın mekânı olan Kutupyıldızına gideceği inancı, ölü ve ata kültürünü ayıran bir durumdur (Esin, 2001, s. 59). Moğolistan'da Kırgız-Nor gölü çevresinde yaşayan Hoton Türkleri iyi kişilerin ruhlarının Şambel denilen kutlu bir yere gittiğine (İnan, 1986, s. 187) inanırlardı⁶³.

Atalar gibi kamların da ölümden sonraki durumları farklılık göstermektedir. Eski zamanlarda kamları yere gömmezler, dört direk üzerinde veya ağaç dallarının arasına koyulan bir düzenek üzerinde bırakırlardı. Sagayların da bir dönem büyük ve tanınmış kişilerini bu şekilde (İnan, 1986, s. 185) öte dünyaya gönderdikleri bilinmektedir. Hakaslar arasında XIX. yüzyılın başına kadar sergileme yöntemi ile defin töreni yapılmaktaydı. Purxanğa sığarğanı” yani “Burhan'a çıkarma” denilen bu yöntemle sadece kamlar defnedilirdi. Dağın tepesine “sartax” veya “xuça” denen dört sırtık üzerine kurulan bir tür ağaç sehpa inşa edilir ve üzerine “çayan” denilen, ölen şamanın cenazesi ve davul, tokmak gibi bütün kullandığı malzemeleri ağaç lahit içine yerleştirilirdi. Ancak yeni bir kültür dairesine geçişin bir gereği olarak XIX. yüzyılın sonuna doğru kamların da genel mezarlıkta defnedildiği (Killi Yılmaz, 2007, s. 73) görülmektedir. Söz konusu uygulamalar sosyal yaşamda görülen statü farklılaşmasının defin geleneklerine yansıdığını ve ölümler arasında da bir farklılaşmanın olduğunu örneklemektedir. Bu durum Türk inanç sisteminde ölü ve ata kültürlerinin içerik ve işlev bakımından farklı anlamlara geldiği göstermektedir.

⁶² Tuvaların inancına göre gerçek hayatında günah işleyenlerin ruhu karadır ve öldükten sonra bu “kara ruh” kötülük mekânı olan yeraltına gider. Ölen iyi insanların “ak ruhu”nun ise göğe yükseleceği ve orada iyi ruhlarla birlikte yaşayacağına (Bapaeva, 2013, s. 15) inanılmaktadır. Altaylılar ise ölümlerin serseri dolaşan ruhlarına *üzüt*, Sahalar (Yakutlar) *üör* ve Kazan Müslümanları ise *ürek* derler (İnan, 1986, s. 177). Altayların inanışına göre her insanın canı ölümden sonra *körmöse* dönüşür. İyi insanların ruhu *aruu körmöse* çevrilirken, kötülerin ruhları *yaman körmös* olarak adlandırılır (Beydili, 2004, s. 340). Mekânları yeraltı dünyası olan körmöslerden yaman körmösler felakete yol açma potansiyeline sahiptirler. Bunlar ata kültürü içinde değerlendirilemeyeceğine göre ölü kültürü içine almak daha uygundur.

⁶³ Oğuzların sosyal yaşam ve ilişkilerinde hiyerarşik bir örgütlenmenin olduğu İbn Fadlan'ın aktardığı bilgilerden anlaşılmaktadır. “Haneden biri hastalığında ayrı bir çadır yapıp hasta bu çadıra koyulurken, köle veya fakirse kirlere bırakırlar. Türkler içlerinden önemli bir kişi öldüğünde ev gibi onun için bir çukur kazıp, ikinci yaşamında ihtiyacının olacağı düşünülen malzemeleri yanına koyup gömerler” (Şeşen, 2012, s. 14-15).

Birçok istendik nitelikleri bünyelerinde toplayan ataların, toplumda öne çıkmış “olumlu tipler” olduğu görülmektedir. Belli niteliklere sahip olan, özellikle kabile başkanları, ünlü savaşçılar ve din adamları (Örnek, 1995, s. 94), ölümlerinden sonra çoğu zaman ölmüş atalar sınıfına dahil edilmişlerdir. Böylece, hayattayken bünyelerinde topladıkları yönlendiricilik kabiliyetlerinin ölümlerinden sonra da devam ettirildiği ortaya çıkmaktadır.

Anne, baba ve akrabalar tarafında oluşturulan kişilik, süreç içinde toplumun ortak kabulleri, adet, inanç ve uygulamalarıyla şekillenmeye devam eder. Birçok dünya toplumunda olduğu gibi, Türk kültüründe de ölen çocuklar gerçek ata ruhlarına dönüşmemektedirler. Kültürel ehliyetleri sınırlı olduğu veya toplumun kabullerine uygun bir kıdeme sahip olmadıkları ve daha geniş bir sosyal ilişkiler düzeninde ilerlemeleri gerektiği için, muhtemelen, kişiliklerinin tamamlanmamış oldukları kabul edilmektedir (Eriksen, 2009, s. 83). Böyle bir durumda ölü kültürü içinde yer alan “sıradan insanların” ata statüsü kazanmaları neredeyse imkansızdır.

Ölü kültürü ve ata kültürü pratikte farklı uygulamaları barındırdığı için birbirinden ayrı anlamlara sahiptir. Ölü kültürü genel olarak ölenler için belli bir ayırım gözetmeden yapılan çeşitli uygulamaları kapsarken; atalar kültürü, bazı belli kişilik tiplerine yönelik olup arkaik ritüelistik uygulamaları içermektedir. Toplumda önemli bir konum işgal eden kişinin ölümü ve geleneklere uygun olarak diğer dünyaya gönderilmesi, onun ölmüş atalar sınıfına dahil edilmesini kolaylaştırır. Bu bakımdan Türk kültüründe atanın üç durumu vardır: ölenlerin dünyası (geçmiş), yaşayanların dünyası (bugün) ve ölüm sonrası yaşam (gelecek). Ata olmayanlar ölümler dünyasında kalırken; gerçek atalar yaşayanlar dünyasına müdahale ederler. Ata olmak için bu üç aşamanın tamamlanması gerekir.

Sonuç olarak, ölü kültüründen farklı olan atalar kültürü, sadece ölü ataları kapsamaz. Yaşayan atalara duyulan saygı ve onların sözlerine gösterilen itimat ata kültürü içinde değerlendirilmelidir. Eğer ata kültürlerini sadece atanın ölümünden sonra yapılan uygulamalar ve öldükten sonra yaşayanları etkilediği kabul edilirse, bunu ölü kültürü içinde değerlendirmek gerekir. Ataların yaşarken diğerleri üzerinde belli bir etkisi vardır. Öldükten sonra da bu etki devam etmektedir. Bu bağlamda ölmüş ataların kültürünün ölümden önceki fiziksel yaşam, ölüm ve ölümden sonraki ikinci yaşam olmak üzere üçlü bir yapısı vardır. Bu durumun en iyi örneğini Kuman-Kıpçak geleneklerinde görmek mümkündür. Eski Türklerin ölü gömme gelenekleri hakkında önemli veriler sağlayan ata suretlerine ilişkin heykeller, hem ölü hem de yaşayanlar dünyasına aittir. Ata kültürlerine uygun olarak geçmiş, bugün ve geleceğe uzanan bu inanç biçimindeki heykeller, bazen mezar koruyucusu bazen de doğum kaynağı olarak görülmüştür. Hamile kalmak isteyen kadınların bu heykellerin yanında birtakım ritüeller yaptığı bilinmektedir. Heykellere bakım yapılması, sıcak yaz günlerinde yağmurun geleceğine vesile kabul edilmiştir. Ayrıca tılsımlı

olarak kabul edilen heykellerin hastalıktan koruduğuna (Pilipçuk, 2013, s. 63-64) dair inanç dikkate değerdir.

Ölüler sadece ölüm ve sonraki duruma aitken, atalar üç durumu da kapsamaktadır. Bu sebeple atalar kültürünün diğer kültürlerin etkileşimleri bağlamında değerlendirmek gerekmektedir. Kısacası, yaşayan atalarda kahraman ve ata kültürü; ölmüş atalarda ise kahraman, ölü ve ata kültürü etkileşimlerini görmek mümkündür. Ayrıca, Türk kültüründe ölmüş ataların ruhları huzursuz ruhlar arasında sayılmaması, onları ölü kültürüne almamamızın diğer bir sebebidir. “İdeal bir tip” olan atanın ancak saygısızlık durumunda zarar vereceği düşünülür.

2.2.2.1. Ongon ve Atalar Kültü İlişkisi

Ölülerin tasvirleri olarak kabul edilen ve evin başköşesine yerleştirilen ongunların, mezarların başköşesine konulan taşbabalara ilgileri henüz irdelenmemiştir. Ancak ongunların, atalar kültürünün bir yansıması oldukları ve bir tür koruyucu ruh özelliği taşıdığı konusunda (Tryjarski, 2012, s. 394) kuşku yoktur. Örneğin, Altaylıların *tös* kelimesini ölen yakınları için yapılan suretlerinde, bazı dağların yanı sıra Ülgen ve Erlik için de kullandıkları (Günay ve Güngör, 2003, s. 82) bilinmektedir.

Bazı araştırmacılarca *tös* ve ongon birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ongonun mahiyeti hakkında çeşitli tanımlar vardır. Bunların sebebi, ongondan kast edilen anlamın boylara göre farklı ad ve işlevde anılmasından kaynaklanmaktadır⁶⁴. Moğol ve Tunguzlarda ongon adı verilen putlar, Busse'ye göre [1880], hami ruhları temsil ederler ve inanca göre tabiattaki olaylara hakimdirler. Agaputov [1883] ongonları insan, kuş ve başka hayvanlar şeklinde yapılan heykeller olarak tanımlamıştır. Gökalp, ongon karşılığı olarak totemi (İnan, 1998, s. 268-269) vermiştir. Roux (2005) ise ongonları ruhların toplanma yeri olarak tanımlamıştır (s. 377).

Türk kültüründe totem karşılığı olarak *ongon* teriminin kullanıldığı görülmekle birlikte avcı ve çoban kültür dairesi içinde Zelenin'e [1936] göre diri totem inancı kaybolmuş ve akabinde *ongonlar kültürü* yerleşmeye başlamıştır. Banzarov'a göre de ongonlar kültürü, atalar kültürünün devamından ibaret olup kültürün kökeni “cedd-i alâya tazimde” bulunmaktadır. Sonrasında bütün “kuvvetli ölüleri” hami ruh olarak düşünmek Türk kültüründeki ongonların çoğalmasına sebep olmuştur (İnan, 1986, s. 99; 1998, s. 269).

Eski Türklerin Moğolca ongon kelimesi yerine *tör* veya *töz* kelimelerini kullandıklarını bildiren İnan'a (1998) göre “bu kelimenin en eski anlamı *cedd-i alâ*”dır. Totemcilik devrinde hayvanların bu şekilde anıldığını düşünen İnan, putperestlik döneminde ata onuruna yapılan

⁶⁴ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bakınız (Koca, 2004).

heykel veya tılsımlara töz, tös veya tör denildiğini nakletmektedir (s. 273). Kafesoğlu (1980) ise Türk kültüründe ana ve babayı temsil eder mahiyetteki tösler için put karşılığını kullanmış ve bunların *churinga* (şuringa)⁶⁵ temsil ettiğini belirtmiştir (s. 10).

Moğollar arasında ölen kişinin ruhunun geride kalanlara iyilik veya kötülük getirebileceğine dair inanç vardır. Ata kültürünü oluşturan bu duruma ilişkin olarak *ongon* adı verilen kült nesnelere de yapılmaktadır. Hangi ruhun ongon olabileceğini şaman tespit etmektedir. Bunun yanı sıra ongon olanlar arasında genellikle beylerin ataları, bazı bölgelerin şamanları ve şöhretli büyük komutanlar yer almaktadır. Bunun dışında yakın akrabalara ait ongonlar da (Harva, 2014, s. 301) bulunmaktadır. Hem ruhun hem de ruhu temsil eden nesnenin adı olan ongonlar, ata kültürü içinde yer alırlar.

Moğolların “ongon” dedikleri suretleri, Tuba ve Uranhay Türkleri “eren”; Tuvalar “eeren”; Sahalar “tangara” ve “emeget”; Yenisey ve Altay Türkleri “tös, töz” şeklinde adlandırdıkları (Bapaeva, 2013, s. 17; Beydili, 2004, s. 562; İnan, 1998, s. 269-270). Bununla birlikte Türk kültüründeki töslerin “kutsal, sır” gibi anlamlara gelen ve genellikle efsanevi ataları simgeleyen parçalar olan *churingaya* benzetilmesi (Kafesoğlu, 1980, s. 10) konu açısından dikkate değerdir.

Altaylar arasındaki inanca göre her oymağın bir aru tösü vardı. Bu tös, genellikle ulu bir şamanın; boy veya soyun ulu atası sayılan dağın; efsanevi bir kişiliğin veya mitolojik bir varlığın adını taşırdı. İnanca göre *Ülgen*, aru töslerden; *Erlık* ise kara töslerdendi. Bu da onların mitik zamanlarda atalarla ilişkilendirilmiş olma ihtimalini arttırmaktadır. Altay şamanlarının okudukları ilahilerde kamın ana veya baba tarafından olan atasına *tözüm* şeklinde seslenmeleri, Sibiry Türklerinin geleneksel inançlarında gök ruhlarından biri olan *Töz Han*'ın aynı zamanda göklere göç etmiş ulu ve ilk atalardan biri olduğunun düşünülmesi, tös ve ata kültürü arasında bir ilişkinin olduğu fikrini güçlendirmektedir. İlk ata düşüncesiyle bağlantılı *Tileg Tös*, Teleut Türk boyunun ilk atası ve koruyucu ruhu (Beydili, 2004, s. 562-564) olarak kabul edilmektedir.

Bir Buryat öyküsünde, erken ölmüş şamanların ruhları ile erken ölmüş başka insanların ruhlarının ongona dönüştüğü ve dünyadaki insanların hastalanıp ölmelerine neden olduğu rivayet edilmektedir (Roux, 2005, s. 377-378). Ongonların ortaya çıkışları, yüksek ihtimalle, atalar kültürüyle ilişkiliyse de, muhtemelen bağlama göre ölü kültürü içine alındığı durumlar da vardır.

⁶⁵ Churinga (Şuringa): Avustralya yerlilerinin erginlenme törenlerinde, dinsel bayramlarında kullandıkları bir tür ritüel malzemesi olup sert ağaç veya taştan yapılmaktadır. Düz ve uzun olan üzeri efsanevi atalarının ve doğüstü yaratıkların güçlerini simgelediğine inanılan geometrik bezemeli kutsal araçlardır (Örnek, 1973, s. 21). Kelime olarak “sır” veya “kutsal” anlamına gelen bu objeler, totem hayvanları, efsanevi atalar ve kişi adları ile (Marett, 1914, s. 190) ilişkilendirilmişlerdir.

Tös ve ongonlar arasında bazı farklılıkların olduğunu ifade eden Bayat'a (2007a) göre töslere genellikle ailenin koruyucu ruhu olup bireysel niteliğe sahipken, ongonlar daha çok arma ve simge fonksiyonuna sahip olup bu niteliğe sahip değildir. Araştırmacıya göre töslere, Altay-Sayan Türklerinde ata ruhlarının genel adıdır. Ongon ise Moğol Buryatları arasında ev ruhlarının genel adı olup ata kültüründen farklı bir özelliğe sahiptir (s. 354-355). Ancak günümüzde ongonun doğa, atalar ve diğer koruyucu ruhların tasvirleri olarak algılanması, bunları korumak ve nesilden nesle aktarmanın aile görevi sayılması, onlara saygısızlık yapma durumunda onu korumakla yükümlü aileye felaket getireceğinin düşünülmesi gibi durumlar ongonları atalar kültürü içinde değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

Ongonların atalar ile ilişkili olduğu kabul edilmekle beraber Banzarov tüm ataların ongon olarak kabul edilmediklerini düşünmektedir. Bir ölünün ongon olmak için gerekli niteliklere sahip olup olmadığına karar veren kişinin *şaman* olduğunu keşfetmiştir. Bu Moğolca sözcük birçok anlama gelmektedir: saf, aziz, bir yerin koruyucu ruhu, mezar tümseği, aile mezarlığı, ruhlara sunulan yiyecekler (Kowalewski); aziz, ilahi (Ramstedt); saf, kutsal, maddi bir nesneyi barındıran ruh (Grönbech ve Krueger); gömüt yeri, oba'ya adanmış (P. Mostaert). Tüm bu tanımları dikkat alan Roux (1999) ongon için "ata ruhu ve ruhları betimleyen tasvir" olarak karşılık vermiştir (s. 203-205).

Kandaş dayanışmadan boy esasına dayalı bir toplumsal düzene geçiş boyaya ait olan sembol ve damgaların gelişimini beraberinde getirmiştir. Reşideddin (XIV. yüzyıl) ve Yazıcıoğlu Oğuznâmesi'nde (XVII. yüzyıl) yer verildiği gibi her bir boyun ayrı bir kuşunun yani ongonunun olması (Sümer, 1972, s. 210-211), boy temelli farklılaşmanın görülebildiği dikkate değer örneklerdendir. Ongonların suret, resim gibi anlamları karşılması ise daha yakın zamanlara ait olmalıdır. Bu aşamada, özellikle çoban ve tarım kültür dairesine girişle birlikte geniş anlamda boyun, özel anlamda ise ailenin makam ve itibar sahibi kişilerinin (atalarının) suretleri yapılmaya başlanmıştır (Bu süreç, boy atalarının gelişimiyle aynı döneme denk gelmektedir).

Esas, kök, suret; canlı hayvanların resmi; ölü kamın ruhu, ölen kamın ruhunu temsil eden tılsımlar; soy, nesep, aile gibi farklı anlamlara gelen "tös" ve üst taraf, evin veya çadırın şerefli yeri anlamına gelen "tör" ile atalar kültürü arasında bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Tös'lerin atalarla organik bir bağı olduğunu düşünen Çoruhlu'ya (2002) göre, bunlar proto-Türk devrinde inanılan *hayvan-ata* veya *hayvan-ana* kültürlerinin bir uzantısıdır. Araştırmacı bu görüşünü, Oğuz boylarında kuş simgesi (ongon) belirleme geleneğiyle desteklemektedir.

Ayrıca, Türk kültüründe töşlerin soylu ölümler ve şamanlar onuruna yapılması, Altaylılar arasında her bir oymağın büyük töşünün olması (s. 57-58), atalar kültü bakımından dikkate değerdir.

Divanü Lûgat-it-Türk'te evin en önemli yeri ve sediri için *tör*, *töre* karşılığı verilirken; görenek ve adet anlamında *törü* kelimesi kullanılmıştır. Özellikle "el kalır törü kalmas" savı (Kaşgarlı Mahmut, 1985c, s. 221), ataların gelenek ve göreneklerine uymakla yükümlü kişi için kullanılır ve anlamı, ataların adetlerine uymak gerektirir. "Devlet veya ülke terk edilebilir, hars terk edilmez" (Gökalp, 1976, s. 13-14) olarak aktarılabilecek olan bu atasözü, hem Türk dünya görüşünü hem de Türk kültüründe atalar kültürünün anlam ve önemini göstermesi bakımından dikkate değerdir⁶⁶.

Çadırlarda yaş ve cinsiyete göre herkesin oturacağı yer bellidir. Yuvarlak çadırın yerini alan "köşeli" ev içinde odanın her yerini tam olarak gören ve daha önceki zamanlarda *tör* olarak adlandırılan *başköşede* evin yaş ve mevki olarak önde gelen kişileri, çoğunlukla yaşlı aksakallar, ve misafirler (Çobanoğlu, 2007, s. 34, 36) oturtulmakta olup burası evin en önemli köşesidir⁶⁷.

Hakaslar arasında töşlerin bulunduğu evin bu kutsal sayılan tarafına "pas paraan" denilir. Cenaze daha evdeyken tabut yurdun bu tarafına yerleştirilir. XIX. yüzyıldan itibaren evin bu kısmına ikonlar (Killi Yılmaz, 2007, s. 72) koyulmuştur.

Plan Carpini, Moğolların ölen ilk hükümdarlarının suretlerini yaptıklarını ve evin önünde bir araba içinde şeref yerine koyduklarını aktarır. Orta Asya'da mekânın ayrı bir önem ve yerinin ve hatta mistik gücünün olduğuna inanılmaktadır. Atalara ayrılan köşelerden anlamak

⁶⁶ *Tör* kelimesi oldukça arkaik bir yapıya sahiptir. *Evin en önemli, en iyi yeri* (Atalay, 1986, s. 645) anlamına gelen kelime, ilk olarak Altay yaratılış mitinde karşımıza çıkmaktadır. *Cerdin Bütkeni* adlı Altay yaratılış mitinde Kудay'ın ilk insanı nasıl yarattığı anlatılmaz (İnan, 1986, s. 14-16). Metinde ilk insanın dokuz dallı ağacın altında yaratıldığından bahsedildikten sonra Erlik'in *Törüngey* ve *Eje* adlı kişileri kandırmaya çalışmasına yer verilmektedir. Yaratılan ilk insana verilen *Törüngey* adı Türk ad verme geleneği bakımından oldukça önemlidir. *Törüngey* kelimesi *törü*- fiilinden türetilmiştir (Bayat, 2007a, s. 116-117). Moğolca-Türkçe sözlükte *törü*- fiili türemek, doğmak, üremek (Lessing, 2003, s. 1289) anlamlarını karşılarken; Kaşgarlı Mahmut (1985b) *türüt*- fiilini yaratılmak şeklinde kaydetmiştir (s. 303). Ayrıca, geçmişten günümüze tecrübe sonucu gelişen ve atalar mirası *töre* anlayışında *tös*, *tör*, *törü*, *töre* bağlantısı dikkat çekicidir. Bununla birlikte *tör* ve *tös* ile ilgili daha ayrıntılı bir inceleme için bakınız (Hassan, 1985).

Yaratılan ilk insanların ağacın altında olduğu bilgisinin verilmesi ve ağaç motifinin yaratılışa konulması Çobanoğlu'nun (2001a) belirttiği gibi onun, muhtemelen, en eski türeyiş miti olmasından ileri gelmektedir. Ayrıca kayın ağacının Umay Ana ile birlikte (Hassan, 1985, s. 137) yeryüzüne indiğine inanılması da bu düşünceyi desteklemekte ve Umay inancı bağlamında kadın ataların egemen olduğu dönemi hatırlatmaktadır.

⁶⁷ Türk kültüründe oturan yerin hak edilmesi düşüncesi vardı. Bu yüzden başköşeye oturacak kişinin de belli niteliklere sahip olması beklenirdi. Destan devrinde özellikle kan döküp, baş kesmek, aç doyurup, çıplığı giydirmek oldukça önemlidir. *Dede Korkut Kitabı*'nda *Uşun Koca Oğlu Segrek Boyunu Beyan İden* destan parçasında Uşun Koca'nın iki oğlundan biri olan Egrek'in Bayındır Han'ın divanına ne zaman isterse geldiğinden ve Kazan divanında da ona hiç kapı baca olmadığından ve beyleri çiğneyip Kazan'ın önüne oturduğundan bahsedilmektedir. Bir gün Ters Uzamış, kimseye iltifat etmeyen Egrek'e "mere Uşun Koca oğlu bu oturan bigler her biri oturduğu yiri kılıcı-y-ile etmeği-y-ile alupdur; mere sen baş mı kesdüñ, kan mı töktüñ, aç mı toyurduñ, yalınçak mı tonatduñ" (Ergin, 1964, s. 100) der. Verilen örnekte görüldüğü gibi hanede oturan her bir köşenin hak edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Türk kültüründe yapılan işe göre ad ve unvan alındığı gibi çadırdaki oturulacak yerin de hak edilmesi düşüncesi dikkate değerdir. Bununla birlikte devlet yöneticileri arasında görülen mevki dağıtımını hakkında bir çalışma için bakınız (İnan, 1998, s. 241-254).

mümkündür. Benzer bir durum Saha ve Karlukların ev içi duvarlarında görülmektedir. Ferrand eski kağanların tasvirlerinin olduğu bir ibadet yerinin bulunduğunu (Roux, 1999, s. 201-202) nakletmiştir.

Ahşap, bez veya keçeden yapılan suretlerin yanı sıra her topluluğun efsanevi atasını ve insanlaşmış dağ hayvanını simgeleyen töslere hakkında çeşitli bilgiler veren Rubruk, 1253 yılında Moğolistan'a yaptığı seyahat sırasında uğradığı bir Uygur mabedinde *tös* adı verilen suretleri görmüş ve bunların ne anlama geldiğini sormuştur. Uygur şu cevabı vermiştir: "Bunlar Tanrı tasvirleri değildir. Bizimkilerden biri öldüğünde yakınları onun suretini yapıp tapınağa koyar. Biz de bunları ölünün hatırası olarak saklarız" (Kafesoğlu, 1980, s. 48; Rubruk, 2012, s. 74;) demiştir. Türk kültüründe töş yapma adetini kam geleneği veya totemizmle açıklamak yeterli sonuçlar vermediğinden onların atalar kültü ile çözümlenmesi önerilen bir yaklaşım modelidir. Bu bağlamda taş, keçe veya ağaç gibi malzemelerden yapılmış ataları simgeleyen küçük ata figürleri veya büyük heykel, anıt taşlar ve ayinlerde kullanılan maskeler ata kültü kapsamında değerlendirmek daha uygundur. Özellikle ayinlerde ritüel boyunca kullanılan ata suretlerinin ata ruhlarıyla doğrudan iletişim kurmak için kullanılan "araçlar" olması dikkate değerdir⁶⁸.

Arkeologlar tarafından ölümlerin yerleşim yeri içine veya dışına gömülmesi, genel olarak, dini inançlarla bağlantılı olarak açıklanmıştır. Özellikle intramural (ev içi gömüleri) mezarların çoğunluğunun ölümlere yakın olmak düşüncesiyle bağlantılı olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda Anadolu'da birçok mezar yeri, mezar odası olarak evlerin çeşitli bölümlerinde taban altına (Akyurt, 1998, s. 96) yapılmıştır. Orta Asya'da konar ve göçer bir yaşam tarzı olduğu için bu tür bir gömme biçimiyle karşılaşmamaktadır. "Ölümlere yakın olma ihtiyacı" çadırların özel yerlerine konulan ölü tasviri töslere giderilmeye çalışılmış olmalıdır. Bu bakımdan özellikle atalara yakın olma düşüncesinin neredeyse evrensel olduğu kabul edilebilir. Ancak sosyal, ekonomik, ekolojik ve jeolojik şartların ölüye saygı biçimlerini ve ölü gömme geleneklerini çeşitlendirdiğini göz önünde bulundurulmalıdır⁶⁹.

⁶⁸ Tüm bu açıklamalar ışığında kurt efsanesinin Türk halklarının tamamını içine alması klanları birbirinden "ayırır" totem düşüncesine aykırı düşmektedir. Bununla birlikte Kazak, Kırgız, Türkmen, Özbek ve Uygurlar arasında hayvan adlarına bağlı topluluk adlarının olması totemcilikle ilgili değildir. Eski Türk ad verme geleneğinde totemizm izlerine rastlanmadığı gibi totem anlamında kullanılan ongon kelimesi ise sadece Moğol dilinde yaşamıştır (Kafesoğlu, 1980, s. 15, 19).

⁶⁹ Nuerlerin zaman ve mekân kavrayışlarını inceleyen Evans-Pritchard'ın bulguları konumuz açısından dikkate değerdir. Nuerler arasındaki zaman kavrayışının soyut, akıp giden ve harcanıp ölçülebilen bir şey olmadığını keşfeden araştırmacı, zamanın fiziksel değişimler veya toplumsal ilişkiler temelinde kavranıldığını iddia etmiştir. Buna göre doğum, evlenme ve ölüm gibi hayatın önemli geçiş aşamaları "yapısal zamanın" çerçevesini çizmektedir. Kişiyi baba tarafından akrabasına bağlayan toplumsal mesafenin, onun "ortak atalarına" olan mesafeyle ölçülmesi, bu noktada örnek verilebilir. Mekân ölçümünde de benzer bir durum görülmekte olup, mekân ölçümünün toplumsal mesafeye dayandığı tespit edilmiştir. Örneğin, aynı uzaklıktaki iki köyden biri kabile mensuplarına, diğeri başka bir kabile üyelerine aitse, birinci köyün ikincisine oranla daha yakın (Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2007, s. 133)

2.2.2.2. Obo ve Atalar Kültü İlişkisi

Oba, Oğuz lehçesinde “kabile”ye karşılık gelmektedir. Ancak daha eski devirlerde “kabilenin koruyucu ruhunun yeri” olarak düşünülmüştür. Her kabilenin bir dağı olduğu gibi bir kurban yeri yani oba’sı bulunmaktaydı. Ancak İslamiyet’ten sonra bu kelimenin mitik anlamı unutulmuş ve sadece kabilenin kendisini ifade etmiştir. Türk boyları arasında farklı olarak tanımlanan bu kelime genel olarak suni tepe anlamını karşılamaktadır⁷⁰.

Obaların kullanılan bağlama göre farklı işlevlere sahip olduğu görülmektedir. Bir kaynakta 1425 yılında Uluğ Bey’in Orta Asya Moğollarına karşı yaptığı seferde “işaret vazifesi görmesi” için, Türklerin *obo* dedikleri, yüksek ve sağlam bir yapı yaptırdığından bahsedilir. Obo kültürünün kahraman ve ata kültürüyle de ilişkili vardır. Edige kayasının tepesindeki “İdige Obası” denilen yer, İdige’nin mezarı sayılmaktadır. Yol işareti, mezar yeri gibi anlamların yanında obo’nun taşınelerle de ilişkilendirildiği görülür. Kara İrtiş ırmağının doğusunda iki taşınenin bulunduğu yere Kara Oba denilmesi (Barthold, 1947, s. 539; İnan, 1998, s. 386) bu açıdan dikkate değerdir.

Bazı Türk boyları arasında ata mezarının saklı tutulması adeti vardı (Moğollarda gömüt yerinin saklı tutulması; Atilla’nın mezarının ırmak yatağına gömüldüğüne dair rivayet). Bu geleneğin gerçekte ölüyle birlikte gömülen değerli eşyaları mezar arayıcılarından korumak için ortaya çıkmış olma ihtimali yüksektir. Arkeolojik kazılarda elde edilen veriler vasıtasıyla, uzak geçmişe ait ölü gömme adetleri izlenebilmektedir. Günümüzde olduğu gibi, ölüyü mezarı başında sonradan da anabilmek ve mezarın yerini kaybetmemek için mezar işaretlerinin yapılması, arkeologlar tarafından, çoğunlukla “ölü kültürü” bağlamında (Akyurt, 1998, s. 155) yorumlanmıştır. Özellikle Orta Asya’da toplumun saygın ve önemli kişilerinin gömüldüğü kurganların ölü kültüründen ziyade ata kültürü içinde değerlendirilmesi daha uygundur. Benzer şekilde mezar yeri belli olsun diye yapılan kurgan ve mezar işaretlerinin yanı sıra mezarlara yapılan tecavüzlerin önlenmesi amacıyla önemli kişilerin mezar yerini saklama adeti de ölen kişiye karşı yapılacak herhangi bir saygısızlığa karşı bir önlemdir ki (mezarın tahrip edilmesi, eşyaların çalınması), yine kült içinde yer almaktadır.

Orhun, Ongin ve Selenga’da bulunan (ve mezar arayıcıları tarafından tahrip edilmemiş olan) ünlü Türk anıtlarındaki lahitlerin içlerinde mezar kalıntısının bulunmaması, ölen kişilerin anısına inşa edildiğini gösterebilir. Bu yapıların türbe ve yas tapınaklarıyla örtüşmesi söz

sayılması mekânın somut olarak algılandığını göstermektedir. Bu açıklama Anadolu’da bir dönem ev zeminine gömülen ölüleri, mülkiyet fikrinin gelişmesinde sonra bölge mezarlıklarının oluşturulmasını, günümüzde ölen kişilerin memleketlerine gömülmeyi isteme davranışlarının arkasında yatan sebepleri açıklayabilir.

⁷⁰ Oba’nın karşıladığı anlamlar için bakınız (İnan, 1998, s. 614-616).

konusudur. Ata ruhlarına ilişkin özel bir inanış sebebiyle lahit ve tapınakların oldukça önemli oldukları kabul edilmektedir. Tryjarski'ye (2012) göre bunların ruhların ikametgahı olduğu düşünülmekte, böylece, “zaman içinde atalar, kült yerlerine dönüşmektedirler”. Thomsen ise bunları tapınak veya “ata otağı” olarak değerlendirmiştir (s. 435-436).

Türk kültüründe hem mezarın yeri belli olsun diye kurgan yapılması hem de onun tahrip edilmesine karşı, mezarın yeri belli olmasın diye, saklanması ve ırmak yatağına gömülmesi gibi uygulamalar, Türk kültüründe “kopya mezar veya içi boş mezar” adetini ortaya çıkartmış olmalıdır. Fakat kopya mezarların oldukça önemli kişiler için yapılmış olma ihtimali yüksektir. Mezarı saklanan bir atanın, geleneğe göre her yıl anılması gerekir, ki bu kopya mezar, atanın gerçek mezarının korunmasını sağlamak ve ataya ilişkin inanç ve uygulamaları icra etmek için oldukça uygundur. Yukarıda bahsedilen içi boş mezarlar, büyük ihtimalle, bu düşünceyle ortaya çıkmıştır. Hatta bu uygulama biçimi günümüzdeki türbe yapma geleneğinin ve evliyalara makam atfetme düşüncesinin de kökenini açıklayabilir.

Sosyal yapının ritüelistik bir sahnesi veya gösterimi olarak mezar ve cenaze merasimi imajı, örgütsel sürekliliği yöneten ideal bir toplumu (Matsumoto, 2014, s. 47) yansıtır. Bu bakımdan, bir toplumun yapısını anlamak için incelenmesi gereken geleneklerden birisinin ölüye uygulanan ritüeller olduğu ortaya çıkmaktadır.

Atalar (ölmüş ve hayatta olanlar) kültürünü incelemekle ölülerin ve yaşayanların hangi niteliklere göre nasıl anıtlaştırıldığı, maddeleştirildiği, zaman ve mekâna nasıl yerleştirildiği ile ilgili önemli bilgiler elde edebiliriz. Özellikle ata mezarları bu bağlamda oldukça önemlidir. Türklerde mezar odası üzerine geniş bir daire biçiminde veya taş yığarak yapılan ve kurgan denilen tümsekler, ölen kişinin statüsüne göre yüksek veya alçak olabilmekteydi. Genellikle dağın tepe ve etekleri, yayla ve ormanlık alanlar ile göl kenarı ve ırmak yatağı gibi belli alanlara yapılan mezar yerlerine Türkler büyük bir saygı duymuşlardır. Yazılı belgelere göre ata mezarlarına duyulan saygının kökeni ise İskitlere kadar (Belli, 2002, s. 927) uzanmaktadır. Sonuç olarak, atalar kültü vasıtasıyla, o topluma ait ideal düzeni, toplumun ideal kültürel tiplerini ve kurumlarını çözümleyebiliriz. Bu bakımdan arkaik zamanlardan günümüze kadar gelen ve toplumda tip olarak ortaya çıkan aktörlerin, erginlenme bağlamında, kendini atalar kültüründe topladığı görülmektedir.

Tuvalar arasında dağ ruhu adına yapılan ayinin gerçekleştirildiği yere yığılan taşlara *ovaa* denilmektedir. Ovaa'nın seçimi bölgenin yaşlıları ile birlikte lama ve kamlarca yapılmaktaydı (Bapaeva, 2013, s. 55). Bu şekilde Türk kültüründe güçlü bir oba kültü olduğu ortaya çıkmaktadır. Hem mezar kültürünü hem de yol ve yurt iyesini içinde barındırdığı için oba'ların

atalar kültü ile bağı söz konusudur. Günay ve Güngör'e (2003) göre gerçekte güçlü kahramanların mezarlarından ibaret olan oba'lar etrafında oluşmuş kültler kahraman, ata ve mezar kültleri ile doğrudan ilişkili gibi durmaktadır (s. 85).

Tüm bu açıklamalardan hareketle oba kelimesinin Orta Asya'da kabile Tanrısının (veya atasının) bulunduğu, kurban ve adaklar kabul ettiği yere yapılmış tepe anlamında kullanıldığı; Oğuzlar devrinde ise “belli bir oba etrafında toplanan ve bir koruyucu ruha tazim eden aile” anlamına geldiği (İnan, 1998, s. 616) sonucu ortaya çıkmaktadır.

Oba kültleri tabiat ve ata kültürünün birleşimlerinden oluşmuştur. Genel olarak Müslüman Türklerde de rastlanılan oba kültürüne Kırgız-Kazak boylarında ayrı bir önem verilmektedir. Onlara göre obalar, “arvağı güçlü olan kahramanların mezarı” (Çobanoğlu, 2001a, s. 58) idi. Bu inanış biçimi oba kültürüne tabiat ve ata dışında kahraman kültürünün de eklenmesini sağlamıştır. Dikkat edilmesi gereken bir başka nokta ise Kıpçak grubu Türk boylarında *arbay*; Altaylarda *arbiş*; Orta Asya Türk lehçelerinde ise *arbağ* şeklinde kullanımları olan ve doğrudan atalar ile ilişkisi olan kelimelerdir. Kaşgarlı'nın sözlüğünde *arva* şeklinde geçen bu kelime için “efsunlamak ve efsunlanmak” karşılığı verilmiştir. Arbağ veya arvağın sihri bir takım uygulamaları çağrıştırması daha yakın döneme ait olmalıdır. Çünkü bu kavrama benzer şekilde Türk mitolojisinde *Arba* denilen ve ölümler saltanatının denizinde yaşadığını inanılan bir canavar olarak tasvir edilmesi; bazı Türk boylarında “koruyucu ruh” olarak adlandırılması; Hakaslar arasında Tös denilen koruyucu ruhları yedirme işini yapan ve özel dualar bilen kişilere Arbağcı (Beydili, 2004, s. 66) denilmesi söz konusu kelimenin daha arkaik anlamlara sahip olduğunu akla getirmektedir.

İnsanoğlu, biyolojik ve fiziksel olarak aynı özelliklere sahip olup korku, merak, sevgi, nefret, kıskançlık gibi duygular insani olduğundan insanların farklı zaman ve mekânlardaki benzer olaylara aynı tepkileri vermiş olma ihtimalleri oldukça yüksektir. Burada kendisinden korkulan ister ölü ruhu, isterse de yolu koruduğuna inanılan bir yol iyisi olsun, temel düşünce onun doyurulmasının gerekliliğine dair inançtır. Bu bakımdan ilk topluluklarda kendisinden korkulan ve kendisinde şaşkınlık yaratan her tür güce birtakım insanî özelliklerin atfedildiği birçok örnek mevcuttur⁷¹.

⁷¹ Oba benzeri suni taş yığınları diğer topluluklarda da vardır. Örneğin, Gondlarda yıldırım çarpması, kaplan saldırısı veya yılan ısırmasından kaynaklı ani ölümlerde kişinin öldüğü yere taş yığılır ve buradan geçen herkesin “ölünün ruhunun rahat uyuması için” oraya bir taş (Eliade, 2003, s. 224) koyulurdu. Aynı şekilde, bazı yerli topluluklarda doğaüstü bir güç barındırdığına inandıkları tüm doğal nesnelere için *huaca* terimi kullanılmaktadır. İnanca göre ataları temsil eden kutsal taşlar, tıpkı mumyalanmış ölümler gibi, birer *huaca* idi. İdoller, idollerin durduğu yerler, bir dağ ya da bir bitki, bir pınar ya da bir mağara, bedensel bir marazla doğmuş bir çocuk ya da bir tapınak, bir takımyıldız ya da bir mezar da *huaca* olabilir. Bu inanç biçiminde belli bir güzergahtaki bir dağ geçidi ya da bir konaklama noktası gibi bazı özel mekanlar da yolcular tarafından *huaca* olarak kabul edilebilirdi. Bu tarz yerler taşlarla bezenmiştir ve

2.2.3. Atalar Kültünü Tanımlama

Atalar kültürüne ilişkin inanca sahip bireyler “kesintisiz bir üreme silsilesiyle ilk ataya bağlı olup onunla özdeş oldukları veya atanın ruhunun kendilerinde yaşadığı hissiyatı içindedirler”. Bu düşüncede bireysel bilinç soy bilinciyle tümleşik olup Tanrılar tek bir kişinin değil tüm grubun Tanrısı olarak kabul edilmektedir. “Soyun dayandığı ortak ata düşüncesi, diğer grupları kendi gruplarından ayırmak için önemli bir sembol olarak kabul edilmektedir”. Hayvan totemizminin olduğu toplumlarda bunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Yaşamını avcılık ve toplayıcılıkla geçiren, konar ve göçer bir hayat yaşayan insanların doğayla olan bağının yanı sıra kaderlerinin hayvan ve bitkilere bağlı olduğu düşünülürse, aralarında bir “akrabalık” olduğunu varsaymaları (Kocabıyık, 2015, s. 19) doğal görülebilir. Burada bireysellik değil kolektiflik söz konusudur. Benzer şekilde Porşnev, “biz ve onlar” karşılaştırmasının “ben ve sen” karşılaştırmasından daha eski ve derin olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan ilk toplumlarda “biz”, “ben”den çok daha güçlü ve bütünleştirici bir yapıya sahiptir (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 18). Kısacası, başlangıçta, atalara ilişkin inanç ve uygulamaların varlığı, muhtemelen, “biz” ve “ötekini” ayırma amacına hizmet etmiş olmalıdır.

Atalar kültü terimi, genel bir ifadeyle, “atalar” etrafındaki inançların kültleşmesini, onların bir sistem oluşturmasını ve ona bağlı olarak gelişen ritüelleri ifade etmektedir. Tylor ve Spencer gibi araştırmacılara göre ata tapımı (kültü), rüyalardan hareketle ruhun varlığına inanan insanların, inançtan din evrimine gidişlerinde ilk aşamayı oluşturur. Onlara göre ruhun varlığına inanç ölümden sonra da devam etmiş, bu inanç biçimi manizmi doğurmuş (Emiroğlu, 2009a, s. 79) ve oradan da politeizm, monoteizm gibi inanış biçimleri gelişmeye başlamıştır.

Evans-Pritchard’a (1998) göre aile temeline dayalı bir sisteme sahip olan toplumlarda atalar kültü bulunmaktadır. Aynı şekilde atalar kültürünü anlamak için aile ilişkileri bağlamına dikkat etmek gerektiğini söyleyen araştırmacı, bunun kaynağını aynı soydan gelenlerin “ortak ruh” düşüncesine bağlamaktadır (s. 89, 131). Bu bağlamda ruhlar kendi soyundan gelenlere karşı bir güce sahip olup birbirlerine karşı görevleri olanların davranışlarını gözler ve görevlerini yerine getirmeyenleri cezalandırırlar.

Dünyanın birçok bölgesinde ata kültürünün evrenselliğinin yanı sıra onun yapısı, işlevleri, ölü ve mezar kültüründen ayrılan yönleri açısından çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlar özellikle tek çizgisel soy gruplarının atalarını temsil eden totemler ve soya ait olmayan totemler arasında;

yolcular oradan geçerken kendi taşlarını yığına ekleyip bir koka yaprağını da kurban niyetine sunarlar. Böylelikle orta dünyadaki *dünyevi mekân* doğaüstülükle bezenir; huacalar dizgesi vasıtasıyla dünya kutsal kodlarla (Bonney, 2000a, s. 35) yeniden donatılmış olur.

birincil kanuni yetkiye sahip asil kültü ve soy gruplarının kültü arasında veya ata kültü ve ölü kültü başta olmak üzere belli ayrımlara odaklanmaktadır (Liu, 2000, s. 131).

Liu'ya (2000) göre ata kültü en az iki temel faktörü içerir. Bunlardan birincisi, sınırlı sayıda belli bir ata vardır ve herkes ata olamaz. İkincisi, kendi ölü atalarını anmak için onun soydaşları veya torunları tarafından uzun bir zaman boyunca uygulanan bir dizi ayin vardır (s. 131).

Ata kültü, Winick'in (1969) hazırladığı *Antropoloji Sözlüğü*'nde bir grubun kendi atalarının ruhlarına ibadet etme veya onlarla iletişim kurmayı içeren uygulamalar bütünü olarak tanımlanmıştır (s. 143). Fortes'e göre "peş peşe gelen nesillerin kanuni ilişkilerindeki otorite parçasının genişlemesi veya temsilidir" (Kopytoff, 1971, s. 138). Bradbury'e göre bu kült, ruhlar ve yaşayanlar arasındaki kalıtsal ilişkinin varlığına işaret eder (Sheils, 1975, s. 428). Lagass tarafından ata kültü, "ölen akrabaya dua ve takdis etmenin ritüelleştirilmesi olarak tanımlanmıştır. Ona göre ata tapımı ölen kişilerin ruhlarının yaşayanlar üzerine etkisi olduğu inancı ile ilgilidir (Bae, 2012, s. 10).

Matsumoto'ya (2014) göre "atalar kültü, sosyal hiyerarşi ve eşitsizliklerin varlığını ve uzatılmasını meşrulaştırmak için ideolojik ve politik bir araç olarak egemen grup tarafından kullanılmaktadır" (s. ii). Böylece araştırmacı, aile veya soy üyelerinden farklı olarak soya ait kökenlerden farklı olan daha geniş popülasyonları hedef almıştır.

Atalarla ilgili tapınmayı daha geniş ölçekte değerlendiren Bae (2012), "ancestral worship" ile "ancestor worship" arasında bir ayrım yapar ve ona göre *atasal tapım*, ata tapımından daha geniştir. Atalar ebeveynleri, büyük ebeveynleri ve benzerlerini içerir. *Ancestral worship* içinde sadece ebeveynler yoktur. Çok daha geniş bir ölçekte ebeveynlerin kullandığı "babanın kalemi, annenin tarağı gibi eşyaları" içerir. Ataları kutsama anlamına gelen "ancestor veneration" kavramı üzerinde de duran Bae, terimin "bir dereceye kadar korku ile karışık saygı; saygı duyulan kişinin karakterinin kutsallığı veya kişinin haysiyet ve üstünlüğü tarafından etkilenilen duygu" anlamına geldiğini düşünür (s. 10-11).

Atalar kültü uygulamalarında özellikle kurban sunumu görülmektedir. Kanlı ve kansız kurban olmak üzere çeşitli yiyecek ve içecekler, bunun yanı sıra hayvan kurban etme birkaçıdır. Daha ayrıntılı ritüeller ise dansları, kutlamaları, büyü uygulamalarını veya küçük ölçekli törenleri içerir. Bunlar uygulamaya yani rite yönelikken; tören objeleri ve mimari yapılar atalara saygı içinde önemli maddi kültür unsurlarıdır. Bu bağlamda atalar kültürünün belli mekânları vardır ve periyodik bir uygulama söz konusudur. Ritüele bağlı uygulamalar belli atalara, akraba ilişkilerine ve tarihi veya mitik geleneklere atıf yapar. Örneğin, Çin'de ata levhalarına, ataların sembolleri olarak saygı gösterilir ve bu levhalar soy ve ekonomik konumu yansıtan her bir

soyun atasından kalan alanlara veya onlar için inşa edilmiş türbelerinin içine (Lau, 2002, s. 281) yerleştirilir.

Kurban sunmada ayırt edilebilir dört rol olduğunu düşünen Goody'den (1962) hareketle Matsumoto (2014) ata kültürünü oluşturan beş bileşene dikkat çeker: 1. ölü diye adlandırılan bir kişi, 2. ölen kişi ile aynı soy sınıfına ait olan soydaşlar (soy sınıfı, ölmüş ata ile bağlantı ve ata ile süreklilik iddiası için meşruiyet sağlar)⁷², 3. ölen ve yaşayanlar arasında ritüel biçiminde olan ölüm sonrası ilişkiler ve halefin sefefe eğilimi, 4. belirlenmiş bir kült yeri, 5. kült lideri veya kurban sunucular (s. 21).

Antropolojik ve etnolojik çalışmalarda atalar kültürü uzun bir süre araştırılan ve tartışılan bir konu olmuştur. Ata tapımı, ata kutsaması veya atalar kültürü gibi kavramsallaştırmaların da tartışıldığı bu çalışmalar içinde özellikle Fortes ve Newell atalar kültürüne dair bazı temeller belirlemekle beraber Matsumoto (2014) buradan hareketle şu uyarlamayı yapmıştır:

1. Bir insan hayatı, biyolojik ölümün ardından ruh biçiminde var olmaya devam eder ve yaşayan torunlarının veya soydaşlarının yaşamları üzerinde etkisini kullanır,
2. atalık (ancestroid), torunlar veya soydaşlar tarafından ölüye verilen bir statüdür,
3. bu statüyü elde etmek için ölen kişinin değişen ihtiyaçları karşılaması gerekmektedir,
4. ata tipi, ev veya kozmolojik biz ile ilişkili olup geçici durumlara bağlı olarak değişir (anaerkil dönem, ataerkil dönem, gibi)
5. bu dünyadan ölümle giden atalarla ilgili durum ve etkileşimler kökenini ritüellerden alır,
6. hayatta kalan soydaşlar veya torunlar, düzenlenen törenler ve yönelme vasıtasıyla atalarla sürekli iletişim halindedir ve onları teskin etmeyi muhafaza ederler. Aksi durum felakete sebep olabilir.
7. kült yeri veya mekânı, ata tipi başta olmak üzere birçok etkene bağlı olarak değişebilir (s. 36-37).

Hill ve Hageman'ın Çin ve Mississippi vadisindeki tarih öncesi zamanlara ait kum-taş yapı örnekleri, James Whitley'in (2016) ata kültürü konusundaki üç açıklamasını desteklemektedir: 1. (belirgin olmayan) ata teriminin tanımlanmaya ihtiyacı vardır, 2. atalık (ancestroid),

⁷² Maniheizm içinde kültürel kahraman olan Mani'nin kendisini kurtarıcı olarak göstermesi ile İsa ve Budha'nın ruhunu taşıdığı iddia etmesi (Skjærvø 2006'dan aktaran Tokyürek, 2012, s. 2890) bu duruma bir örnektir.

sonradan *kazanılan* (achieved) bir statüdür, ve 3. gömme (burial) ve kutsama (veneration), kavramsal ve mekânsal olarak farklıdır (s. 532).

Ölü kişilere yönelme arzusu her zaman ibadet ile sonuçlanmaz. Belli “türbeler”, rutin olarak uygulanan “ritler” ve muayyen zamanlarda düzenlenen “törenler” genel olarak (ölü) ata kültürünü karakterize eder. Ferm’in (1945) de ifade ettiği üzere dünyanın ilkel olarak nitelendirilen halkları arasında bu pratikler ortak olsa da atalar kültürünün evrenselliği konusunda daha fazla çalışma ve kanıt ihtiyacı vardır (s. 21).

İnsan-mekân ilişkisi bağlamında çevre, insanoğlunun hayatını düzenleyen kuralları nasıl etkiler?

Çevrelerin de tıpkı etnoslar gibi kendine ait gelişim dinamikleri vardır. Çeşitli sebeplere bağlı olarak değişim gösteren çevre karşısında insanoğlu ya yeni bir mekâna göç etmek, ya bulunduğu şartlara uyum sağlamak ya da yok olup gitmek zorunda kalır (Gumilëv, 2006, s. 95-98). Fakat göç olgusu oldukça karmaşıktır. Kişi veya toplumun bir yerden başka bir yere göç etmesine coğrafya ve iklim özelliklerinin yanı sıra sosyal, kültürel, ekonomik, iklimsel gibi gerekçeler etkilidir. Mekândan soyutlanamayacak kadar güçlü bir inanç örüntüsü oluşturan kültürler de insanlar gibidir. Sürekli şekilde bir yerden bir yere giderken birtakım unsurları alıp, bir kısmını bırakma eğilimi gösterirler.

Dolaşım (floating) veya seyahat halinde olan bu kültürler yeni bir ortama girdiklerinde ya kaybolurlar ya da uyum sağlayarak yaşamlarına devam ederler. Bazı inançların kütleleşme eğilimini bu şekilde açıklamak mümkündür. Özellikle atalar kültürü adaptasyona en uygun inanç örüntüsü oluşturmaktadır. İdeolojik amaçlar için sıkça kullanılması onun uyum sağlama yeteneğinden kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak, hemen her kültürde bulunan kahraman kültürü ile organik bağı bulunan atalar kültürünün (aziz, evliya, vb. tanımlamalar onların varyantlarıdır) diğer kültürlere göre kalıplaşma olasılığı daha yüksektir.

İbn Ebu Şeybe’nin çağdaşlarından biri olan İbn Kuteybe’nin hazırlamış olduğu ve katipler için ansiklopedik bir el kitabı olarak tanımlanabilecek *Ma’ârif*’inde ilkler listesi yer almaktadır. Bir katibin başarılı olmak için ihtiyaç duyacağı bilgilerden birisinin, sarayda, “geleneğe ve ataların yaptıklarına ilişkin” (McCants, 2012, s. 105) bazı bilgilerin bilinmesidir.

Almanca *ahnenkult*, Fransızca *culte des ancêtres*, İtalyanca *culto degli antenati*, İngilizce *ancestor cult* ve daha eski kullanımda *manizm* karşılıkları verilen ata kültürü, *Etnoloji* ve *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*’nde ölümden sonra hayatın sürdüğü ve ölenin öldükten sonra da mensup olduğu toplumla ilişkisi olduğu inancı şeklinde tanımlanmıştır. Bu kültürün özellikle tarımla uğraşan topluluklarda atalardan yardım isteme amacıyla ortaya çıktığı ifade edilmiştir.

Atalara ilişkin ritler, anıları tazeleme amacıyla yemek, meyve ve içki sunma; kurban kesme; maskeler yapma; onurlarına çeşitli büyüklükte anıtlar dikme ve ritüeller düzenleme gibi atalara ilişkin inanç ve uygulamaları kapsamaktadır (Örnek, 1971b, s. 3; 1973, s.14). Söz konusu açıklamaya göre, tarım öncesi devrede atalar kültürünün olmadığı anlaşılmakta ve ataların sadece ölmüş kişilerle sınırlandırıldığı görülmektedir.

Bazı araştırmacılara göre, ata kültü tarımla uğraşan ilk topluluklarda ata ruhunun üreme, verimlilik gibi konularda etkin görülmesi nedeniyle sunulan kurbanlardan ortaya çıkmıştır (Emiroğlu, 2009a, s. 79). Eğer bu varsayım doğru kabul edilirse, tarım öncesi avcı ve toplayıcı yaşam sürmüş olan orman topluluklarında atalara inancın olmadığı kabul edilmiş olacaktır⁷³.

Atalar kültürünün mantığı basittir: atalar yolu göstermişlerdir, yetişkinler onların arabulucularıdır, soydan gelen gençler onlara itaat etmelidirler. Atalara gösterilen saygının siyasi olarak meşrulaştırıcı ve sosyal açıdan dengeleyici bir etkiye sahip olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte, Türkler gibi akrabalık temelli toplumlarda yaş, bilgelik ve siyasi makam için “ehliyetli olma” neredeyse kaçınılmazdır (Eriksen, 2009, s. 303).

Ata kültürünün bilinen klasik tanımı “soyun” ölmüş önemli kişilerine ilişkin inanç ve uygulamaların tümü olarak verilmektedir. Bu tanımlamayı yapı ve işlev bakımından ata olarak görülen kişilerle ilgili inanç ve uygulamalar bütünü olarak yeniden değerlendirmek bağlama uygunluk açısından daha işlevsel durmaktadır.

Batı’da yapılan ata külrü ile ilgili çalışmalarda kült kavramının kullanımı konusunda genel olarak ibadet ve derin saygı olmak üzere ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bu yüzden bazı toplumlarda ataların “kutsallaşma” eğiliminde olduğu ifade edilirken; bazılarında “kutsama” biçiminde yaşamaya devam ettiği kabul edilmektedir. Bu ayrım Hardacre’ye (1994) göre şu şekilde ifade edilmektedir. “Atalar, bazen, Tanrı’ya eşdeğer bir güce sahip olarak düşünülür. Bu durumda bir ibadetten bahsedilebilir ve yaratıcılar gibi toplumu etkileyebilme yeteneğine sahip olduklarına inanılır” (s. 19). Bu, aynı zamanda onların kültleşmesinde de oldukça önemlidir.

⁷³ Elde edilen fosillere göre yeryüzünde yaşamış ilk avcı ve toplayıcı insan topluluğu Neandertaller adıyla bilinmektedir. Bu insan fosilleri ile Orta Asya’dan Avrupa’ya, Afrika’dan Anadolu’ya birçok bölgede karşılaşılmaktadır. Homo neanderthalensis olarak tanımlanan bu türün yeryüzündeki dağılımı geniş bir alanı kapsamaktadır. Eldeki arkeolojik kayıtlara göre Neandertaller ölümlerini gömmüşlerdir. Neandertaller, açtıkları çukurlara ölümlerini bacakları karına çekilmiş, elleri yüzün önüne gelecek biçimde, yani bebeğin anne karınıdaki duruşu olan cenin pozisyonuyla gömdükleri tespit edilmiştir. Fransa’da yapılan bir kazıda Neandertaller’e ait beş kişilik bir aile mezarı bulunmuştur. Irak’ta yapılan kazıda elde edilen buluntuda ölünün başının altına taş ve yanlarına ise öte dünyada yiyeceği varsayılan etler bırakıldığı ortaya çıkarılmıştır. DNA bulguları ise Neandertaller’in insan ırkından ayrı bir tür olduğunu göstermiştir. Bu varsayıma göre, onlardan daha gelişmiş bir tür olmanın yanı sıra insanların ilk atası olarak kabul edilen Homo sapiensle karşılaşan Neandertaller’in bir süre sonra yeryüzünden silindikleri (Erdal, 2009, s. 625-626) kabul edilmektedir. Kimi çevrelerce insan ırkı olarak kabul edilmeseler de, kazılardan elde edilen veriler, avcı ve toplayıcı yaşam sürmüş olan Neandertaller’de ölüm algısı ve öte dünya inancının var olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Toplumun çoğunluğunu etkileyen bir inanın yaygınlığı ve yine toplum tarafından onun Tanrısal alana dahil ettirilmesi, inancı külte dönüştüren bileşenlerden birisidir.

Bir kişi veya grubun kendi ölmüş atalarının ruhlarını kutsama, çeşitli nedenlerle onlarla iletişim kurma ve buna bağlı olarak yapılan uygulamalar biçimindeki atalar kültürünün klasik tanımı günümüzdeki uygulamaların kökenini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Her atanın zamanda bir dalgalanma yarattığı ve mekânda bir iz bırakan bir kahraman olduğu gerçeğinden hareketle, ataların “çerçeve figür” ve “olumlu tipteki kültürel bir aktör veya kahraman” olduğu görülmektedir.

Bu bağlamda ata, zamanda bir dalgalanma ve mekânda bir iz bırakan; çoğu zaman kendisinden yardım beklenen ve bu yüzden hem korkulan hem de saygı duyulan bir kültürel aktör veya figürün atalara ait bileşenler olarak ifade ettiğimiz genel nitelikler (yaş, tecrübe, işlev, yapı gibi) çerçevesinde tipleşmesidir. Atalar kültürü ise ata vasfı kazanmış kültür tiplerine ilişkin inanç ve uygulamaların tümünü kapsamaktadır.

2.2.3.1. Türk Kültüründe Atalar Kültürünün Esası

Türk kültüründe ata kültürünün kökeni konusundaki yaklaşımlar, çoğunlukla, kahramandan hareketlidir. Ata olarak nitelendirilen bu kişinin Tanrılar katına yükseldiği düşünülür. Teolojik bir yaklaşımın benimsendiği bu açıklamalarda Tanrı fikrinin kökenine atalar ve onlara ilişkin inançlar yerleştirilir.

Atalar kültürünün gelişmesinde kam veya şaman benzeri kültürel tiplerin etkili olduğu bu yaklaşımlar içindeki başka bir boyuttur. Arkeolojik verilere göre ilk defa Paleolitik dönemde görülmeye başlamış olan kam veya şaman benzeri kişilerin (Schmidt, 2000, s. 6) yerleşik yaşama geçişle beraber isimleri değişse de toplumun birçok alanını yönetmeye devam ettikleri kabul edilmektedir. Temelde yaşayanlar ile ölümlerin ruhları arasındaki iletişimi sağladığı düşünülen bu kişilerin meşruiyetleri ata ruhlarına bağlı olduğundan şaman geleneğinin temelinde atalar kültürünün olma ihtimali oldukça yüksektir. Bununla birlikte arkeolojik kalıntılardan yola çıkılarak elde edilen veriler, atalar kültürüne ilişkin uygulamaların tarım öncesi toplumlarda var olduğunu göstermektedir.

Yerleşik yaşam, tarım, ticaret ve devletlerin kurulmasıyla şaman adı verilen kişilerin dönüşüm geçirdiğini düşünen Schmidt (2000), son dönemlerdeki iyi nitelikli taş sanatının yokluğunu şamanın ortadan kaybolmasına bağlamaktadır. Ona göre devlet düşüncesinin ortaya çıkmaya başladığı, tarım ve ticaretin geliştiği Tunç devri toplumlarında şamanlar, şehir devletlerindeki tapınaklarda işleri yürüten “rahiplere” dönüşmüşlerdir. Araştırmacı Sibiryaya ve Güney Afrika

gibi bazı bölgelerde son dönemlere kadar gelmiş iyi biçimli taş sanatının olmasını şamanların hayatta kalmasına ve rahiplere dönüşmelerine bağlamaktadır (s. 6).

Sagalayev ve Oktyabrskaya'ya (2013) göre toplum, tipler arasındaki farklılaşmayı “kendi-yabancı”, “sıradan-gizemli” ve “iç-dış” kriterlerine göre yapar. Onların kadınlar, yetimler, çocuklar gibi farklılaştırmaların arasında en önemli yere, özünde doğal olup üzerinde hem gizemlilik hem de sıradanlık unsurlarını barındıran ve neredeyse en eski sosyal rol olan “ihtiyar veya aksakalın” sahip olduğunu ifade etmeleri (s. 133), ataların sosyal konumu bakımından oldukça önemlidir.

İlk insanlarda hayatın kutsal bir kökene sahip olduğu fikri, muhtemelen, köken bilgisine sahip olan kişilerin kültleştirilmesini etkilemiştir. Bu sebeple ilk ata formlarının “bilgelik” yönünün ağır basması, insanoğlunun bilgiye atfettiği değeri vurgular. Eliade'ye (1991) göre, Tanrılar insanı ve dünyayı yaratmışlar, medenileştirici kahramanlar “yaratılışı” tamamlamışlardır. Böylece, insanoğlu, yeni kahramanlar ve atalar yaratırken, gerçekte, kutsal zamanı taklit ederek onu yeniden üretmiş ve bu sayede Altın Çağ veya Asr-ı Saadet'e ulaşmayı amaçlamıştır. Kurtarıcı kahraman veya mesih kültürünün arka planında da bu düşüncenin yer aldığı görülmektedir (s. 179).

Türk kültüründe atalar kültü güç ve meşruiyetini Tanrı'dan almaktadır. Umay inancı ile başlayan bu düşünce, Gök Tanrı (Çobanoğlu, 2012b) kültü ile devam etmektedir (s. 981). Buna göre Gök Tanrı düşüncesinin toprakla ilgisi olmadığı ve bu inancın avcı, çoban ve hayvan yetiştirici topluluklara ait olduğu fikri bazı araştırmacılarca kabul görmüş durumdadır. Bu bağlamda Gök Tanrı, R. Giraud'un belirttiği üzere, “doğrudan doğruya bütün Türklerin ana kültü” (Kafesoğlu, 1992, s. 213) konumuna erişmiştir. Ancak kurganlardan elde edilen arkeolojik veriler (Türk venüs heykelcikleri gibi), kozmogoni mitlerinde görülen yaratıcı ve akıl veren kadın tiplerinin, kamlar arasında en güçlülerinin kadınlar olması düşüncesiyle bağlantılı olarak, büyük bir ihtimalle, Umay kültü etrafında oluşmuş inanç sisteminin bir devamı olduğunu akla getirmektedir. Benzer biçimde Bayat (2007a) da Türk mitolojik sistemini Yer Ana ve Umay bağlamında *Mitik Ana* ve *Gök Tanrı* olmak üzere iki ana hat üzerinde toplamıştır (s. 204).

Türk dininin Şamanizm olduğunu düşünen Klyaştorniy'e [1981] göre Türk inanç sisteminde evren üst, orta ve alt olmak üzere üçe bölünmüştür. Üst dünyanın Tanrıları Tengri (canlı ve cansızların dünyasının düzenler) ve Umay (bebek ve anne rahminin bakımı ile ilgilenir); orta dünyanın Tanrısı Yer-Su; aşağı dünyanın Tanrısının ise Erlik (Talgat ve Ayman, 2015, s. 47) olarak düşünülmüştür. Türk inanç sistemindeki çokTanrıcılık bağlamında tartışılması gereken

bu ifadeler bir kenara bırakılırsa, Umay'ın Tanrı ile beraber eş konumdaki ikinci bir Tanrı olarak düşünülmesi Umay etrafında oluşan kültleşme bakımından dikkate değerdir.

Kaşgarlı Mahmut 1071-1072 yılında Müslüman olmamış Türklerin inançları konusunda şunları yazmıştır:

“Yere batası kafirler göğe Tengri derler. Yine bu adamlar büyük bir dağ, büyük bir ağaç gibi gözlerine ulu görünen her şeye Tengri derler. Bu yüzden bu gibi şeylere yükünürler. Yine bunlar bilgin kimseye Tengri den derler” (Kaşgarlı Mahmut, 1985c, s. 377).

Afrika'da bulunun Malagasy adlı yerli halkın XIX. yüzyılda anlam veremedikleri nesnelere tanımlama biçimleri, Türk kültüründe yukarıda örnek verilen duruma çok benzemektedir.

William Ellis'in *History of Madagascar (Madagaskar Tarihi)* [1838] adıyla yayımladığı kitabında Malagasy halkının inançları hakkında yazdıkları dikkate değerdir:

“Bu halk her türlü büyük şeyi, onların anlama kapasitelerini aşan her şeyi, kullanışlı, anlaşılır, kapsamlı ve pratik bir isimle tanımlarlardı: *andriamanitra!* Yeni, faydalı ve sıradışı her şey Tanrı (God) olarak isimlendirilirdi. İpek, en yüksek derecedeki Tanrı olarak düşünülür ve ona daha belirleyici bir isim de eklenirdi: *andriamanitra-indrinda!* Pirinç, para, gök gürültüsü, şimşek ve deprem Tanrı olarak adlandırılırdı. Ataları ve ölmüş bir yabancı, onlar için aynı şekildeydi. Sadece ona bakarak mükemmel bir konuşma yeteneğine sahip olduğundan *Tarantasy* veya kitap Tanrı olarak isimlendirilirdi. Kadife ise tek bir isimle adlandırılırdı: Tanrı'nın oğlu!” (Marett, 1914, s. 11-12).

Yukarıda XII. ve XIX. yüzyıldan verilen örneklerde iki kültürün arasındaki söz konusu benzerliği insan zihninin aynı çalışması veya benzer etkilerin benzer tepkileri doğuracağı prensibi ile açıklamak mümkündür. Başka bir deyişle, “benzer sebepler benzer sonuçları üretir” ve insan aynı yaratılışa sahip olduğundan benzer ürünler yaratması oldukça doğaldır. Bu bakımdan, günümüze kadar yapılmış olan ilkel, barbar, gelişmiş gibi tanımlamalar antropolog, etnolog gibi araştırmacıların ırk ve kültürleri tasnif etme çabasından daha fazlası değildir.

Belki de eski Türk dininde sıradışı görülen her şeyin Tengri olarak adlandırılması, bu kelimenin “kapsamlı, kullanışlı ve anlaşılır” olmasından kaynaklanmaktadır. Eski Türklerin başlangıçta Tengri kelimesini günümüzdeki anlamıyla kullanmadığı hatırd tutulursa, Türklerin doğayı anlamlandırma süreci daha iyi çözümlenebilir⁷⁴.

⁷⁴ Tengri, hem gök hem de Tanrı anlamını karşılamaktadır. Tanrı veya Tanrıların gökte bulunduğu düşüncesi neredeyse evrenseldir. Göğün fiziksel olarak erişilememesi, her şeyi kapsamaması, tabiat olaylarının gökten gelmesi gibi durumlar ilk insanların düşüncesindeki göğün ilahi güçlerle ilişkilendirilmesini etkilemiştir. Benzer durum başka topluluklarda da vardır. Örneğin, İrakualar için bir tür mana benzeri güç *orenda*'sı olan her şeyin adı “yüksek olan” anlamında *oki* idi. Aynı şekilde bu topluluklarda üstün yüce varlığın ismi *Oke* olarak geçmektedir. Kuzey Amerika'da Kızılderili grubu olan Siular mana benzeri büyüsel-dinsel güce *wakan* adını verirler. Bunun da “yüksekte, yukarıda”

Marett'in (1914) aktardığına göre *andriamanitra* ve *ngai* olarak isimlendirilen *yaratıcı* veya *aşkın güç* düşüncesi, Kuzey Amerika Kızılderililerinin *wakan*, Melanezyalıların *mana* ve Fijianların *kalou* inançlarında yeniden ortaya çıkar (s. 12). Aşkın güç düşüncesinin orta dünyadaki tezahürleri Türk kültüründe *töz* (kök, menşe, sonraki zamanlarda suret, resim) ve *kut* (Tanrı'nın ilhamı, gücü) ile ilişkilendirilebilir.

Türk boylarında oymak atasının isminin aynı zamanda oymağın ismi veya oymağın onun ismini taşıdığını belirten Yörükân'a [1932] (2014) göre Türklerde ata düşüncesi, oymağı oluşturan cemiyetin bir ifadesidir (s. 101).

Moğolların Gizli Tarihi'nde (1986) ölmüş atalara kurban verme adetini görmekteyiz.

“İlkbahar günü, Ambahai-hahan'ın kadınları Orbai ve Sohatai, cedlere kurban sunmak maksadiyle (meydana, mezarlığa) gitmişlerdi. Oraya geç gittiği için azarlanan Ho'elun-ucin'i (ikisine) şunları söyledi: Yesugai-ba'atur öldü diyerek oğullarımın küçük oluşundan istifade ile nasıl beni cedlerin payından, kurban eti bakiyelerinden ve kurban etinden mahrum (geride) bırakıyorsunuz? (Uyuduğumu) gördüğünüz halde, yemek için beni uyandırmadan gittiniz!” (s. 23).

Yapısal bakımdan ataları hatırlatan kültürel kahramanları da *Moğolların Gizli Tarihi*'nde (1986) görmek mümkündür:

“(Kabile ileri gelenleri) müzakere neticesinde, -bu kadınla çocuklarını burada bırakıp göç edin, onları almadan gidin! – diye (bildirdiler) (...) Ho'elun-ucin, ana ve çocuklar geride bırakıldılar. Honghotat'lardan Çaraha-ebugan gidenlerin önüne çıkıp ihtarda bulunmak istedi ise de, Todoyengirte: Derin su kurumuştur, Parlak taş kırılmıştır! dedi ve yollarına devam ettiler”.Çaraha-ebugan'a -Sen nasıl bize ihtarda bulunuyorsun?- diyerek arkasından mızrakla vurdular” (s. 24).

Ebuge'nin bazen *ebugen*, *ebugan*; yazı dilinde ise *ebügen* şeklinde geçtiği ve “cedd, ihtiyar, büyük baba” anlamlarına geldiği; bazen de “lakap olarak isimlerle birlikte kullanıldığı” bilgisi (*Moğolların Gizli Tarihi*, 1986, s. 13) atalara ilişkin kültür bakımından dikkate değerdir.

Orta Asya kültür tarihi içinde Cengiz Han'ın çağdaşı olan Keraitlerde dağ ve ata kültürünün bir arada görüldüğü metinde, “Ong Han gelir ve der ki: Şu anda ben de yaşlıyım, bir yaşlı olarak yükseklere çıkacağım; yeterince eski olduğumda halkın tümünü idare edeceğim, dağa çıkacağım” (Roux, 1999, s. 155) ifadeleri geçmektedir. Bu bakımdan Türk kültüründe bir kişinin ata olması için sadece yaşlı olmak yeterli değildir. Yukarıdaki ifadelerden belli bir süre geçince ata mertebesine yükselişin gerçekleştiği anlaşılıyor. Metinde “yeterince eski olmak” gerektiği ile açıklanan bu süre hakkında daha ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Yaşlılıktan ataya

gibi anlamları vardır. Aynular ise Tanrıya göğün ilahi şefi, Gök Tanrı, dünyaların ilahi yaratıcısı, koruyucu gibi isimler vermekle birlikte *Kamui* yani Gök olarak da (Eliade, 2003, s. 62, 79) adlandırılır.

geçiş hakkındaki gereklilikler hakkında bilgi sahibi değiliz. Dağın ise burada yer almasının en büyük nedeni, Gök'e yakın olma düşüncesidir⁷⁵.

Çin kaynaklarına göre Orta Asya'da doğup şekillenen eski Türk dininin esasını "Gök Tanrı, güneş, ay, yer, su, ata ve ateş (ocak) kültürleri" oluşturmaktaydı (Tanyu, 1978, s. 28). Bu kültürleri gruplandırdığımızda ise *Tanrı, Ata ve Tabiat* kültürleri ortaya çıkmaktadır (Kafesoğlu, 1980, s. 42). Fakat tabiat kültürlerinin atalar kültürüyle ilişkisi Esin'in (2001) "ölmüş şöhretli kişilerin yer-sulara karıştığı" ifadesiyle (s. 77-78) daha açık biçimde görülebilir. Bu düşünce, tabiat unsurlarının kütleleşmesini sağlamakla beraber onları atalar kültürüne bağlamaktadır.

Chou halklarında⁷⁶ darı ekmeği yapmayı öğreten kişinin atalarının *K'i/Hiu-chi* olduğuna inanılmaktaydı ve aynı zamanda bu kişi yer Tanrısı olarak kabul ediliyordu. Dağ, ırmak, ağaç ve ormanların insan veya hayvan şeklinde beliren ruhları olduğu sanılıyordu. Buna göre (çoğunlukla ata olan) ölmüş şöhretli kişiler inanca göre bu yer-su ruhlarına karışıyordu. Bu bakımdan Türklerin kutsal yer ve suyunun onların ata ruhları ile ilgili olabileceği fikri (Esin, 2001, s. 77-78) güçlenmektedir.

Tuvalar arasındaki inanca göre ölen insan herhangi bir canlı olarak tekrar dünyaya gelebilir. Bu yüzden yer ve su dahilindeki bitki ve hayvanların ölmüş insanların ruhları olma ihtimalleri (Bapaeva, 2013, s. 15) vardır. Tuvalar arasındaki benzer inançlara göre, ölen şamanlar, Alt ve/veya Üst Dünya'ya kabul edilmedikleri için ebediyen Orta Dünya'da kalırlar. İnançlara göre onlar taş veya ağaçlarda (Aleksyev, 2013, s. 96) ikamet ederlerdi.

⁷⁵ Tanrı anlamına gelen *Tengri*'den türetilen kelimelerin bir kısmının toplumun ileri gelenleri (bilge, alperen atalar) için kullanıldığına ilişkin kayıtlar dikkat çekicidir. Hakim, alim, hükümdar anlamında *Tengriken* ve Turfan metinlerinde hükümdar kızları ve zevceleri için kullanılmış bir unvan olan *Tengrim* (Tanyu, 1980: 20) örnek verilebilir.

Türk kültüründe ata kültürü doğrudan Tanrı inancı ile bağlantılıdır. Tanrı'nın sıfatlarından bazılarını kendinde toplayan ve özellikle yaşlı kimseler, ata olarak nitelendirilmiş ve saygı görmüşlerdir. Ataların Tanrı ile bağlantısı, onların Türk kültüründe yaşayan en güçlü kültürlerden biri haline getirmiştir. Bu durum tabiata ilişkin neredeyse tüm unsurların ata kültürü ile ilişkili olmasını açıklamaktadır. Tanrı ve ata ilişkisini gösteren başka bir örnek Altay kam geleneğinde yer alır. Örneğin, Altay kamları Tanrı'ya dua ederken "yüksekte bulunan büyük atamız tengere (...) yaratıkları yaratan tengere" (İnan, 1976, s. 18) diye seslenirler.

Altay-Yenisey sahasındaki Türklerin dini inançlarında Umay kültürünün bulunduğu etnograflar tarafından tespit edilmiştir. Katanov'un aktardığı bir metinde Ülgen'den *ata* olarak bahsedildiği görülmektedir. "İlk başta Ülgen atamızdan türediğimiz zaman bu iki kayın ağacı Umay ana ile beraber (gökten) inmiştir" (İnan, 1976, s. 25). Kırgızların arasında söylenen bir dua, verilen metne çok benzemektedir: "Peygamberler duasını versin/Varlık servetini versin/Tanrı ata can versin/Umay Ana baht versin, Kazanına aş versin" (Dıykanbayeva, 2016, s. 161). Bu metindeki "Tanrı ata" ile yukarıda verilen ifadelerde geçen isimlerle benzerlik olması dikkate değerdir.

Tongjon, Todoş, Kıpçak, Kergil, Kobayök, Mundus, Yarik, Şor, Togus gibi Türk boyları arasında Ülgen ata olarak isimlendirilmektedir. Türk kültüründe bazı boyların başlangıçlarını kutsal ruh, Tanrı benzeri aşkın bir güç, Ülgen veya Erlik'in soyundan gelenleri ata olarak görmeleri (Bayat, 2007a, s. 165) kozmogonik ata prototiplerine uygundur.

⁷⁶ Hunlar öncesinde varlığı bilinen göçebe kökenli Türk topluluğu olan Chou sülalesinin kendi hükümdarına *Gök'ün oğlu* unvanını verdiklerini aktaran Schmidt'e (1964) göre bu unvan, kuzey Çin hükümdar tabakasının kopup geldiği kuzeyli göçebe çoban halklarından alınmıştır (s. 80). W. Eberhard, Chou halklarının Türk kabilesi olduğunu, aileye baba soylu bir sistem getirdiklerini ve Gök Dini'ne sahip olduklarını aktarır (Özerdim, 1963, s. 3). Bu konuda daha geniş bir bilgi için bakınız (Özerdim, 1963).

Eski Türk kavimleri hakkındaki bilgileri Çin kaynaklarından elde etmekteyiz. Bu konuda yapılmış çalışmalar için bakınız (Ekrem, 1995; Taşağıl, 2013; Zeren, 2004).

Türk inanç sistemindeki yer-su deyiimiyle bütün yer ruhlarının kast edildiğini düşünen araştırmacıların yanı sıra tekbir ruh olduğu ifade edenler de vardır. Bu kapsamda Radloff, yer-suları “dağlarda yaşayan yer kahramanları” (Eröz, 1990, s. 364) şeklinde açıklamıştır.

Ocak’ın (2002) aşağıdaki ifadelerinde geçen gizli güçler, ölmüş ataların yer ve sulara karışması, başka bir deyişle atalar kültüyle açıklanabilir.

“Eski Türklere göre bütün tabiat, bugün ancak ruh diye ifade edebildiğimiz gizli güçlerle doludur. Dağlar, tepeler, ağaçlar ve kayalar hisseden, işiten, iyilik veya kötülük yapabilen varlıklardır; daha doğrusu bunları yapan onlardaki gizli güçlerdir. Bundan dolayıdır ki, eski Türkler bu varlıkların bizzat kendilerine değil, işte bu gizli güçlere takdis hissi beslemişler ve korku, minnettarlık, saygı karışımı bir tavır takınmışlardır” (s. 65).

Linton’a (1936) göre evlenen çiftlerin soy hattı ve yerleşim yerleri arasında bir ilişki vardır. Anasoyunun izlendiği topluluklarda “ana yersel” eğilim varken, baba soyunun izlendiği yerlerde “baba yersel” eğilim vardır (s. 169). Sosyal örgütlenmenin mekânı şekillendirdiği bu bilgiden hareketle Türk kültüründe toplumsal bir makama sahip olan ataların da mekânı şekillendirdiği görülmektedir. Ata mezarları, türbeler, ata ruhlarının mekânı olarak kabul edilen diğer kutsal yerler bu açıdan sosyal sistemin somutlaşan bölgeleri olarak yer almaktadır. Dilekte bulunan bir kişinin ağaca çaput bağlama hareketi ağaca atfedilen kutsiyet bağlamında açıklanmaktadır. Oysaki bunun gerçek sebebi, işlenen arkaik kültürel kodlardır. Tanrı ve insanoğlu arasında aracı rolü gören, yer ve yeraltını bağlayan bir tür iletişim kanalı olan ağaç, arkaik düşüncede ata ruhlarının mekânlarından birisidir. Ağaç iyisi ile de açıklanan bu durum ağaca atfedilen kutsiyetin gerçek sebebidir.

Öldükten sonra ata ruhlarının yer ve sulara karıştığı düşüncesi, muhtemelen, günümüzdeki tabiat kültürlerinin yaşamasının en güçlü sebebidir. İlk başta insan zihninde gerçekten büyük ve ulu olduğu için kutsiyet atfedilen kayın ağacının günümüzde de önem verilmesinin sebebini bu şekilde açıklamak mümkündür. Bu sayede Türk kültüründe, tüm tabiat kültürlerinin kaynağı atalar kültüne götürülmesi mümkündür.

Bahsi geçen tabiat kültürleri meşruiyetini Tanrı ve ata inancına borçludur. Mevcut sosyal düzenin kurucusu olarak atalar, mukaddes tutma yoluyla toprak ile birleştirilir. Bu yüzden Mathers yaptığı vaka analizlerinin birinde türbe veya tapınağı oluşturan ağacın doğanın bir ürünü, söz konusu ibadet yerinin ise *ağacı koruyup beslediği için* atalar ikametinin bir göstergesi (Insoll, 2011, s. 1051) olduğunu düşünmektedir. Örneğin, Anadolu’da kutlu sayılan ağaçların yanında türbe, mezar veya mabetler olduğu görülmektedir. Mezar olmayan yerlerde ise Çınar Dede, Çitlenbik Dede, Ağaç Baba gibi evliya isimleriyle (Ocak, 2002, s. 139) ağaçlar özdeşleştirilmiştir. Bu adlandırmanın kökeninde atalar kültü yer almakta olup, onları ağaç ve

evliya kültü olarak tanımlama, atalar kültürünün varyantlarını oluşturmaktadır. Aynı şekilde, Türk inanç sistemine göre, yatırların yanı başında bulunan ağaçların kesilmesi çok büyük bir suçtur. Bu yasağı dinlemeyen bir kişi, çarpılma, ölüm gibi cezalara uğrar (Boratav, 1984, s. 53).

Birçok kabilede efsanevi ataların hayvan veya bitkiyle özdeşleştirilmesi durumunda, ataların gerçekten insan mı, yoksa ilişkilendirildiği tabiat unsuru mu olup olmadığı konusunda kesin bir kaniye varmamız mümkün değildir. Grubun kendine uygun olan atayı seçmesi ve efsanevi atasını “kültleştirilmesi” durumunda onlara bir fayda getirdiği görülmektedir. Bu durumda, atanın görünümünü aldığı hayvan veya bitki türüyle olan yakın akrabalık düşüncesiyle grubu tehlikelerden koruduğuna (Lévy-Bruhl, 2006a, s. 56) inanılmaktadır.

Söz konusu ifadelerle bağlantılı olarak atalar kültü tanımlama noktasında önemli bir tespitte bulunan Arıkan (2006) kahramanın annesinin hamileyken kült nesnesi olan hayvanlara aşırma durumunu hayvan-ata kültü ile ilişkilendirilmesinin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Araştırmacı Türk kültüründe “hayvan-ata kültü”nün bulunmadığını, atasal olanla ilişkili durumların kutsala bağlı olarak “atalar kültü” bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir (s. 13-14).

“Tabiat şekillerini kişileştirme davranışı üst düzey bir kültür anlayışının ürünüdür” diyen Dulanto’nun (2002) belirttiği gibi birkaç meskenden oluşan küçük köy toplulukları gibi alt seviyelerdeki mevcut eğilim “grubun en son öleninin mumyalanmış bedeni ile grubun şimdiki atasını özdeşleştirmek” şeklindedir. Fakat yüksek kademelerde bulunan toplumların eğilimleri, tabiat şekilleri veya doğa güçleri ile bazı küçük köy topluluklarının ortak ebeveynlerini özdeşleştirmek biçimindedir (s. 98).

Türk kültüründe kamların dağlara ayrı bir önem verdikleri bilinmekte ve bu yüzde belli dağlar ritüel mekânı olarak seçilmektedir. Büyük kamların dayanağı olan dağlar arasında Sümer dağı zikredilir. Sanızak adlı bir kam şöyle der: “Amcam kam Sanızak, altın gölde yıkanmış, Sümer dağına dayanmış”. Bazı kabilelerin önemli gördükleri dağları mukaddes tös yani menşei, atası olarak görmesi (İnan, 1976, s. 37), üst düzey bir algılayışın sonucudur.

Bir kahramana bağlı olarak şekillenen kültürler kalıcılık ve süreklilik sağlamaz. Kahramanın ölümü ile yüceltme görülse bile, takipçilerinin azalması unutulmaya sebep olabilir. Ancak doğası gereği tabiat kuvvetlerine duyulan korku, saygı ve şaşkınlık hissi, tabiat unsurları etrafındaki inançların daha uzun süre yaşaması ve kuşaktan kuşağa aktarılmasında etkilidir⁷⁷.

⁷⁷ Dağların kahramanlarla özdeşleşmesini gösteren bir şaman ilahisinde “Abakan’ın kahramanları/Sizler, beyaz ipek elbiseli/Sizler, kudretli al atların sırtında/Gelin benim yanıma (...) Sen, altın çanlarla bezeli/Sen altmış kahramanı mağlup eden/Altay Han, kudretli Han/Gümüş çanlarla bezeli/Kırk kişi mağlup eden/Güreşe davet eden/Altay Han,

Dağın kültleşmesini sağlayan temel şey yapısal özelliğinin yanı sıra onda dağ iyesinin olduğuna dair inançtır. Bu koruyucu ruh düşüncesi animizmde ifade edildiği gibi her bir tabiat unsurunda ruh olduğu inancı ile açıklanamaz. Türk inanç sistemindeki dikotomik üniversalizm bağlamında gök ve yer birbirini tamamlayan iki yapı olarak düşünülmüştür. Gögün kendisi, hem Tanrı hem de Tanrı ve yardımcılarının mekânı olarak düşünülürken, Orta Dünya denilen kısım ise insanların ve diğer canlıların yaşadıkları yer şeklinde betimlenmiştir. Orta Dünya'nın yöneticileri ise atalar ve ata ruhlarıdır. Yaşadıkları zamanda söyledikleri bilgece sözlerle toplumu yönlendiren bu kişiler, öldükten sonra yer ve sulara karışarak Orta Dünya'yı düzene koymaya ve Tanrı ile insanlar arasında aracı olmaya devam etmişlerdir. Bu durum, büyük ihtimalle, tabiat unsurlarının zaman içinde kültleşmesini sağlayan en önemli etkenlerden birisi olmuştur.

Beltirler arasındaki Gök Tanrı'ya kurban töreninde okunan bir duada geçen bazı cümleler bu varsayımı doğrulayabilir.

“Ma’uf, meşhur ve eğri büğrü akan; Teye (nehri) kayrakan, sâk! Baba olup bizi beslemişsin; Anne olup bizi emzirmişsin, sâk! (Ey Teye nehri); Yavaşça akan menbaina; Gürültü ederek vasıl olduğun munsabına, kavak çalılarna; Keskin taşlarına (selam olsun), sâk! Acele etmeyiniz ey ruhlar! Biz evladınız göğüslerinizdeyiz; Biz torunlarınız koynunuzdayız” (Maynagaşev, 1991, s. 220).

Köktürk Yazıtları'ndan *Bilge Kağan Kitabesi*'nin Doğu yüzünde yazılı olan “Üze Tengri ıduk yir sub eçim kagan kut taplamadı erinç. Tokuz Oguz budun yirin subın ıdıp Tabgaçgaru bardı” yani “Üstte Tanrı, mukaddes yer-su, amcam kağanın kutunu (devletini) onaylamadı (olacak ki) Dokuz Oğuz kavmi yerini, suyunu terk edip Çin'e doğru gitti” (Ergin, 2011, s. 48-49) ifadeleri Türk kültüründe yer ve suyun ayrı bir ilahi kuvvet olarak kabul edildiğini göstermektedir. Benzer bir durum Köktürklerden sonra hâkimiyeti ele alan Uygurlarda dağın kut vermesi hadisesi görülmektedir.

Uygurların türeyiş ve göçleri ile ilgili Çin kaynaklarında yer alan bir efsanede iki kutsal dağdan bahsedilmektedir⁷⁸. Bunlardan ilki Kara-Korum'da bulunan ve “Hatunun oturduğu dağ” anlamına gelen *Pieh-li Po-li Ta*'dır. Bu dağa aynı zamanda “Gök ruhlarının dağı” anlamında *T'ien-Koli* denilmektedir. Bu dağın güneyinde ise kayalık bir dağ vardır. Buna *Kutluk Dağ* denir ve anlamı “iyi talih ve saadet getiren dağ”dır. Efsaneye göre Çin'de egemen olan T'ang

kudretli Han/Okuyla demirleri delen/Baba, Altay Han” (Harva, 2014, s. 202), kahraman ve ata kültlerinin etkileşimleri izlenmektedir.

⁷⁸ Uygur Türklerinde diğer Türk boylarında olduğu gibi Umay etrafında gelişen inanç ve uygulamalar vardır. *Umay İlahe* ile ilgili bir efsanede Yer ve Gök arasındaki orta dünyada yaşayan Umay'ın toprak ve su veren “Baht İlahı” (Öger, 2008, s. 695) olduğu anlatılmaktadır. Türk inanç sistemindeki Umay'ın doğum, çocuk ve kadınlarla olan yakın ilgisi, üreticilik fonksiyonu sebebiyle Umay ve yer ilişkisi, bu bağlamda Türk kültüründeki vatan temi, yer-suya dâhil olan dağların birinci ve ikinci Köktürk dönemlerinde kağanlara kut vermesi (Taş, 2011, s. 65-66) Uygurlar arasında Umay'ın toprak ve su veren “Baht İlahı” olarak görülmesini açıklayabilir.

sülalesinin elçileri Uygur devletini zayıflatmak için bu dağı yok etmeye karar verirler. Bir şekilde Uygur yöneticilerini ikna eden elçiler Kutluk Dağı'nın (İyi talih) taşlarını Çin'e götürmeyi başarmışlardır. Bu taşların götürülmesinden az zaman sonra hayvanlar tuhaf bir şekilde bağırmaya başlamışlar. Memleketin başına birçok felaket gelmiş, hanları ölmüş, yerine gelen yöneticiler de ölmüş ve Uygur halkı fakirleşmiş. Bu olaydan sonra Uygurlar Turfan'a göç etmek (Sakaoğlu ve Duymaz, 2006, s. 217) zorunda kalmışlardır.

Dağ ve kut arasındaki ilişki dikkate alındığında, dağın yok olmasıyla Uygur halkının da fakirleştiği görülmektedir. Açık bir şekilde bahsedilmese de dağın ata ile bağlantısı vardır. Kutun Tanrı tarafından yönetici ve atalara bahşedilmesi, dağ adının Kutluk olması ve iyi talihin bölge halkı tarafından korunmaması (atalardan emanet bırakılan vatanın korunmaması ile bağlantılıdır) sonuçta Uygurların felaketine sebep olmuştur. Dağ çevresinde oluşan bu inanış ise eski Türk inanç sistemindeki dağların, boyun kurucu ataları ve koruyucu ruhlar olduğuna dair arkaik inancın bir yansımasıdır.

Türk kültüründe vatan ve ata ruhları arasındaki ilişki vardır. Vatani bir tutan Tanrı'nın verdiği kut sayesinde. Yer ruhu olmadan toprağın bir gücü yoktur. Bu bakımdan Türklerde evren insan gibi düşünülmüştür. Nasıl ki insanı bir arada tutan ruh ise aynı şekilde evreni de bir arada tutan yaratıcı güç ise *kut*, *tös* veya *ruh* benzeri bir yapıya sahiptir. Bunun kaybedilmesi, aynı bedeninin çürümesi gibi vatanın, Türk ilinin yok olması anlamına gelmektedir. Bu cümleden toprağı vatan yapan ve vatani bereketli kılan yapının *ata ruhları* olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Türk kültüründe “ata yurdu” ve “vatan” temi arasında bir bağ bulunmaktadır. Özellikle Ötüken ile somutlaşan bu durum, Ötüken'in dünyanın merkezi olarak düşünülmesi ve Gök Tanrı'ya açılan gök kapısının bulunduğu yer olarak kutsallaştırılması ve bu açıdan “seçilmiş kutsal mekân” (Çobanoğlu, 2001b, s. 57) düşüncesiyle de ilişkili gibi durmaktadır.

Türk kültüründe hükümdarın karargâhı Ötüken'in merkezinde *Örgün* adı verilen yüksek bir yerde kurulurdu. Bu mukaddes merkezde Gabain'e (1944) göre Türkler *Gök Tanrı*, *Yer-su* ve *ecdat* olmak üzere üç kutsiyete taparlardı (s. 687-688).

Wei-shu, Türklerin düzenlediği dini törenleri güneşin dönüş yönü ile ilişkili olarak Hanın otağına doğudan giriş töreni (güneş kültü), devlet erkanının atalar mağarasına yılda bir defa kurban sunması (atalar kültü), beşinci ayda halkın nehir kenarına toplanarak göğün ruhuna kurban sunması (gök kültü) ve Ötüken'in batısında bulunan yüksek bir dağın tepesinde, ağaç ve bitki bulunmayan *Po-teng-ning-li* denilen yerde tören (dağ kültü) (Biçurin, 1960'den aktaran Gumilëv, 2002, s. 103) olmak üzere dört başlık altında toplamıştır. Söz konusu başlıklar eski

Türk dini ve Türk kültüründeki inanç ve uygulamalar açısından genel bir değerlendirme yapmamıza imkan tanımaz. Buna karşın Kafesoğlu'nun (1980) eski Türk dinini *tabiat kuvvetlerine inanma* (yer-su kültü), *Gök-Tanrı* ve *atalar kültü* olmak üzere üç noktada toplaması (s. 42) daha kapsayıcı bir tasnif sunar. Bu bağlamda eski Türk dininin bileşenlerinden biri olarak gösterilen atalar kültünü tanımlama, inceleme ve çözümlenme, Türk mitolojisini anlama ve yorumlama açısından önemlidir.

Türk dünya görüşüne göre düşmanlar, mekân sisteminin düzenini belirleyen dağ, ağaç, kazık gibi nesnelere yok eden, "biz"e karşı "öteki" olan yabancı güçler olarak düşünülmüştür. Bunun yanı sıra kozmosu simgeleyen hayvanlar da bu güçler tarafından alıkonulmaktadır (Lvova vd., 2013, s. 71). Türkler tabiatın çetin şartları karşısında hayatta kalmak için hem gıda hem de giyim ihtiyacını karşıladıkları ve servetleri olarak gördükleri hayvanlarına büyük saygı duymuşlar ve onlara anlatılarında yer vermişlerdir. Altay destan kahramanı olan Er Samır'ın yurda dönüşünde mal ve kuşa bakarak her şeyin yolunda olduğuna inanmasının altta yatan sebebi bu düşünce biçimidir. Bununla birlikte, yukarıda metni verilen Uygurlarda dağın götürülmesi aynı düşünceyle bağlantılıdır.

Orta Asya'da dağ adlarının mukaddes, büyük ata, büyük hakan anlamlarına gelen *Han Tanrı*, *Buztağata*, *Bayayn-Ula*, *Boğdu-Ula*, *Burkhan-Ula*, *Othon-Tengere*, *Kayrakan*, *Edrene-Ula Kuttağ* gibi (İnan, 1976, s. 32) adlarla anılması dağların Tanrı ve ata ile olan ilişkisini göstermektedir. Bu adlandırmaya benzer şekilde masmavi buzullarla kaplı tepeleri bulunan ve bu yüzden Tian-Şan (Tanrı) adı verilen dağ "Han Tanrı", "Matağ Ata" isimleriyle de anılmaktadır. Eski Hun koşmalarında dağın yurt koruyucusu olarak bahsedilmesi dağların Tanrı ve ata kültü ile olan bağlantı geçmişinin oldukça uzun olduğunu göstermektedir: "Tilen Dağı'ndan ayrıldığımızdan beri,/Sürülerimiz çoğalmıyor,/Alçı Dağı'ndan uzaklaştığımızda,/Bayan ve kızlarımız gam ve sıkıntıya girdi" (Rahman, 1996, s. 137).

Eski Türk inanç sisteminde her boyun bir kutsal dağı, hayvanı ve ağacı olduğuna inanılıyordu. Bu dağlar özel kutsiyet kazanıyor ve ata olarak görülürdü. Teleut, Teles ve Abakan Türkleri'nin kendilerine yakın dağlardan birini ata ve koruyucu ruh saydıkları bilinmektedir. Bu dağları *tös-taq* (ecdat dağ), *ulu taq* (büyük dağ) ve *aru-tös* (temiz ecdat) olarak (Eliyev, 2006'dan aktaran Kalafat, 2012a, s. 100-101) adlandırılırdı.

Türk kültüründe iye inancı ile ata kültü arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Her bir tabiat unsurunun iyесinin olduğuna dair inanç, ölmüş şöhretli kişilerin ruhlarının yer-sulara karışması düşüncesi ile birbirini tamamlamaktadır. Bu varsayımı destekler biçimde Kırgızlarda genelde *ata* kelimesi koruyucu ruh anlamında kullanılmaktadır. Böylece Kırgızlarda atalar veya iyelerin

dağ, göl, deniz, mezar ve pınar gibi tabiata ilişkin öğeler olduğu görülmektedir. Kırgızların dünyadaki bütün canlıların ataları, pirleri ve koruyucu ruhları olduğuna inanmaları onlar arasındaki atalar kültürünün canlı bir şekilde yaşadığını göstermektedir. Örneğin, halk arasında “peyili cakşı kem bolboy, piri bolboy el bolboy” (Niyeti iyi olan kötü olmaz, piri olmadan halk olmaz) atasözü halkın bir piri veya atası olmasını gerektiğine dair kabulü göstermektedir. Aynı durum Türklerin “servetleri” olarak gördüğü hayvanları için de geçerlidir. Çolpon Ata koyunun; Zangi Baba sığırın; Çıçañ Ata keçinin; Kambar Ata at sürülerinin; Oysul Ata devenin ve Kayıperen geyiklerin piri. Hayvanlarının çoğalmasını, sürülerinin kötülük ve hastalıklardan korunması isteyenler bu pirlere yardım dileyip dua ederler (Dıykanbayeva, 2016, s. 46, 89). Sonuç olarak, halkı ve hayvanları koruyan ataların olduğuna dair inanç, hayvan kültürü ile değil ata kültürü ile açıklanabilir. Genellikle ata olarak kabul edilen belli bir kişi adı ve hayvanla özdeşleşen bu örnekler tarıma ilişkin unsurlar ile atalar kültürünün etkileşimlerinin bir sonucu olarak değerlendirilmeye mümkündür.

Türk kültüründe ata ruhları oldukça önemlidir. Bazı yerli ve yabancı Türkologların Türklerde atalar dininden bahsetmesinin altında yatan gerçek budur. Tarih boyunca gücü elinde bulunduran kişiler atalar kültürünü de yönlendirme kabiliyetine sahip olmuştur. Ataları kurumsallaştırma, Hardacre'nin (1994) belirttiği gibi, özerk bir din değil, dini bir uygulama olarak kabul edilir. Bu bağlamda atalar kültürü dini bir sistemden ziyade, tek bir dini inancın parçalarından birini oluşturmaktadır (s. 19). Eski Türk dini içindeki atalar kültürünü dini bir sistem olarak nitelendirmek veya atalar dini demek, bu açıdan, sakıncalıdır.

Türk kültüründeki her bir kültürün ata ruhları ile ilişkili olduğu görülmüştür. Türk universalizminde evreni bir tutan gücün ata ruhları olduğu tespit edilmiştir. Türk kültüründeki atalar kültürünün çözümlenmesi Türk dünya görüşünün (worldview) anlaşılmasında oldukça önemlidir.

Günümüze kadar yapılan atalar kültürü tanımlarında genel olarak “grubun ölmüş yaşlı kişilerine duyulan sevgi ve korkuyla karışık duygu” şeklinde açıklama yapılmıştır. Böyle bir tanımlama sadece ölen atalara ilişkin olup, atalar kültürünün özünde bulunan süreklilik ve uyumluluk niteliğine aykırıdır. Bu bağlamda Türk kültüründe atalar geçmiş, bugün ve gelecek olarak tanımlayabileceğimiz *üçlü zaman tasavvuruna* sahiptir. Değerlendirme yaparken yaşlı olma durumundan ziyade “kendinden önce yaşadığı için eskinin bilgisine ve belli bir tecrübeye sahip olduğundan kıdemlilik” şeklinde tanımlama daha yararlı olacaktır. Çünkü anlatılarda karşılan her yol gösterici, bilge ata olamayacağı gibi; her yaşlı kişi de ata olarak nitelendirilememektedir.

Örneğin yaşlı olarak betimlenen kişilerin eylemlerine bağlı olarak yer altına gidip ölü kültü içinde yer alması böyle bir açıklama yapmamızı gerektirmiştir⁷⁹.

Türk kültüründe atalar kültü geçmiş, bugün ve gelecek olarak üçlü zaman tasavvuruna sahiptir. Bu bağlamda, “ölmüş atalara ilişkin kültler” ve “hayatta olan atalara ilişkin kültler” olmak üzere iki tip atanın varlığı söz konusudur. Hayatta olan ataların ise güç ve meşruiyetini ölmüş atalardan aldığı tespit edilmiştir. Ancak bu iki kült arasında belli bazı farklılıklar bulunmaktadır. Ölmüş atalar ilişkin kültlerin esasını yardım istemek, dua etmek ve bunlara bağlı olarak ziyaret, adak ve kurban oluşturur. Onlara yapılacak bir saygısızlık durumunda ceza vereceklerine inanılır. Atanın kutsal mekânına gidilirken dikkat edilir. Genellikle abdest alınır, ayakkabılar çıkarılır, baş örtülür, temiz kıyafetler giyilir, vb. Örneğin, Evcî Tahtacı köyünde bulunan Dede Dağı’ndaki Dede mezarına gelindiğinde, mekânın girişinde yaş sırasına göre sıralanır. Önce erkekler, sonra kadınların bulunduğu sırada herkes ayakkabı ve çorabını çıkartır (Selçuk, 2010b, s. 66). Dede’ye saygı göstergesi olan bu pratik, atalar kültürünün gereklerinden birisidir.

Kökenini ölmüş atalara ilişkin inançlardan alan yaşayan atalara ilişkin kültlerin esasını ise saygı duyma, bu saygının gereği olarak belli davranış kalıpları içine girme, sözlerine itimat etme ve ihtimam gösterme, akıl danışma, toplum içinde sosyal bir statü taşıdığına ilişkin kabuller gibi belli nitelikler bulunmaktadır. Dış görünüş itibarıyla (ak sakal, ak saç gibi) çoğu zaman yaşlı oldukları görülmektedir. Saygısızlık karşısında toplumun tepkisiyle karşılaşılır. Yaşayan atalara ilişkin daha belirgin tavırları davranışlarda görmek mümkündür. Bu bakımdan davranış ve oturuşa dikkat edilir. Bacak bacak üstüne atılmaz, kıyafetin önü iliklenir, vb.

Türk kültüründe ataların özde iyi ve yardımsever oldukları düşünülmektedir. Temelde iyi oldukları kabul edilen ataların kendilerine veya ata mirası olan geleneğe bir saygısızlık yapıldığında kişiler cezalandırılırlar. Bu yüzden, ata olarak kabul edilen kişilerin ölümlerine ilişkin inanç ve uygulamaları ölü kültü içine dahil etmek uygun değildir. Bu bağlamda *ata*, *baba*, *dede*, *derviş*, *pir*, *şeyh* olarak nitelendirilen kişiler ataların ideal tipi olarak düşünüldüğünden onlara ilişkin uygulamaların da özel olduğu varsayılır. Örneğin, atasözlerinin sosyal kanun olarak görülmesi veya doğruluğu konusunda şüphe duyulmamasının altta yatan gerçeği muhtemelen bu düşüncedir.

Tüm bu açıklamalara göre atalar konusu “biyolojik” ve “kültürel” niteliklere bağlı olmak üzere ikiye ayrılabilir.

⁷⁹ Ateş iyesinin doyurulmasıyla ilgili Emelyanov’un aktardığı bir Saha efsanesinde tek çocuğu olan ihtiyar bir adamın ateşe yaptığı saygısızlık anlatılmaktadır. Efsaneye göre ihtiyar adam, çocuğun ateşe attığı yemeği her seferinde yemiş. Baba bir gün avlanmaya gidince muhtaç bir adam gelip çocuğa aç olduğunu ve bu gece başka bir yerde yatmasını söylemiş (...) O gece evlerini ve babasını ateş yakmış” (Dilek, 2007, s. 39).

Biyolojik (doğuştan) atalarda soy bağı güçlü olup daha çok küçük gruplar için geçerlidir. Özellikle aile içindeki anne, baba, büyükanne, büyükbaba, kayın-anne, kayınbaba gibi. Bu ata sürekliliğinde kendi neslinden gelen kişilerin veya torunlarının hatırlamaları etkilidir. Silsileye eklenen her ata, çoğu zaman, bir öncekini unutturma eğilimi taşır⁸⁰.

Kültürel niteliklere bağlı atalar arasında, yapı ve işlev bakımından ata olarak görülen bir figür vardır. Başka bir deyişle, Türk dünya görüşüne uygun olan bir kültürel aktöre kültürel bir çerçeve veya dünya görüşü (worldview) eklenir. Söz konusu kişiye ilişkin inanç ve uygulamalar ise atalar kültürünü oluşturur. Kıdemlilik konusu, hem biyolojik hem de kültürel niteliklere göre biçimlenen atalar için etkilidir. Kıdemlilikle çoğu zaman ilişkili olan yaş da burada önemli bir faktördür.

İlk insanların düşüncesinde en değerli olan, zaman olarak, geçmişe en çok ait olandır. En uzak geçmiş yaratılış olduğuna göre, yaratılışa en yakın olanın ‘bilinmeyene’ de yakın olduğu varsayılır. Türk kültüründe atalar kültürünün oluşmasında da muhtemelen bu düşünce etkili olmuştur. Sonuç olarak, belli niteliklere sahip olup, zamansal olarak en uzak geçmişe ait olan ata, bilinmeyen bilgisini bilen veya bilmeye en yakın olan kişi olarak düşünülmüştür.

Ata kültürü, bir topluluğun “aynı soydan gelen” ve genellikle belli bir statüye sahip olan, saygı duyulan, genel bir ifadeyle ideal bir tip olarak görülen kişinin ölümünden sonra da yaşayanların hayatına etki ettiğine dair inanç ve uygulamaların bütünüdür. Günümüzdeki toplum bağlamında kişiye ait büst, heykel ve özdeyişler; tarikat bağlamında liderin öğretileri; en küçük grup aile bağlamında ise ölen anne ve babadan kalan maddi ve manevi (çocuklara ad olarak verilmesi, miras kalan unvanın taşınması, baba yadigârı sayılan eşyalar gibi) unsurlar biçiminde şekillenmiştir.

2.2.3.2. Türk Devlet Yönetiminde Atalar Kültürünün Esası

Türklerde hakimiyetin kaynağı ilahi olup, Türk Kağanına devleti idare etme güç ve yetkisi ilahi güç tarafından “ödünç olarak” verilmekteydi. Hunların Gök Tanrı dinine mensup oldukları, bir başbuğ etrafında toplandıkları ve en önemli din adamının başbuğ olduğunu Çin kaynaklarından öğrenmekteyiz⁸¹. Çinlilerin *Şan-yü*, Hunların *Tan-hu*⁸² dedikleri hükümdarların hem siyasi hem

⁸⁰ Türk boyları arasında ölmüş atalar ve yaşayan torunlar arasındaki ilişki “Varisler ve Atalar” başlığı altında *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri – Simge ve Ritüel* adlı kitapta incelenmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013).

⁸¹ Çin kaynaklarında M.S. IV. . . yüzyıl da Hun devletini Çao-Liou Kağanı atalarına bir tapınak inşa ettirdiği, bununla birlikte toprak, ekin, gök ve yerin koruyucu ruhları için kurban sunulan bir tepe yaptırdığı ve soyun reisi olarak Han Meydey’e tazimde bulunduğu (Schmidt, 1964, s. 87) anlatılmaktadır.

⁸² Uygur hakanlarının kullandığı unvanların da Hun döneminden kaldığı görülmektedir. Şanyü adlı bir Hun hükümdarı kendisini “Gök ve Yer tarafından yaratılmış, Güneş ve Ay tarafından Hakanlık mevkiine getirilmiş”

de dini yönden özel mevkileri bulunuyordu. Ululuk, yücelik ve genişlik gibi anlamlara gelen bu kelimeyle hükümdarın göğü yerde temsil ettiği söylenmektedir. Bu sebeple halkın karşısına göğün oğlu Tengri Kut (Diyarbakirli, 2002, s. 834) olarak çıkarlardı. Bununla ilgili olarak, Hunlarda kağan öldüğünde yedi seçkin kabile reisi, vezirlerle bir araya gelip kağan olacak kişiyi kara keçe üstüne oturtarak, ‘*Yukarıda Güneş’e bak, Tanrı’yı itiraf eyle. Sen ‘onun gölgesisin’. Tedbirini onun isteğine uydur. Aksi halde sana sadece bu siyah keçe kalır*’ (Pamir, 2003, s. 175) derlerdi.

Türkler, devletin Tanrı tarafından verildiğine inanıyorlardı. Tanrı için bazı kaynaklarda geçen “İl berigme Tanrı” yani “İl veren Tanrı” ifadesi (Gökalp, 1979, s. 216), bu düşüncenin bir yansımasıdır. Söz konusu düşünce ayrıca Türk dünya görüşünü yansıtmaktadır. Tanrı tarafından verilen ili yöneten kağanlar, bu bağlamda, Tanrı’nın gölgesi konumundaydılar. *Tanrı’nın gölgesi* olan kağan⁸³, adeta Tanrı’nın bir temsili veya temsilcisi olarak görülmüştür.

Sibirya’da genelde gökte yaşadığı tasavvur edilen Tanrı, adlandırmalarda görüldüğü üzere, evrenin hükümdarı biçiminde *han*, *şef* veya *efendi* olarak tasavvur edilirdi (Eliade, 2003, s. 81). Sosyal ve akabinde siyasal örgütlenmenin ortaya çıkışıyla Tanrılar bu görevlerini temsilcileri olarak gördükleri -ya da en azından halkın öyle kabul ettiği- hanlara bırakmışlardır. Bu bakımdan Türk kültüründe Tanrı ve ata arasında organik bir bağ bulunmaktadır.

Türk kültüründe göğün katları ve devlet anlayışı arasında bir paralellik vardır. Devlet ve yönetimi, yer ile gök yapısının benzeri gibiydi. Toba ve Köktürk devletlerinin kağanları, tahta çıkarılarken bir keçe üzerine oturtulup, güneşin doğuş yönünde dokuz kez döndürülüyorlardı. Bu hareket dünyanın hareketi ile benzerlik göstermektedir. Türk inanç sistemine göre göğün dokuz katı vardı. Kut ise Tanrı’dan alındığı için kağanın göğe çıkıp kutu alıp, yeryüzüne inmesi gerekiyordu. Bu uygulama şamanların göğe çıkma pratikleri ile oldukça benzerlik göstermektedir. Örneğin, Sahalar arasında dokuz şaman, baş şamanı bir keçe üzerine oturtarak kaldırırdı. Bundan sonra şaman göğün dokuz katını temsil eden dokuz ağacı üçer defa dolanarak göğe çıkma törenini tamamlar ve daha sonra da keçe üzerine otururdu (Ögel, 1995, s. 163-165). Bu bağlamda Yıldırım (1998), *Köktürk Yazıtları*’ndan yola çıkarak kağan adayınının *kaganladuk kagan* yani kağan olabilmesi için “kağan kaldırma/yükseltme işlemi”, “yügerü kötürme/yukarı

olarak göstermesiyle Uygur hükümdarlarının Gök Tanrı’dan veya Ay ve Güneş’ten kut bulmuş, onun inayetiyle Hakanlık payesine ermiş anlamındaki unvanları kullanmaları (Gabain, 1944, s. 691) yetkiyi Gök’e dayandırma bakımından dikkate değerdir.

⁸³ Benzer bir kelime *Dede Korkut Kitabı*’nda geçen *Habibullah*’tır. Bu kelime, Hz. Peygamber’in unvanlarından birisi olup *Tanrı dostu* anlamına gelmektedir. Aynı kitapta bulunan *Begil Oğlu Emrenün Boyun*’da Begil, Oğuz’a asi olduğunu eşine söyledikten sonra eşinin “Yigidüm big yigidüm, pâdişahlar Tanrımın kölgesidir, pâdişahına ‘âsi olanun işi rast gelmez” (Ergin, 1964, s. 94) demesi, eski Türk inanç sistemindeki kabullerin devam ettiğini göstermektedir.

çıkarma işlemi” ve “kağan oturma/oturtma işlemi” olmak üzere üç ana aşamadan geçtiğini⁸⁴ tespit etmiştir (s. 110).

Türk kültüründe Tanrı ve kağan (bilge devlet adamı tipi, bilge ata) arasındaki bu ilişki, atalarda da görülmektedir. Bununla birlikte, eski Türk dininde var olan Tanrı ve ata beraberliği, İslamiyet’ten sonra da devam etmiştir. Kaşgarlı Mahmut’un (1985a,) “Bize ad olarak Türk adını Ulu Tanrı vermiştir; şu hadiste dahi gelmiştir: Benim bir ordum vardır, ona Türk adını verdim, onları doğuda yerleştirdim. Bir ulusa kızsarsam Türkleri, o ulus üzerine musallat kılarım” (s. 351) şeklinde aktardığı ifadeler dikkate değerdir. Bu cümleden Tanrı’nın Türklere ad verdiği ve onlara “Kendi Ordum” dediği, böylece Türklerin kutsal alana dahil edildiği görülmektedir.

Konu ile ilgili başka bir örnek Tatar inançlarında yer almaktadır. Buna göre göğün her bir katında farklı yaratıcıların olduğu kabul edilmektedir. Üçüncü gökte “Yedi Hüda” vardır. Onlarla beraber aynı katta bulunan ve Tanrı ile insanlar arasında aracı olan “ervah-ı ecdâd” (Köprülü, 2005, s. 55) yani ata ruhları yer almaktadır. Türk mitolojisinde ata ruhlarına göğün katlarında yer verilmesi dikkat çekicidir. Bu durum ata ruhlarının Tanrı inancı ile neredeyse aynı önemde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Köktürk Yazıtları’ndan hareketle Türk Kağanına Gök Tanrı tarafından birtakım güç ve yetenekler bağışlanmış durumdaydı. Siyasi iktidar anlamında *kut*; kismet, nasip anlamında *ülüğ* ve *ülüş* ve hakimiyet kudreti anlamında *küç/güç* olmak üzere ödünç olarak verilen bu üç nitelik, Kağan’ın yanlış bir harekette bulunması durumunda Gök Tanrı tarafından geri alındığına inanılmaktaydı. Gök Tanrı’nın yansıması olan bu özelliklerin hem Kağanlarda hem de atalarda görülmesi, atalar kültürünün meşruiyetini Gök Tanrı’dan aldığıının en önemli kanıtlarından birisidir. Bu bakımdan devlet başkanı veya Türk hükümdarlarının bazı yüksek vasıflara sahip olması gerekmektedir. Kağanların cesur, kahraman, bilge ve erdemli olmaları beklenirdi (Koca, 2002, s. 828-829; Sever, 2010, s. 730).

Türk devlet yönetiminde hükümdarlar için birtakım “istendik değerler” (Çobanoğlu, 2000, s. 336) belirlenmiş durumdaydı. Bunlardan ilki “bilgelik” ve “alplık” idi. Bilgi ve bilgi sahibi olmanın önemi, *Köktürk Yazıtları*’nda görülür. Bu yazıtlarda, bilgi bilmez kişilerin ili felakete sürüklediklerinden bahsedilmektedir. Bu yüzden Türkler, kendinden önce yaşamış atalarının hayat tecrübelerine büyük önem vermişlerdir (Gökalp, 1979, s. 226-227). Söz konusu düşünce, “el kalır törü kalmas” (Kaşgarlı Mahmut, 1985c, s. 221) savında görülebileceği gibi, devlet yönetiminde de gelenek halini almıştır. Bu bağlamda, eski Türk yazıtlarından hareketle, Türk

⁸⁴ Köktürklerdeki kağanlık süreci konusunda daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Yıldırım, 1998, s. 102-111).

halkının bekasının şartları, atalarının geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olmak, yabancı fikir ve etkilerden kaçınmak, özellikle Çinlilere karşı uyanık olmak (Tryjarski, 2012, s. 38) olarak ifade edilebilir.

Gök Tanrı'nın verdiği ilahi güce yani kuta sahip olmaları şartıyla kişiler devlet yönetiminin başında bulunabilirlerdi. Kutadgu Bilig'den yola çıkan Arsal'a (1947) göre bir Türk hükümdarda bulunması gereken en önemli iki özellik *adalet* (könilik) ve *kanuna* (töre) uymadır (s. 126).

Türk kağanları için “istendik değerlerin” bir diğeri “akıllı” ve “faziletli olma” idi. Bunun tam karşılığı ise *erdemdir*. “Tanrı yolu ve hükümdara Tanrı tarafından verilmiş iyi bir özellik” olarak tanımlanan erdem (Gökalp, 1979, s. 228) kelimesi, Türk kahraman ve ata tipolojisinde olması beklenen niteliklerden birisi olup, (doğru, adaletli, yiğit, ölçülü, ahlaklı, bilge, vefalı, alçakgönüllü ve “sözünün eri olma” gibi) birçok değeri içinde barındırmaktadır. Sonuç olarak, Türk kültüründe atalara ilişkin tüm inanç ve uygulamalar, geçmişle sınırlı kalmayıp Türk'ün hayat felsefesi veya Türk dünya görüşünü (Turkish worldview) yansıtmaktadır.

Türklerin geleneksel devlet yönetimindeki kağan, başbuğ gibi adlarla anılan kişilerin “istendik değerlerle bezeli ideal tipler” oldukları tespit edilmiştir. Devlet yöneticilerine yüklenen niteliklerin atalarda da bulunması ve bazı kaynaklarda bu kişilerin atalardan kalan geleneklere bağlı kalınmasının istenmesi devlet katında da atalar kültürünün oldukça önemli olduğunu göstermektedir.

Türk kültüründe istendik değerlerden birisi olan “sözünün eri olma”, kahraman ve ata kültürünün temelinde borçlanma hissini temel bileşenlerden birisi olduğunu gösterebilir. Bunu Japon kültüründeki “borçlanma felsefesi” ile karşılaştırdığımızda ilginç sonuçlar elde etmiş bulunmaktayız.

Bu bağlamda, Türklerin dünya görüşleri ile Batılıların Japon geleneklerinde “tezat olarak kabul ettikleri” çoğu adet ve inanmalarda benzerlik (Erdentuğ, 1967b, s. 60) söz konusudur. Bu yakınlığı özellikle her iki kültürdeki aile, akrabalık anlayışları ile erdem, şeref, görev ahlakı gibi etik değerlerin ortaklığında görmek mümkündür.

Japonya'da görülen ana ve babaya borçlu olma hissi, onların kültürlerinde ataya saygı duymanın asıl kaynağıdır. *Giri, on, chu* gibi isimlerle adlandırılan bu borçluluk durumu Japon atalar kültürünün esasını teşkil etmekte olup, borçluluk hissinden bazı zorunluluk ve sorumluluklar

doğmaktadır. Örneğin, oğulların küçük erkek kardeşlerini okutma görevi, anne ve babaya olan hürmet borcunun karşılığı (Erdentuğ, 1967b, s. 63) olarak kabul edilmektedir.⁸⁵

Japon kültürünün özünü oluşturan unsurlardan birisi *on*'dur. Pasif olarak yüklenilen sorumluluklar olan *on*, bir insanın hayatı boyunca diğer insanlarla yaptığı her temas sonunda ortaya çıkan bir yükümlülüktür. Anneden ve babadan kabul edilen bir *on* vardır. Buna *oya on* denilir. Bu yükümlülük anne ve babanın çocukları üzerinde kuracakları otorite için bir hak tanır. Aynı zamanda, karşılıklı olarak çocukların anne ve babaya borçlu olma durumlarını anlatır. Anne ve babaya olan *on*, onların çocuklarına gösterdikleri günlük ihtimam ve çocukları için giriştikleri zahmetin bir karşılığıdır. Bir insan, kendisinin yolunu bulmaya yardım ettiğinden hocası ve efendisi için de özel bir *on* yüklenir. Bu borç ödenmek zorunda olup, zaman borcu hiçbir şekilde azaltmaz (Benedict, 2011b, s. 86, 99). Bunun dışında *gimu* ve *giri* olarak adlandırılan borçlanmalar da vardır.

Sınırlandırılmamış borcu ödeme olan *gimu* ise *on* tarafından yüklenilen mükellefiyetlerin yerine getirilmesi durumudur. Sınırlandırılmadığı için hiçbir zaman tam olarak ödendiği hissi oluşmaz. Atalar kültü bağlamında *gimu*, anne ve baba için yüklenilen *on*'ın ödenmesi olup buna *ko* denir. *Ko*, evladın ana, baba ve atalara yani kendi nesli olmak üzere yakın akrabalarına karşı gösterdiği hürmet anlamına gelir. Diğer bir yükümlülük olan *giri*'de insanın arkadaşlarına, efendisine, evlilikle bağlanan aileye (kayınpeder, kayınvalide, baldızlar gibi), yardım görülen bir iş karşılığında ödemekle mükellef olunan *on*'dur. Çok yakın akraba olmayan kişilere olan görevler şeklinde ifade edilir (Benedict, 2011b, s. 100, 116).

Japon atalar kültüründe tespit ettiğimiz bu durumlar Türk kültüründeki atalara ilişkin inanç ve uygulamalarla oldukça benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda Türk kültüründeki kahraman, ata ve Tanrı kültürünün esaslarından birisini borçlanma düşüncesinin oluşturması söz konusudur. Türk kültüründe, Japon kültüründeki gibi, *on* benzeri bir sorumluluk hissi vardır. Bu daha ayrıntılı bir çalışmayı gerektirmekle beraber, Oğuz Kağan'ın "Ben Gök Tanrı'ya (borcumu) ödedim" (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 33) demesi, *Dede Korkut Kitabı*'nda geçen "yaradan hakkı", "ahiret hakkı", "ana hakkı, Tanrı hakkı" ve "komşu hakkı, Tanrı hakkı" gibi ifadeler

⁸⁵ Japonların da Türk kültüründe olduğu gibi türbeleri ve burada yatan ölmüş ataları ziyaret etme adetleri bulunmaktadır. Japon evlerinde de atalara karşı duyulan hürmetin simgelendiği köşeler ayrılmıştır. Benedict, yakın zamanda altı veya yedi kuşak atanın saygıyla anıldığını, daha eski atalar için böyle bir anmanın yapılmadığını ifade etmişse de, XX. . . yüzyıl da kaleme aldığı bu çalışmanın sadece izlenen filmler ve o dönem Amerika Birleşik Devletlerinde yaşayan Japonlardan hareketle ortaya konulması, söz konusu iddiayı tartışmaya açık hale getirmektedir. Benedict'in (2011b) bahsettiği atalar, tezde formüleştirdiğimiz sosyal ve kültürel değişimlere bağlı olarak yenilenen atalardan aile ataları içinde yer alırlar. Aile ataları Türk kültürüyle oldukça benzerdir. Yaşlılar faal hayattan çekilene kadar kendilerine büyük bir hürmet, saygı ve özen gösterilir. Çocuklar, ne kadar çok isteseler de, babalarının tasvip etmediği hiçbir işi yapmazlar. Yemek ilk önce ev halkının reisi babaya ikram edilir (s. 43-44).

Türk kültüründeki hak ve borçlanmanın ele alınmasını gerekli kılmakla birlikte bu başka bir çalışma konusudur.

2.2.4. Atalar Kültünün İşlevleri

Kültlerin atalar veya tarihsel kişilikler veya daha genel bir ifadeyle kültürel kahramanlarla etkileşime sokulması, halk zihninde onların “gerçeklik” kazanmasında oldukça önemlidir. Bir mesleğin ortaya çıkışından herhangi bir şeyin icadına kadar hemen her alanda görülen “belli bir kahramana dayandırma” pratiği, kahraman kültüründe yer almaktadır. İnsanoğlunun maddi, manevi ve sosyal alanında etkili olup “istendik değerlere” sahip olan kahramanlar etrafında gelişen inanç ve uygulamaların kültleşmesi, kültürel kişilerin oluşmasında belirleyicidir. Yaratılıştan günümüze kadar olan süreçte, bazen Tanrı/Tanrılar bazen de gerçek kişilere bağlanan birçok uygulamanın temelinde, büyük ihtimalle, insanoğlunun “köken arayışı” yatmaktadır. Ben nereden geliyorum? Nasıl dünyaya geldim? Ben kimim? gibi en arkaik ve ilksel soruların felsefe tarihinin başlangıcını oluşturması tesadüf değildir. Bu tür yaratılış sorgulayan soruların mitik dünyadaki cevaplarını köken mitlerinde bulabilmekteyiz. Bu bağlamda, özellikle kültürel bir kahraman olarak “ata”ların söz konusu sorgulamalara önemli bir temel sağladığını görmekteyiz.

İlkel insan, mit aracılığıyla dünyevi olguları açıklamaya çalışıp insani şeylerin temelini Tanrısalda arayarak (Huizinga, 2006, s. 21) kozmosa ulaşmak istemiştir. İnsanoğlunun dünyayı algılamasının bir ürünü olan mitlerin ve tüm ritüellerin temelinde *kozmosa ulaşma* düşüncesi vardır. Bu düşünce biçimi, kutsal ve kutsal olmayan, iyi ve kötü, olumlu ve olumsuz gibi ikiliklerin arasında mekik dokumaya devam etmektedir. İnsanlığın ve dinlerin nihai hedefi, tarih boyunca, kozmosa, kutsala, iyi ve güzele veya Tanrısalda erişme olmuştur. Koyulan yasaklar da, benzer şekilde, bu düzenin sağlanmasına çalışan yapılar olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Kahraman ve ataların oluşumunu da bu çerçevede düşünmek mümkündür.

Vahşi doğada yararlı karşısında zararlı, tatlı karşısında zehirli, güvenli karşısında tehlikeli şeklindeki ikili durumlar ilk insanların zihninde insan yaşamı için faydalı olanı arzulanır hale getirmiştir. Eliade'nin (2003) ifadesiyle geleneksel mitlerin önemli bir kısmı, Tanrı-demon, kahraman-anti kahraman, azizler-kötü ruhlar arasındaki ilişkiden söz ederler (s. 398). Bu düalist düşünce biçimi, muhtemelen, ilk insanın zihnindeki “gerçeklik” algısının oluşumunda belirleyici olmuştur.

Kutsala ulaşma sürecinde geçilen yolların her biri *kutsallaştırma* (Eliade, 1991) veya *erginlenme* anlamına gelmektedir. Doğumdan ölüme kadar devam eden bu aşamalardaki *nihai erginlenme*, kozmosa ulaşma ve ölümden sonra hayata dair inanç bağlamında, “ölüm” olmalıdır.

Bu varsayımı destekleyici biçimde Thomson ölünün mezara ana karnındaki duruş şekliyle (cenin) yerleştirilmesi ve yanına eşyaların bırakılmasını özel bir erginlenme töreni olarak nitelendirmektedir. Aynı şekilde ölenin yaşamından bir şeyler taşıdığı inancı sebebiyle seramiklerin kırılmasını da aynı düşünceye bağlar. Ölülerin bazı eşyalarıyla yakılması da bu bağlamda değerlendirmek (Akyurt, 1998, s. 144) mümkündür. Sadece Anadolu'da değil Orta Asya'da da ölüye cenin duruş şeklinin verilmesi, ölenlerle birlikte bazı eşyaların mezara konulması ve hatta üzerindeki giysiden birkaç düğmenin koparılması, belli ritüelistik işlemler uygulanarak atlarının gömülmesi, muhtemelen, benzer düşünceden kaynaklanmıştır. Bununla birlikte günümüze kadar yapılan yorumlarda bu işlemlerin asıl sebebi, yaşayanların dünyasından farklı olarak öte dünyada her şeyin tersine olduğu düşüncesi ile açıklanmıştır.

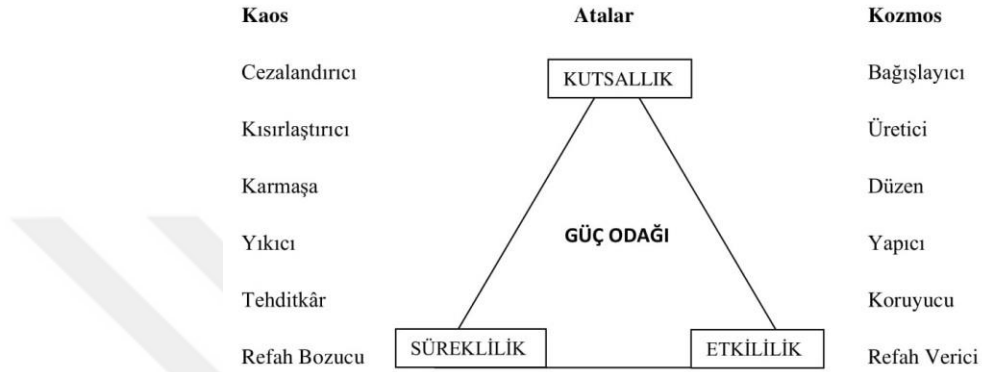
İnsanın yaşam ve ölüm arasında yaşadığı iki hiçlik, hayatın bir varoluş-öncesi ve varoluş-sonrası halinde uzanıp gittiğini göstermektedir. İnsanlar, hayatın bu iki aşaması hakkında çok az şey bilmektedirler. Bunların var olduklarının bilinmesi, “ölümün, hayata nihai bir son vermediğinin” ve “hayatta geçirilen erginlenmelerden sadece biri olduğuna” ilişkin elde edilen veriler (Eliade, 1991s. 126), varsayımlarımızın desteklemesi bakımından dikkate değerdir.

Korkut'un Sir Derya'da sihirli halıya oturup kopuz çalarak ölümü ertelediğine dair anlatılan efsaneye göre ölüm onu uykuya daldığında yakalar ve halıya çıkan küçük bir yılan ölümüne sebep olur. Başka bir anlatıda, onun ölü veya diri olduğu söylenmez. Bu anlamını “Korkut'a mezar vermeyin!” deyiminde korumayı başarmıştır. Korkut'un mezarı etrafında şekillenen inanç ve uygulamalar vardır. Bölgedeki Müslüman nüfus için mezar, kült objesidir. Korkut etrafında şekillenen mezar kültürünün İslam öncesi devirlere uzandığını söyleyen Barthold, bunun yaklaşık olarak X. yüzyılda Sir Derya bölgesinde başladığını (Zhirmunskii, 2011, s. 219) düşünmektedir.

Tasavvufî düşüncede ölmeden önce ölmek vardır ki, bu nihai erginlenme anlamına gelmektedir. Özellikle Türk kültüründe bunu, Türklerin ortak atasından biri olan, ölümden kaçan ve en nihayetinde ondan saklanamayan, Korkut Ata'nın şahsında görmekteyiz. Daha ilerisi, Korkut Ata'nın erginlenmesi (kopuzu icat etme, ilk müziği yapma gibi), onun şahsında ölümle tamamlanmış gibi durmaktadır. Türk kültürüne ait dünya görüşünden biri olan bu kabullenme *Köktürk Yazıtları*'nda geçen şu ifadelerde yer almaktadır: “Öd tengri yaşar. Kişi oğlu kop ölgeli törümiş”.

İlksel düşüncede *güç*, *etkenlik* ve *süre* olarak tezahür eden gerçeklik denilen şey kutsal, mutlak, etkin, sürekli ve yaratıcı olarak (Eliade, 1994, s. 25) ortaya çıkmıştır. Bu açıdan kültürleri ilksel insanın gerçeklik algılayışının, varoluşu çözümlenmeye çalışmasının bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Örneğin, tükenmez hayat düşüncesi, ilksel varoluşta mutlak

gerçekliğin ifadesidir. Böylece neredeyse evrensel özelliğe sahip olan ağaç, bu gerçekliğin simgesine (Eliade, 2003, s. 269) dönüşür. Bu açıdan atalara bakıldığında onların *kutsallık*, *süreklilik* ve *etkililik* özelliklerinin olduğu görülecektir. Özellikle mitik düşüncelerin ağırlıkta olduğu zamanlarda atalar gerek meşruiyetlerini Tanrı'dan almaları gerekse kutsal görülüp güç odağı olmaları bakımından sürekli ve etkili olup, bazı zamanlarda, olumsuz kaosu olumlu kozmosa çevirmede aracı görevinde bulunmuşlardır. Bu durum şu şekilde görselleştirilebilir:



Şekil 4: Kaos ve Kozmos Arasında Atalar

Gallou'nun (2002) "ataların insani ve kutsal olan arasındaki bir yerde buldukları düşüncesi" (s. 3) düşüncesi bağlamında atalar, insanoğlunun dünyasında bilişsel, psikolojik ve sosyal anlamlar kazanıp (s. 31), bu alanlarda etkili olabilirler.

Türk kültüründe ataların temel olarak sosyal yaşamı düzenleyici bir role sahip oldukları görülmektedir. Şorlar arasındaki şaman geleneğine göre Ülgen'in iradesini soy dağı (ve atası) Pustag iyesi aracılığıyla bildirmesi (Aleksyev, 2013, s. 57), bu bağlamda, dikkate değerdir. Buryat şamanları, hastalarını tedavi ederken ve tabiata ilişkin ritüellerinde atalarına müracaat etmezken; Tanrı'ya yapılan sunularda ataların ruhu ile bağlantı kurmalarından hareketle, ata ruhlarının Tanrı'ya ulaşmak için aracı olarak kullanıldığı (Gumilëv, 2002, s. 109-110) görülmektedir.

Atalar, bu en basit ve ilksel işlevlerinin dışında, zaman ve mekân değişimlerine bağlı olarak toplumda yeni roller üstlenmişlerdir. Atalara ilişkin kültler bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığında kültürün *maddi*, *manevi* ve *sosyal* alanlarında birçok işleve sahip olduğu tespit edilmiştir.

Atalar kültü mekân, nesne, inanç unsuru gibi maddi kültür alanına ilişkin somut öğelerin kutsal görülmesini sağlamaktadır. Özellikle bazı tabiat ürünlerinin tabulaştırılması onda var olduğuna inanılan ruh inancından kaynaklanmaktadır. Bu düşünce, kişilerin ruhlarının ölümlerinden sonra

da yaşamaya devam ettiği inancı ile paraleldir. Örneğin, Türk inanç sisteminde Esin'in (2001) ifadesiyle “ölmüş şöhretli kişilerin yer-sulara karıştığı inancı” (s. 77-78) tabiat unsurlarının kültleşmesini sağlamakla beraber onları atalar kültürüne bağlamaktadır. Muhtemelen ağaç, ateş, su, toprak, taş, yol, dağ gibi tabiata ait nesnelere kültleşmesinin kökeninde söz konusu düşünce yatmaktadır.

Atalarla ilişkilendirilen her türlü nesne (tabiat unsurları, ataların gömüldüğü varsayılan mezarlar, kullandığı eşyalar, gibi) kutsallaşma ve tabulaşma eğilimine sahip olmuştur. Bu düşünce gereği onlara izinsiz dokunulması, alelade kullanılması ve saygısızlık yapılması yasaklanmıştır.

Eski Türk dinini anlamak için atalar kültürünün yapısını incelemek ve çözümlemek gerektiği varsayımından hareketle bu bölümde onların manevi işlevleri ele alınmıştır. Atalar kültürünün manevi alandaki etkisinde özellikle, (güvende olma hissi, aidiyet duyma, zor zamanlarda ataların inayetinden yararlanma isteği gibi), “psikolojik esenlik” ön plandadır. Ölüm sonrasında meydana gelen boşluk hissini periyodik olarak düzenlenen uygulamalarla psikolojik rahatlama sağladığı görülmüştür.

Van Gennep, ölüm ve hayatın diğer geçiş aşamalarının kutlanması gibi ölümü de töreni hak eden bir geçiş ritüeli olarak tanımlamıştır. Ona göre cenaze veya herhangi bir geçiş ritüeli üç aşamadan oluşur. Bunlardan ilki *ayrılma* (veya ön hazırlık; var olan dünyadan uzaklaşma töreni, ikincisi *eşiklik* (geçiş aşamasındaki belirsizlik dönemi) ve sonuncusu *birleşme* (eşik sonrası; normal ancak yeni olan dünyaya geçişte yas tutanların özümseme merasimi). Bu bakımdan sadece cenaze ritüelleri sosyal uyumu canlı olarak yeniden şekillendirebilir ve ikisi arasında olma hissini (Matsumoto, 2014, s. 30) durdurabilir.

Atalarla ilişkili inanç ve uygulamalar, toplumdaki uyuşmazlıkları çözme, psikolojik güven sağlama ve ölümün yarattığı yokluk hissi ile baş edebilme gücü bağlamında bir bakıma psikolojik korunma mekanizması geliştirir⁸⁶. Örneğin, Çankırı esnafı arasındaki anlaşmazlıkları *Yiğitbaşı* adı verilen bir kişi halletmekteydi. Esnaftan birinin yaptığı uygunsuz bir davranış ustaların katıldığı toplantıda söylenir ve suç ağır ise suçu işleyen yemek ziyafeti ile cezalandırılırdı. Erkan Yemeği'nde çorba gelince Yiğitbaşı, cezalı ustaya, bunun ne lokması

⁸⁶ Endonezya'daki Borneo halklarının gömme adetlerini inceleyen Hertz, cenaze ritüellerinin toplum içindeki işlevlerini sıralamıştır. Bir kişinin kaybı toplumun devamlılığını tehdit eder; ancak cenaze törenleri ve ağlama vasıtasıyla denge sağlanabilir. Cenaze merasimleri böylece yaşayanlara yeni roller tahsis etmeye ve ölen kişinin kaybını yeniden değerlendirmeye (Matsumoto, 2014, s. 30) imkan tanır. Fortes'in formüleştirmesinde, bir oğul sadece babanın ölümü üzerine 'kült' içinde görev yapmaya başlar. Bu oğul, babanın ölümünden sonra hukuki olarak “yetişkin” haline gelmiştir. Bu silsile ‘öncekini kovma’ anlamını taşır ve atalar için sunulan ‘kurban’, psikolojik olarak rahatlatıcı ayinsel onarım yöntemi olabilir; bu sayede atalar kültürü psikolojik ‘sığınak’ (Kopytoff, 1971, s. 138-139) işlevi kazanır.

olduğunu sorar. Kişi, *Rıza Lokması* şeklinde cevap vermek zorundadır. Topluluk içindeki yiğitbaşının rolünün atalar kültürüne uygun olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, Alevî ve Bektaşîler arasında kurbanı *Terceman/Tercüman* denilmektedir. Bütün olarak pişirilen kurban etine *Terceman Lokması*, *Lokma* veya *Rıza Lokması* gibi isimler (Eröz, 1990, s. 303) verilmektedir.

Radcliffe-Brown (1922), Andamanlar arasında yaptığı incelemelerde ölüm veya başka sebeplerle toplumun bir üyesinin kaybedilmesinin toplum dayanışması üzerine doğrudan bir saldırı olduğunu ifade etmiştir. İlkel toplumlarda bu durumun aynı öfke gibi ortak özelliğin duygusal tepkisini ürettiği ve bu kolektif öfkenin zarar görmüş duyguyu düzeltici, tatmin edici ve dengeleyici mekanizma olarak hizmet ettiği sonucuna ulaşmıştır (s. 300).

Eski Türk dininde ataların, iletişim kurma ve sorunların çözmede, Tanrı ve insan arasında aracı rolde olduğu görülmektedir. Adeta Tanrı'nın "temsilcisi" gibi kabul edilen bu kişiler, sorunların çözülmesi, iletişim kurma gibi toplumun hemen her sorununu iletme kabiliyetine sahiptirler. Örneğin, Türk-Tatar inançlarında göğün her bir katında farklı yaratıcıların olduğu kabul edilmektedir. Buna göre üçüncü gökte "Yedi Hüda" vardır. Onlarla beraber aynı katta bulunan ve Tanrı ile insanlar arasında aracı olan "ervah-ı ecdâd" (Köprülü, 2005, s. 55) yani ata ruhları yer almaktadır. İnanca göre dünyaya bir çocuk geleceği zaman "Bay Ülgen" oğlu Yayık'a emir verir ve emri yerine getiren Yayık "ataların inayetiyle" doğumu bir Yayıç'ya devreder. Süt Ak Göl'den hayat gücünü alan Yayıç bebeğin dünyaya gelmesini (Harva, 2014, s. 136) sağlar.

Kan gibi kutsal güce sahip olduğuna inanılan kemik, canlının bir parçasıdır. Ölümden sonra geriye sadece kemik kalıntılarının kalması, ilk insanın zihninde bu anlamı yaratmış olmalıdır. Kemik, aynı zamanda canlıyı geçmişe ve geleceğe bağlayan ve ona atalarından miras kalan önemli bir parçadır. Ayrıca iskeletten hareketle hayata dönüş temasının dinler tarihinde çok sık karşılaşılmaması (Roux, 1999, s. 127) ölümün yarattığı yokluk hissine karşı bir savunma mekanizması olarak yorumlanabilir.

Türk boylarından biri olan Kırgızlardaki kemikle ilgili uygulamalar dikkate değerdir. Buna göre İslamiyet öncesi dönemde Kırgızların ölümlerini yüksek tepelere çıkartıp bir ağacın üzerine koyma adeti bulunmakta idi. Onlar ancak kemik ve eti birbirinden ayırdıktan sonra veya ayrılan kemikleri kımızla yıkadıktan sonra gömme işlemini gerçekleştirirlerdi. Bu bakımdan kemik üzerine temellenen akrabalık anlayışı birçok Türk boyunda görülmektedir. Örneğin, Altaylılar arasında "söök şuurı" oldukça önemlidir (Dilek, 1996, s. 107). Günümüzde de Kırgızların ölüyü anlatmak için "söök cuu" (kemik yıkamak), "söök memen koştosu" (kemikle vedalaşmak) ve "söök koyu" (kemik defnetme) gibi ifadeleri kullanmaları (Dıykanbayeva,

2016, s. 63), eski kemik ayırma geleneğinin yaşayan bir kalıntısıdır. Bazı Türk boylarında ayrıca atalar sözü anlamına gelen *söök söz* (Özkan, 2007, s. 214) kullanımı vardır. Bu durum *söök* kelimesinin soy ve atalar düşüncesiyle ilişkili olduğunu akla getirir. Altay Türkleri arasında, *söök*'ün kemiğin yanı sıra *soy* ve *kuşak* anlamlarına gelmesi (Gürsoy-Naskali ve Duranlı, 1999, s. 157) söz konusu düşüncemizi desteklemektedir.

Türklerde kemiğe gösterilen bu önemin “ölümden sonra yaşam” inancının bir yansıması olması yüksek ihtimaldir. Belki de bu işlem ile ölümlerin ruhunun serbest kalacağına ve özgürce dolaşabileceğine inanmaktaydılar.

Kimi Afrika toplumlarında ciddi hastalık veya talihsiz olayların meydana geldiği zamanlarda, soydan bir kadının evlenmesi sırasında, yeni doğanlar için düzenlenen törenlerde ve her yıl kurak sezon gelmeden düzenlenen avlardan önce soy atalarına müracaat edilir. Bu faaliyetlerden önce veya etkinlik sırasında, bazen atalara danışılır, bazen de onlardan yardım veya iyi şans istenir (Kopytoff, 1971, s. 130-131). Bu bağlamda özellikle tarımın yoğun olarak yapıldığı dönemlerde yağmur gibi doğal kaynaklara duyulan ihtiyaç insanoğlunu tabiata ve tabiat bilgisine daha da bağımlı hale getirmiştir. Bu sebeple hasadın iyi geçmesi, yeterli yağmur yağması, bitkilere hastalık bulaşmaması gibi sosyal ve ekonomik yaşama ilişkin olası sorunlar, alanında uzman olan kişilerden yardım istenerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu şekilde refahı garanti altına almak için atalardan ve atalar aracılığıyla Tanrı'dan yardım istendiği görülür.

Geleneklere destek verici bir mekanizma olarak atalar kültü, sosyal ve kültürel mirasın aktarımında önemli bir role sahiptir. Sosyal ilişkilerin akrabalık bileşkesiyle çevrelendiği toplumlarda atalar (Dulanto, 2002, s. 97), kuşaklar arasında sosyal ilişkilerin kurulması ve aktarılmasında toplumsal kaynak noktası olarak hizmet ederler. Atalar tabu, gelenek ve ölüm törenleri aracılığıyla toplumsal kimliğin bel kemiğini biçimlendirme gücünü (Boret, 2014, s. 500) ellerinde bulundururlar. Gelecek kuşaklar için kültür aktarımında bulunup canlılık verebildikleri için kültürel mirasın aktarımında aktif rol alırlar. Örneğin, Kore toplumunda bir baba, oğulları arasında mirasın nasıl bölüşüleceğine karar verir. Bu davranışın sebeplerinden birisi babanın, ölümünden önce veya sonra, erkek kardeşler arasında çıkacak olası uyuşmazlığı azaltmaktır. En büyük oğul ise atalar için yapılacak ritüellerin yanı sıra, yaşlı ebeveynlerin bakımından sorumlu olduğu için mirastan en büyük payı alan (Kenz, 1985, s. 100) kişidir.

Atalar kültürünün sosyal yaşama etkisi manevi alanda olduğu gibi bireye değil, kamuya yöneliktir. Kültür taşıyıcıları için kültürel kimlik sağlayan atalar, din ve kültürel miras koruyucuları olup normları kabul ve itaatte önemli bir araçtır. Günümüzün yönetim erklerinin ata kültlerine başvurması, modern zamanların yeni çıkan sorunlarına karşı geleneksel çözüm

noktasında faydalı olduğu görülmektedir. Çünkü ataların adalet ve demokrasiyi en iyi sağlayan kişiler olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Fortes'e (1965) göre ata kültürü, art arda gelen nesillerin kanuni ilişkilerinde yetki ögesinin genişlemesi veya temsilidir. Toplumun her alanına etkisi vardır. Evlilik ve çocuk yetiştirme dahil sosyal ilişkilerin düzenlemede kullanılan en etkili faktördür. Bu anlayışta anne-baba, hem sosyal hem de hukuki olarak statü, yetki ve sorumluluğa sahiptir.

Adaletin kaynağı olarak görülen ataların az sözle çok şey anlatmak istenildiğinde etkili olduğu görülmektedir. Özellikle sosyal iletişimde anlatılmak istenen şeyde atasözlerinin kullanılması, ataların sözlü, yazılı ve elektronik kültür ortamında aktif olarak yer aldıklarını göstermektedir.

Buryatların Exirit-Bulagat kabilesi, kendine bağlı alt gruplar için, baba, ata anlamına gelen "esege" şeklinde tanımlanmaktadır. Hamayon'a (1990) göre bu terim ataerkil soyun devamlılığını sağlar, bir taraftan da endişeye cevap verir, bozulma düşüncesini ortadan kaldırır ve böylece ölü ve canlı arasındaki dikey dayanışmayı sağlamlaştırır. Klan hakkında yapılan her konuşma, özellikle her tanımlama, ataları çağırma ile başlar. Onlardan kabilenin varlığını, meşruiyetini, haklarını ve üyelerinin refahını isterler ve buna karşılık atalarına kurban sunarlar. Bu olmadığı ve saygı gösterilmediği takdirde hastalık biçiminde cezaların ortaya çıkacağına inanırlar (s. 104).

Atalar kültürünün temel olarak soyu yönetme ve güç devrini sağlama gibi işlevleri de bulunmaktadır. Hunter, Goody gibi araştırmacılar ata kültürünün aileyi yöneten ikinci kuşaktan kişilere yetki bakımından destek sağladığını (Sheils, 1975, s. 428) düşünmektedirler.

Atalar kültürünün şekillenmesinde akrabalık sistemlerine dikkat çeken çalışmalardan birisi Tatje ve Hsu'ya (1969) aittir ve onlara göre, atalara dair inanç ve pratiklerin en önemli işlevlerinden birisi onun yaşayanlar arasındaki akrabalık davranışını yansıtması ve genişletmesidir. Onlara göre farklı inanç tiplerinin sebebi, akrabalık sistemlerindeki farklı ikililerin hakimiyetinin bir sonucudur (s. 153).

Kalıtımsal soy birçok yönlerden toplumu ve farklı gruplar arasındaki ilişkileri düzenler; bir bütün olarak belli bir toplum içinde kişilerin üyeliğini kurar ve bu üyelik topluma kabul, birtakım haklar ve kimi zaman da sosyal pozisyon sağlar. Akrabalık, toplum içindeki sosyal mevki kurup soyu meşrulaştırır. "Ortak ata" düşüncesi dış politikada da önemli olmuştur. Göçebe birlikler arasındaki yokluk veya varlık durumu yaratarak farklı göçebe birlikler arasındaki ilişkileri kutsallaştırabilir (Khazanov, 1994, s. 141).

Benzer şekilde Hamayon (1990) Türk kültüründe ata kültlerinin aynı soydan gelenlerin haklılık ve güvence rolünü karşıladığını düşünmektedir. Böylece atalar kültü, kendisini ve haklarını, ihlallerin yaptırımını, sürekliliğinin kanunlarını veya etiğini, yaşayan üyeleri vasıtasıyla meşrulaştırır. Atalar sürekli yeniden doğmak için (reenkarne) torunlarını izlemek zorundadırlar. Torunlar bu döngüden çıkmadığı sürece atalarını üzmezler. Ancak ataların yaptırımını bir kurtuluş töreni ile kaldırılabilir. Hataları yorumlama ve düzeltme görevi ya şaman ya da grubun siyasi otoritesi tarafından yapılır (s. 575).

Harari (2015), bundan milyonlarca yıl önceki Sapiens'in de ticaret için ata kültlerini kullandığından bahsetmektedir. Arkeologlar tarafından yapılan kazılarda ticaret faaliyetinde buldukları anlaşılan Sapiens'in ilk ticaret ağlarının tamamını kurgular üzerine gerçekleştirmiş olmalıdır. Yabancı biriyle yapılan ticarete doğası gereği tanınmayan bir kişiye güvenmek çok zor olduğu için, kabile toplumundaki iki kişi ticaret yapmak istediğinde “ortak bir Tanrı’ya”, “efsanevi bir ataya” veya “bir totem hayvanına” karşılıklı güven oluşturmaları gerektiğini düşünen Harari'nin bu iddiası elde kanıt olmadığı için varsayımdan ibaret olsa da (s. 48), insanların ilk ataları olarak kabul edilen ve Afrika'dan tüm dünyaya yayıldığı varsayılan *Homo Sapiens*'in gündelik hayatının içine birleştirici güce sahip olan ataları koyacağı fikri bu bağlamda dikkate değerdir.

Yedi veya dokuz kuşak geçmiş atalarını tanıyan ve boy kökenleri hakkında bilgi elde etmesini sağlayan boy atası ile ilgili anlatılara veya türeyiş mitlerine sahip bir toplumun insanları, Sagalayev ve Oktyabrskaya'nın (2013) belirttiği gibi, dünyayı akrabalık ilişkileri bağlamında algılar. Böyle bir düşünce sistemine sahip olan Türk halkları arasında tabiatla kurulan iletişimde muhtemelen bu algılayış belirleyici olmuştur. Ancak kurulan bu ilişkiyi doğaötesine genişleten bir “ata” organizmasından bahsetmek mümkündür. Bir grup için hayati önemde olan “biz” ve “diğerleri” algısını yaratan ve grubu bu çerçevede örgütleyen en güçlü yapının “atalar” olduğu görülmektedir. Örneğin, Altay boyları arasında iki kişi veya grup birbiriyle karşılaştığı zaman “hangi söök'tensin?” sorusu (s. 15-16) bu bağlamda değerlendirilebilir. Atalara gönderme yapan bu soru veya sorgulamada “tanıdık” çıkılması durumunda alış veriş yapılır, kız alınıp verilir veya yardımcı olunur. Böylece geleneksel toplumda maddi ve manevi çıkarlardan ziyade biz ve öteki arasındaki ayrım ve birleşmeyi sağlayan eşiğin atalar olduğu ortaya çıkmaktadır.

Türkler, bir kişiye onunla ilgili bilgi sahibi olmak istedikleri zaman *hangi kemikten (umak) gelmesin?* diye sorarlar (Roux, 1994, s. 136). Bu arkaik soru şekli günümüzde biraz şekil değiştirerek yaşamaya devam etmektedir. Örneğin, Anadolu'da *Sen kimlerdensin?* sorusu gerçekte kişilerin kemik soyunu (*kök, başlangıç, çıkış noktası, ata*) ve toplumda üstlendiği işlevi

öğrenmek içindir. Günümüzde bu soru arkaik anlamını kaybetmiş olsa da Türklerde kemik ve atalarla bağlantılı bir soy anlayışının olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Bu soru, bir tür aidiyetliği sorgulamadır ve toplumda “ait olma” işlevini karşılamaktadır. “Kimlerdensin?” sorusuna verilecek yanıtın soy ile bağlantılı olması; cevapta, ailenin büyüğünün isim veya lakabının kullanılması, atalar kültürünün alanına girmesi bakımından dikkate değerdir. Akrabalık ile kurulan bu soy bağlantısı ise başkalarından saygı görme, normatif değerler bağlamında gruba dahil edilme ve grup içinde kendine meşruiyet sağlama ile bağlantılıdır⁸⁷.

Kimliği tanımlama için kullanılan en yaygın iki bileşen *toprak dağılımı* ile hayali veya gerçek, ideolojik ya da eylemsel ortak bir *atadan gelen soy* olup, Orta Doğu’da araştırmalar yapan Leach, kabileler arasında düzgün sınırlara sahip farklı grupların büyük oranda akademik bir kurgu olduğunu fark etmiştir (Porter, 2000, s. 7). Aynı düşünceleri paylaşan McCants (2012), bilimin kökeni üzerine yorumların sadece epistemolojiyle ilgili olmadığını, onların kimlik ve meşruiyetle de bağlantısını ortaya koymuştur. Farabi’nin felsefenin Irak’ta ortaya çıktığını ve felsefeyi koruyanlardan öğrenim gördüğünü bildirmesinin; Eusebius’un felsefenin kaynağını Hz. Musa’nın vahiylerine bağlayıp, varislerin kendi zamanındaki Hıristiyanlar olduğunu ileri sürmesinin (s. 185) arka planı, böylece, netleşmektedir.

Kırsal uygulama, toprakların genişlemesi ve akraba gruplarının karışımı eş zamanlı olarak gelişmiştir. Bu bakımdan, yazı aracılığıyla şecerelerin kalıcı kaydının sağlanması oldukça önemlidir. Söz konusu yeni meşruiyet sağlama yöntemi, zaman-mekân uzlaşımının bilinçli bir eylemi olarak düşünülebilir (Humphrey, 1979, s. 254).

Toprak paylaşımı ve ona bağlı mülkiyet fikrinde de atalar kültürünün işlevleri olduğu görülmektedir. Durkheim’in hocası olan Fustel de Coulanges’e [1864] göre özel mülkiyet (private property), medeniyetin çekirdeğidir. Onun ifade ettiği biçimde Yunan ve Romalılar, ev dışında bir mezar yeri belirlemeyi ve ata tapımı vasıtasıyla toprak üzerinde devrolunamaz hakları desteklemiştir. Aynı dönemlerde Maine [1883] de insanların ata tapımı ile kendi veraset modellerini (inheritance patterns) belirlediklerini (Morris, 1991, s. 150) ifade etmiştir.

⁸⁷ Toplumların akrabalık ilişkilerinin ve adlandırmalarının incelenmesi önemli sonuçlar elde etmeyi sağlayabilir. Örneğin, Nenola (1999) yaptığı analizlerinden birinde Ingrian (veya Ingiran Finn) ritüel ağıtları içinde var olan ve akrabalığı gösteren “mecazi adlandırma sistemi” içinde akrabalık kategorilerinin *anneler* ve *çocuklar* olmak üzere sadece iki gruba ayrıldığını keşfetmiştir. Buna göre diğer tüm akrabalık kategorileri bu ikisinin çeşitlemeleri ve insanlar, nihayetinde, ya birinin annesi ya da birinin çocuğuydu. Söz konusu sistem içinde erkekler de -baba, büyükannenin çocuğuyken, erkek eş/koca, kayınvalidenin çocuğu gibi- daima birinin çocuğu olarak isimlendirilirdi. Bahsi geçen toplum genel olarak ataerkil bir sosyal düzene sahipken, ağıtta geçen akraba adlandırmalarındaki bu durum anasoyluluğun kalıntıları olabilir (s. 35).

Atalar kültürünün işlevleri aynı zamanda onun kalıcılığını sağlar. Geleneksel ataların ekonomik yönünü vurgulayanlar, ekonomi ve sosyo-politik örgüt gibi diğer alt sistemler arasındaki günlük ilişkileri araştıran ve bütün işlevsel sistemi kuran sosyal alt-sistemlerden biri olarak “dini” dikkate alırlar. Bu düşünce okulu 1950’lerdeki çağdaşlarından ve Marksist ideolojik görüşten etkilenmiştir. Buna göre dini inanç ve pratikler, üretim modelindeki bir değişimden kaynaklanan üst yapı seviyesindeki bir sonuç (Matsumoto, 2014, s. 102-103) olarak değerlendirilmektedir⁸⁸. Marksist düşünce içerisinde ‘alt yapının üst yapıyı son kertede şekillendiren’ bir sistem olduğu varsayılmıştır. Bu bağlamda alt yapı olan ekonominin üst yapıdaki dini şekillendirmede etkili olduğu düşünülmüştür.

Ekonomik olarak ekmek parası kazanmak, hayatını idame ettirmek gibi geçim modelleri özelleştiğinde; çizgisel soy anlayışı, karmaşık evlilik yapıları ve poligami (çok eşlilik) artacaktır ve bu durumda ata kültürleri ile bağlantı kurulmalıdır. Yazarın deyimiyle “bu kült biçimi formu daha karmaşık aile tiplerini devam ettirmede oldukça işlevseldir”. Benzer şekilde, daha büyük aile birimleri ekonomik olarak işbirliği yaptıkları zaman, atalara ilişkin ruhların atanın soyundan gelenlerin yaşamlarında daha önemli roller oynayacağı düşünülmelidir. Bu yaklaşım içinde atalar kültürü, ‘aile kurumlaşmalarına destek sağlayan mekanizma’ işlevi görür (Sheils, 1975, s. 431).

Arkeolojik veriler de ata kültürü ve mülkiyet arasında doğrudan bir ilişki olduğunu göstermektedir. Yerleşik yaşama geçiş ve ölümlerin gömülmeye başlaması ata kültürü ile bağlantılı olarak açıklanmaktadır. Anadolu’da Göbeklitepe ve Çayönü’nde görülen yerleşik yaşam belirtileri ve ev içi gömüleriyle (intramural) besin üretim evresinin aynı döneme denk gelmesi, ayrıca, ata kültürünün yerleşilen bölgenin mülkiyeti konusunda bir meşrulaştırma aracı görevi görmesini sağlamıştır. Böylece ilk tarımcı köy topluluklarının ortaya çıkmaya başladığı MÖ 7000’lerden itibaren zamanla ekstramural (ev dışı) mezarlık alanlarının ortaya çıktığı (Uhri, 2006, s. 247) görülmektedir.

Türk kültüründe, kabilenin mülkü ve otlakları, onlara yakın olan “dağa” atıfta bulunarak belirlenir ve klanın ölmüşlerinin oturmuş olduğu varsayıldı. Böylece otlakların kullanımı ile

⁸⁸ Atalar kültürünün ortaya çıkışı ve şekillenmelerini tek bir sebebe bağlamak yeterli değildir. Birey ve toplum ölçeğinde önemli veriler sağladığı için bu kısımda Maslow’un “Güdülenme Teorisi” (Theory of Human Motivation) hatırlanarak bir değerlendirme yapıldığında söz konusu kültürlerin temel fizyolojik ihtiyaçlar karşılandıktan sonra manevi ve sosyal alana ilişkin işlevlerinin olduğunu görmek mümkündür.

Maslow (1970) insan güdülenmesi ile ilgili kuramsal yaklaşımını *bütünsel-dinamik teori* olarak tanımlamaktadır. Ona göre insanın beş temel ihtiyacı vardır: Fizyolojik ihtiyaçları, güvenlik ihtiyaçları, aidiyet ve sevgi ihtiyaçları, saygınlık ihtiyaçları ve kendini gerçekleştirme ihtiyacı. Bu ihtiyaçlar doyurulmadan insanın harekete geçmesi mümkün değildir. Bu ihtiyaçlar üçgen şeklinde simgelenmiştir. Üçgenin en alt ve geniş kısmında fizyolojik ihtiyaçlar, en tepede ise kendini gerçekleştirme ihtiyacı bulunmaktadır (s. 35-46). Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Maslow, 1970).

“kabile ve ata dağı düşüncesi” meşrulaştırılırdı. Bu bağlamda birden fazla Ülgen dağları, az veya çok kabilelerin kökenleri ile doğrudan bağlantılıdır (Hamayon, 1990, s. 136). Türk kültüründe soy dağı tasavvuru, hem ata olarak soyun koruyucusu hem de soya bağlı toprak veya memleket düşüncesinin yansımasıdır (Taş, 2011, s. 142). Türk soylarındaki mülk anlayışının tezahürü ve soyun ortak mülkünün belirleyicisi olan dağların yerleşim yerine en yakın olanının seçilmesi bu açıdan anlamlıdır. Bu anlayış o kadar güçlüdür ki, gerek kabilenin mitik atası gerekse de mevcut kabile atasıyla özdeşleşen dağ adı sayesinde onu tabiat unsuru seviyesinden soy dağı düşüncesine yükseltmiştir⁸⁹.

Dağ iyesi, Türk inanç sisteminde, boyun koruyucu ruhu ve atası olarak kabul edilmiştir. Soy dağı ve iyesi düşüncesi, yerel anlamda, bölge insanının ortak atası olup, kamların meşruiyetlerini buna bağlamaları atalar kültürünün ideolojik işlevleri bağlamında değerlendirilmelidir. Kaçınlar, Güney Altay, Tuva ve Tuva-Toçinlerde soy dağı iyesinin şamanın yardımcı ruhu sayılmasında (Alekseyev, 2013, s. 117) muhtemelen bu düşünce yer almaktadır.

Atalar kültü kişinin ahlaki dokunulmazlığı veya mülkiyetini güçlendirme işlevine sahiptir. Üyelerine ait olup kullanılmayan topraklardaki haklar ile ata kültlerine ilişkin ritüelleri idare etme görevleri, diğer üyelerin temsilcisi gibi hareket eden “yaşlılar” vasıtasıyla soy içinde müşterek olarak tahsis edilir (Goody, 1962, s. 291, 335). Bu durumda ata kültleri mülkiyet geçişini kolaylaştırmada sosyal olarak önemli bir mekanizma görevi kazanır.

Türk kültüründe, meşruiyetini Tanrıdan alan atalar kültürünün sosyal, kültürel ve ekonomik bir takım amaçları gerçekleştirmek için araçsallaştığı görülmektedir. Türkçe *üle-* (dağıtmak, üleştirmek) kelimesinden türetilen “ülüg ve ülüş” *pay, hisse, nasip, kismet* demektir. Tanrı'nın bağışı olduğuna inanılan ülüg ve ülüş sayesinde yurttaki bolluk ve bereketin arttığına inanılmaktaydı. Bu bakımdan kut inancı ile manevî güç kazanan Türk Kağanı, ülüg ile iktisadi bir güç kazanıyordu (Koca, 2002, s. 828). Bu gücünü halkın lehine kullanan ve adil bir dağıtım yapan Türk Kağanına Tanrı tarafından ili yönetme gücü ve kudreti verilmiş oluyordu.

Eski Türk yazıtlarında Ötüken, devletin ilahi koruyucusu ve kutsal vatan olarak yer almıştır. Kağana kutsal bereket kutu verip onun iktidarını ilahi bir temele oturtan bu inanç biçiminin

⁸⁹ Saxe'nin iddiasına göre “resmi mezarlıkların ortaya çıkışı”, hayati kaynaklara ulaşmanın akabinde gelişen artan yarışın bir sonucudur. Bu durum, miras aracılığıyla hayati kaynakları yöneten soydaş grubun ortaya çıkışına (Morris, 1991, s. 147) tekabül etmektedir. Başka bir deyişle, akrabalık anlayışının gelişmesiyle birlikte soydaş yapının kurulması çerçevesinde resmi mezarlık kültürü gelişmeye başlamıştır. Ayrıca Morris (1991), yaptığı analizler sonucunda, mezarlık ve mülkiyet arasında bir ilişki olduğu sonucuna ulaşmıştır. Türk kültüründe, Komanlar arasında tüm aileyi aynı yere gömme geleneğinin olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde, geçmişte Mançurya Tunguzlarının kabile mezarlarına sahip oldukları ve kabilelere özgü niteliklere göre bu mezar başlarında toplantıların yapıldığı (Roux, 1999, s. 256) tespit edilmiştir.

mülkiyeti meşru kılma noktasında bir işlevi olduğu görülür. Ata kültürünün yanı sıra Tanrı kültürünü de içeren bu durum, toprak ilişkilerindeki gerçekçi çizgileri yansıtmaktadır: “Kağan, Türk devleti topraklarının sahibi ve yöneticisidir” (Potapov, 1996, s. 231).

Güney Sibiryada Türk dilli halklarında XIX. yüzyıla kadar av bölgelerinin, boyun ortak mülkiyetinde olup geleneksel toprak hakkı kaidelerine sıkı bir şekilde uyulmaktaydı. Mülkiyet anlayışının henüz gelişmediği bu devrelerde boy temelli örgütlenmeyi ve ona bağlı olarak boy atasını görmekteyiz. Bu açıdan boyun topraklarına yapılan bir saldırı veya yapılacak bir saygısız hareket doğrudan boy üyelerini etkilemekteydi (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 22).

Ataları kutsama soy aracılığıyla olduğunda, kaynak kullanımlarını meşrulaştırır ve bu açıdan bir taslak çizer (McAnany, 1995, s. 8). Türklerde ava izinsiz çıkma doğru görülmez. Toprağın ve toprak üstündeki her şeyin hakana ait olmasından kaynaklanman bu durum, *Dede Korkut Kitabı*'nda bu ata kültürünü çiğnemek olarak görülür. Böylece ata kültürü, ekonomik amaç için araçsallaşmış, başka bir deyişle, arkaik bir yapıya sahip olan kültür yeni bir işlev kazanmış olur.

Dede Korkut Kitabı'nda Boğaç Han'ın izinsiz ava çıktığı kırk yiğit tarafından baba Dirse Han'a bildirilir. Bu hareket geleneklere saygısızlık olduğu için oğul cezalandırılmıştır⁹⁰. Bu olay, avın kutsallığı veya izin istemenin saygı göstergesi olması gibi çeşitli açılardan ele alınabilir. Ancak, bu hareketin bir başka boyutu toprağın mülkiyet nesnesi olmasıdır. Türk kültüründe ava katılma izni veya emri, şefinin izinden gideceği, yardımcısı, halefi ve hatta mirasçısı olma hakkı kazanacağı anlamına geldiğinden (Roux, 2005, s. 264) Dirse Han'ın kendi oğlunu öldürecek kadar sinirlenmesinin altında bu düşünce biçimi de yer almış olmalıdır.

Dede Korkut Kitabı'ndan anlaşıldığına göre aile, aşiret, boy veya klandan başlayarak ulusa kadar olan genişlemede her grubun bir beyi vardır. Bu beylerin de üzerinde Bayındır Han vardır. Bayındır Han'dan izin almadan ava çıkılmaz, avın yapılmaz ve toy verilmezdi. Günümüze kadar yapılan yorumlarda bu durumun sebebi ava atfedilen kutsiyet olarak yorumlanmıştır. Ancak sosyal yapı dikkate alınarak bakıldığında, bu durum toprak paylaşımı ve mülkiyet fikri açısından yeniden değerlendirilebilir. Yaşam tarzı değiştikçe, artı ürün arttıkça ve kaynak yönetimi karmaşılaştıkça, geçmişten gelen geleneksel ata statüsü toprak sahipleri tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Türk kültüründe bu bakımdan hanın izni olmadan ava çıkmanın

⁹⁰ Benzer uygulamalara dünyadaki bazı topluluklarda da rastlamaktayız. Örneğin, Zimbabve'de Korekore halkı arasında kabile ataları, *mhondoro dzenzinza* adıyla bilinir. Ülkenin diğer bölümlerinde ise onlar *vanaSamatunhu* olarak adlandırılır ki bu, klan topraklarının veya bir belediye bölgesindeki toprağın sahibi veya koruyucusu demektir. Gelfand'a göre, kabile atasına verilen genel ad olan *mhondoro dzenzinza* kabile kurucusundan ileri gelmektedir ve her bir klan kendi *mhondoro*'suna sahiptir. Bu kişilerin toprağın gerçek sahibi olduklarına inanılır. Onlar toprağı bulmuşlardır ve bu yüzden toprak onlara aittir. Bu atalar, toprağına sahip oldukları için bir kimse, orada yaşayan her şeye ve aynı şekilde bölgesine saygı duymak zorundadır. Örneğin, bir kişi avda başarılı olmak için atasının duasını almış olsa bile kabile atasının izni olmaksızın vahşi meyve aramak için veya avlanmak için ormana giremez. Ancak, ormana giriş için, toprağın gerçek sahibi olan kabile atasının iznini istemelidir (Makwasha, 2009, s. 61).

uygun görülmemesinin sebebi avın bir ritüel olmasının yanı sıra gerçek hayata ilişkin olarak avlanılacak toprakların hana veya yöre beyine ait olmasından kaynaklanmaktadır.

Tahsis edilmiş arazi ilişkilerine bağlı topluluklarda, zaman-mekân uzlaşımında zaman baskın bir unsurdur. Soy lar ve soya ait derinlik, önemlidir ve “atalar” bireysel olarak tanınıp adlandırılır, çünkü böyle sistemler içinde soyun oynadığı rol, miras yoluyla toprak haklarını sürdürmektir. Tahsisin zayıf olduğu ve toprak ilişkilerinin “değişken” olduğu bir sistem içinde; mekân, istikrarı bozmanın temel bir unsurudur ve atalar “genelleştirilmiş” veya “kolektif” bir gruptan oluşacaktır (Porter, 2000, s. 145).

Moğol Buryatları üzerinde çalışma yapan Humphrey (1979) yerleşik yaşamı seçen Ekhirit-Bulagat adlı Buryat topluluğu ile gezgin ve konar göçerliği seçen çoban toplumu Khori Buryatları arasında bir karşılaştırma yapmıştır. İki grubun sosyal örgütlenmede aynı kavramsal öğeleri farklı biçimlerde kullandıklarını keşfetmiştir. Humphrey’e göre (1979) onlar arasındaki en önemli değişken “kaynak bölüşümü ve toprak haklarının geçerliliği” ile ilgili şecere ilişkisindedir. Grupları “belirli toprak parçalarına bağlamak için” atalara ait mit ve şecereyi kullanan Ekhirit-Bulagatlar için “çelişkili ve iç tutarsız soy hatları” ortaya çıkmıştır. Öte yandan, Khori halkı yaygın olarak konar geçerliği benimsemeleri ve çobanlık yaparak yaşamlarını sürdürdüklerinden onların serbestçe dolaşabildiği geniş alanların varlığı “bireysel toprak mülkiyeti” yerine “toplu mülkiyet” fikrinin ortaya çıkmasını sağlamıştır (s. 252).

Tatarlar arasında anlatılan bir efsanede Mete’den at ve kadını istediklerinde verdiğini ancak çorak bir toprak parçası istediklerinde ise Mete’nin orada atalarının mezarı bulunduğundan ata yadigarı olduğunu ve bu yüzden savaşı göze aldığı rivayet edilmektedir. Türklerin ölen büyüklerinin mezarlarını yağmalayan Moğol ve Çinlilere karşı savaş açtığı bilinmektedir (Bayat, 2007a, s. 162; Kalafat, 1998, s. 147). Örnek verilen durumlar Türk kültüründe ata kültlerinin mülkiyet düşüncesi ile bağlantılı olduğunu düşündürmektedir.

Atalarla ilgili ilişkiler siyasal ardıllık ve kaynak yetkilendirmesinde talepler bakımından meşruiyet kazandırmaktadır. Günümüzde atalar kültü, din değiştirmek zorunda kalmadan, kaynak bölgeleri ile çakışan farklı coğrafi genişlikleri birleştirebilmenin yanı sıra grup dayanışmasını ve geleneksel sosyo-politik düzenlemeleri güçlendirmeye kadar birçok alana hizmet eder. Atalar kültü, toplumdaki şecereyi garanti eden bir işlev üstlenir. Atalara derin saygı, defin ve cenaze pratiklerinin çok ötesini kapsayan zamansal tören pratikleri gerektirir. Ölümden sonra *bazı* atalar, hayatta kalan torunları doğrudan etkileyen olağanüstü yeteneklere sahip olurlar. Ölen kişinin soyundan gelen kişiler, atalardan birtakım isteklerde bulunmak için onlara büyük saygı gösterirler. Teskin etmekle elde edilen lütuflar, kritik kaynak haklarını veya

mülkü ve politik yetkinin geçiş ve kabulünü etkileyebilir. Böylelikle atalara gösterilen hürmet ‘hane şeceresini/silsilesini’ sağlamlaştırır (Lau, 2002, s. 281). Bu bağlamda, *Ruth Benedict*’in ikinci dünya savaşı sırasında Japonları anlamak için Japonların geleneksel atalar kültürünün incelemesi oldukça anlamlıdır.

Ata olarak nitelendirilen kişi, ölü gömme ritüellerinde görülebileceği üzere, toplumda belli bir yer işgal etmektedir. Dünyanın farklı bölgelerinde yapılan birçok arkeolojik ve etnografik çalışma, mezarlardaki kalıntıların, akrabalık örgütlenmeleri ile çok yakından ilişkili olduğunu varsaymaktadır. Bu noktada bir kişinin ölmeden önceki sosyal statüsünün ölü gömme geleneğine yansıdığını (Liu, 1996, s. 3-4); aynı şekilde ölüm ritüelinde kullanılan malzemelerin farklılaştığı görülmektedir⁹¹.

Kırgız Türkleri arasında sosyal durumu iyi olan aileler ölümlerinin ardından “ölü aşı” adı verilen bir yemek vermezlerse bu statülerini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalırlar. Böyle bir durumda “babalarının ağzı mezarında kurudu, dudaklarına bile yağ sürmediler” denilir. Bu ziyafet oldukça masraflı bir merasim olmasına rağmen, ölen kişinin ve kabile şerefine korumaya devam etmesi için aile şerefi servete tercih edilirdi (İnan, 1998, s. 122).

Teknolojinin gelişmesiyle metafizik gücünü kaybeden atalar tamamen veya kısmen dünyevileşmiş “Yenilenen Atalar”ı ortaya çıkartmıştır. Ataların dünyevileşmesiyle birlikte, arkaik zamanların ata kültürleri gündelik amaçları gerçekleştirmek için araç olarak kullanılmıştır. Kutsal emanetler gerekçesi ile başlatılan Haçlı Seferleri bunun örneklerinden birisidir⁹².

Bazı radikal devrimciler, halklar arasındaki ulusçuluk ve ulusal kendi olma bilinçliliğini arttırmaya çalışırken; hükümetler, milattan öncesine ait olan ve Çinlilerin ve Çin medeniyetini mitik atası olarak görülen Sarı İmparator’un (Yellow Emperor) yüceltilmesini teşvik edip politik birlik yardımıyla Çin’in çok etnikli nüfusunu birleştirmeye (Liu, 1999, s. 602) çalışmışlardır. 1911’den 1949’a kadar olan 16 dikili taş ve 1949’dan 1991’e kadar olan 19 dikili taş üzerine

⁹¹ Pearson (1981), Çin’deki Neolitik dönem mezarlarını incelediği çalışmasında bulunan kalıntılardan yola çıkarak cinsiyet bölünmesinin varlığını ortaya koymakla beraber, çok zengin mezar ve süs eşyalarının bulunmasını ise sosyal konum/mevki anlayışının varlığı ile açıklamıştır. Erkeklerle bulunan ürünler ile erkek ve kadınlarla bulunan aletlerin farklılaşması, çocuklarla bulunan ürünlerde azalma, erkek ve kadınlarla bulunan ortak süs eşyaları önemli bulgulardır. Çobanoğlu (2012) da benzer bir bakış açısına sahiptir. Türk inanç sistemindeki Al dini ile okra denilen kızıl kil yağlı toprak veya aşı toprağı ilişkisini ele aldığı makalesinde altın-maden-aşı toprağı bağlantısını ortaya koyarken, mezarda kullanılan materyallerin “sosyal statü göstergesi olduğuna” dolaylı olarak değinmektedir. Bakınız (Çobanoğlu, 2012). Sosyal statünün ölü gömme geleneğine yansıdığına dair örnekler için bakınız (Gumilëv, 2006). Ölen kişilerin ata olup olmayacağını belirleyen ölçüt, onun yaşayanlar dünyasındaki konumudur. Örneğin, Tonga’da XIX. . . yüzyıl ın başlarında kölelere ölüm merasimi yapılmazdı ve ölümden sonra hayatlarının olmadığına inanılırdı. Sadece Tonga yöneticileri ata olabilirlerdi (Newell, 1979, s. 18). Benzer düşünce Türk dünyasında da vardır. Hayatlarında büyük suç işleyen kişiler dört bir tarafı parçalanacak şekilde cezalandırılırlardı ve onlara cenaze töreni düzenlenmezdi.

⁹² Almanya’nın Nazi döneminde Himmler, 1935 yılında SS teşkilatı içinde “Atalar Mirası” adıyla bir teşkilat kurmuştu. Bu teşkilatın en önemli görevlerinden birisi, Alman kültürünün geçmişten günümüze kadar kültürel ve irksal bakımdan bozulmadan geldiğini kanıtlayacak kazılar (Aydın, 2009a, s. 67) yapmaktı.

birçok ağıt oyulmuş ve Sarı İmparator'a 'insan medeniyetinin kurucu atası' olarak hitap edilmiştir. Bu durumu, Anthony Wallace'nin canlandırma hareketi (*revitalization movement*) ile açıklayan Matsumoto'nun (2014) belirttiği gibi, zamanla Sarı İmparator'un karizmatik yetenekleri artmıştır; başarıları ile ilgili hikayeler son metinlerde daha da detaylanmış ve çok yönlü hale gelmiştir. Mitik ve mistik atanın etkisinin artarak güncellenmesi birçok alanda görülmektedir. Örneğin, 1992 yılında "Sarı İmparator Anıtmezar Derneği" kurulmuş ve düzenlenen kampanya sayesinde beş yıl içinde toplanan yüksek miktardaki bağışlar, imparatorun eski anıtmezarını daha ihtişamlı hale getirmek için kullanılmıştır (s. 141-142).

Benzer canlandırma hareketlerini Türk kültüründe de görmekteyiz. Hakasya'da da *Geleneksel Hakas Din (Şamanizm) Derneği* kurulmuştur. Dernek günümüzde de kamların desteğiyle büyük yaz bayramları organize etmektedir. Bu kurum aracılığıyla Türk boylarının bir araya gelmesi sağlanmakta, Tanrı'ya kurbanlar sunulmakta ve Hakas kavminin geleceği için dua edilmektedir. Bu bayramların en önemli işlevlerinden birisi "ata geleneklerinin yaşatılıp" geleneklerde saklı kalan ve büyük bir birleştirici güce sahip olan "atalara saygının diri tutulmasını sağlamak" olarak ifade edilebilir. Milli ritüellerin ve atalar kültürünün en güçlü koruyucuları olan şamanlar geleneklerin devamında oldukça önemlidir. Atalarının yardımıyla kamların ata törenlerinin devam ettirmesi sayesinde XX. yüzyılın başlarında Hakas şamanlığının tekrar güçlenmesi (Hoppál, 2012, s. 122-123) bu açıdan kayda değerdir.

Atalar kültürünün yaşatılmasında Şamanizm oldukça önemli işlevlere sahiptir. Bu bağlamda, Hamayon'a (1990) göre şamanizm, çağdaş toplumun başarısını "ataların cömertlik ve yardım severliğine emanet eder". Şamanizm, İkinci Dünya Savaşı'nın "şehitleri" olarak devrimci kahramanlara saygı göstermek için "ruhlar arasındalığı" benimsemiştir. Askerlik hizmeti veya üniversiteye gidiş için ayinsel korumaya işaret eder (s. 136).

Ata kültürlerinin söylemleri meşrulaştırdığı görülür. İfadelerin doğru olduğunu kanıtlamak ve kabulünü sağlamak için bir kişinin kendisini belli bir şecereye dayandırma davranışı bu duruma örnektir. Örneğin, Teleütler arasındaki bir kamin, üst alemde yaşayan *Gök Abayoş*, *Gök Kızıgan*, *Han Kayrakan*, *Kara Kunduz* gibi Tanrı veya ruhlardan bazılarını kendi ataları olarak sayması (Alekseyev, 2013, s. 46) ve soyunu onlara dayandırması ideolojik olarak Tanrı ve ata kültürlerinin gücünden yararlanmak isteme düşüncesi ile açıklanabilir. Benzer biçimde, Kubbel'in ifade ettiği gibi "her türlü şecere, belli bir amaç doğrultusunda kullanılmak amacı taşır" (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 103).

Söylemleri haklı göstermek için ata kültürlerinin kullanıldığı yazılı kaynaklardan birisi Kaşgarlı Mahmut'un hazırlamış olduğu sözlüğünün girişinde görülmektedir. Bir tür Türkçe-Arapça

sözlük olan bu eserin kaleme alınış sebebi ve Türk dilinin öğrenilmesinin gerekçeleri Tanrı ve ata arasında kurulan ilişkiyle açıklanmaktadır. Muhammed oğlu Hüseyin, Hüseyin oğlu Mahmud der ki:

Tanrı'nın devlet güneşini Türk burçlarında doğurmuş olduğunu ve onların milkleri üzerinde göklerin bütün teğrelerini döndürmüş bulunduğunu gördüm. Tanrı onlara Türk adını verdi ve onları yeryüzüne ilbay kıldı. Zamanımızın hakanlarını onlardan çıkardı, dünya milletlerinin idare yularını onların ellerine verdi, onları herkese üstün eyledi, kendilerini hak üzere kuvvetlendirdi (...) Okları dokunmaktan korunabilmek için akli olana düşen şey, bu adamların tuttuğu yolu tutmak oldu. Derdini dinletebilmek ve Türklerin gönlünü almak için onların dilleriyle konuşmaktan başka yol yoktur (...) Andičerek söylüyorum, ben, Buharanın imamlarının birinden ve başkaca Nisaburlu imamdan işittim, ikisi de senetleriyle bildiriyorlar ki Yalvacımız (Peygamberimiz) kıyamet belgelerini, ahır zaman karışıklıklarını ve Oğuz Türklerinin ortaya çıkacaklarını söylediği sırada "Türk dilini öğreniniz; çünkü onlar için uzun sürecek egemenlik vardır" buyurmuştur. Bu hadis doğru ise Türk dilini öğrenmek çok gerekli bir iş olur; yok, bu söz doğru değil ise akıl da bunu emreder (Kaşgarlı Mahmut, 1985a, s. 3-4).

Yukarıdaki ifadelerde görülebileceği gibi, hem kitabın yazılış gerekçesi ata kültürleri ile açıklanmış hem de söylemin meşruluğu alperen gazi ata prototipi Hz. Peygamber'in hadisi ile geçerli kılınmıştır.

Kırgızların İslamlaşmasında bazı tarikatların söylemlerini meşrulaştırmak için atalar kültürünü kullandıkları görülür. Özellikle halk psikolojisini yönlendirme kabiliyetleri bakımından dil ve üslup nitelikleri ile sufiler, Türkler arasında İslam'ın yayılmasında etkin rol oynamışlardır. Kırgızların Hallac-ı Mansur'a ilişkin görüşleri bu açıdan önemlidir. Kırgız sancıralarında/şecerelerinde Hallac-ı Mansur'un Kırgız atası olarak gösterilmesi, Kırgız sözünün ortaya çıkışı ile ilgili *Kırk-Kız* rivayetinde Mansur'un yakılmasından sonra küllerinin nehre dökülmesi ve bunlardan hamile kalan Kırk-Kız'dan Kırgızların türediğine (Erşahin, 1999, s. 412) ilişkin efsane oldukça önemlidir. Söz konusu rivayet tarihi verilerle çelişmesine karşın, halkın zihninde ilk ata (primogenitor) düşüncesinin İslam ile bağdaştırılmaya çalışılması, Türk kültüründe atalar kültürünün merkez ve çevre bağlamında yeniden şekillendiğini ve belli ideolojik amaçlarla kullanıldığını göstermesi bakımından dikkat değeridir.

Lamaizm etkisi altına giren ve Gök Tanrı dininden uzaklaşmaları istenen topluluklarda oba'lar, Hassan'ın (1985) belirttiği gibi, eski Türk dinini yaşatabilmenin bir tür aracı olmuşlardır. Dindar bir Lama'nın *Vadacaradar Diyanici* (Obo İnşası) adlı bir eser yazmasının eski Türk inanç sisteminde ata kültürleri ile ilişkili olan bu uygulamayı Budizm'e uydurma gayretinden daha fazlası değildir. Lama'nın "böyle bir eser yazmak zorunda kaldığı için utandığı" Banzarov tarafından da ifade edilmiştir (s. 124). Benzer bir durum Moğollar arasında çeşitli araştırmalar

yapan Pozdneev'in alıntı yaptığı eski Moğolca eserde yer almaktadır. Bu eserde eski Buda alimlerinin oba ayinlerini ihmal ettikleri ancak “kaldıramadıkları” bilgisi (İnan, 1998, s. 615-616) atalar kültürünün kutsallık, süreklilik ve etkililiği açısından büyük önem taşımaktadır.

Uzun yıllar Orta Asya'da devam eden Sovyet politikalarında atalara ilişkin geleneklerin batıl inançlar olduğu benimsenmeye çalışılmıştır. Bunlarla ilgili karalama kampanyaları daha da ileriye gitmiş ve ata mezarlarını ziyaretler yasaklanmıştır. Özellikle birçok Türk boyunun bağımsızlıklarını kazandıktan sonra başvurduğu ilk sığınak atalar olmuştur. Bunda ataların ve onlara ait kutsal mezarların geçmişin hatıralarını taşıması etkilidir. Bu sebeple atalar kültürünün en önemli ideolojik işlevlerinden birisi “milli kimlik oluşturma ve onun yaşatılması” olduğu ifade edilebilir.

Sovyet dönemindeki tüm Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma politikalarına⁹³ rağmen planlanmayan durumlar da ortaya çıkmıştır. Örneğin, Yakutlarla yapılan evlilikler bölgedeki Ruslarda “Yakutlaşma” eğilimini ortaya çıkartmıştır. XVII. yüzyılda Moskova'dan gelen voyvoda ve görevliler, şamanlara başvurmuştur. Bir rahibin şamana müracaat etmesi şamanların Rus halkı arasında saygı gördüğünü kanıtlamaktadır. Bu eğilimi fark eden Çarlık Rusyası Hristiyanlaştırma politikası yürürlüğe koymuşsa da bölge halkının eski Türk dinine bağlılığını tamamen yok edememişlerdir. Halk her zor durumda, atalarıyla doğrudan bağlantılı olup meşruiyet ve süreklilik açısından bağımlı olan kamlık geleneğindeki, erkek ve kadın kamların gücüne (Duranlı, 2008, s. 83-85) başvurmuşlardır. Bununla birlikte, kendilerini ata geleneklerinin koruyucusu olarak gören “boy atası” konumundaki kabile reislerinin, hakimiyetleri altındaki halkın Hristiyanlaştırılmasına karşı çıkanların başında gelmeleri (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 89) dikkate değerdir.

Milli kimliğin korunma ve yaşatılmasında önemli işlevleri olan atalar kültürünün somutlaştığı alanlardan birisi şecerelerdir. Her Kırgız'ın kendi şeceresini, en azından yedi atasını bilmesi şarttır. Bu şartı sağlamayan bir Kırgız mankurtluk ve soysuzlukla itham edilmektedir (Dıykanbayeva, 2016, s. 20). Yüksek ihtimalle Sovyetler tarafından yapılan karalama

⁹³ Komünist Partisi Merkez Komitesinin kararı ile 1951 yılında Korkut Ata destanlarının yayımlanması yasaklanmış ve çeşitli gazetelerde Korkut Ata destanları aleyhinde makaleler yazılmıştır. Bu yazılarda Türk boyları arasında hem bilge hem de alperen ata olarak görülen Korkut Ata destanları aşağılanırken, Ruslara ait *Igor Alayı* adlı destanla ilgili olumlu değerlendirmeler yapılmış, Dede Korkut destanları ile ilgili yayımlanan bir kitabın Sovyet aleyhtarlığı yaptığı ve milliyetçiliği övdüğü gerekçesiyle dağıtımına izin verilmemiştir. Türk kültürünün önemli bir figürü olan Korkut Ata'ya yönelik bu saldırılar Türkmenler tarafından güçlü bir direnişle karşılanmışsa da Sovyet yönetiminin isteği doğrultusunda sonuçlanmıştır (Temur, 2009, s. 263-264). Ne var ki, gerek Sovyet yönetiminin atalar kültürü üzerinde kurduğu baskı gerekse de yöre halkının asli unsurlarını korumaya yönelik girişimleri konu açısından dikkate değerdir. Konuyla ilgili bir makale çalışması için bakınız (Çeribaş, 2012b). Sovyet Birliği döneminde, ayrıca, Türk dünyasının bazı boyları üzerinde uygulanan folklor politikaları konusunda doktora çalışmaları Prof. Dr. İsa Özkan hocamızın danışmanlığında hazırlanmıştır. Çalışmalar için bakınız (Akman, 2005; Kalenderoğlu, 2007; Temur, 2009).

kampanyalarına karşı bir savunma olarak geliştirilen bu uygulama, ataların ve onlara ilişkin inançların güç ve etkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Uzun yıllar türbeleri inceleyen Y. Z. Yörükân, bir Kalenderin türbesini ziyaret ettiği köyde, “köylülerden çoğunun atalarının isimlerini bir silsile halinde bildiklerini, ellerinde silsilenameler bulunduğunu ve dedelerin halkı kendilerine bağlamak için eski gelenekleri korumaya çalıştıklarından” bahsetmesi (Tanyu, 1967, s. 113) dikkate değerdir.

Bütün diğer Türk boylarında olduğu gibi Hakaslar da soylarını bir ataya dayandırmaktadırlar. Hakasya Rus egemenliğine girmezden önce her biri ayrı ataya bağlı pek çok boy ortaya çıkmıştır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren vergi ödeyen halkın sayısını tespit edebilmek için Rus yönetimi tarafından soyadı verilir (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 53, 68). Bu evreden sonra Hakaslar arasında ata adları unutulmaya başlamıştır. Bu değişikliğin yüzeyinde görünen nüfus sayımı amacının dışında altta yatan sebep, muhtemelen, ataların hatırasını unutturma amacı güden Sovyet politikasıdır.

Orta Asya’daki Sovyet rejimin etkisi atalar kültürüne dair bazı uygulamaları ortadan kaldırmıştır. Geleneksel Kırgız toplumunda lider konumunda olan *biyler*, boyun aksakallarından çıkar ve oymağı yönetirlerdi. Dini ve hukuki işlere bakan bu kişiler genellikle örfi hukuka göre hüküm verirlerdi. XIX. yüzyıla kadar uruğ başçısı, siyasi önder ve kadı konumuna kadar yükselen bu kişilerin kurdukları mahkemeler 1918 yılında Sovyetler tarafından kaldırılmıştır. Aynı şekilde boyların sorunlarını çözmek için aksakallardan oluşan “uruğ şurası/aksakallar keneşi” toplandıklarında aldıkları kararları, sonradan Sovyet döneminde kaldırılmış olan, lider konumundaki *manaplara* sunarlardı (Erşahin, 1999, s. 397).

Çarlık Rusya’sının Saha Türkleri üzerinde yürüttüğü Hristiyanlaştırma ve Ruslaştırma şeklinde ideolojik politikalarda ata kültürlerinden yararlandığı görülmektedir. Sahalardan vergi toplamak için Rus yönetimi çeşitli yöntemlere başvurmuştur. Bunlardan birisi de *amanat sistemidir*. Buna göre “kabile başkanlarının yakın akrabaları” kalelerde rehin olarak tutulmuştur (Duranlı, 2008, s. 83). Rehinelerin sağ kalması karşılığında yerli halktan vergi toplamak daha kolay hale gelmiştir.

Hazarların İslam ve Hristiyanlık baskısından kurtulmak için Yahudiliği, daha doğru bir deyişle din olarak Museviliği seçişlerini anlatan *On Üçüncü Kabile* adlı kitap, atalar kültürünün ideolojik amaçlar için kullanıldığına dair iyi bir örnektir. Kitabın birtakım siyasi düşüncelere sahip olduğunu ifade eden Tanyu (1978), İsrail devletinin savunulduğunu düşünmektedir. Hazarlar ve Yahudilerin “ortak geçmişe sahip olduklarının” Tanrı inancı ve ata kültürü çerçevesinde kanıtlanmaya çalışıldığı kitapta ata birlikteliğinin olmadığı yerde Tanrı inancı vasıtasıyla

ortaklık kurulmuştur. Koestler'e (2007) göre *Yusuf (Joseph) Hikâyesi*, Hazarlar'ın Hz. İbrahim'in soyundan gelmemelerine rağmen, Tevrat'ın başlangıcında anlatılan "Antlaşma"dan hareketle oluşturulmuş bir hikâyedir. Bu durum Hazarların "Tanrı'nın seçtiği halk" olma iddiasını ortaya koymaktadır (s. 72, 267). Yazar, "Yahudi dininin" (Musevilik) Hıristiyanlık, Budizm ve İslamiyet'ten ayrıldığı nokta olarak halkın tarihinin "Tanrı'nın seçtiği ulustan geldiği yolundaki inançtan kaynaklandığını" belirtmekte ve bütün Yahudi bayramlarının ulusal tarih olaylarını anmak için kutlandığını iddia etmektedir (Tanyu, 1978).

Ata mekânlarının da folklor politikalarına dahil edildiğini görmekteyiz. 1881'de Türkmenistan'da Ruslara karşı ayaklanmayı yöneten *Kurban Murad*'ın türbesi önemli olmakla beraber *Bahaüddin Nakşibend*, *Zengî Baba*, *Çoban Ata*, *Hoca Ahrar* gibi ziyaret yerleri (Günay ve Güngör, 2003, s. 455) de önemli olmuştur. Türk kültüründe atalar kültürünün kültürel birlik ve süreklilik sağladığını fark eden Sovyet yönetimi 1960'lı yıllarda bölge halkı için önemli olan türbe ziyaretlerini yasaklama yoluna gitmiştir.

İdeolojik bazı amaçları gerçekleştirmek için ata inançlarına müdahale edildiğine dair bir başka örnek Kuman-Kıpçaklara ait heykelerde görülmektedir. Karadeniz bozkırları kolonileştirildiği sırada birçok heykel yok edilmiştir. Özellikle Rus ve Ukraynalılar heykelleri kendi mülklerinde kullandıklarını görmekteyiz. Sütun veya duvarlara destek için kullanmışlar ve köprülere kazık yapmışlardır. Nehirlere baraj yapmak için veya ev temellerinde taş olarak yararlanılmıştır. "Kimlikleri unutturulmaya çalışılan köylüler" ise bunları bodrum yapmak için kullanmışlardır. "Rus politikası gereği bu ata suretlerinden oluşan taş heykeller askeri eğitimlerde hedef olarak kullanılmış"; bu yok etme hareketini devlet de desteklemiştir. "Pagan geleneğine ait olduğu" sürekli olarak ifade edilen heykellere köylülerin cephe alması sağlanmış, din adamlarının teşvikleriyle de kötülük getirdiklerine inandırılarak sık sık tahribe uğratılmıştır. Ancak bu karalama hareketi bazen ters olarak gelişmiş ve halkta oluşan korku heykelleri neredeyse yok olmaktan korumuştur (Pilipçuk, 2013, s. 63).

Toplumsal üstyapının bir biçimi olarak gördüğü dini, sosyal ilişkilerin yansıdığı bir alan olarak düşünen Buharin'e [1925] göre din, ata kültü ve klanın yaşlıları ile başlar. Tüm bunların kökeninde efendi-köle temelindeki üretim ilişkileri ve bu ilişkilerin koşullandırdığı toplumun politik düzeni ile işbölümü bulunmaktadır (Evans-Pritchard, 1998, s. 91). Söz konusu değerlendirmenin XX. yüzyılda yapılan diğer yaklaşımlarla benzerlik gösterdiği ortaya çıkmaktadır.

Tarih boyunca gücü elinde bulunduran kişiler atalar kültürüne de yönlendirme kabiliyetine sahip olmuşlardır. Türk kültüründe ideolojik amaçların ata kültürünün ortaya çıkışında etkili olduğu söylenemese bile yaşamasında etken olduğu ifade edilebilir.

Evrenin yaratılış mitlerinde olduğu gibi yokluk-kaos birlikteliği ve Tanrı'nın gök ve yeri yaratarak kozmosu oluşturması ile insanoğlunun öte dünya ve ölüm sonrası yaşam düşüncesi arasında benzerlik vardır. Ölümün yarattığı yokluk kaos olarak kabul edilirse, ölümden sonra hayat inancı ve ölümlerin yaşayanlar dünyasına müdahale ettiği düşüncesi olası bir çatışmayı önleyecek ve kaosu kozmosa çevirecektir. Burada anahtar kavram ve gelenek taşıyıcısı rolünde olan atalar oldukça önemlidir. Sıradan ölümler unutulurken atalar kendilerini sürekli yenileme kabiliyetine sahip olmuşlardır.

Ölümden sonra yaşam inancı ile bağlantılı olan ölü ve ata kültürü, başlangıçta büyük bir olasılıkla ölümün yarattığı yokluk hissine ve psikolojik çöküntüye bir çözüm sunma amacıyla ortaya çıkmış olmalıdır. Ancak zamanla, özellikle, atalar etrafında gelişen inançların toplumsal yaşamda belli amaçları gerçekleştirmek için bir araç olarak kullanılabilmesi “fark edildiğinde”, atalar kültürü kendini güncel tutmayı başarabilmiştir⁹⁴.

Sanayileşme, kentleşme, küreselleşme gibi son yüzyılın sık başvurulan kavramları temelinde günümüzde yeniden okunan atalar kültürünün, söz konusu alanlardaki temel işlevinden birisinin ideolojik amaçlara hizmet etmek olduğu ifade edilebilir. Bu sebeple her dönemde eski atalar kendini yenilemeye devam edecektir.

Atalar kültürünün çıkış ve kalıcılığı konusunda tek bir sebep öne sürmek doğru değildir. Bazı araştırmacılar tarafından sadece ekonomik gerekçeler ile şekillendiği düşünülen avcılığın dini değerler, psikolojik, sosyolojik ve ekolojik niteliklerle dolu olduğu görülmektedir. Bu bakımdan yukarıda gösterildiği üzere atalar kültürünün doğuşu, şekillenmesi ve kalıcılığı daha geniş ve bütünsel bir bakış açısıyla incelemek, bulgularımızın geçerliliğini artırabilir.

⁹⁴ Yunanistan'da yapılan kazılarda ortaya çıkarılan Bronz çağı mezarlarında sunulan adaklar, atalar kültürünün varlığını gösteren örneklerden birisidir. Antonaccio, Yunanistan Miken mezar kalıntılarını tapınmadan ziyade düzenlenen bir cenaze töreni olarak yorumlar. Böylece cenaze törenlerini, mezar sunumlarını ve ailesel bağları gösterme imkanı bulur. Onun yorumladığı bu ata kültürü daha açık bir şekilde “mezar kültürünü” yansıtır. Bu bizi cenaze ritüellerine götürür. Bu uygulamaların işlevini anlamaya çalışan araştırmacı atalara ait cenaze ritüelinin bölgedeki liderliğini meşrulaştıran Yunan soyluluğu için kurgusal şecereler yarattığı (Ortiz, 1993, s. 29-30) sonucuna ulaşmıştır.

2.3. Türk Atalar Kültünün Kuramsal Yapı ve Çerçevesi

2.3.1. Merkez ve Çevre İlişkisi: Türk Atalar Kültü ve Pergel Metaforu

Sosyal bilimlerde, temelde inanç örüntüleri olarak tanımlanan kültün zamana göre anlamının değişmesi ve bağlamsal olması sebebiyle kesin bir tanımı verilemese de bileşenleri saptanabilir⁹⁵. Bu noktada zaman veya mekân değişse de kült içinde “külte ilişkin genel veya özel grubun varlığı”; “gruba ait inanç yapıları” ve bu “inançlara duyulan (gönüllü) bağlılık” olmak üzere üç temel yapının bütünlüğünü koruduğu görülmektedir.

Türk inanç sisteminde mutlak düalizmin yokluğu, mekân ve zaman düzlemindeki nesnelere değişkenlik, hareketlilik ve çokluk göstermesini sağlamıştır. Bu açıdan, mekânın “kendî” ve “yabancı” şeklinde sınıflandırılması bağlama göre yapılmakta olup semantik geçişlerin kolaylığı doğaldır. Dünya yapısının çeşitli seviyelerinde “aynı düşüncelerin farklı nesnelere tekrarı” (Lvova vd., 2013, s. 227-228), merkez ve çevre ilişkileri yaklaşımının ana fikrini özetlemektedir. Bu tekrar ayrıca varyantlaşmanın da temelini oluşturmaktadır.

Zaman ve mekân değişimlerine bağlı olarak bazı unsurların dış yapısında değişim görülmeyle beraber onların özünde herhangi bir değişim olmamaktadır. Bu durumu Hiebert (2002), “dünya görüşü” (worldview) kavramıyla açıklarken; bu tezde ‘merkez unsurlar’ olarak ele alınmaktadır. Başka bir deyişle, her kültürde *merkez* ve *çevre* olmak üzere iki temel unsur vardır. Dinamik bir yapıya sahip olan kültürün *merkez*, *asli*, *değişmeyen*, *öz*, *sabit* veya *çekirdek* ile *çevre*, *tali*, *değişken* veya *kabuk* olmak üzere ikili bir yapı gösterdiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda hemen her kültürde var olduğu düşünülen ata kültürünün, o kültürün merkez kısmından birini oluşturduğu ortaya çıkmaktadır.

Eröz’ün (1973), “Yirminci asırda en iptidaî kabilelerde bile, büyük sosyal ve kültürel değişmeler meydana geliyor. Fakat ihtilâlcî değişmelerde bile, cemiyetlerin sabit kalan tarafları vardır” (s. 25) ve Killi Yılmaz’ın (2007) “Hakasların yüzyıllardır birlikte yaşadıkları Rus toplumunun etkisi geleneksel yaşam tarzlarını değiştirmekle beraber temel unsurların korunmuş olduğu görülmektedir” (s. 85) ifadeleri, dış yapıda (çevre) değişmeler görülmesine rağmen, iç yapı anlamını karşılamak için türettiğimiz merkezin temel unsurları koruduğu söylenebilir.

⁹⁵ Kültün çeşitli kullanım alanları vardır. Kült, üyeleri sömürgeci veya toplumun marjinal tarikatı olarak görülen dini, felsefi veya kültürel kimliğe sahip bir insan grubudur. Sinema alanında da kült film kullanılmaktadır. Sadık, tutkulu ama görece az sayıda bir hayran kitlesine sahip filmler için kullanılan bir terim olan kült film, benzerleri içinde kendine özgü içerik, konu ve yapısıyla ayrılan filmlerdir. Bunlarda sıra dışılık ve özgünlük önemli olup türünün tek örneği olan yapımları anlatmak için kullanılır.

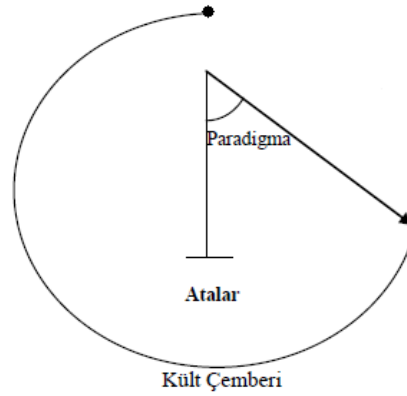
Türkler arasında İslamiyet'i kabul eden Bulgar Türklerinin "Hocalar Tavı" adını verdikleri dağ ile ilgili inançlarında bahsi geçen "merkez/çekirdek" ve "çevre/kabuk" ilişkisini görmek mümkündür. Bu dağdaki çeşmenin "zemzem suyu" ile aynı kabul edilmesi ve dağ ziyaretinin "fakirlerin haccı" olarak görülmesi, eski Türk dinindeki yer ve su kültürünün İslamlaştırıldığını (Çobanoğlu, 1993, s. 294), ancak merkezdeki atalar kültürünün yaşamaya devam ettiğini göstermektedir.

Tüm bu açıklamalar temelinde denilebilir ki, ilksel mitolojik gelenekler içinde "gerçek" ve "olası" şeyler, "kendi" ve "yabancı", "yakın" ve "uzak", "benimsenen" ve "benimsenmeyen" şeklinde yansımıştır (Lvova vd., 2013, s. 17-18). Bu ilk yorumlarda ideal düzenden bahsetmek mümkün değilse de, "kaos" ve "kozmos" düşüncesinin mevcut olduğunu belirtmek gerekir. Böyle bir durumda ilk olanlar kaos; ikinciler kozmos algılamaları içinde yer almaktadır.

Eski Türk inanç sisteminde inancı kültüre dönüştüren yapının yanı sıra atalar kültürünün kökenini açıklamak için geliştirilen *merkez ve çevre*, temel olarak Edward Shils'in "merkez ve çevre dinamikleri" düşüncesinden hareketle geliştirilmiş formüleştirmedir.

Merkez ve çevre ilişkisini atalar kültürü bağlamında değerlendirirken, ki onu kültür içindeki bir çok yapıya uyarlamak mümkündür, pergel metaforu ile birlikte düşünmek gerekmektedir. Bu bağlamda, Türk kültüründe idealle özdeşleştirilen dünya görüşünü kendinde toplayan ata ve atalar merkez olarak alındığında, kültürün diğer kültürel unsurlarını (çevre) kendine çektiği görülmektedir. Bu bağlamda, Türk kültüründe, Shils'in ifadesiyle üyelerin somut bireysel varoluşlarını aşan ve yüceleştiren "şey" ile bütünleştiren alanın (Smith, 2007, s. 122) atalar olduğu tespit edilmiştir.

Türk kültüründeki atalar kültürünü açıklamak, anlamak ve çözümlenmek için Mevlana'nın *Pergel Metaforu* kullanılmıştır. Buna göre pergelin kendisini *Türk mitolojisi*, *eski Türk dini* veya *Türk inanç sistemi* olarak düşünülmüştür. Pergelin ayağının saplandığı nokta ata ve atalar etrafında gelişen inanç ve uygulamalardır. Pergelin açısını da zamanın şartlarına bağlı olarak değişen kültür daireleri veya paradigmlar olarak düşünebiliriz. Bu bağlamda atalar, pergelin sabit kısmı olan Türk kültüründe *merkez unsurlar* dediğimiz yapıya karşılık gelirken; *çevre unsurlar* ise pergelin değişen açısı (paradigmlar) ve döngü halinde sürekli yenilenen çizgiler olarak tasavvur edilebilir. Sonuç olarak, Türk kültüründeki tabiat kültürleri içinde atalar kültürü, merkez konumunda olup, diğerleri ise onu tamamlayıcı durumdadır. Atalara ilişkin bu inanç ve uygulamalar ile ataların diğer kültürlere etkisi şu şekilde görselleştirilebilir:



Şekil 5: Atalar Kültü ve Pergel Metaforu

Söz konusu görsel, atalar merkezinde yeniden yaratılan kültürün oluşum sürecini hem görselleştirmekte hem de özetlemektedir. Atalar kültürünün oluşum biçimini açıklayan bu pergel metaforu, sonraki aşamada, ataları merkeze alan kültüre özgü dünya görüşlerine uyarlanabilir. Bu çember, ataların kutsallık, etkililik ve sürekliliği içinde barındıran “güç odağı” sayılmalarını da açıklayabilir. Özellikle bu yorumlayış biçimi, misyonerlerin atalara ilişkin inançları kendi amaçları için kullanmalarını formüleştirmeden dikkate değerdir.

Tarih, Eliade'nin (1991) belirttiği gibi, eski simgeciliğin yapısını (merkez unsurları) kökten değiştirmeyi başaramamıştır (s. 116). Bu açıdan tarih, arkaik kozmogonik yapıya sürekli yeni anlamlar ilave ederken, genellikle, merkezdeki simge yapısını terk etmediği görülmektedir.

Değişen kültür dairelerine bağlı olarak atalar kültü (ve diğer merkez kültürler) sabit kalırken, dış yapıdaki (bazı) unsurların kabuk değiştirdiği tespit edilmiştir. Türk kültürünün ataları etrafından şekillenen inanç ve uygulamalarını keşfettiğimizde, kültürdeki “ortak kodları” ve “dünya görüşünü” çözümlenmemiz kolaylaşabilir.

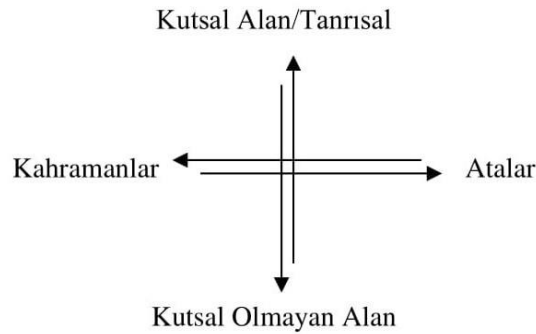
Farklı boylar arasındaki ruh ve yaratıcıların akrabalık türleri buldukları yer ve değişik nitelikleri bakımından farklılık gösterebilirler. Ancak akraba oldukları veya aynı soydan geldikleri için birbirinin varyantı durumundadırlar. Örneğin, Yakutlarda *Ayısıt*, Özbeklerde *Ambar-ana*, Teleutlarda *Bayana*'nın genetik açıdan Umay'la organik bir bağı (Dlujnevskaya, 1996, s. 239) bulunmaktadır. Böylece kültürlerin varyantlaşmasında *merkez* ve *çevre* ilişkisinin etkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Yeni bir kültür dairesi ve çevreye giren külte mensup inanç unsurlarının bünyesine yeni unsurlar alırken merkezden uzaklaşmadığı söylenebilir. Aynı durum sözlü kültür ürünü olan anlatıların çeşitlenmesi sırasında da görülmektedir.

Değişen kültür dairelerinin etkilerini yazılı ve sözlü kültür ürünlerinde görmekteyiz. Yazılı ve sözlü edebiyatın geçiş noktasında duran bir figür olarak Türkmen şairi Mahdum Kulu, klasik

Türkmen edebiyatının kurucusu olarak kabul edilmektedir. Şairlik vasfı kazanmasını “İlham” adlı şiirinde tasvir eden Mahdum Kulu, âşıklık geleneğinin geleneksel motiflerinden birisi olan badesinin Hz. Peygamber ve dört halifeden (Ebubekir, Ömer, Osman, Ali) geldiğinden (Zhirmunskii, 2011, s. 219) bahsetmiştir. Böylece, geleneksel kam geleneğinden kaynağını alan, âşıklık geleneği ile yeni bir boyut kazanan “mesleğe davet edilme” motifi yeni kültürel ortama benimsettirilmeye çalışılmaktadır. Başka bir deyişle, verici ve alıcı bağlamında mesajın doğru iletiminin uygun semboller kullanılarak gerçekleşeceği varsayıldığından, söz konusu motifin yeni kültürel bağlamda karşılık bulabilmesi için, şair tarafından bu dairedeki kültürel kahraman ve ataların kullanıldığını söylemek mümkündür. Böylece yeni motifler (çevre), eski omurga (merkez) üzerine yerleştirilmiş veya inşa ettirilmiş olur. Bu durum, özellikle, kültürlerin esnekliğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

2.3.2. Yatay ve Dikey Döngüsellik

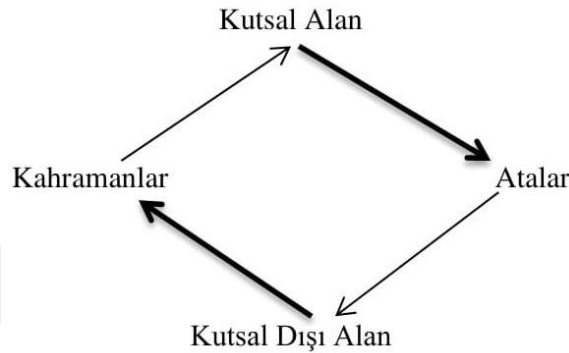
Kahraman, ata ve Tanrı temelindeki ilişkileri “yatay ve dikey döngüsellik” görselleştirmek mümkündür⁹⁶. Kahraman ve ata arasındaki ortak özellik, zaman ve mekâna etki eden bir kahramanın varlığıdır. İlksel tasavvurda Tanrı kavramı da bu şekilde düşünülmüş olabilir. Dünyanın farklı yerlerinden alınan örneklerde kahramandan Tanrı’ya yükselişle Tanrılaştırma (tümevarım) veya Tanrıdan kahramana inişle insansılaştırma (tümdengelim) olarak tanımlanan verileri bulmak mümkündür. Tanrı’nın, doğrudan veya dolaylı olarak, evren ve insan dünyasına etkisinin olması, ona kahraman niteliklerinin yüklenmesinde veya kahramanlaştırılmasında etkili olmuştur. Hangisinin hangisine kaynaklık ettiği konusunda kesin bilgi sahibi olmamız mümkün değilse de bu durumun şekillenme aşamasını “yatay ve dikey döngüsellik” olarak görselleştirmenin mevcut olguyu çözümlemeye faydalı olacağı düşünülmektedir.



Şekil 6: Yatay ve Dikey Döngüsellik

⁹⁶ Anadolu’da yapılan arkeolojik kazılarda elde edilen buluntular Tanrı ve ölü kültürünün iç içe yer aldığını gösterebilir. Bazı mezarlıklarda bulunan adak çukurlarına aynı dönem evlerde ve tapınak mezarlarında rastlanması bu iki kültürün yan yana bulunduğunun kanıtı olarak (Akyurt, 1998, s. 164) düşünülmüştür.

Kahramanlar, zamanda bir iş, oluş ve hareket bildiren aktörlerdir. Zamanı harekete geçiren ya da durduran; zaman ve mekânda iz bırakan etken bir kültür unsuru olarak kahramanlar, zamanda bir dalgalanma ve sıçrama yaratırlar. Başka bir deyişle, zamanda bir dalgalanma yaratan ve mekândan bir iz bırakan kahramanlar, zaman ve mekânı aşıklarında ve belli niteliklere sahip olduklarında ata statüsü kazanabilirler. Onun etkisi soyut ve somut alanda yansımaları bulur veya bir yansıma yaratır. Belli özelliklere sahip olan kahramanlara kutsallık eklenildiğinde veya kutsal alana dahil edildiğinde ata olma eğilimi göstermeye başlarlar ve bu yüzden diğerlerinden farklı olarak algılanırlar.



Şekil 7: Kahramandan Ataya ve Atadan Kahramana Dönüşüm

Bu ilişkiler karşılıklı olduğundan ata kültürünün kahraman kültürüne, kahraman kültürünün de ata kültürüne kaynaklık etmiş olabileceği iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Kahramandan ataya geçişte görülen olumlu dönüşümün tersi de mümkündür. Zaman içinde ataların varyantlaşmaması onların kutsal alanın dışına çıkmasına ve kahraman statüsü kazanamamalarına yol açabilmektedir. Ataların, zamanla unutulmaya veya gelenekte etkisizleşmeye başlamasıyla kahramana dönüşmesi ihtimali her zaman vardır. Bu değişkenlerin tamamının durumunu belirleyen şey, çevre ve çevre unsurlarından birisi olan gelecek nesillerin “hatırlayıp hatırlamama” tercihleridir. Başka bir deyişle, kimin ata olacağını kimin kahraman statüsünde kalacağını, o toplumun işlemini sağlayan bileşenleri belirlemektedir. Bu işleyişin cisimleşmesini kahraman ve atalar üzerinden okumak mümkündür.

Varsayımımızı destekleyecek biçimde Gaster’e (1993) göre, yetkilerinde belirsizlik olan veya silikleşen bazı eski yaratıcılar, belli durumlarda, yaşayan kahramanlar olarak gelenekte veya azizler gibi efsanelerde yaşamaya devam ederler. Örneğin, Yunanların antik güneş Tanrısı Helios, Aziz Elia’ya dönüştürülmüştür (s. 255). Türk kültüründe Tanrı’dan ataya ve kahramana dönüşümün olduğu konusunda kesin bir kaniye varamasak da, kahraman ve ata arasındaki ilişkiler bağlamında bu varsayım oldukça önemlidir.

Türk kültüründe bilgili ve sözlerine itibar edilen kahramanlar etrafında bir kült oluşmuş durumdadır. Eski Türk inanç sisteminde atalar etrafında şekillenen bu düşünce biçimi İslamiyet'in kabulünden sonra veli kültü olarak yeniden şekillenmiş durumdadır. Sultan ve gazilerden çoğunun öldükten sonra unutulmalarına karşılık, Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Akşemseddin gibi veli olarak görülen kişilere karşı duyulan saygının süreklilik göstermesinin temelinde (Kaplan, 1996, s. 120), muhtemelen, atalar kültürüyle olan kökensel birliktelik bulunmaktadır. Bu örnek, ayrıca, bazı tarihsel kişiliklerin kahramanlar arasında kalırken, bazılarının bir tür erginlenme geçirerek ata vasfı kazandıkları varsayımını desteklemektedir.

Her karizmatik lider veya aktörler ata kültü seviyesine ulaşamayabilir. Fakat her atanın, yukarıdaki özellikler bağlamında, kahramanlık özelliği bulunmaktadır. Kahramanın evrene olan etkisi, zaman ve mekânda bir tür sıçrama gerçekleştirip, bunları aşması anlamına gelir.

Tokat'ın Acısu köyünde icra edilen evliya ziyaretinde, ziyareti gerçekleştirenlerin bu ritüeli “biz ölüye değil, diriye gideriz” demeleri (Selçuk, 2010a, s. 143) ataların zaman ve mekânı aşmalarına ilişkin inançlar konusunda açıklayıcı bir örnektir. Bu bağlamda, toplumsal yaşamdaki faaliyetleri ebedileştirilen ve kutsallaştırılan kahramanların (Selçuk, 2016, s. 363) ata vasfı kazandıkları söylenebilir. Bu durum Tanrı veya Tanrılara insan özelliklerinin atfedilmesine, bazı kahramanların kutsallar sınıfına girmesi veya girmemesi konusuna bir açıklama getirmektedir. Muhtemelen, zaman ve mekân bakımından sınırlandırılmayan Tanrı ile insanoğlu arasındaki ilişkinin arka planında, kahraman olup belli aşamalardan sonra ata sınıfına dahil edilen kişilerin kutsallaştırılması yer almaktadır.

Bazı mitlere göre yeryüzündeki dağlar, taşlar, nehir ve göller, bir zamanlar yaşamış olan kahramanların zıplama, haykırma, yatıp uykuya dalma gibi iş ve hareketlerinin sonucunda meydana (İbrayev, 2005, s. 354) gelmiştir. Kimler? Nasıl yarattı? şeklindeki sorularla ilgili olan bu inanmaların kökeninde insanın dünyayı algılama çaba ve merakı yatmaktadır. Bu ilk yapıp etmeler ise bizi kahraman ve ata kültüne götürmektedir. Kahramana birtakım Tanrısal niteliklerin yanı sıra toplumsal yapı üzerinden yüklenen işlevler onun çoğu zaman ata kültü içine dahil edilmesini kolaylaştırmış olmalıdır.

Acısu köyünde kendilerini Sıraç olarak tanımladıkları grubu inceleyen Selçuk (2010a) miraç mitinden hareketle, bu bölgede Ali'nin antropomorfik Gök Tanrı hüviyetine büründüğünü ve Ali'nin Gök Tanrı kimliği kazandığını ifade etmiştir. Araştırmacı, Acısu Sıraçlarında “kahraman atalar kültürünün” merkezi konuma geldiğini Eliade'nin (1991) “Gök Tanrı inancının zayıflamasıyla birlikte atalara tapınmanın arttığı” varsayımından hareketle ifade etmiştir (s. 146-147).

Öncelikle belirtilmesi gereken konu tek bir mitten yola çıkarak Hz. Ali'nin Tanrı gibi düşünüldüğü kanaatine varmanın erken olduğudur. Bununla birlikte, Türk kültüründe “din dairesi içindeki liderler” olarak peygamberler, bunların dışında evliya, pir gibi İslam uluları Tanrı olarak değil, Tanrı'ya ulaşmada bir aracı olarak görülmüşlerdir. Yaşayanlar dünyasında Tanrı'ya hiyerarşik olarak en yakın olanın atalar olduğu düşüncesi, bu durumun altta yatan sebebi olabilir. Eliade'nin (1991) “gökyüzüne çekilen asıl Tanrının yerini efsanevi atalar, Ana-Tanrıçalar, dölleyici Tanrılara bıraktığı varsayımını” (s. 100) İslamiyet'i kabul etmiş Türk boyları için söylemek yanlıştır. Muhtemelen İslamiyet'in yayılması, böyle bir oluşumun önüne geçmiştir.

İslam inancına göre Allah ve onun ata niteliklerini bünyesinde toplayan elçileri olan peygamberler; yakın zamandaki evliyalar, pirlar, üçler, yediler, vb. bu aşkın güce bağlı olarak onun hizmetinde yer almış veya almaktadırlar. Bu sebeple İslamiyet, öğretisi itibariyle ataların kültürel değişmelere rağmen sürekliliği korumasında artı değer olmuştur. Türk kültüründe, Tanrı'nın güçlendiği yerde atalar pasifleşmediği gibi; ataların güçlendiği yerde de Tanrı inancı gücünü yitirmemiştir. Türklerde Tanrı, ata ve kahramanlar arasındaki “yatay ve dikey dönüşlülük” esas ile ataların meşruiyetlerini sağlamak için kutsala veya Tanrı'ya bağlı olmaları büyük ihtimalle bu kültlerin birbiri içinde erimesini engellemiştir.

2.3.3. “Çerçeve Figür” Olarak Atalar

Erken Hint-Avrupa ideolojisinin üç kavram etrafında şekillendiğini düşünen Dumezil'in şemasını (dini egemenlik, fiziksel güç ve bereket) geliştiren Baldick (2010), herkesten önce ve sonra yaşayan, akıllıca öğütler veren ve mitlerin çerçevesi rolünü oynayan bilgin yaşlı adam figürü veya *çerçeve figür* kavramına dikkat çeker (s. 23). Buradaki çerçeve figür tam olarak bilge ataya karşılık gelir⁹⁷.

İster ilkel isterse de modern olarak tanımlansın bilgiyi elinde bulunduran kişinin güçlü olduğuna inanılmıştır. İlk toplumlarda bu durum av, toprak, yön, tedavi, yağmur yağdırma, büyü yapma, ateş yakma bilgisi olarak sıralanabilir. Bunlarla ilgili bilgiye sahip kişiler, “ideal tip” olarak çoğu zaman kahraman ve/veya ata ile özdeşleştirilmiştir.

Hakaslar arasında söylenmiş şu atasözü, Türk dünya görüşünde bilgi ve bilgeliğin konumunu gösterir: “Akıl denizden geniş, bilgi dağdan yüksektir” (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 113).

⁹⁷ Baldick (2010), beş katmanlı formüleştirmesinde herkesten önce yaşayan veya gelen ve aynı zamanda akıllıca öğütler veren çerçeve figürü 0 ile göstermiştir. Bu figür bilgece tasvirler sunar. Bu bakımdan Dede Korkut'u çerçeve figür olarak göstermiştir. Aynı zamanda Homer destanlarındaki Nestor gibi krallara tavsiyeler veren ve diğer birçok yerde olaya çerçeve oluşturduğu görülen bu figür hemen her anlatıda karşımıza çıkmaktadır (s. 73-74).

Bilgi ve bilgiye sahip olan kültürel kahraman her dönem etkin olmuştur: şaman, kam (büyü bilgisi); komutan, kağan (savaş bilgisi); ozan (müzik bilgisi), gibi. Günümüzde bilginin türü ve içeriği değişse de “bilgi” temi aynı kalmaktadır. *Bilgi*, bilgiye sahip olan *bilge* ve onun toplumda kazandığı statü olarak *bilgelik* hemen her kültürde *çerçeve figürü* oluşturur. Bununla birlikte ataların bilgelik yönü, onlara ilişkin tipolojik özelliklerden birisini oluşturmaktadır. Danışman veya kılavuz rolünde olan bilge atalarda ise bu özelliğin daha çok ön plana çıktığı görülmektedir.

Değişim veya çeşitlenmenin sebebi ne olursa olsun, zaman ve/veya bölge değişimine bağlı olarak istedik değerlerin tek bir kişi üzerinde yoğunlaşmaya başlaması yaygındır. Bunlar *çerçeve figür* olarak nitelendirilebilen kişilerdir. Bu bakımdan “çerçeve figür” kavramını bilgelik dışında genel olarak ataları tanımlamada kullanmak mümkündür.

Sonuç olarak, çerçeve figür bazı gelenek unsurlarını kendine mıknaş gibi çeker veya “istedik nitelikler” çevre tarafından çerçeve figür içine dahil edilir. Geçmişin inanç ve uygulamaları, bu şekilde, bir kişi üzerinde somutlaşmaya başlar. Söz konusu kişi, toplumun kendine önder seçtiği ve aynı zamanda bölgenin akıl veren bilge kişisi yani atasıdır. Bu sebeple tarih boyunca hemen her toplum içinde atalar etrafında bir gelenekleşme söz konusu olmuştur.

2.3.4. Kahraman ve Ata Kültü Bağlamında Türk Kültüründe Ata Tipolojisi

2.3.4.1. Kahraman ve Ata Kültü İlişkisi

Günümüze kadar yapılan tanımlamalarda külte teolojik yaklaşımış olup külte konu olan nesnelerin arka planlarına ilişkin herhangi bir açıklama getirilmemiştir. İnsanın “anlamlandırma dünyasının” bir ürünü olarak değerlendirebileceğimiz kültler, sadece mitik dönemler hakkında bilgi vermeyip, insanın maddi ve sosyal hayatına ilişkin “gerçeklikleri” konusunda da yorum yapmamızı sağlayabilir. Kültten kültüre geçiş ve kültürün ihtiyaç ile olan ilişkisi hatırsa tutulursa (bu tanımlamada coğrafi, jeolojik ve ekolojik şartlar göz önünde bulundurulmalıdır), günümüzde kült olarak nitelendirdiğimiz çoğu maddi kültür unsuru, büyük ihtimalle, bir dönem, insan hayatını olumlu veya olumsuz yönde etkilemiştir. Bu düşünce biçimi ise ateş, toprak, su, güneş, ay, ağaç, taş gibi doğa unsurlarının neredeyse tüm dünya mitlerinde benzer ve/veya farklı biçimlerde görülmelerini ve hatta kültleşmelerini açıklama noktasında önemlidir.

Bir kişinin veya nesnenin kültleşme süreci, yukarıda bahsedildiği üzere, onun işlevselliğiyle bağlantılıdır. Toplumun maddi hayata ilişkin ihtiyaçları ve (su, ateş, ağaç gibi) inanç unsurunun gerçek anlamı, muhtemelen, onun duygusal dünyasını da etkilemiştir. Atalara ilişkin inanç ve uygulamalarda da benzer düşünce yapısını görmek mümkündür. Örneğin, hayvancılıkla uğraşan

Karaçay-Malkar Türklerinde “koş nögerliği” vardır. Sosyal ve ekonomik ihtiyaçlardan doğmuş olan bu gelenek atalar kültürünün ortaya çıkış sürecini anlamayı kolaylaştırabilir.

Koş, genel olarak, kışlaklarda ve yaylalarda çobanlar için yapılmış meskenler olarak tanımlanabilir. Koş nögerliği veya arkadaşlığı, Karaçay-Malkarların yer şartlarına göre ev ile koş’un birbirinden ayrı olması sebebiyle bütün malı tek bir kişinin idare edememesi sorunundan ortaya çıkmış bir çözümdür. Bu bakımdan birkaç ailenin birleşerek kış ve yaz hayvanlarını birlikte idare ettikleri geleneksel bir uygulamadır. Koş nögerliğinin bazı uygulama esasları vardır. Öncelikle koş’un bütün müşterek ve harici işlerini görmek için içlerinden bir Koş İyesi (Sahibi) seçilir. Bütün nögerler, bu kişinin idaresi altında bulunurlar. Koş Sahibi, bütün iç hizmetlere başkanlık edecek Koş Tamadası denilen koş ağası seçer. Koş sahibi ve ağasına, koş’da bulunanlar saygı gösterirler, söyledikleri sözleri ikiletmezler. Başkan (tamada) emir verirken kısa sözler kullanır ve küçükler onu itirazsız yerine getirirler⁹⁸. Yönetimi sert olan yere “koş nizamı gibi” deyimi, bu gelenekten ortaya çıkmış bir söylemdir (Karça ve Koşay, 1954, s. 9-15). Örnek verilen bu uygulamada grubun düzen ve refahında koş sahibi ve ağasının görevi dikkate değerdir. Böyle bir sistem içinde eğer nögerler (çevre), koş içindeki yöneticileri (merkez) yüceltir ve onlara bazı olağanüstülükler atfederlerse onların zamanla kültleşmeleri gerçekleşebilir. Bu yönetim sistemini kültüre uyarladığımızda kültürel kahraman ve ataların kültleşmesini de açıklamak mümkündür. Başka bir deyişle, çoğunluğun olduğu her yerde, düzenin sağlanması ve kargaşanın en aza indirilmesi için yönetici belirleme en ilkel ihtiyaçlardan birisidir. Diğerleri içinde belli bazı özelliklerle ayrılan bu kişiler, büyük ihtimalle, kültürel kahramanların kültsel kişilikler olarak yüceltilmesini beraberinde getirmiştir.

Çalışmada ata ve kahraman kültü arasında karşılıklı bir ilişki olduğu varsayılmaktadır. Ata olarak kategorilenen kişilerin, kahraman gibi, zaman ve mekânda iz bıraktığı varsayılmaktadır. Bu bakımdan her atanın aynı zamanda bir kahraman olduğu ortaya çıkar. Ata olarak adlandırılan karizmatik kimliklerin ‘ön tip veya prototipler’ olduğu düşüncesinden yola çıkıldığında, kahramanlar, muhtemelen, zamanla istedik diğer nitelikleri de kendilerine alarak atalar kültürünün oluşmasında etkili olmuşlardır.

Sosyal örgütlenme ve tabakalaşmanın henüz gelişmediği ilk toplumlarda, yönetme gücünü elinde bulunduran şeflerin, mistik güçleri olduğuna inanılan yaşlıların, sağaltma güçleri bulunan şamanların, büyücülerin, savaşçıların, avcılarının “diğerleri içinde” yapı ve işlev (iyi konuşma, fiziki yapı, cesaret, majik gibi) bakımından belli niteliklere sahip oldukları görülür. Onların bu özellikleriyle sivrilmeleri, çevrelerinde sadece korku ve saygı uyandırmamış, aynı zamanda

⁹⁸ Karaçay-Malkar Türkleri arasında *tamada* için “en yaşlı, törende başkan, çobanların veya tırpancılarının başı ve çavuşu” (Karça ve Koşay, 1954, s. 142) karşılıklarının verilmesi ataların özellikleri bakımından dikkate değerdir.

“olağanüstü kuvvet” tasavvurunun doğmasına (Örnek, 1995, s. 29) zemin hazırlamıştır. “Kahraman kültürünün” doğuşunun arka planında muhtemelen bu düşünce yer almaktadır.

Kahramanlar etrafında gelişen mitler “ideal kişileştirme”yi oluşturan (Lombard ve Pelras, 2000, s. 697) unsurlarla örülü durumdadır. Bu bakımdan kahraman, üstün güçlere sahiptir ve onları cesaretle kullanır. Yabancılar için kendi hayatını riske sokan kahramanın temel özelliği Latin dilinde *virtus* terimi ile ifade edilmiş olup, bu kelime hem değer kavramını hem de soyluluğu ima eder.

Toplum algısında yüzeyde olmayıp arka planda var olan *tip* ve *diğerleri* (the others) kavramlaşması o kadar büyür ki, ilk bakışta bu kişilere korku ile yaklaşılır, ancak onun ölümünden sonra artan bir hayranlık görülür ve hayaletinin teselli edilmesi yerleşmiş bir ibadet haline gelebilir. Bu açıdan bakıldığında Spencer (1897), atalar kültürünün temelinde kahramanları koymakta, onun deyiimiyle atalara tapmayı dinlerin temeli saymaktadır. Bu düşünceye göre insanoğlu tekilleştirici somut algılayıştan, genelleştirici soyut anlayışa geçmeden önce somut anlamda ‘kültürel kahraman’ ortaya çıkmış ve ölümünden sonra bu kişi yüceltilmiştir.

Benzer şekilde, Eliade (1991) de Tanrı fikrinin kökenine kahramanlar düşüncesini koymaktadır. Ona göre insanın ulaşamadığı yüksek bölgeler, uzay kesimleri ve aşkın olma durumu “mutlak gerçeklik prestiji” kazanmaktadır. Herkesin bu kutsal alanlara ulaşamaması durumu, geleneksel inançta, oraya ulaşanları ayrıcalıklı bir konuma yükseltmiştir. Bu aşkınlık hemen hemen tüm dünya halklarında görülen evrensel bir temayla kurulmuştur: Gökyüzü. Gökyüzüne giden ayinsel bir merdivene çıkmak, çeşitli ritüellerle gökyüzüne ulaşmak, gökyüzü bilgisine sahip olmak insanüstü güçlere, varlıklara ve (kam, şaman benzeri) özel kişilere ait olarak kabul edilmiştir. Böylece, artık insan olmaktan çıkan kişi, kutsalın bir üyesi durumundadır (s. 97). Başka bir deyişle, “diğerleri” içinde öne çıkma, bireye karakter kazandırmakta ve onun toplum ve kültür içinde tipleşmesini sağlamaktadır.

Ailelerin, klanların, şehir ve devletlerin “kurucu babaları” olarak özel dini törenler içinde kutlamalar yapılır ve kurucu babalar, bu kurumların koruyucuları (Gaster, 1993, s. 255) olarak kabul edilirler. Kahramandan ataya geçişte belli bazı pratiklerin icra edilmesi gerekmektedir. Örneğin, Kırgızistan’da yazılan bir kitapta her ölen kişinin ruhunun koruyucu özelliğe sahip ata olamayacağı bilgisi vardır. Ölümünden sonra ata olarak sayılmak için kişinin gerçek yaşamında dürüst ve temiz bir hayat geçirmiş olması ve ölümünden sonra cennete gitmesi (Dıykanbayeva, 2016, s. 69) gerekir. Kırgızlar için ancak bu özelliklere sahip bir kişi ata olarak nitelendirilebilir.

Spencer [1897], bundan milyonlarca yıl öncesinde yaşamış insanların, sıradanlığı ‘olumlu’ bir biçimde aşan her şeyi olağanüstü ve ilahi gibi düşündüklerinden bahseder. Eğer mevcut düzene

olumsuz bir müdahale olursa, burada tersine bir gelişim olacaktır ve bu durumda o kişi ata değil düşman olarak algılanacaktır. Toplumu için bu dikkate değer olan kişi, kabilenin kurucusu olarak hatırlanan en uzak bir *ata* olabilir, güç veya cesaret sahibi bir *şef* olabilir, büyük bir üne sahip bir *şaman/halk hekimi* olabilir veya yeni bir şeyin *keşfedeni/mucidi* olabilir.

Geleneksel toplumlardaki, somut anlamda, insan davranışlarının uygunluğunu belirleyen şey, tarihsel dönemlerde ortaya çıkan aktörlerdir. Genellikle sembolik merkezi gösteren, toplumsal dayanışmayı sağlamlaştırma işlevleri olan ve “davranış modelleri” gibi davranan (Gaster, 1993, s. 255) kahramanların pratikleri, kendilerinden sonra gelenler için bir çeşit yol çizgisi olmuştur. Söz konusu davranışlar da ‘insanüstü prototiplere atıf yapan arketipler tarafından tanımlanır’. Bu noktada, geleneksel bir kültüre mensup insan için yaşamın anlamı, yaratıcısı ile bütünleşmek, doğa ile uyum içinde olmak ve arketiplere uygun yaşamaktır (Eliade, 1959, s. 95; Eliade, 1994, s. 97; Matsumoto, 2014, s. 35) denilebilir. Fakat kahramanların değişen kültür dairelerine bağlı olarak yeniden üretildiği, varyantlaştığı, zaman ve mekâna göre uyum sağladığı görülmektedir⁹⁹.

Zaman ve mekânda bir hareket yaratan kahramanlar, bünyelerine yeni nitelikler ekleyerek ata vasfı kazanırlar. Hz. Ali'nin Zal oğlu Rüstem ile savaştığı anlatılar örnek olarak verilebilir. Tokat'ın Zile ilçesi Acısu köyünde yaşayan ve kendilerini Sıraç olarak tanımlayan grup içinde Hz. Ali'nin Zal oğlu Rüstem ile savaştığı ve onu mağlup ettiği anlatılmaktadır. Tarihi gerçeklik bakımından Rüstem ile Türk hükümdarı Afrasiyab'ın savaşı hadisesinin Hz. Ali'nin şahsında yeniden şekillendiği, güncellendiği veya varyantlaştığı (Selçuk, 2010a, s. 140) görülmektedir. Bu durum kültürlerin oluşum sürecine uygun olmakla beraber, güçlü olan merkezin çevre unsurları bünyesine topladığını örnekler.

Türk toplumda genellikle daha deneyimli ve soydaşları arasında daha saygın olduğuna inanılan kişilere karizmatik liderlik veya yöneticilik vasfı verildiği görülmektedir. Türk dünya görüşünü yansıtan bu durumun birçok örneği mevcuttur. Şoryadaki av gruplarının başlarında bulunan ihtiyar insanlara *ulug kiji* (büyük, ulu adam) veya *ulug baş* (büyük, ulu baş) denilmesi (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 95) ata olma ve karizmatik liderlik arasında bir ilişkiyi gösterir.

⁹⁹ Bu bağlamda Lombard ve Pelras (2000), dört kahraman tipine dikkat çekerler: 1. Sözlü mitlerdeki kahramanlar (kültürel Tanrı, medenileştirici ata. Kahramanlıklarının kanıtlanması için bir dizi sınava tabi tutulurlar); 2. Yazılı hikâyelerin kahramanları; 3. Kültürel özümsemelere bağlı kahramanlar (tarihsel dönemlerde ortaya çıkmış kahramanlardır, kurnaz ve zekidirler, kahramanlara kimlik verilir. Başka bir deyişle, toplulukların tarihsel kimliklerinin kahramanlara geçer); 4. Modern kahramanlar (yeni toplumun doğuşunu simgelerken, köleliğe karşı savaştıkları görülmektedir, ulusal kahramanlardır) (s. 697-702).

Tarihin izlenebilir dönemleri boyunca, her zaman ve mekânda atalar önemli olmuş, gösterişli ya da gösterişsiz ‘ata mekânları’ veya ‘türbeleri’ yapılmıştır. Geç Tunç çağının etkileyici oda ve daire mezarlarının -ki bunlar kahraman ve/veya ata kültü ile ilişkilendirilmektedir- başlangıçta daha sade ve ihtişamdaki uzak olduğu görülmektedir (Aslan, 2011, s. 412). Bununla birlikte değişik sınıftaki atalar arasında ayırım yapılabilmekteydi: hükümdar ya da kurucu atalar, Cengiz Han gibi ölümden sonra ata haline gelenler; kabile, krallık ya da aşiret ataları gibi. Birinci grupta olanların henüz hayattayken olağanüstü güçlere sahip oldukları (Roux, 1999, s. 189) varsayılır.

Hem arkaik zamanların hem de modern insanın düşünce sistemi sınıflandırmaya oldukça müsait ve yatkındır. Özellikle dünyayı anlama ve anlamlandırma sürecinde insanoğlunun hiyerarşik düşündüğü gerçeğinden hareketle evrene bakışını çözümlenmek onun inanç dünyası hakkında da bilgi sahibi olmayı sağlayacaktır. Bu bağlamda Durkheim’in mekanik ve organik dayanışma olarak tanımladığı sosyal örgütlenme biçimi, bu süreçleri geçiren toplumların evreni anlama biçimlerine de yansımıştır. Bu bağlamda, bir toplumun örgütlenmesinde uzmanlaşma arttıkça “şehir ve ülkeler gibi özel yerleşimlerin yaratıcıları”, “belli mesleklerin ve sanatların yaratıcıları”, “doğa olaylarını yönlendiren yaratıcılar veya Tanrılar” ortaya çıkacaktır (Su, 2009, s. 692). Türk inanç sisteminde de bu hiyerarşik yapıyı görmek mümkündür.

Rohde, atalar kültü konusunda şu iddiada bulunmuştur: “ölen fanilerin atalar kültü, kahraman kültürünün temelini biçimlendirmiştir. Ona göre atalar kültü (ancestor cult), kahraman kültürüne (hero-cult) yol açmıştır. Bu bağlamda kahramanlar, bir lider ve aynı zamanda ata olan ölümlü *erkeklerin*, ondan kökenini alan bir dizinin başlangıcında durur. İster gerçek ya da hayali isterse de bir ev ya da aileye ait olsun gerçek kahramanlar atalardır (Ortiz, 1993, s. 26). Benzer şekilde kahramanlık destanları, bir kahramanın hayat hikayesi etrafından şekillenen olayları anlatır. Bu kahraman hemen her zaman bağlı bulunduğu topluluğun atası olur veya olmaya adaydır.

Türk kültüründe kahraman ve ata arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Bu ilişkide ayrıca kahramandan ataya geçişi (bir anlamda erginlenme) görmek de mümkündür. Örneğin, bir Kırgız masalı olan Er Bolot’ta kahraman Bolot yeraltında giderken mavi bir “mezar” görür ve “mezarın sahibi Cılabay oğlu Nurperi” gerçekte masalın ikinci kahramanı olup Bolot ile dost olur. Bolot’un önüne çıkacak zorlukları önceden haber verme gücüne sahip olan Nurperi bu niteliğiyle “bilge ata” konumundadır. Kendisi gibi alp yaratılışlı olduğunu anlayan Nurperi, silah ve savaş giysilerini Bolot’a hediye eder (Dıykanbayeva, 2016, s. 240).

Bazı destan metinlerinde bu dönüşümün doğrudan kahramana söyletildiği görülür. Hakas kahramanlık destanı Han Orba’da “Alıp pozıbis ölip tee parzabis, Adıbis xalğay xalıx çonda”

yani “Eğer yiğit olan bizler ölüp kalırsak, *Adımız* boyun milletin içinde yaşayacak” (Aktaş, 2007, s. 515) ifadesiyle alp yaradılışlı kişinin sonradan tüm millete mal olacağı kahramanın ağzından söylenmektedir. Özellikle destan, masal gibi anlatılarda görülen ölen kahramanın başka bir kahramana yardım etmesi onu alperen ataya dönüştürmektedir. Bu kahraman tiplerinin bilgelikten ziyade kahramanlık yönünün ağır basması onu alperen ata tipine yaklaştırmaktadır.

Kahraman ve ataların kültürleşirken, aynı zamanda yerleşmesi söz konusudur. Yerleşme merkez unsur olan atalar kültürünün çevreyle ilişkisini de örneklemektedir. Gerçekte bu, kültürlerin birçoğunda yaygın olarak izlenebilen bir durumdur. Örneğin, Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde kendisine büyük saygı duyulan *veli* veya *erenlerin* arasında “üstünlük” anlayışı olduğu görülmüş; herkesin kendi bölgesindeki atayı daha üstün vasıflarla şekillendirdiği tespit edilmiştir. Bu durum, yöre insanının bakış açısını ortaya koyması bakımından dikkate değerdir (Önal, 2003, s. 108). Yerleşmenin daha üst boyutu ise ulus atalarında mevcuttur. Bu devrede ulus atalarının millileştiğini ve karşılaştırma yapıldığında, diğer milletlerin atalarından daha üstün özelliklere sahip olarak yeniden biçimlendirildiğini görürüz. Bununla birlikte söz konusu “kendileştirme” veya “bizleştirme” davranışı, insanoğlunun en arkaik ve doğal yanındır.

Merkez ve çevre ilişkisi bağlamında merkezde bulunan atanın diğerlerinden farklı özelliklere sahip olduğu varsayılmaktadır. Boyun sıradan üyeleri açısından sosyal pozisyonların değişimi hayatın doğal akışı içinde oldukça normaldir. Ancak, diğerlerinden farklı olarak gizem ve mistik öğeler taşıdığını iddia eden kişilerin yeni statüler elde etmeleri, mitoloji ve ritüellerle güçlenmektedir. Bu törenler, kişide olduğu varsayılan sosyal ve fizyolojik aykırılıklara meşruluk kazandırmaktadır (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 113). Böylece bir kişinin toplum tarafından (diğerleri, çevre) ata olarak kabul ve onayının alınması kolaylaşmaktadır.

Anlatılar yoluyla yaşamda örnek alınması veya uzak durulması gereken davranışları (Sever, 2011, s. 201) ifade eden ve bazı kişilerin şahsında toplanan niteliklerin hepsi, belli bir kültür tipini özellikle kahraman tipini anlatmaktadır. Kültürel tipler, “istendik değerler” (Çobanoğlu, 2000, s. 336) ile donatılmış olup zihinlerde idealin imajını yaratırlar. Gerçekte ata olarak adlandırılan kişilerde bulunduğu varsayılan kültüre ait doğrular ile beklentilerin biçimlendiği görülmektedir. Örneğin, savaş sanatında iyi olması beklenen bir grubun atasının ilk savaş aletlerini icat etmesi beklenir. Aynı şekilde balıkçılık yapan bir toplulukta atanın çok iyi balık tutması, hatta ilk balık tutan kişi olması beklenir. Bu nedenle kültürel bir tip olarak nitelendirdiğimiz atalar karakterden ziyade “tip” özelliği göstermektedir. Çünkü küçük veya büyük bir gruba ait olan atalar, aynı zamanda o grubu temsil niteliğine sahiptir.

Sonuç olarak ata olarak nitelendirilen ve tip özelliği gösteren kişilerin her biri birer kültürel kahramandır ve özellikle arkaik nitelikli destanlar başta olmak üzere genel anlamda destanlar bir kültürel kahramanın hayat hikâyesinin çok önemli kısımlarının bir özetidir. Kültürel kahraman ve ata ilişkisine gelindiğinde, ata olmak için önce kültürel kahraman vasfı kazanmak gerekmektedir. Bu kültürel kahraman bünyesine zaman ve mekâna veya bağlama göre yeni unsurlar katarak ata konumuna yükselebilir. Dolayısıyla her kültürel kahraman ata olamazken; her ata kültürel kahraman özelliklerine sahiptir.

2.3.4.2. Türk Kültüründe Ata Prototipi ve Tipleri

Türk kültüründeki ata tipolojisi hazırlanırken sosyal, kültürel, ekonomik ve ekolojik değişim ve dönüşümler dikkate alınmıştır. Bu bağlamda, sosyal katmanlaşmanın nispeten olmadığı toplumlarda (non-stratified society) ‘grup atalarına’ atfedilen topluma yönelik ritüeller varken; sosyal tabakalaşmanın olduğu toplumlarda (stratified society) kişisel atalara atfedilen aile/soy odaklı ritüellerin olması zaman ve mekâna göre ritüellerin farklılaştığını göstermektedir. Aile/soy odaklı ritüellerin yapıldığı bir toplumda yaşamı boyunca yüksek toplumsal konuma sahip olmuş bir akraba, kendi soydaşları tarafından ata olarak tanınır ve kabul edilir (Liu, 1996, s. 39-42). Bu durum, katmanlaşmamış bir sosyal örgütlenmeden hiyerarşikleşmiş yapıya geçişi anlama noktasında yardımcı olabilir.

Dede Korkut Kitabı’ndaki son destan *İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy* içinde iki Türk boyunun anlaşmazlık yaşadığı ve bunun sonucunda Beyrek’in öldüğü bahsi dikkat çekicidir. Taş Oğuz beylerinin İç Oğuz beyi Kazan’a asi olmaları ve İç Oğuz’dan Beyrek’in ise kendi beyine asi olmaması “aile odaklı soy tabakalaşması”nın etkili olduğu anlamına gelebilir. Beyrek’in Kazan’ın nimetini yediği, atına bindiği, kaftanlarını giydiği, otağında bulunduğu için ona saygı duyduğu (Ergin, 1964, s. 117-118) ifade edilmektedir. Başka bir deyişle, Beyrek’in Kazan’ı kendine boy atası olarak görmesi yaklaşık olarak XV. yüzyılda Türk toplumunda toplum içi katmanlaşmanın olduğunu gösterebilir.

Türk kültüründe atalar kültü güç ve meşruiyetini Tanrı’dan almaktadır. Tanrı, kağana *kut*, *küç* ve *ülüg* olmak üzere üç nitelik bahşeder. *Kut*, kutsallık ve egemenliktir; *küç*, fiziki güçtür; *ülüg*, bereket ve doğurganlıktır. Ancak ülüğe *adaletin* de eklenmesi gerekir. Çünkü kağan Tanrı’dan aldığı gücü adil kullanmalı ve dağıtmalıdır. Türk inanç sisteminde atalara büyük saygı gösterilmesinin en önemli sebebi, büyük ihtimalle, meşruiyetini ve gücünü doğrudan Tanrı’dan almasından kaynaklanmaktadır. Cinsiyetsiz olan Tanrı’nın nitelikleri aynı zamanda Türk atalarının da karakteristik özellikleridir.

Şaman dualarında Ülgen'in hem Tanrı hem de ata olarak geçmesi, Türk kültürünün şekillenmeye başladığı dönemlerde Tanrı ve atalar arasında bir bağlantının olmuş olabileceğini akla getirmektedir. Bu durum literatürde, “kaynaşma ve yerine geçme” olarak ifade edilmektedir. Bu yaklaşıma göre ölü ruhlarına saygı gösterme, totemizm, animizm gibi inanç sistemleri kültürel aktör olan insanı (çoğu zaman atadır), farklı bir konuma yerleştirir. Eliade'ye (2003) göre Tanrı olarak Yüce Varlık¹⁰⁰ yerini, evreni düzenleyen, biçim veren ve Yüce Varlığın kendi yarattığı bir *demiurgos*'a bırakır. Yüce Varlık'tan vekalet alarak dünyayı tanzim eden bu güç insan dünyasıyla doğrudan ilişkilidir. Demiurgos'un “insan ırkının yaratıcısı”, “ilk kahraman”, “mitsel ata” şekillerinde görmek mümkündür. Mit sahnesinde Yüce Varlık tarafından yaratılan bu “yardımcının”, sonraları büyük Tanrıyı arka plana ittiği, Eliade (2003) tarafından, düşünülmüştür. Böylece kaynaşma ve yerine geçme gerçekleşmiş olur (s. 73-74). Örneğin, Türk kültüründeki ata tipinde, medeni kahraman özellikleri ve belli ölçüde yaratıcı çizgiler bulunmaktadır (Beydili, 2004, s. 73). Arkaik zamanın ata prototipinden olan kozmogonik ataları bu açıdan okumak mümkündür.

Ata ve Tanrı ilişkisini gösteren kanıtlardan birisi Radloff ve Verbitskiy tarafından tespit edilen dünyanın sonu ile ilgili Telengit rivayetinde yer almaktadır: “Kalgançı çak geldiği, kara yer ateşle kaplandığı zaman büyük hakan ata Tanrı (kayra kaan ada kuday) kulaklarını tıkır” (İnan, 1986, s. 24), Altay Türklerine ait bir kıyamet efsanesinde de “Kayra Han Ata Hüda Tanrı” (Sakaoğlu ve Duymaz, 2006, s. 193) ifadesi geçer ki, Türk kültüründe Tanrı ve atanı söylemlerdeki ilişkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Altay, Hakas ve Yakutlarda yaratıcı Tanrılar, çoğu boyların hem ataları hem de koruyucuları olarak kabul edilmişlerdir. Altay-Kijiler arasında Bay Ülgen'in Todoş ve Kıpçak boyları tarafından koruyucu olarak sayılması; Hakas boyları arasında baş Tanrı olarak kabul edilen Kuday'ın başlangıçta Sagay boylarından birinin koruyucusu olarak kabul edilmesi örnek verilebilir (Aleksyev, 2013, s. 61). Bu örnekler ata ve Tanrının birbirine yakınlığını göstermekle birlikte, “diğerlerine” karşı “biz” yaratmak için her boyun kendi yaratıcı ve atalarını yerelleştirdiğini örneklemektedir.

¹⁰⁰ İlkel toplumlarda görülen Yüce Varlık ile teolojik olarak örgütlenmiş dinlerdeki Tanrı birbirinden ayrı düşünülmelidir. Örgütlenmiş dinlerde Tanrı kavramı belirgin; ilkel toplumlarda daha akıcı ve değişken bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan, Tanrı düşüncesinin hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir yapıdan ziyade, daha çok duygusal olduğu görülür. Bu bağlamda, Yüce Varlık tasarımının yanı sıra mitik atalar, kahramanlar ve başka diğer Tanrısal güçlerin bulunduğu inanılmaktadır. Bazen bu ikincil güçler, Yüce Varlık'ın bazı görevlerini de üzerine alırlar. Bu tasavvur biçimi, aynı zamanda, Tanrı ve ata kültürünü ilişkisini de gösteren önemli bir noktadır. Yüce Varlık'a ilişkin dünya çevresindeki birçok inançta ve dini tasarımda onun evreni yarattıktan sonra, eksiklikleri tamamlamak için, çocuklarını veya kendinden daha aşağı güçteki varlıkları veya ataları görevlendirdiğine inanılmaktadır. Bu görevlendirmede orta dünya ile ilişkide olan *ara* veya *aracı formların* insan dünyası ile devamlı iletişim halinde olduğu görülür. Örneğin, Yorubalar arasındaki Yüce Varlık, sadece dünyanın yaratılışına başlamış, ardından diğer işleri aşağı basamaktaki başka Tanrılara bırakmıştır. Bu varlığın “tapınağı, heykeli ve adına iş gören bir din adamı yoktur”. O, dünyadan ve dünya işlerinden elini çekmiştir (Örnek, 1995, s. 71-76).

Tanrı ve ata kültürünü bir tür etkileşimler bütünü olarak değerlendirebiliriz. Bunu Alekseyev'in (2013) verdiği örnekle açıklamak mümkündür. Ona göre eski Türklerin Ülgen hakkındaki düşünceleri ile Lena kayalıkları iyesine olan inançların etkileşimlerinin sonucunda *Ulu Toyon* tipi meydana gelmiştir. Benzer şekilde, Yakutların ata olarak gördükleri Ülgen ile ilgili inançları *Ürüng Ayu Toyon* karakterine biçim vermiştir. Bu tür bir düşünce, önceden bir bütünün parçası olan boyların zamanla merkezden ayrılan budaklar olduğunu ve başlangıçtaki prototiplerinden birtakım nitelikler taşıdıklarını gösterebilir. Muhtemelen, başlangıçta gök ruhları, Türklerde "koruyucu Tanrılar kültürünün" öğeleri olup (s. 62), boy atalarının şekillenmeye başlamasıyla yerleşmiştir. Türk kültüründe, atalar kültü, bir etkileşim ürünüdür. Türk ata tiplerinin oluşmasında *koruyucu ruh* (aşkın güç veya meşruiyetini aşkın güçten alan olağanüstülük) ile *kahramanın* etkileşime girdiğini görmekteyiz.

Türk kültüründe alperen kahraman ve atalarda olması beklenen veya istenilen niteliklerden birisi erdemdir. "Erdem" kavramı Türk toplumunun yaşam tarzında mutlaka olması beklenen cesaret, alplık ve bilgeliği içine almaktadır. Aynı şekilde ayrımları birleştiren, karmaşayı azaltan ve kişilerin bir arada olmasını mümkün kılan fedakarlık, kahramanlık, aile ve devlete bağlılık, dostluk, minnettarlık, vefa, dürüstlük, cömertlik, hoşgörü ve konukseverlik gibi nitelikler erdemlilik içinde yer almaktadır. Bu bakımdan Türk kültüründe toplum için düşmanla savaşmak, yenmek ve gerekirse kendini feda etmek en büyük erdem sayılırdı. Eski Türk mezarlarında öldürülen düşmanları simgeleyen "balbal" dikilmesi geleneğinin altında (Koca, 2002, s. 831), muhtemelen, bu düşünce bulunmaktadır. Bu durum ata ve mezar kültürünün iç içe geçmesinin sebebini açıklayabilir.

Türk kültüründe ata mezarları etrafında şekillenen bazı ritüellerin, gerçekleştirilen anma törenleri ile ataların yaşayanların dünyasına müdahale ettiğine dair inancın temelinde "erdemlilik" düşüncesi yer alıyor olabilir. Muhtemelen, bizden önce yaşamış ataların yaptıkları fedakarlıklar soydaşlar arasında sorumluluk bilinci ve aidiyetin yaratılması önemli olmuştur. Bu atalar kültürünün kaynaklarından birisini oluşturmaktadır. Belki de, Türk kültürünün dünya görüşünü yansıtan ve merkezi özellikte olan atalar kültürünün bu kadar güçlü olmasının sebebi, sorumluluktan doğan borçluluk hissidir.

Adana, Kadırlı'de doğum yapmakta zorlanan kadının kocası elini yıkar ve bu su doğum yapacak kadına içirtilir. Ancak bu adamın cömert (yörede *vergili* denilir) olması gerekmektedir. (Çeribaş, 2004, s. 140-141). Böylece çocuk kolay doğar. Bununla ilgili yörede söz söylenmektedir: "Öznesi vergili olana, Allah da vergili olur" (Mehmet Çeribaş, Kişisel Görüşme, 21 Aralık 2017) sözü erdemliliğin "istendik" olması bakımından dikkate değerdir. Bu bağlamda, Tylor'un (1892) "Tanrı, ahlak, erdemlilik, ölümden sonraki yaşamda ceza çekme gibi

düşünceler daha gelişmiş bir dini anlayışın izleridir” (Chidester, 2005, s. 809) şeklindeki ifadeleri, bu açıdan, dikkate değerdir.

Cinsiyet ayrımı yapmanın işlevsiz olduğu konar-göçer kültürün ideal insan tipi cesur ve alp kişidir. Bozkırda konargöçer bir hayat sürdürdüklerinden dolayı birçok tehlikeye açık olmuş olan Türk boylarında halkın kaderi, büyük ölçüde kahramanların başarılarına bağlıydı. Bu yaşam tarzı içinde kahramanlara ihtiyaç duyulmuş ve zamanla onlar etrafında bir “kahraman kültü” (Koca, 2002, s. 828-829; Sever, 2010, s. 730) oluşturulmuştur. Kahraman kültü, kendinden sonra gelen soydaşların ölen kahramanı anmaları ile zamanla ata kültürüne dönüşebilirdi. Ancak bu durum her kahraman için geçerli değildir. Bu yüzden her ata, aynı zamanda kahraman iken; her kahraman, ata özellikleri göstermeyebilir. Kahramanın özelliklerine ancak bilgelik, erdemlilik ve cesur olma gibi toplumun öncelendiği belli başlı nitelikler eklendiğinde ata kültürüne dönüşümün gerçekleşmesi mümkün olabilir.

Türk soy sistemindeki ataları ikiye ayıran Roux’a (2011) göre bunlardan ilki kavmin, imparatorluğun kurucuları olan atalar ya da büyük hükümdarların soy kütüğü, ikincisi ise boyun kurucu atasının soy kütüğüdür. İki ata grubu arasında bir karşılaştırma yapıldığında ilk grup ikincilerden çok daha iyi tanınmaktadır (s. 36). Tüm bu açıklamalardan hareketle, aşağıda görülebileceği gibi, bu tezde ise iki prototip ve dört ata tipi belirlenmiştir. Türk kültüründe her bir ata tipi iç içe geçmiş çemberler olarak düşünüldüğünde en sonda bulunan Yenilenen Ata tipinde, kendinden önceki ataların özelliklerinin barındırması ata tiplerine uygundur.

Türk kültüründeki iki temel prototipten ilki eski Türk dininin yaratıcılar kompleksinde yer alan, şaman dualarında “ata, baba, ana” gibi isimlerle adlandırılan *arkaik zamanın kozmogonik ata prototipleri*dir. Anlam alanı çok geniş olduğu için bu tipteki kahramanları ata yerine ata prototipi içinde değerlendirmeyi uygun gördük.

İkinci gruptaki ata prototipleri ise İslamiyet’in kabulünden sonra yeniden şekillenen atalardır ki bunların ilk örneklerini peygamberlerin şahsında görmek mümkündür. Ancak burada atalar kültürünün değişmediği, sadece başka bir kültür dairesi içine girildiği görülmektedir. Alperen atalar içinde yer alan bu grup ise *alperen gazi ata tipi* olarak adlandırılmıştır.

1. Arkaik Zamanın Kozmogonik Ata Prototipleri ve Kozmogonik Ataları

Bilinmeyen arkaik zamanların ata prototipleri olan figürlerin Tanrı kültürüne yakın oldukları görülmektedir. Mitik ve mistik özellikleri ağır basan bu prototiplerin genellikle insanoğlunun yaratılış ve/veya türeyişine konulduğu, evrenle ilişkilendirildiği görülmektedir. Türeyiş

anlatıları dışında, çoğunlukla, şecereye dahil edilmeyen bu aktörlerin Tanrıyla olan ilişkileri dikkat çeker.

Elde bulunan anlatılar incelendiğinde ilk insanın kendini ve dış dünyayı anlamaya çalıştığı görülmektedir. Evren ve insan olarak biçimlenen bu duruma ilişkin geliştirilen düşünceler *kozmogoni* ve *antropogoni* olarak adlandırılmaktadır.

Gök Tanrı, erkek egemen bir toplum yapısının izleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Çobanoğlu, 2001a, s. 48). “Atayı kavrama modeli, topluluğun dini sistemindeki diğer doğaüstü varlıkları tasarlama biçiminden güçlü bir biçimde etkilendiğinden” (Hardacre, 1994, s. 19), anaerkil dönemin Umay’ından ataerkil dönemin Gök Tanrısına geçişte ataların erkek olarak düşünölmeye başlandığı söylenebilir. Mitik anlatılarda, aynı şekilde, insan dünyasına ait aktörlerin doğaüstü varlıklarla ilişkilendirilmesi, kahraman ve ataların zaman zaman Tanrılaştırılmasını (*teomorfizim*) veya Tanrıların insanlaştırılmasını (*antropomorfizim*) açıklayabilir.

Türk kültüründe Tanrı fikrinin doğuşu ve ataların şekillendiği zamanlarda iki tip arasında sınırlar çizmek oldukça zordur. Söz konusu durum ilksel zamanlarda Tanrı ve ataların birbirine yakın olduğunu veya algılandığını göstermektedir. Türk kültüründeki yaratıcı ve atalar arasındaki ilişkiyi kozmogonik ata prototiplerinde izlememiz mümkündür. Prototip şeklinde ifade edilmesinin sebebi ise “Tanrılara yakın olan ataları” tanımlama noktasında literatürde kesin bir terim belirlenmemiş olmasıdır. Bu belirsizlik sebebiyle örneğin Eliade (2001), *Tanrısal varlık* ile *Mitik ata* ve *Tanrıların dünyası* ile *Ataların dünyasını* birbirinin yerine kullanmıştır (s. 179). Kültür içinde üstlendikleri roller bakımından olağanüstü niteliklere sahip olan Tanrı ve ataların mitlerde *mutlak değerleri* simgeledikleri ve bu bakımdan insan etkinliklerinin *ilk paradigmasını* oluşturdukları görülür. Bu gerekçeyle *prototip* kelimesinin kullanılması tercih edilmiştir. Söz konusu figürleri tam olarak panteon içine almak veya ata sınıfına koymak mümkün olmadığı için “arkaik zamandaki kozmogonik atalar” içine dahil etmenin daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Sagalayev ve Oktyabrskaya’nın (2013) belirttiği gibi, ruhlarla ve ataların dünyasıyla diyalog kurma ve sürekli evlilik yoluyla akrabalık bağlarının güçlendirilmesi (ayıyla evlenme, kurtla evlenme, gökten gelen ışıktan hamile kalma gibi), Güney Sibiry Türklerinin dünya görüşünün belirgin özellikleridir (s. 48). Güney Sibiry dışındaki Türk boylarında da benzer örnekleri bulmak mümkündür. Bu düşünce biçimi, Türk kültüründe Tanrı ve ata arasındaki ilişkinin açıklaması olarak değerlendirilebilir. Türk dünya görüşünün önemli bir parçasını oluşturan akrabalık sistemini “biz” yaratmanın aracı olarak okumak mümkündür.

Bazı mitlerde, yeryüzündeki dağ, taş, nehir ve göllerin bir zamanlar yaşamış kahramanların zıplama, haykırma, yatıp uykuya dalma gibi iş ve hareketlerinin sonucunda meydana geldiği anlatılır. Kimler?, Nasıl yarattı? gibi sorularla ilgili olan bu inanmaların kökeninde insanın dünyayı algılama çaba ve merakı vardır. Burada dikkat çeken konu eski mitik yaratıcı Kudaylar ile ilk mitik kahramanların (İbrayev, 2005, s. 354) yapı ve işlevleri bakımından bir sınır konulmamasıdır.

Ataların kozmogonik nitelikler taşımalarını yaratılış mitlerinde bulmamız mümkündür. Birçok dünya toplumunda gökte tasavvur edilen Tanrı, öncesiz ve sonrasızdır. Her şeyi bilen ve sonsuz güce sahip olan yaratıcı veya yaratıcıların başlattığı yaratılışın *atalar* tarafından tamamlandığı kabul edilmektedir. Bu kabullerin çoğunda Tanrıların evreni yarattıkları, yıldızların ötesine çekildikleri (Eliade, 2001, s. 127), yerlerine temsilcilerini bıraktıkları anlatılır.

Radloff'un derlediği Altay Yaratılış mitinde bu tarz kozmogonik ataları görmek mümkündür: “Tanrı insana şöyle dedi: Bekleme benden yemek, benden artık yardım yok!/Kendiniz çalışınız, aşınızı yapın çok!/Bundan sonra ben size, görünmem artık bitti!/Benim elçim *Maytere* sizinle yere gitti!/ O artık ne gerekse sizlere öğretecek!/Bana elçim olarak haberi ileticek!” (Ögel, 1993, s. 458).

Dünyadaki diğer toplumlarda olduğu gibi eski Türk inançlarında da ölümden sonra gidilen yerin çoğunlukla gök olduğu düşüncesi yaygındır. İnanca göre gökten gelen bütün “ulular” oraya dönerler. XI. yüzyıldan beri Türkler arasında *uçmak* sözcüğü kullanılmıştır. Ataların yaşadığı ve bazı ölümlerin geri döndükleri yer olarak kabul edilen bu ayrıcalıklı bölge (Roux, 2000a, s. 28-29), Tanrı ve ataları arasındaki mekânsal yakınlığı göstermektedir.

Buryatlar arasında anlatılan bir efsaneye göre, ormanda yürüyen yaşlı bir adam yeryüzünden gökyüzüne uzanan bir merdiven görür. Merdiven yukarı çıkan yaşlı adam, altın ve gümüşten yapılı köşkte *Esege-Malan-Tengeri* adlı yaşlı Gök Tanrı'nın yaşadığını görür. Tanrı, bu adamı hizmetçisi olarak almaya karar verir ve bir gün ona insanların neler yaptıklarına bakması için yeryüzünü gözetleme emri verir. Bir hırsızın bir adamın sürüsünden koyun çaldığını gören yaşlı adam buna öfkelenir ve Tanrı'nın yanında duran sandıktan bir taş alıp hırsıza fırlatır. Bu taşın bir anda yıldırıma dönüşüp hırsız yok ettiğini gören yaşlı adam, o zamandan beri Tanrı'ya gök gürültüsünün efendisi olarak hizmet ettiği rivayet edilir¹⁰¹. Harva (2014) bu tip efsanelerin

¹⁰¹ Kazan bölgesindeki Hristiyan Tatarlar arasında hem gök gürültüsü hem de Tanrı için “Tengere babay” (Tengere baba) ifadesi kullanılmaktadır. Efsaneye göre Tanrı, atların çektiği arabasına atlayıp şeytanı kovalar ve bu kovalama sırasında arabanın tekerleklerinden çıkan sesler gök gürültüsünü meydana getirir. Harva (2014), bu tasavvurun Hristiyan halk inançlarındaki Aziz İlyâ'ya (İlyas Peygamber) ilişkin anlatılardan etkilenmiş olma ihtimalinin yüksek olduğunu belirtmiştir (s. 118). Ancak bu düşünce biçiminin oluşmasında eski Türk inanç sistemindeki “atalar kültürünün güçlü etkisini” de hatırlamak gereklidir.

yaygın olmakla beraber Buryatların dini inançları arasında insan suretinde bir gök gürültüsü Tanrısına rastlanmadığını ifade etmişse de bunun sebebini açıklamamıştır (s. 171-172). Aslında araştırmacının fark edemediği şey, Türk kültüründe atalar kültürünün Tanrı kültürüyle yakın bir ilişki içinde olduğu ve bu tür anlatılarda geçen kahramanların kozmogonik ata prototiplerini oluşturduğudur.

Temelde Durkheim'in düşüncelerini benimseyen Roux'a (1999) göre yapı ve işlev açısından atalar arasında bir ayırım yapılmalıdır. Buna göre hükümdar, kurucu kahramanların ataları ve ölümünden itibaren bizzat kendisi ata haline gelen hükümdarla özdeşleşebilen kabile gibi belli grupların ortak ataları, hakkında en çok bilgi sahibi olunan atalardır (s. 189). Ancak "ata, hiçbir zaman Tanrı derecesine ulaşmasa" da (Roux, 1990, s. 190) büyük saygı gördüğü ifade edilebilir.

Tös ve ata kültü arasındaki bağlantı kozmogonik ata prototipleri konusunu anlamaya yardımcı olabilir. Örneğin, Altay Türkleri arasında her oymağın aru töcü vardır. Bu genellikle ulu bir şamanın; boyun, soyun ulu atası sayılan dağın; efsanevi bir kişiliğin veya mitolojik bir varlığın adını taşır. İnanca göre Ülgen, aru töcülerden; Erlik ise kara töcülerdendir (Beydili, 2004, s. 563). Bu adlandırma, Ülgen ve Erlik'in mitik zamanlarda atalarla ilişkilendirilmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Kozmogonik ata prototipleri içinde *Ak-Ana*, *Umay*, *May-Ana*, *Ana Maygil*; *Ülgen*, *Erlık*; *Mandışire*, *Maytere* veya *Bozkurt* gibi tamamen olağanüstü ve fantastik varlık veya aşkın güçler yer alır. Bazı araştırmacılar onları Tanrı olarak nitelendirirken, bazıları Tanrının yardımcılarını olduklarını ifade etmişlerdir.

Güney Sibiryaya Türklerinin inancında, ilk yaratıcı zanaatkarların Tanrılar olduğu görülmektedir. İnsanı yaratan, ateş yakmayı ve yemek yapmayı öğreten bu güçleri tam olarak Tanrı veya kültürel kahraman olarak sınıflandıramayacağımız için "kozmogonik ata prototipi" adlandırması uygun görülmüştür. Altay Türklerinden derlenen bazı şaman dualarında Ülgen'in otlakların, tarlaların ve insanların yaşam mekânlarını sağlayan bir yaratıcı olarak geçmesi (Lvova vd., 2013, s. 126); Telengitler arasında Ülgen'in, insan ve hayvanların yaratıcısı olup yeryüzünü düşmanlardan koruyan "ilahi ata" (Aleksyev, 2013, s. 48) olarak kabul edilmesi örnek verilebilir.

Bir rivayete göre Hz. Peygamber, Hızır'a karada ve İlyas'a denizde kendi ümmetinin korunması görevini yüklemiştir. Buna göre Hızır'ın temsili görünümü beyaz ata binmiş, ak saçlı ve sakallı bir ihtiyar (Köksal, 2002, s. 593) şeklindedir. Ancak bu tasvirlerde İlyas Peygamber ile ilgili herhangi bir betimlemeye rastlanmaması, İlyas Peygamberle ilgili motiflerin sonradan eklenmiş olabileceğini akla getirmektedir. Hızır'ın sadece bahar bayramlarında değil sosyal hayatın hemen her alanında ortaya çıkması, onun halk zihninde daha fazla yer işgal ettiğini gösterebilir. İlyas Peygamberin su ve denizlerle olan ilişkisini günümüzde Anadolu'daki halk inanışlarında görmek mümkündür. Özellikle Hıdırellez gününün, karalarda dolaşan Hızır ve denizlerde dolaşan İlyas'ın buluşma zamanı olduğuna dair inanış bu açıdan dikkate değerdir.

Türk boyları arasındaki ruh ve yaratıcıların akrabalık türleri, gerek buldukları yerden gerekse de özellikleri bakımından farklılık gösterebilir. Ancak akraba türleri oldukları veya aynı soydan geldikleri için birbirinin varyantı durumundadırlar. Verbitskiy tarafından derlenen ve Altay yaratılış mitinde geçen, fakat Radloff'un derlediği varyantta rastlanmayan Ak-Ana'nın akıl vericilik yönüyle dişi olması yüksek ihtimaldir. Bu bağlamda Altay Türkleri arasında *Ak-Ana*, Sahalar arasında onun bir benzeri olan *Ürüng-Ayığsıt*, Özbeklerde *Ambar-ana*, Teleutlarda *Bayana*'nın Türk dünyasında yaygın olarak görülen Umay ile genetik açıdan organik bir bağı (Dlujnevskaya, 1996, s. 239; Ögel, 1993, s. 444) bulunmaktadır. Aynı şekilde, İslamiyet'ten sonra zaman zaman bereket kültü ile ilişkilendirilen Fatma Ana ve bazı inançlarda su iyesinin Hz. Ayşe ve Hz. Fatma ile özdeşleştirilmesi (Kalafat, 2012b, s. 60, 192) arkaik kadın ata tipinin varyantlarıdır.

Umay genellikle çocukların koruyucusu olarak bilinmesine rağmen, S. V. İvanaov'un belirttiği gibi bu kült, anlam olarak çok daha eskilere ve antropomorfist bir Tanrı'ya ulaşacak kadar geniş bir çerçeveye sahiptir. Umay'ın çocukları koruma görevi daha sonraki dönemde çıkmış olmalıdır. Bu açıdan "Umay kültü, anaerik toplum yapısında oluşan ana Tanrıça kültürünün şekil veya içerik değiştirmiş bir kalıntısı olabilir" (Taş, 2011, s. 60-63). Örneğin, Hakaslar arasında hamile kadınları nazardan korumak için kamların kayın ağacı budağından hazırlayıp Umay Ana'nın sembolü olarak kabul ettikleri *İney Tös* vardır. Doğum zamanında kadına yardım edeceğine inanılan bu tösün (Beydili, 2004, s. 563) sadece kadınlara özel olması dikkat çekicidir. Ayrıca adlandırmadaki tös de Umay'ın ata ruhlarıyla ilişkilendirilmesini gösterebilir.

İnsanoğlunun yaşamında mihenk taşı olan ateşin keşfi ve evcilleştirilmesi birçok icadı beraberinde getirmiştir. Türk kültüründe de önemli olan ateşin mitlere konu olduğu ve ataya dayandırılarak anlatıldığı dikkat çekmektedir. Altay Tatarlarının efsanesine göre "ilk insanların ilk atalarının sadece bitki ve meyve yedikleri, ateşe ihtiyaç duymadıkları için de onu bir süre aramadıkları rivayet edilmektedir. Ancak, zamanla yemek pişirme ihtiyacı duyan insanlar, Ülgen'in gökten biri kara, biri ak iki taş getirmesiyle ateşe kavuştukları anlatılır. Kuru otları avucunda ezip bir taşın üzerine koyan Ülgen, getirdiği iki taşı birbirine vurmuş ve otların alev almasını sağlamıştır". Aynı şekilde Yenisey Ostyakları da atalarının ateşi gökyüzünden aldıklarına ve bir büyücünün, muhtemelen kamin, onlara ateşten nasıl faydalanacaklarını gösterdiklerine inanırlar (Harva, 2014, s. 184). Bu anlatılarda ateşi getirenin medenileştirici kahraman tipinin özelliklerini taşıdığı görülür.

Ülgen'in ayrıca "bu ateş, atamın kudretinden taşa düşmüş ateştir" ifadesi, kendinden başka diğer güçlerin olmasını ima etmesi bakımından dikkate değerdir. Bu inanç gereği, birçok Türk boyunda çakmak taşından elde edilen ateş kutlu sayılmıştır. Benzer şekilde şaman dualarında

geçen “atamızın yaktığı ocak” (İnan, 1976, s. 42, 44) ifadesi ata olarak kabul edilen Ülgen’in insanlara getirdiği ateşi hatırlatmaktadır. Bu durum ataların bir şeyin ilk keşfedeni olması niteliğiyle uygundur.

Tanrı’nın suyun dibinden toprak getirmesi için görevlendirdiği *Kişi*’nin sonradan cehennem hakimi olarak tasvir edilen *Erlık*’e dönüşümü bağlamında, bu ilk yaratılan *Kişi*’nin dünyanın diğer bölgelerindeki yaratılış efsanelerinde “ilk insan”, “efsanevî ata” ve “ilk ölü” (Günay ve Güngör, 2003, s. 92) olarak anlatılması dikkate değerdir.

Erlık’in ata olarak geçtiği metinler de elde mevcuttur. Bir rivayete göre Erlık’in dokuz oğlu vardır. Bunlardan dokuzuncusu Kattu Sınduu Temir Kaan (Sert Vücutlu Demir Hakan) idi. Demir Hakan ise şu şekilde tasvir edilmektedir: “Tulku sınduu tulunduuu, Tuduş temir yarnduu, Adam Erlık ayrılğan Kızazar kanı yok, Kıyılattan tını yok”. Tercümesi şu şekildedir: “Yus yuvarlak saç örgülü, Som demir yağrınlı, Atam Erlikten ayrılmış, Kızarı kanı yok, Ölecek canı yok” ifadelerinde (İnan, 1976, s. 69) Erlık’ten “atam” olarak bahsedilmesi dikkat değerdir.

Erlık Han ve atalar kültü arasındaki bağlantıyı gösteren başka bir unsur da, Hakas kültüründe yaygın olarak görülen ‘tyoses veya töslər’ yapma geleneğidir. Potanın’in aktardığına göre, ahşaptan yapılmış bir ‘ongon’, ‘Erlık Han’ adı altında Kacha Tatarları arasında bulunmaktadır. Başka bir araştırmacı, Hakasların uzatılan kollara sahip ve küçük bir erkek biçiminde Erlık ‘tyos veya töş’ yaptıklarını aktarmıştır. Katanov’a göre bu suret veya fetiş ögesi, kırmızı kurdeleler ile süslenmiş isimsiz bir ‘tyos veya töş’ olarak belirtilmektedir. Ritüel boyunca ona hitap eden duacı yakarışları ilginçtir: “Thou, yeryüzünün kralı, cennetin oğlu, kırmızı kurdeleler ile süslenen, insanlara felaket getirme!”(Burnakov, 2011, s. 112-113).

Üzüt bayramı sırasında evden aldaçıyı kovmak için kam tarafından tütsü yapılır ve bu sırada okunan şaman duasında “aydın dünyaya gelme, şimdi tekrar çıkma: seni Akçayık çeksin! Kaba sakallı atamız Erlık, seni tutsun! Böyle bir fena nesneyi Tanrı yerimize göndermesin, uzaklaştırın!” (İnan, 1976, s. 95) ifadelerinde de Erlık’ten ata olarak bahsedilmektedir.

Tüm İnsanoğlunun Türeyişinin Başlatıcısı

Orta Asya bozkırlarının en güçlü hayvanı olarak kabul edilen kurt, burada yaşamış olan Türklerin özellikle türeyiş mitlerine konu olmuştur. Moğollar bir bozkurtla alageyiğın, Tölesler bir kurtla Hun yabgusu kızının, Türkler ise Hun prensi ile dişi bir kurdun birleşmesinden türediklerine dair birçok anlatıya sahiptir (Gumilëv, 2002, s. 35). Hayvanla ilgili türeyiş mitlerinde birçok kültürde rastlanmaktadır.

İlk insanlar günümüzde olduğu gibi görünmeyen şeylere büyük önem vermişler ve anlamlandıramadıkları olağanüstülükleri yüceltmişlerdir. Tabiatı gözlemekle kalmayıp, ritüellerinde canlandıran insanoğlu bu şekilde doğa ile bütünleştiğini düşünmüş, belki de doğanın sırlarını çözebileceğine inanmıştır. Ritüellerde kartal, kurt, yılan gibi kendi için önemli gördüğü hayvanları taklit etmiş, ayin sırasında veya günlük yaşamında ayı ve kartal pençesi, kurt dişi veya postu gibi nesnelere üzerinde taşımıştır. Bu davranışın kökeni “psikolojik özcülük” ile açıklanabilir. Başka bir deyişle, kendi için önemli gördüğü varlıkları taklit ederek, taklit ettiği şeyin gücüne erişeceğini düşünmüştür. Mitlerde hayvanlarla ilgili sembollere bu bakış açısı ile yaklaşmak, söz konusu sembollerin yapı ve işlevini anlama noktasında yardımcı olabilir¹⁰².

Kozmogonik atalardan türeyişin başlatıcısı konumunda olan ilk atalara geçiş aşamasında, çocuğun kaderin insafına bırakıldığını görmekteyiz. Yer ya da suya emanet edilen çocuk, öksüz olup tüm tehlikelere açıktır. Kozmik öğelerin korumasına terk edildiğinden kahraman, genellikle, aziz veya kral yani ataya dönüşür. Gerçekte yer anaya teslim edilen çocuk bu aşamadan sonra kozmik aleme (Eliade, 2003, s. 252) ait olur. Bu devrede babanın olmayışı, insanoğlunun zihnindeki arkaik babasız doğum mitlerini hatırlatmaktadır. İleride ata olacak kahraman veya azizlerin genellikle terk edilmiş çocuklar olması, onların dünyevi olmayıp kozmik aleme ait olduğunu hissettirmek içindir. Böylece sıradan insanlar veya diğerleri içinde ayrılan bu çocuk ata olarak kültleşme eğilimi gösterebilir.

Teleütlerin inançlarına göre *Anam Yauyuçi* olarak da adlandırılan ana Tanrıça, aileleri çocuksuz bırakabilir. Bu durumda Ada-kizi veya Yo-Han'ın yardımına başvurulmaktadır. Harva'ya (2014) göre *Yo-Han* insanlığın ilk atası olan Âdem'i ifade etmektedir. İnanca göre dünyanın göbeğinde bulunan en yüksek çam ağacının olduğu yerde yaşayan bu ata mekân açısından Tanrı'ya yakın bir güce sahiptir (s. 138).

¹⁰² Türk kültüründeki halk hekimliğine bağlı sağaltma uygulamalarında görülen dalak kesme tedavi yönteminde şişleme veya kesme yoluyla parçalanmış hayvan dalağı, dört veya üç yol ağzına yırtıcı hayvanların bulamayacağı bir yere gömülür veya başka bir varyantta, kuruması için bir ağaç dalına asılır. Toprak içinde veya ağaç dalında kuruyan dalak gibi, hastanın dalağının da kuruyacağına inanılmaktadır. Acıpayamlı (1962, 1963a) tarafından *sihirselsel temas prensibi* ile tanımlanan bu durum, tezde insanların biyolojik yaratılışında bulunan *psikolojik özcülük* (psychological essentialism) ile açıklanmaktadır. Sihir ise bu geçişte bir araçtan daha fazlası değildir. Dalağın yırtıcı hayvanlardan korunmak istenmesinin sebebi, hasta dalağındaki kötü ruhun tedavide kullanılan hayvan dalağına geçmesinden kaynaklanmaktadır.

Toplumların düşünüş sisteminde kadınların üretim ve bollukla ilgili simgesel değeri neredeyse evrenseldir. Bu düşünce biçiminde de psikolojik özcülük izlerini bulmak mümkündür. Örneğin, Uganda'da evli bir erkek kısır olan eşini bahçesinde meyve yetiştirmesini engellediği gerekçesi ile karısını genellikle baba evine göndermektedir. Borneo'da ise kadınlar kabuklu pirinç üretimiyle ilgili tören ve işlerde baş aktör olarak yer alırlar. Erkeklerin tarlalardaki görevi ise sadece vahşi otları temizlemek ve ürün yetiştikten sonra birkaç işleme katılmaktan (Lévy-Bruhl, 2006b, s. 208) fazlası değildir.

Dünyanın birçok arkaik toplumunda ve üç büyük dinde Nuh ve Tufan anlatıları görülmektedir. Kaşgarlı Mahmut'un hazırlamış olduğu sözlükte Türk adı açıklanırken "Türk, Tanrı yarlıgayı Nuh'un oğlunun adıdır. Bu, Tanrı'nın, Nuh'un oğlu Türk'ün oğullarına verdiği bir addır" (Kaşgarlı Mahmut, 1985a, s. 350) denilerek Türk ve nesli doğrudan Nuh'a dayandırılmaktadır. Üç büyük dinden biri olan İslamiyet'in Türkler arasında yaygınlaşması ile birlikte kozmogonik ataların unutulduğu, böylece türeyişe kurtarıcı ata prototipi içinde Nuh ve Yafes'in yerleştirildiği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Asya efsanelerinde bir zamanlar selin gelerek yeryüzündeki hayatı bir anda yok ettiği ve bu felaketten kurtularak yeni bir başlangıcı temsil eden kişinin yeni insan neslinin atası olduğu (Harva, 2014, s. 101) anlatılar şekillenmeye başlamıştır. Örneğin, İslamiyet öncesi mitlerinde yada taşı, Köktürklerin atası olarak görülen ve istediği zaman rüzgar estirip fırtına çıkartabilen - büyük ihtimalle Yada taşını kullanabilen - kutsal güçlere sahip ve yüksek ihtimalle bir şaman olan İ-ci Ni-su-tu'dur. Ancak İslami kültür dairesine geçişle birlikte Yada taşının Nuh Peygamber tarafından oğlu Yafes'e üzerinde "ism-i a'zam" duası yazılarak verildiği şeklindeki anlatılar ortaya çıkmıştır.

Türk kültür tarihinde türeyişin başlatıcısı olarak Nuh'un oğlu Yafes veya Hz. Adem'e dayandırma özellikle Oğuznâmeciliğe bağlı şecere geleneği ile yaygınlık kazanmıştır¹⁰³.

Arkaik zamanların ata prototipleri sıradan ve günlük olaylarla ilgilenmezler. Dünyevilikten oldukça uzaktırlar. Yaratılışa konulan bu aktörler bir şeyin mucidi olmakla beraber asıl amaç soyun yaşaması ve devamlılığını sağlamaktır. Destan devrinin kültürel kahramanları bu ataların ilk kuşak torunlarıdır. Burada ortak ata veya atalar söz konusudur. Bu ataları genellikle yaratılış anlatılarında görmekteyiz. Özellikle bilinmeyen zamanlara ait bu atalar, şecere sıralamasında yer almamakla beraber türeyişe konulduklarında şecerede baş sırada yer alırlar.

Mucit, Akıl Verici ve Kurtarıcı

Bu devredeki atalar "bilge ataların" en arkaik biçimleridir. Mite göre olağanüstü varlık olan bu kişilerin sonraki devirlerde bilge ve alperen (yiğit, cesur) (combatant, fighter) ata olarak somutlaştığı görülmektedir.

Radloff tarafından derlenen Altay Yaratılış mitine göre Mandışire (Ögel, 1993, s. 464) birçok şeyin mucididir (anlatıya göre olta yapar, ağı icat eder, kayık yaparak balık tutar, barutu icat eder) ve bu bağlamda ilk ata (primogenitor) prototiplerinden birisidir.

¹⁰³ Kırgızlarda şecere geleneği ikiye ayrılmaktadır. Buna göre ilk grup içinde Türklerin soyu Nuh Tufanı ile başlatılıp ilk ata Hz. Nuh'un oğlu Yafes'e dayandırılmaktadır. Yafes'in oğlu Türk, Türk'ün oğlu Elçi Han, onun oğlu Alança Han, oğlu Kara Han, Kara Han'ın oğlu Ögüz Han olarak devam ettirilmektedir. İkinci grupta ise şecereler Hz. Peygamber'in soyu ve dört halifenin zikriyle başlar (Çeribaş, 2012a, s. 69, 71). İlki Reşideddin ve Ebul Gazi Bahadır Han şecereciliği, ikincisi Türk-İslam eserlerinde görülen şecere geleneğidir. Kırgızlar arasında ilki yaygın olmakla beraber, bu iki şecere grubu Türkler arasındaki İslam dininin yarattığı büyük etki ve değişimin bir sonucudur.

Maytere'nin insanlara Tanrı'dan korkmayı öğretmek ve insanoğlunun büyük bir bölümünü dönüştürmek için Ülgen tarafından gökyüzünden gönderildiği; ancak, kötü Erlik'in bu duruma sinirlendiği (Holmberg, 1964, s. 370) rivayet edilmektedir. Kısaca Ülgen'in insanı koruması için Mandişire'yi ve insanı düzene sokması için May-Tere'yi (Ögel, 1993, s. 435-436) yaratması ve dünyanın sonu geldiğinde, onları insanlardan uzaklaştıracak olması dikkat çekicidir. May-Tere'nin bu fonksiyonu, onu kurtarıcı ata prototipine uygun hale getirmektedir. *Kurtarıcı kahraman* olarak idealleştirilen bu kahramanın destan başta olmak üzere birçok anlatıda yeniden yaratılır¹⁰⁴.

2. Kamlar Devrinde Şekillenmeye Başlayan Bilge Atalar

Orta Asya'da yapılan arkeolojik çalışmalardan hareketle, Türk destan devrinin M. Ö. XII. asra kadar gittiği sonucuna (Yıldırım, 1998, s. 149) ulaşılmıştır. Türk kültüründe kadın ataların olduğu varsayımı dikkate alınırsa onlarla ilgili destanların da anlatıldığı yorumu yapılabilir. Çünkü Türk kültüründeki bilge ata tiplerinde cinsiyet ayrımı yoktur¹⁰⁵. Yaratılış mitlerinde yaratma gücünü veren ve kozmogonik ata prototipini oluşturan Ak-Ana gibi Umay formundaki dişi ruhlar¹⁰⁶, sonraki dönemlerde alperen kadınlar (Çobanoğlu, 2016) olarak ortaya çıkacaklardır. Belki de bu mitik kadınlar veya kadın atalar, ilk olarak Köktürk dönemindeki İl-Bilge Hatun'da vücut bulmuştur. Bu bağlamda, Türk kültüründe kadın ataların prototipi Umay veya onun arkaik şekli olan ve Tanrı'ya yaratma kudreti veren Ak-Ana'dır. Bu kadın ata prototipinin orta dünyadaki bilge ata örneğini *Köktürk Yazıtları*'nda görmekteyiz. *Kül Tigin Yazıtı*'nin doğu yüzünde "Umay teg ögüm şatun şutınga" yani "Umay gibi annem hatunun devleti" (Ergin, 2011, s. 20-21) ifadeleri dikkat çekicidir. Bu düşüncelerimizi destekleyici biçimde Klyaztormy de mitik ikili olan Tengri ve Umay'ın orta dünyadaki karşılığının Kağan ile eşi Hatun olduğunu düşünmektedir (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 79).

¹⁰⁴ İnsanlığın kurtuluşu için başka bir güce bağlanma düşüncesini kurtarıcılık doktrini (Bayat, 2007a, s. 139) adı altında tanımlamanın yanı sıra, bunları *kargo kültler (cargo cult)* şeklinde nitelendirmek de mümkündür. Kurtarıcı kahraman veya kurtuluş doktrininin dinsel öğretilerin esasını oluşturan bir konu olduğunu ve bu kurtarıcı kahramanın tam karşısında yer alan anti-kahramanla ilgili bakınız (Bayat, 2007a).

¹⁰⁵ Tarih öncesi ve en eski tarihsel dönemlerde kadınlar *Tanrıça, bilge danışman* veya *yalvaç* olarak yüceltilirlerdi. İrlanda'da Hıristiyanlık öncesi dönemde akıl ve bilgi Tanrıçası Keltli Cerridwen adlı bir kadındır. Aynı şekilde Tanrıça Gaia'nın kadın din görevlileri atadığı bilinmektedir. Mısırlı bir Tanrıça olan Maat ise evrendeki düzeni, ritmi ve doğruluğu simgelemekteydi. Bunların dışında Nemrud kentiyle ilgili yapılan kazılarda elde edilen kayıtlar, kadınların mahkemelerde yargıç ve hukuk görevlisi olarak hizmet verdiğini göstermektedir (Stone, 2000, s. 35-36).

¹⁰⁶ Bayat (2007a), "Ak-Ana'nın yalnız kozmogonik mitte gözüktüğünü, işlevinin kozmosun yaratılmasıyla sınırlandırıldığını ve Ak-Ana'nın yaratılıştaki akıl verdikten sonra mitik alandan çekilip bir daha hatırlanmadığını ifade etmiştir" (s. 85). Ancak yaptığımız açıklamalar ve verdiğimiz örnekler, Ak-Ana'nın bir kadın ata prototipi olduğunu ve varyantlaşarak yaşamaya devam ettiğini veya sürekli yeniden yaratıldığını gösterir.

Genel anlamda atalar, zaman ve mekâna göre kendini güncellemeye oldukça müsaittir. Bu uyumluluk mekanizması sayesinde geçmişten köklerini alarak günümüz ve geleceğe uzanan atalar, ancak kendilerini sürekli yeniden yaratarak yaşama imkanı bulabilirler. Eski Türk dinine bütünsel bir bakış açısı ile yaklaşıldığında, onu oluşturan unsurların hem bütünüün parçaları hem de bu parçalardan fazlası olduğu görülecektir. Bu bakımdan eski Türk dinine ait unsurları sürecin parçası olarak değerlendirmek, Türk kültürünü ve Türk mitik dünyayı anlama noktasında daha faydalı olabilir.

Köktürklere ait mitler içinde Bozkurt, rehber rolündedir. Boz bir kurdun ordu önünde yürüdüğü anlatıldığı efsanede kılavuz işlevine sahip olan bu hayvanı kozmogonik atalar içinde türeyişin başlatıcısı olarak görmüştük. Bu durum, türeyişi başlatan ataların sonradan “bilge ataya” dönüşme eğilimi olduğunu gösterebilir. *Oğuz Kağan Destanı*’nda yol gösteren bozkurdun Ergenekon efsanesinde de Türklerin önünde gittiği tasvir edilir. Ayrıca Ergenekon Türklerinin liderinin adının Börteçine olması ve bunun “kurt adam” anlamına gelmesi (Bayat, 2007a, s. 169), türeyiş mitlerine yerleştirilen bozkurdun varyantlaşarak efsanelerde *yeniden doğurtulduğunu* akla getirir. Türklerin mitik hayvanı bozkurtla sembolleştirilen Türk “kurtarıcı kahramanı” bu anlatılarda bilge ata olarak karşımıza çıkmaktadır.

Elde bulunan ilk kahramanlık destanı Hun döneminden izler taşıdığı düşünülen *Oğuz Kağan* destanıdır. İçinde İslamiyet öncesi eski Türk inanç sistemine ait öğeler barındıran bu destanın üç varyantından biri olan Uygur Harfli Oğuz Kağan destanının XIV ve XV. yüzyıllarda yazıya geçirildiği düşünülmektedir. Burada *Uluğ Türk*, bilge ata tipine uygundur. Destanın birçok varyantından biri olan ve Reşideddin tarafından yazılan *Cami’üt-Tevarih* adlı farsça *Oğuznâme*’de “Türk töre ve âyinlerini ilk koyanın Bilge Irkıl Hoca” olduğu bilgisi vardır. Destanın üçüncü varyantı olan *Şerece-i Terâkime*’de Irkıl Ata’nın “Türk bilgisi” olduğu (İnan, 1998, s. 196) ifade edilmiştir ki tüm kahramanların bilge ata tipine uygun olduğu görülür.

Bilge ataları belirlemek diğer tiplere göre daha kolaydır. Onların en büyük özellikleri “rehber” olmalarıdır. Bunların en eski şekillerini arkaik zaman atalarında bulmak mümkündür. Fakat daha açık biçimde anlatılarda görüldüğünden bilge ataları şecere geleneği ile bağlantılı olarak *Oğuznâme* geleneğinde yer alan *Uluğ Türk* ve *Irkıl Ata/Hoca* ile başlatmayı uygun gördük. Bilge ata, anlatılarda genellikle akıl veren baş danışman olarak sahneye çıkar; bilgi ve tecrübelerine ihtiyaç duyulur¹⁰⁷.

Dede Korkut da bilge atalardan birisi olup, onun durumu diğerlerine göre farklılık gösterir. Türk dünyasını birleştirebilecek bir ata tipine sahip olan bu figürün “merkez” kuvvet olarak “çevre” unsurları kendine çektiği görülmektedir. Bu yüzden Dede Korkut’un şahsı, “idealleştirilmiş değerler dizgesi” olarak değerlendirilebilir. Dede Korkut/Korkut Ata, Türk dünyasında kopuzun

¹⁰⁷ Ancak, Çobanoğlu (2000) destanlardaki teşkilatlanma dolayısıyla devlet içinde gelişen bir bilge insan tipinin olduğunu belirttikten sonra bunu “bilge devlet adamı tipi” olarak adlandırmanın uygun olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda söz konusu tip *Oğuz Kağan*’da *Uluğ Türk*, *Manas*’ta Bakay, diğer anlatılarda Dede Korkut, Irkıl Ata, Yuşi Hoca, *Tevabil* gibi varyantlarla karşımıza çıkmaktadır. Tarihi devirlerde ise Bilge Kağan ve Tonyukuk, Alparslan ve Nizamülmük, Fatih Sultan Mehmet ve Akşemseddin gibi çerçeve figürlerin tarih sahnesine çıktıkları görülmektedir. Türk epik destan geleneğindeki tipleri sınıflandıran Çobanoğlu (2001a) Alperen Tipi, Bilge Devlet Adamı Tipi, Kadın Tipi ve Hayvan Kahraman Tipi olmak üzere dört temel tip belirlemiştir (s. 128-136). Daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Çobanoğlu, 2001a).

Oğuz Kağan Destanı’ndaki tarihi, dini, beşeri ve tabiatüstü diğer unsurlar hakkında yapılan bir çalışma için bakınız (Özarslan, 1998).

mucidi olarak görülür. Karakalpak folklorunda kopuzu ilk defa kullanan ve kopuz ile koşuk söylemeyi öğreten jıravlardan birisi olduğuna (Bahadırova, 2005, s. 114) inanılmaktadır. Kazak ve Kırgız şamanlara kopuz çalmayı öğreten Korkut Ata bütün kopuzcuların atası olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan onu hem bilge ata hem de *kültür-medeniyet kahramanı* (Aça, 200, s. 45) olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır¹⁰⁸.

Din değişimleri, sonraki bilge atalarda bazı değişikliklere sebep olmuştur. Özellikle İslamiyet'in kabul edilmesi ile kam nitelikli bilgiler genellikle şeyh, derviş veya tarikat ehline dönüşürler. Örneğin, Kırgızların alperen atası Manas'ın, mücadelesi boyunca Şeyh Seyyid Cemaleddin'in yardımlarını gördüğü, bazen yola çıkmadan önce Seyyid Cemaleddin'in duasını aldığı (Erşahin, 1999, s. 418) nakledilmektedir.

Eski kamların hatıralarını giyiniş tarzları ve söylemleri ile İslami bir şekil altında yaşatan *ata* ve *bab* unvanlı dervişler, İslamiyet'i Oğuz boylarının anlayacakları dil ve üslupla, bölgesel motifleri kullanarak daha sade bir şekilde anlatmışlardır. Menkıbeye göre *Arslan Bab* ile İslamiyet'i anlamak amacıyla *Ceziret'ül-Aras*'a gelerek Hz. Ebu Bekir ile görüştüğü rivayet edilen *Korkut Ata* ve *Çoban Ata* gibi İslamiyet'i kabul eden kültürel kahramanlar, kam ve ozan geleneğinin yaşayan uzantısı durumundadır (Köprülü, 2005, s. 141, 147). Türk kültür tarihinde eski ozan ve kamların yerine *ata* veya *bab* unvanlı dervişler görülmeye başlamış veya kam denilen bilge ataların yerini İslamiyet'i kabul eden dervişler almaya başlamıştır.

Türk kültür tarihinde bilge ataları arkaik zamanın kozmogonik atalarından sonra gelen ikinci tür kültürel kahramanları olarak görmek yerine kendi tipini oluşturan bir “çerçeve figür” olarak görmek daha uygundur.

Bilge Atalardan Gelişen Medenileştirici Atalar

Türk kültüründeki inançlara göre gizli söz ve bilgi yolu, sadece “seçilmiş şamanlara”, “atalara”, “Tanrı'ya” ve “mitolojik kahramanlara” aittir. “Biz” ve “öteki” ikileminde, bizi önceleme diğerlerini dışarıda bırakma anlamına gelmektedir. “Diğerleri veya benzerleri” içinde ayrılan kahramanlar ise “seçilmişlik” kavramıyla tanımlanmaktadır. Bu kişilere ilişkin inanç ve uygulamalar onların kütleşmesini sağlarken atalar kültürünün de çıkış noktalarından birini oluşturmuştur. Örneğin, Yakutlar arasındaki inanca göre her usta zanaatkara, uykusunda ataları görünür ve sanatın “sırlarını” ona anlatır (Lvova vd., 2013, s. 131-132). Atalar vasıtasıyla bir tür

¹⁰⁸ Türk dünyasından derlenen anlatılara bakıldığında, Dede Korkut'un atalar bağlamındaki tüm ideal özellikleri bünyesinde toplamayı başarmış merkez bir figür olduğu görülebilir. Bu noktada Dede Korkut'un kişiliğinin ele alındığı için bakınız (Özdemir, 2003).

erginlenme yaşayan bu kişi artık usta adını alıp sanatını icra etmeye başlar. Bunlar, bilge tipine bağlı olarak medenileştirici atalar içinde yer alırlar.

Mitolojilerdeki yaratılış ve türeyişe ilişkin anlatılarda aşkın güçlerin, halklarına nasıl yaşayacakları, barınacakları, balık tutacakları, yemek yapacakları ilk ata, melek, peygamber, aziz gibi kültürel kahramanlar aracılığıyla bildirilmektedir. İnsanoğluna ilk eylemleri öğreterek hayatı kolaylaştıran bu aktörlere yaygın olarak *kültür-medeniyet kahramanı* veya *medenileştirici kahraman* denilmektedir. Kaskabasov'un ifade ettiği üzere, arkaik mitlerin baş aktörleri bahsi geçen kültür kahramanlarıdır. Mite göre sosyal hayatı kolaylaştırmaya ilişkin tüm yenilikleri yapanlar onlardır. İlk ritüelleri gerçekleştiren, avlanan ve ateş yakıp yemek pişiren (Aça, 2000, s. 43-44) bu ilk atalar maddi alemde yaşamayı öğreten kişiler olup orta dünyaya aittirler.

Şor Türklerinin arasında yaygın olan bir efsaneye göre iki taşı birbirine vurarak ateş yakmayı ve böylece eti pişirmeyi ilk ata öğretmiştir. Etimolojiye göre bu devreden sonra bu boy *Kızıl-Gaya* (kırmızı taş) şeklinde adlandırılmıştır (Bayat, 2007a, s. 163). Atalara ilklerin atfedilmesi oldukça yaygındır. İlk tarım, avcılık ve müzik aleti gibi insanların sosyal yaşamına ilişkin değişimleri bir ataya dayandırma adeti onları medeni kahraman sınıfına koymakta ve “medenileştirici ata” olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

Yakutların inançlarında çeşitli nesne ve gelenek, göreneklerin yaratıcısının ilk ata *Elley* olduğuna inanılmaktadır. “İlk” demirci, “ilk” kazancı, “ilk” zanaatkar ve ısıhın “ilk” düzenleyicisi (Lvova vd., 2013, s. 132) olarak düşünülmüştür. Bu bağlamda “ilk”lerin kahramana atfedilmesi onu “ata” statüsüne ulaştırır veya toplum tarafından ata olarak kabul edilmesi anlamına gelir.

“Elley kendisine urasa yaptı. Hayvan ağılı yaptı. Kapalı imalathane kurup ilk kez bugün Yakutlar arasında yaygın olan çeşitli kırmızı kapları yaptı: Siri-isit, çoron, hallyi, biseeyeh, gibi. Daha sonra kısırakları sağıp kırmızı biriktirmeye başladı” (Lvova vd., 2013, s. 132) ifadelerinden onun medenileştirici ata niteliklerine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Sayotelerin Tufan efsanelerindeki kahraman, hem insan neslinin atası hem de bir tür yaratıcı olarak tasavvur edilmektedir. Dünyanın sular altında kalacağını tahmin eden bir ihtiyar, demirden dövülmüş bir sal yapıp ailesiyle birlikte bu sala binerek sellerden kurtulur. Efsanede kahramanın insanlara sarhoş edici içkiler yapmayı öğretmesi özellikle belirtilir (Harva, 2014, s. 106) ki bu onu daha çok “medenileştirici ata” sınıfına yerleştirmektedir. Bu kültürel figürden hem ata hem de yaratıcı olarak yoruma açık kapı bırakılması, mitik zamanlarda bu ayrımın kesin olmadığını bir kez daha göstermektedir.

Halkın yararına olan bu yeniliklerin genellikle bilge ve medenileştirici atalara atfedildiği görülmektedir. Bunun sebebi insanoğlunun uzun bir dönem avcılık ve toplayıcılık yaparak ve konar göçer bir hayat sürmüş olmalarından kaynaklanmaktadır. Söz konusu yaşam biçimini kolaylaştıracak yeniliklerin bir ataya dayandırılması yaygın görülen bir durumdur. Örneğin, *Oğuz Kağan Destanı*'nın İslami varyantında Nuh peygamberin oğlu olan Yafes'in oğlu yani Nuh'un ilk torunu Türk'ün adının şecereye dahil edilmesi, onun Isık Göl çevresine yerleşip ilk çadırı yapması ve Türk tarihinin onunla başlaması (Tanyu, 1980, s. 36) Türk kültür tarihinde görülen medenileştirici ata niteliklerine uygundur.

İnanca göre çiftçilerin piri yaratılan ilk insan olarak kabul edilen Hz. Âdem'dir. Bu sebeple çiftçiler tarlaya ilk tohumu atmadan önce ürünün bol ve bereketli olması için "El, benim elim değil, Âdem atamızın eli" (Aydoğan, 2012, s. 151) demeleri¹⁰⁹ ziraat ile geleneksel kahraman ve ata kültürünün etkileşiminin bir sonucudur. Çiftçilerin piri olarak görülen Hz. Âdem'in dolaylı olarak medenileştirici özellikler taşıdığını söylemek mümkündür.

Tarihi olayların mitik niteliklerle donatılması, tarihsel kahramanın mitsel kahramana dönüşümünden kaynaklanmaktadır (Arıkan, 2005, s. 56). Destan devrinin alperen atalarının zamanla medeni kahramanlara dönüştüğü tespit edilmiştir. Sosyal, ekonomik, dini ve siyasi başta olmak üzere toplumsal hayatla etkileşime giren kültürün ataları yeniden biçimlendirdiği veya atalarda "bedenleştiği" görülmektedir. Örneğin, tarımsal kültürün etkileşimi *Somuncu Baba* gibi medenileştirici ataları ortaya çıkartmıştır. Medenileştirici atalar ateş yakmayı, avlanma ve beslenme sanatını öğretir, sosyal ve dini kurumları açıklar. Bu bağlamda geleneksel kahraman tipleri ile günümüz kültürünün etkileşime girmesi, yeni kahraman ve ata tiplerini oluşturmaktadır. Böylece, tiplerin değişen kültür daireleri içinde sürekli yenilendiğini söylemek mümkündür.

İslami kültür dairesi içindeki medenileştirici atalara Halil İbrahim Peygamber örnek verilebilir. Hz. İbrahim Kâbe'yi bina edince Allah'ın rahmetini diler ve Allah, "Fakirleri giydir, açları doyur!" der. Hz. İbrahim, bunu nasıl yapacağını sorduğunda ise Allah, Kâbe'nin yapımından kalan toprakları dört bir tarafa savurmasını söyler ve Allah'ın emriyle tozların düştüğü yerde tuz meydana gelir. Bu zamandan itibaren bütün yaratıklar Halil İbrahim'in tuzunu yemeye başlar (Elçin, 2004, s. 653) ve böylece tuzun kökeniyle ilgili anlatılar Hz. İbrahim'e dayandırılmış olur.

Bilge Atalardan Gelişen Meslek veya Meslek Gruplarının Ataları

¹⁰⁹ Sivas'ta ekini biçmeye başlamadan önce tırpanları diken çiftçilerin "Pirimiz Hazret-i Âdem, Peygamberimiz Muhammed, Salli 'alâ Muhammed" demeleri (Boratav, 1984, s. 81), Hz. Âdem'i meslek piri olarak gördüklerinin bir örneğidir.

Sosyal örgütlenmenin artması ataların da çeşitlenmesini sağlamıştır. Başlangıçta dünyanın yaratılışında görev alma, türeyişi başlatma, ateş yakmayı öğretme gibi tüm insanlığı ilgilendiren işlerde görev alan ataların yakın zamanlarda, özellikle meslek örgütlenmeleri bağlamında, tabakalaşması söz konusudur. Bunun dışında, birçok meslek örgütlenmesinin İslam içindeki sosyal aktörlere, kültürel kahramanlara veya peygamberlere dayandırılması veya anılmaları yaygınlık kazanmıştır.

Bilge tipinden zamanla “ustalık” anlayışı ortaya çıkmıştır. Meslek ataları ve aynı şekilde şamanlar da bu gruba dahil edilebilir. Ancak mesleklerin ortaya çıkışı, sosyal örgütlenmenin şekillenmesi, uzmanlaşmanın artması ve kısmen konar göçerliği bırakma ile neredeyse eş zamanlı olmuştur. Yerleşik hayata geçiş ise bu süreci hızlandırmıştır. Bu organik örgütlenme biçiminin ilk ürünlerinden birisi “çiftçi zümresinin” oluşmasıdır. Bu bakımdan, yeni sosyal yaşama uyum sağlamada meslek ustaları kolonizatör görevi üstlenmişlerdir¹¹⁰.

Bazı Türk boylarında demirin yapımı ve piri ile ilgili çeşitli anlatı ve inanmalar vardır. Buryatlar arasındaki bir inanca göre Tengriler göksel demirci Boşintoy’u yeryüzüne, insanlara maden sanatının yararlarını öğretsin diye kızı ve oğullarıyla birlikte gönderir. Boşintoy’dan bu sanatı öğrenen ilk kişiler demircilerin ataları olmuşlardır. Başka bir mitte de onun oğulları orta dünyadaki kızlarla evlendikleri ve demircilerin ataları (Uğur Çerikan, 2015, s. 316) oldukları geçer. Anlatıda görüleceği gibi, Tanrı ve ata niteliklerini kendinden toplayan kahraman (kozmogonik ata), en eski meslek piri anlatılarından birisini oluşturmaktadır. Henüz İslamiyet’in yayılmadığı bu devrede, söz konusu ataların İslamileşmediği

Sosyal örgütlenme ve mesleklerin ortaya çıkışıyla meslek piri olarak anılmaya başlayacak olan “medenileştirici kahramanlar” kutsal olmakla beraber olağanüstü Tanrısal varlıklar olmayıp daha gerçekçi ve insani bir yapıya sahiptirler ve destanların teşekkül ettiği veya yazıya geçirildikleri dönemlerin özelliklerini (Aça, 2000, s. 44) yansıtırlar.

Türkler arasında İslamiyet’in yayılmasıyla kozmogonik ve bilge ataların İslami kültür dairesi içinde yeniden şekillendiği görülmektedir. Bu yeni kültür dairesi içinde Hz. Âdem, çiftçilerin; Hz. Peygamber, tüccarların; Hz. Musa, çobanların; Hz. Davut demircilerin¹¹¹; Hz. İsa, seyyahların; Hz. Şit, hallaçların; Hz. Nuh, marangozların; Hz. Yunus, balıkçıların; Hz. Zülküf, ekmekçilerin; Hz. Zübeyr, bağcılarının; Hz. Lut, tarihçilerin; Hz. İlyas, Çulhacıların pirleri olarak (Mesleklerin Pirleri, 2015) kabul edilmiştir. Mudurnu’dan 1931 yılında yapılan derlemelerde

¹¹⁰ Manas Destanı’nda ise bu durum trajik bir şekilde ele alınmıştır. Destana göre “dünyanın en büyük felaketi, sahra ve dağların özgür hayatından ayrılıp çiftçi zümrenin tarlalarda tırpan ve orakla çalışarak ekmek kazanmaya mecbur olmasıdır. Kılıç ve süngü yerine tırpan ve orak! Tahammül edilmeyecek bir şey!” (İnan, 1998, s. 115).

¹¹¹ Hz. Davut ve Karaçay-Malkar Nart destanlarındaki Demirci Debet’in karşılaştırıldığı çalışmalar için bakınız (Adiloğlu, 2007; Tavkul, 2000a).

esnaf pirleri şu şekildedir. Selman-ı Pâk, berberlerin; Ekber-i Yemenî, yemeni dikin işçilerin; Cömerd Kassâb, kasapların; Kazzâz-ı Velî, attarların; Şeyh Ahî Evren, tabakların (sepiciler); İdris Peygamber'in terzilerin piri (Boratav, 1984, s. 39) olduğuna inanılmaktadır. Orta Asya'da da Baba Dıykan, çiftçilerin; Oysul Ata, develerin; Kambar Ata yılının hamisi olarak bilinmektedir. Bazı araştırmacılarca animist güçler olarak nitelendirilen bu ruhlar (Yıldız, 2001, s. 166), gerçekte arkaik atalar kültürünün meslekler bağlamındaki varyantlaşması olarak okunabilir. Burada kültürel kahramanları, halkın yaşamını kolaylaştırdıkları için medenileştirici atalar olarak görmekteyiz. Gerçekte kahraman kültürü içinde yer alan bu kişiler, kendilerinden sonra gelenler tarafından pir olarak anılmasıyla ata statüsüne ulaşırlar.

Türkler arasında XI. yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan Anadolu'daki fütüvvet teşkilatının menşei, Torun'a (1998) göre, İslamiyet öncesi dönemde gelişmiş olan *Alplik, Ata-Babalık, Aksakallık* gibi kavramlarla adlandırılan *atalar* veya daha özelde *bilge ve alperen atalar* idi. Türklerin İslamiyet'i kabulüyle İslamlaşan bu "müesseseler", İslam kültür dairesi içinde yeniden bir teşkilatlanmaya başlamışlardır. *Anadolu Fütüvvet Teşkilatı* bu oluşumun sonucunda ortaya çıkmıştır. Meslek örgütlenmesi olan bu yapı içinde düzenlenen törenlerde (Şed kuşatıldıktan sonra) Hz. Âdem'den başlayarak pek çok peygamberin isminin zikredildiği ve "atalarımız, analarımız, üstadlarımız, pirlirimiz ve kardaşlarımız ervahıyçün, bu yolu bu erkânı koyanlar ve bu yolda sâbit kadem olanlar ervahıyçün ..."; (Mahvil sonunda) "atalarımız, analarımız kibâr, sıgâr evladlarımız ervahlarıyçün; cedd-i ceddimiz, amm-i' âtimüz akraba-yı ta'allukatımız ervahlarıyçün" (s. 210-213, 509) diyerek atalara da yer verildiği görülmektedir.

Arkaik zamanlardan miras kalan kök, ata anlayışı ve soyu bu köke dayandırma pratiği günümüzde de yaşamaya devam etmektedir. Çeşitli meslekleri icra edenlerin ustalıklarını atfettikleri ve şecerelerini bağladıkları meslek pirleri, peygamberleri olan 'kültürel kişilikler' (Su, 2009, s. 692) çoğu zaman, ilahi güce sahip atalar şeklinde nitelendirilmişse de, XXI. yüzyılda modern zamanların yenilenen ataları ve ustaları olmuşlardır.

3. Destan Devrinde Şekillenmeye Başlayan Alperen Atalar

Türk boyları arasında atalar kültürünün Andronova kültürü çağında ortaya çıkmaya başladığı, demirin işlenmesiyle gelişen yeni devrede ise sistemin tam olarak şekillendiği varsayılmaktadır. Türklerde destan edebiyatının başlangıç tarihi olarak da ata ruhlarına inancın ve dolayısıyla atalar kültürünün teşekkül ettiği devrelerin kabul edilmesi (Yıldırım, 1998, s. 149), ata ve destan geleneğinin ortaya çıkışını MÖ 1200-1700'lere götürür.

Bu bölümde, destan devriyle beraber alperen ataların da şekillenmeye başladığı varsayılmaktadır¹¹². Alperen ataların, destan ve destan devriyle başlatılmasının temel sebebi, Çobanoğlu'nun (2007) belirttiği gibi, “Türk epik destanlarının teşekkülünde, başlangıç tarihi ve kaynağı olarak atalar kültürünün ortaya çıkıp sistemleşmesinin kabul edilmiş” olmasıdır (s. 37). Boy atalarının da aynı devirde oluşmaya başladığı veya adlarına destanlar bağlandığı görülür. Özellikle mitik özellikleri ağır basan destanlardaki kahramanların hayvanlarla doğrudan ilişkilidir. Antropomorfik görüşlerin destanlara yansıdığını gösteren bu örneklerde kahramanların “kabilenin ilk anası veya atası olarak sunulması” (Çobanoğlu, 2007, s. 39) söz konusudur. Bu bakımdan alperen atalar, hem kahramanlık niteliklerini taşımaları hem de Türk dünya görüşünü (worldview) bünyelerinde toplamaları bakımından dikkate değerdir.

Türklerin ölen han ve beylerinin ruhlarına kutsiyet atfetmeleri, onları mukaddes ata ruhu görmelerinden ileri gelmektedir. İslamiyet’i kabul etmeden önce eski Türk dinini benimsemiş olan Karluklarda mabetlerin bulunduğu, duvarlarında daha önce yaşamış hanlarına ait suretlerin çizili olduğu Grigoryev [1973] tarafından bildirilmektedir. Benzer şekilde Tung-hular’ın da kahramanlıklarıyla bilinen yaşlılarına büyük saygı gösterdikleri bilinmektedir (Gumilëv, 2002, s. 111). Tüm bu gerçeklerden hareketle Türklerde alperen atalar kültürünün varlığı netleşmektedir. Gumilëv bu kültürün totemist felsefeden etkilendiği düşünse de bu konu tartışmaya açıktır

Destan Devrinin Mitik Alperen Ataları

Milattan önceki savaşçı kahramanlar devrinin yaşayan kalıntıları olan alp/alperen ataların ortaya çıkışını destan devri ile başlatmak mümkündür. Genellikle toprak veya mal elde etmek için çeşitli mücadelelere giren alplar, mitsel öğeleri bünyelerinde toplayarak halk kahramanı konumuna gelmişlerdir. Bu kahramanlar hakkında anlatılan efsaneler ise ilk destan şekilleri olarak görülebilir. Böylece destan kahramanı alplar zamanla alperen ataya dönüşme eğilimi taşırlar. Alperen ataları kozmogonik atalardan ayıran temel özelliklerden birisi onların, kozmogonik atalara göre daha dünyevi olmalarıdır.

Alperen ata tipi içindeki ataların temel özellikleri belli bir amaç etrafında gruplandırılmasıdır. Amaçlar, değişen kültür dairelerine bağlı olarak dinî, siyasî, askerî veya yeni bir kimlik yaratma olabilir. Alperen atalar, hem kozmogonik hem de bilge ataların bazı özelliklerini kendilerinde toplayabilirler.

¹¹² Tezde kullanılan *alperen ata* kavramı, sayın Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu hocamızın *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği* isimli eserinde “Türk Epik Destan Geleneğindeki Tipler” bölümünde yer verdiği Alperen Tipi’nden hareketle oluşturulmuştur. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Çobanoğlu, 2007).

Destan devrinin alperen atalarını aynı zamanda türeyişin başlatıcısı olarak görürüz. medenileştirici ata özellikleri de barındıran bu ata tipleri, genellikle şecerede en üstte yer alırlar. Kırsal uygulama, toprakların genişlemesi ve akraba gruplarının karışımı eş zamanlı olarak gelişmiştir. Yazı aracılığıyla şecerelerin kalıcı kaydının sağlanması oldukça önemlidir. Bu yeni meşruyet sağlama yöntemi, zaman-mekân uzlaşımının bilinçli bir eylemi olarak (Humphrey, 1979, s. 254) düşünülebilir.

Oğuz (Kağan) Han, mitik alperen atalardan birisidir. Buna göre Oğuz kabileleri, Oğuz Han'ın gök ve yerin kutsal kızlarıyla evlenmeleri sonucunda oluşmuştur. Alperen ata tipinin Oğuz Kağan ile başlatılmasının birçok sebebi vardır. Bunlardan birisi, Türk halklarının diğer boylarındaki bazı türeyiş anlatılarının Oğuz Kağan etrafında şekillenen anlatıların varyantlaşmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, Kırgızlar arasında anlatılan Kır Oğuz efsanesinde Kırgızların ilk atası Karahan olarak gösterilir. Karahan'ın Oğuzhan adında bir oğlu olduğu, babasının ölümünden sonra başa geçtiği, ölmeden önce mal varlığını çocukları arasında bölüştürdüğü ve Karahan'ın altı oğlundan yirmi dört çocuk doğduğu anlatılmaktadır. Anlatının ilerleyen kısmında Kırgızların adıyla ilgili etimolojik bir açıklama yapılır. Buna göre Oğuz Han'ın bir torununun kırdan yaşamaya başladığı, halkı ve hayvanlarının çoğaldığı, halkın onu han ilan ettiği ve kırdan yaşayan Oğuz nesline “Kıroğuz” denildiği, Kırgız sözünün de Kıroğuz sözünün değişmiş hali olduğu (Dıykanbayeva, 2016, s. 13) anlatılmaktadır.

Kırgız şecerelerinde de Türklerin soy ağacı anlatılırken boyların oluşumunun Oğuz Kağan ve sonrasına dayandırıldığı görülür. Sagınbay Orozbekov'un *Manas Destanı*'na Manas'ın şeceresiyle başladığı bölümde Hz. Peygamber, 475 yıl sonra Karahan, Oğuz Han, Alança Han şeklinde devam ettirilmiştir. Eserin “Kökötöy'ün Aşısı” bölümünde ise Oğuz Han, Manas'ın atası olarak gösterilmektedir (Çeribaş, 2012a, s. 75-77).

Arkaik zamana ait oldukları için oldukça eski olup türeyişin başlatıcısı durumunda olan bu atalar hiçbir zaman şecere dışına itilmez. Ancak şecere geleneği içindeki “önceki atalar” bir sonraki kuşağın gelmesiyle çoğu zaman unutulur. Atalar kültürünün yaşaması için, atanın “çevreye”, başka bir deyişle “torunlarına” ihtiyacı vardır. Bu bakımdan atalara ilişkin inanç ve uygulamaların devam etmesinde *hatırlama* (Assman, 2015) faktörü oldukça önemlidir.

Mitik anne ve babadan doğan Cengiz Han türeyişin başlatıcısı konumundaki başka bir mitik alperen atadır. *Moğolların Gizli Tarihi*'nde (1986) Cengiz Han'ın cediti (atası), yüksek Tanrı'nın takdiriyle yaratılmış bir bozkurt; eşi ise beyaz bir dişi geyik (s. 3) olarak geçer. Bu bağlamda, Cengiz Han ve Tanrı arasında bir bağlantı kurulduğu görülmektedir. Moğol hükümdarı Hülagu'nun 1260 yılında Fransa kralı Aziz Louis'ye yazdığı bir mektupta da “Allah

bugün, Temptengri'nin sesi ile atamız Cengiz Han'a hitap etmiş (...) ve kendisine, Temptengri aracılığı ile seslenmek suretiyle, seni halkların ve krallıkların başına geçirdim ve seni dünyanın tamamının hükümdarı yaptım” (Roux, 1994, s. 59) ifadeleri, kozmogonik ata özelliklerinin gelenekselleştiğini örnelemektedir¹¹³.

Bazı anlatılarda Cengiz Han'ın insanlara kav, çakmak ve çakmaktaşı vererek ateş yakmalarını öğrettiği (medenileştirici nitelikler) geçer. Ayrıca düğün geleneğinin oluşumu, tütün ve votkanın icadı ve çeşitli bölgelerin adlarının verilmesinin de onun adına bağlanması (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 81), merkez konumdaki atanın zaman ve mekâna göre yeni unsurları bünyesine alarak varyantlaştığını örnelemektedir.

Alperen ataların en belirgin özelliklerinden birisi mucizevi doğum (Roux, 1999, s.190) fenomenidir. Ölülerden farklı olarak atalara mistik bir doğum atfedilir. Bunun altta yatan birden fazla sebebi vardır. Muhtemelen en güçlü neden ataların etki ve gücünü meşru kılmak ve onlara geçerlilik kazandırmaktadır.

Alperen ata tipleri içinde belli amaçlarla şekillenen kültürel aktörler vardır. Büyük Hun devletinin hükümdarı ve vızıldayan okların mucidi olarak rivayet edilen *Mete*, mucitliği sebebiyle medenileştirici ata, adına bağlanan anlatılardan dolayı da destan devrinin mitik alperen atasıdır.

Sosyal örgütlenmenin ortaya çıkışı ve Türk boylarının şekillenmesi ile birçok boy kendi alperen atalarını şekillendirmiş ve onlarla ilgili destanları yeniden yaratım sürecinde yeniden üretmişlerdir. Ksenofontov, Sahaların boy atası Er Sogotoh Elley Bootur ile ilgili destanlaşmış varyantları (35 adet) tespit edip yazıya almıştır. Bu anlatılarda Er Sogotoh, Sahaların ısıyah merasiminin kurucusu, kısraktan süt alma ve kımız yapma işini öğreten bir kişi, ilk demirci ve çömlekçidir. Aynı şekilde at sağımı ve mutfakla ilgili bütün aletlerin yaratıcısı, anlatılara göre, Sogotoh'un büyük oğlu ve ilk şaman olan Labingha Syuyuryuh (Bayat, 2007a, s.182) idi.

Yukarıda birkaç örneği verilen bu ata tiplerinde olağanüstülük olmakla beraber dünyevilik belirginleşmeye başlamıştır. Bu durum ataerkilliğin gelişmesinde önemlidir. Çoğu destan kahramanı erkek olmasına rağmen kadınların varlığı da söz konusudur. Bu kısım kahraman kültü ile ilişkilendirilebilir. Bu grupta destan kahramanlarının kadın ve erkek ata tipleri vardır. Bu tiplerin isimleri boylara göre değişiklik gösterse de işlev ve karakterleri neredeyse aynıdır.

¹¹³ Roux'a (1994) göre Selçuklular, Osmanlılar ve diğer boyların soy kökü olan ve Batı Türklerine ismini veren atanın destanı olan Oğuznâme geleneğini içinde Oğuz Han'ın askeri başarıları gerçekte uyarlanarak Türk tarzına uydurulmuş olan Cengiz Han'ın başarılarıdır (s. 26). Ögel (1993) ise Cengiz Han ve yakınlarının yeni bir Moğol imparatorluğu olmadığını, bir Orta Asya imparatorluğu kurmayı denediklerini ifade etmiştir. Bu açıdan Cengiz Han devleti, eski Orta Asya devletlerinin bir devamı olarak nitelendirilebilir (s. 574).

Alperen Kadın Atalar

Alperen kadın atalar, özellikle Türk epik destan geleneğinde karşımıza çıkan, yiğitlik ve cesaretleriyle göz dolduran, kişisel çıkarlarından öte toplumun veya bulunduğu boyun taleplerini önceleyen kadın kahraman tipleridir¹¹⁴.

Konar göçer toplum yapısı içinde ata binen ve kılıç kuşanan alperen kadın ataların özellikle epik destanlarda varlığı söz konusudur. Geçmişten günümüze Türk kültüründe “alperen” kadın ataların Türk boyları arasında varyantlaşarak yaşamaya devam ettiği tespit edilmiştir. Kırgızlarda Cangıl Mirza, Uygurlar arasında Nözügüm¹¹⁵, Başkurlarda Zaya Tülek ile Su Suluv, Hakaslar arasında Altın Arığ ve Altın Çüs, Kırgızlara ait Manas destanında ideal kadın tipi olarak ortaya çıkan Kanıkey (Çobanoğlu, 2007, s. 109) bu noktada örnek verilebilir.

Türk hükümdarının yanında “yin-çü”, “hatun” veya “uluğ hatun” unvanını taşıyan hükümdarın eşlerini de alperen kadın ata kültleri içine değerlendirilebilir. Devlet yönetiminde söz sahibi olan hatunlara gelecekteki hükümdarın annesi gözüyle bakıldığı için Türk soyundan olmasına özellikle dikkat edilirdi. Bu açıdan Türk devlet teşkilatında kan bağına dayalı bir soy anlayışı ve yönetim düşüncesinin hakim olduğu görülmektedir. Bu durum, Çinli prenseslerle evlenen Türk Kağanlarının çocuklarının taht üzerinde hak iddia edememesinden anlaşılabilir. Bu bakımdan “konçuy” olarak adlandırılan bu prensesler hiçbir zaman hatun seviyesine (Koca, 2002, s. 832) ulaşamamışlardır.

Türk devlet yönetimindeki kadınların önemli roller üstlenmeleri onları alperen kadın ata seviyesine eriştirebilir. *Tomris Katun*'un yanı sıra *Sultan Raziyye*, *Ebeş Hatun*, *Devlet Hatun*, *Sultan Satı Beyhan*, *Döndü Hatun*, *Sultan Hatice* gibi Türk tarihindeki tarihî kişileri alperen kadın hükümdar (Rampoldi, 2014'ten aktaran Çobanoğlu, 2016, s. 38) veya tarihî bir “alperen kadın ata” tipi olarak değerlendirmek mümkündür.

Alperen Boy Ataları

¹¹⁴ Tezde kullanılan *alperen kadın ata* ifadesi, sayın Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu hocamızın *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği* isimli eserinde “Türk Epik Destan Geleneğindeki Tipler” bölümünde kaleme aldığı *Kadın Tiplerinden* hareketle oluşturulmuş bir kavramdır. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Çobanoğlu, 2007).

¹¹⁵ İneyet ve Öger (2009), Uygurlarda bulunan kadın kahraman tiplerini üç başlık altında incelemişlerdir. Bunlardan ilki Umay ile başlatılan *Mitolojik Kadın Kahramanlar*; ikincisi, Uygular arasında İslamiyet'in kabul edilmesiyle başlatılan, Müslüman ve Budistlerle yapılan savaşlarda mücadele eden Kızılçı Hanım, Emçek Hocam ve çeşitli kerametleri olduğuna inanılan Büvi Rabia gibi *Dinî Kadın Kahramanlar* ve üçüncüsünü Naziğim, İparhan, Mayimhan ve Rızvangül gibi *Tarihî Kadın Kahramanlar* oluşturmaktadır.

Yukarıda verilen üç sıralamanın her biri ayrı kültür daireleri olarak kabul edilirse, geçmişten günümüze doğru bir geliş hattı çizildiği görülmektedir. Bu kahraman tiplerinin nitelikleri bakımından birbirine eklenerek şekillendiği tespit edilmiştir. İneyet ve Öger'in (2009) belirttiği üzere “Kızılçı Hanım”, Umay Ana'yı hatırlatmaktadır. Bu bakımdan Kızılçı Hanım figürü güzel, koruyucu, sonraki dönemlerde ok ve yay kullanan bir savaşçı olarak tasvir edilen Umay'ın efsanelerle cisimleştirilmiş biçimi olarak değerlendirmek mümkündür. Kızılçı Hanım, böylece Ulu Ana/Mitik Ana/Toprak Ana'nın türevi veya varyantı (s. 1189) olarak değerlendirilebilir.

Boy atasının oluşumunu anlamak için eski Türklerdeki örgütlenme sistemine bakmak gerekmektedir. Eski Türklerde siyasi teşkilatlanma ve devletin kuruluşu aileden başlamaktaydı. Bu açıdan devleti kuran kişi, hem itibarlı bir ailenin reisi hem de tanınmış bir boyun başkanı olurdu. Burada boy başkanının ilk yapacağı iş kendi boyu ile akraba olan diğer boylara meşruiyetini kabul ettirmektir. Çeşitli ikna yöntemlerinin kullanıldığı bu aşamada başkanın otoritesini kabul ettirdiği boy sayısı arttıkça devletin kuruluşu da hızlanmaktaydı. Aile çevresinden başlayan teşkilatlanma hareketi toplumun her kesimine yayılırdı. Boy başkanlığından devlet kuruculuğuna yükselen kişi, toplum tarafından kabulünün sağlanması için belli ritüellere (Koca, 2002, s. 836) tabi tutulurdu. Gerçekte bu uygulama, onun sonraki dönemde boy atası olarak kabul edilmesi için de gerekli bir adımdır¹¹⁶.

Kabile veya soy fikrinin gelişmesiyle birlikte grup ataları görülmeye başlar. Türk kültürü bağlamında, her boyun kendi alperen ata tiplerini şekillenmesi bu varsayımı desteklemektedir. “Uygurlara” ait bir türeyiş mitinde geçen Böğü Tegin, bir Türk boyunun yaratılışı esas alınmasının yanı sıra şecereye dahil edilme gibi nitelikler açısından alperen boy atası olarak alperen atalar içinde yer almaktadır. Bunların dışında Manas, Köroğlu (Anadolu), Alpamış/Alıp Manaş (Kazak, Altay) gibi diğer alperen boy atalarından bahsedilebilir.

İslami Dönemin Ata Prototipleri Olarak Peygamberler ve Alperen Gazi Atalar

Din değişimlerine bağlı olarak atalar kültürünün dış yapısında bazı değişiklikler görülebilir. Örneğin, Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*'nda İslami unsurlar bulunmaz. Ancak İslamiyet'in kabulünden sonra alperen ataların İslam savaşçısı olarak gösterildikleri ve gaza ruhu ile hareket ettirildikleri dikkat çeker.

Türk kültüründe manevi liderler olarak görülen ve değişen kültür dairelerine bağlı olarak *ata, baba, bab, evliya, veli, aziz, sultan, dede, derviş, şeyh* gibi kelimelerle sıfatlanan ve meslekle ilişkili olarak *bahşi, baksı, oyun, kam, şaman* şeklinde adlandırılan (Çetin, 2007, s. 70) kültürel aktörlere ilişkin inanç ve uygulamaların tümü atalar kültürü içinde değerlendirilmektedir.

¹¹⁶ Evans-Pritchard ve Meyer Fortes'in birlikte kaleme aldıkları *African Political Systems* adlı kitapta “merkezi toplumlar ve devletsiz toplumlar” olmak üzere iki toplum tipinden bahsedilmektedir. Devletsiz toplumlar kendi içinde *takım tipi* ve *bölümsel soy* üzerinde temellenen toplumlar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bölümsel soy sisteminde (segmented lineage system), ortak bir atadan gelme ve birbirine yakınlık, bu ortak ataya olan mesafe ile belirlenmektedir. Bu sınıflandırma, akraba temelli olmayan pek çok devletsiz toplumlar için (Afrika'nın bazı bölgelerinde olduğu gibi) geçerli olmasa da (Özbudun, 2009b, s. 291-292) Türk toplumunda avcılık ve toplayıcılık ile bahçe tarımının etkili olduğu kültür dönemleri için uygundur. Bu bağlamda, akrabalık temeli üzerine kurulmuş bir sisteme sahip olan Türk halkları arasında bölümsel soy sistemi görülür. Bu soy sisteminin Türk kültüründeki atalar kültürünün şekillenmesinde etkili olduğu düşünülmektedir. Başka bir deyişle, Türk kültüründe her bir boyun başında bulunan boy atası, söz konusu soy sistemini göstermektedir.

Allah, Peygamber, Hızır, Evliya, Ferište gibi İslam dininin kahramanları, İnan'ın (1998) belirttiği gibi, eski kamların rollerine sahiptirler (s. 115). Eski Türk dininin bilge ata tipi ile İslam'ın dervişi karşılaştığında ortaya Türk-İslam sentezi bir "ata-veli kültü" çıkmıştır. Başka bir deyişle, iki kültürel kahraman birbirini eleştirmek ya da yok etmek yerine ortak yönlerini alarak, böylece yeni bir senteze ulaşmışlardır¹¹⁷.

İslam dininin kabul edilmesi ile yeni bir biçim kazanan kültürel kahramanları "Dinî ve Tarihî Alperen Atalar" olarak ayırmak mümkündür. Özellikle dini alperen ataların Budizm, Maniheizm, Hıristiyanlık gibi dinlerle mücadelesi görülürken (alperen gazi ata); tarihî alperen atalar içinde millet ve vatan temi kapsamında kimlik mücadelesinin yapıldığı görülmektedir. Ancak hepsindeki ortak özellik, toplumsal çıkarların kişisel çıkarların önüne geçmesi ve bu çerçevede benimsenen ideolojik düşüncedir.

İslamiyet sonrası dönemde girilen yeni kültür dairesinin ata tiplerinden olan gazi ve velilerin, alperen gazi atalar olarak tanımlanmasının temel sebebi, Türk kültüründeki kahraman ve ata tiplerinin geçmişten günümüze bir sürekliliğinin olmasıdır. Örneğin, Turfan'da Hz. Ali'nin oğlu Muhammed Hanefi'nin on altıncı torunu Alp Ata'nın mezarı bulunmaktadır (Köprülü, 1976, s. 63). Peygamber soyundan gelen bir kişiye alp unvanının verilmesi (Öztürk, 2000, s. 48), mitolojik zamanların alperenleri ile İslami dönemin gazilerinin birleştirildiğini gösterebilir. Bu sentez "alperen gazi ata" tanımlamamıza da uygundur.

Dini önder olarak gaza eden ataları velî kültü ile birleştirip "gazi ata" olarak adlandırmak mümkündür. Velî kültürünün kaynağını İslamiyet öncesindeki eski Türk dininde aranması gerekmektedir (Ocak, 1992). Bu bağlamda geleneksel ata kültürüne, tasavvuf dairesi içine giren velilerin eklenmesi görülür. Başka bir deyişle, Anadolu'da velilerin kültleşmesinde etkili olan yapının, Orta Asya'da gelişen ve kadim kahramanlar etrafında şekillenen atalar kültü olduğunu söylemek mümkündür.

İslamiyet'in kabul edilmesiyle destan devrinde şekillenmeye başlayan alperen ataların amaçları değişmiştir. Birden fazla din dairesine giren Türkler, farklı dinlerden etkilenmişlerse de eski Türk dinini yaşatmaya devam etmişlerdir. İslami etkiyle şekillenen kahraman ve atalarda amaç ve amaç uğruna mücadele edilen düşmanın değiştiği görülmektedir.

İslam dairesi içinde yenilenen ataların Türk kültürü bağlamındaki temel amacı İslamiyet ve Türklüğü yaymak olup katalizör bir nitelikleri vardır. Buna göre özellikle şecerelerin Hz. Peygamber ile başlatılması bir gelenek halini almıştır. Bir süre sonra şecereye dört halife ve dini

¹¹⁷ Müslümanlar arasındaki atalar kültü üzerine yapılan bir çalışma için bakınız (Sauma, 2002).

önderler eklenmiştir. Örneğin, menkıbelerde Arslan Baba, Hz. Peygamber zamanından beri hayattaymış gibi gösterilmektedir (Ocak, 1996, s. 37). Ahmet Yesevî'nin Arslan Baba vasıtası ile Hz. Peygambere bağlanması, hayatını benzetmesi, Hz. Peygamber'in sünnetine uyarak oğluna İbrahim adını vermesi (Günay ve Güngör, 2003, s. 325), İslamiyet etkisi altında gelişen yeni bir şecere ve soy anlayışının gösterebilir.

Semavi dinlerle birlikte dini önderler belirleme başlamıştır. Erkek ve kadın alp/alperen tipinden İslam'ın yolunda mücadele eden gazi tipine geçişin olduğu kabul edilmektedir¹¹⁸. Danişmend Gazi, Sarı Saltuk, Battal Gazi gibi kültürel kahramanlar, İslam'ın yayılması başta olmak üzere dini amaçlar içinde hareket etmişlerdir. Onlar etrafından şekillenen destan veya menkıbeleri arkaik zamanların mitleri gibi düşünmek mümkündür. Ancak İslamiyet ile birlikte ata algılayışında genel olarak erkek egemenliği görülmeye başlamıştır.

Barak Baba, Buzağı Baba ve Sarı Saltık gibi Türkmen baba ve şeyhleri Müslüman çevrelerinde itibar görmüşlerdir. IV. Kılıç Arslan'ın Buzağı Baba'yı kendisine "baba" yaptığı rivayet edilmektedir. Bununla beraber Barak Baba'nın Anadolu ve İran'da birçok müridi vardı. *Barakiyyûn* adı altında anılan bu kişiler için Barak Baba manevi önder olup onun menkıbelerde iki boynuzlu başlık taktığı ve kuşa bindiği anlatılır (Günay ve Güngör, 2003, s. 400, 402). Bu nitelikleri ile eski Türk kamlarını hatırlatan bu kişinin bilge ata motiflerini de kendinden topladığı söylenebilir.

Barak Baba Risalesi'nde kamların yaptığına benzer sihri uygulamalar yer aldığı ve hatta tamamen eski Türk inanç sisteminde görülen Süt Gölü (İnan, 1998, s. 477) risalede geçmektedir.

Alperen ata tipinin İslamiyet'ten sonra da canlı bir şekilde yaşadığına dair örnekleri tahtadan dört arşın kılıcıyla kahramanlıklar göstermiş olan Abdal Murad, Sarı Saltuk ve Karaca Ahmed'te (Yörükân, 2014, s. 97); Şeyh Edebâli, Geyikli Baba, Abdal Musa ve Baba Muhlis'te (Günay ve Güngör, 2003, s. 415) aynı tipin devamı görülebilir.

Anadolu'da anlatılan bazı menkıbelerde ejderha ile mücadele görülmektedir. Anlatılan bir menkıbeye göre korkunç bir ejderha ile karşılaşan köylüyü bu yaratıktan kurtaran kişi Otman Baba'dır. *Koyun Baba Vilâyetnâmesi*'nde köy halkını ejderhadan kurtaran kişi Koyun Baba'dır. Demir Baba da ejderha öldüren evliyalar arasındadır (Ocak, 2002, s. 228). Bu velileri atalar kültü bağlamında alperen atalar grubu içinde değerlendirirken onların "alperen gazi atalar" kavramlaştırılması, destan devrinin alperen atalarının İslamiyet'ten sonra veliler, şeyhler ve

¹¹⁸ Türk kültüründeki gazi tipi, veli tipi ve ahi tipi konusunda yapılan bir inceleme için bakınız (Kaplan, 1996).

dervişler çerçevesinde yeniden şekillendiğini ve aynı şekilde kültürel bir sürekliliğin yaşandığını ima etmesi bakımından dikkate değerdir.

Moğol istilasından kaçıp Anadolu'ya gelen Türkmen babaları başka bir deyişle *Horasan Erenleri*, dinî amaçlar etrafından teşkilatlanmışlardır. *Sarı Saltık*, bu amaçla hareket etmiş bir kahraman olarak alperen gazi ata tipi içinde yer alır. Kahramanlar tarafından başlatılan Türk ve Müslümanlaşma hareketi, onların takipçilerince oluşturulan makamlarla yaşatılmaya devam etmiştir. Günümüzde yapılan birçok ritüelde, bu kişilerin mezar ve makamları etrafında yapılan birtakım uygulamalar eski Türk atalarının hatıralarıdır. Bu atalar etrafında oluşmuş birtakım inanç ve uygulamalar, mezar, veli kültü veya adak ve ziyaret yeri inancı gibi farklı şekilde isimlendirilse de özünde hepsi ata kültü kaynaklıdır.

Tokat'ın Acısu köyündeki evliyaların soy itibarıyla Horasan Erenleri'ne bağlanmasını "kahraman atalar kültü" açısından değerlendiren Selçuk (2010a), atalar kültürünün Anadolu'da yeni bir biçim altında şekillenirken "orijin değerler sistemine dayalı" olarak yaşamaya devam ettiğini (s. 142) vurgular (Bakınız: Atalar Kültü ve Pergel Metaforu).

Erkek egemen anlayışa rağmen eski Türk geleneğindeki kimi uygulamaların İslamiyet'in kabul etmesinden sonra da devam ettiği görülmektedir. Bazı tarikat zümrelerinde kadın ve erkeklerin birlikte zikir ve ayin yapmışlardır. Örneğin, kadın şeyh Sabiha Hatun'a zaviye kurulmuş olup halk arasında saygı görmüştür (Günay ve Güngör, 2003, s. 400). *Bacıyan-Rum* da aynı oluşum içinde değerlendirilebilir. Bu adlandırmada erkek egemen bir anlayış mevcut olsa da kadınların teşkilatlanmasını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Gaziyan-ı Rum, *Abdalan-ı Rum* ve bir kadın birliği olup *Bacıyan-ı Rum* şeklinde adlandırılan ve Osmanlı'nın kuruluşunda önemli etkileri olan bu kişiler (Günay ve Güngör, 2003, s. 415), İslamiyet'ten sonra şekillenen alperen gazi kadın atalar kültü içinde yer almaktadır.

Mitik alperen atalar dışında bulunan genel olarak diğer alperen ataların en belirgin özellikleri sosyal, ekonomik, siyasi ve dini meseleler gibi toplumu ilgilendiren konuları çözüme kavuşturmak için belli amaçlar etrafında hareket etmeleridir. Kahramanlık destanlarında bu ata tiplerini çoğu zaman "başkahraman" olarak görürüz. Örneğin, Manas, özellikle Kırgız halkı için, bünyesinde kozmogonik nitelikler de taşıyan önemli bir alperen atadır. Manas Destanı'nın başkahramanı olan Manas'ın, İslami dönemdeki varyantında, Müslüman olarak yaptığı mücadele, din ve vatan uğruna verilmektedir.

4. Sosyal ve Kültürel Değişimlere Bağlı Olarak Yenilenen Atalar

Arkaik zamanlardaki kökenlere ilişkin mitlerin şemsiyesi altında gelişmiş olan atalar tapımı veya atalar kültürünün (Roux, 2000b, s. 81) çıkış noktası, yüksek ihtimalle, ölmüş şöhretli kişilere ilişkin inanç ve uygulamalardır. Yakın zamanda, bu düşünce ve inanış biçiminin halklar üzerinde etkili olduğunu gören misyoner ve yöneticiler kendi amaçları için bunu kullanmışlardır. Bu bakımdan atalar geleneksel olarak yaşatılan kurumların yanı sıra sosyal, ekonomik ve siyasal bağlamlarda da sürekli yeniden biçimlenmeye devam etmektedir.

Yeni dini hareketlerin misyonerler tarafından ata pratikleri kapsamında yorumlandığı ve bağdaştırıldığı görülmektedir. Örneğin, Kırgızlarda bir dönemin kültürel aktörleri olan biy ve manaplardan faydalanılarak dini faaliyetler sürdürülmüştür. Manap ve biy olarak adlandırılan toplum önderleri Hanlık nezdinde ekonomik, sosyal ve dini açıdan itibar kazanmak için dini yayma faaliyetinde bulunmuşlardır. Hokand Hanlığı zamanında Kuzey Kırgızları birleştirmek için çalışan Sarbagış manapları, Orman Han'a merkezi yönetimde İslam'ı öğretecek mollalar göndermiştir (Erşahin, 1999, s. 417). Toplum önderi olan kişilerin, halk içinde yarattığı etkiyi bilen üst yöneticiler, dini faaliyetlerde onlardan faydalanmışlardır. Bu durum atalara ait toplumsal etkinin ideolojik amaçlar için kullanıldığını gösterebilir.

Anadolu dervişlerinden Baba İlyas'ın Amasya yakınlarında bir köyde zaviyesi bulunmaktadır. *Baba İlyas* ve halifesi *Baba İshak* önderliğinde Türkmenler, Elbistan ve Malatya'daki Selçuklu kuvvetlerini yenmişlerdir. Selçuklu ordusunun, Baba'nın manevi gücünden korkarak savaştan kaçtığı da (Günay ve Güngör, 2003, s. 399) rivayet edilmektedir¹¹⁹.

Bir ulusun kuruluş ve kurtuluşunda etken olan Ulus-devlet ataları, yeni kurulan gruba ilişkin atalar ve yeni kültürel yapının en küçük birimi olarak kabul edilen aile ataları olmak üzere üç farklı ata grubu tespit edilmiştir. Ancak bu bölümde yapılacak daha derinlemesine çalışma ile bu kısım genişletilebilir. Kısacası, sosyal ve kültürel değişimlere bağlı olarak biçimlenen ataların bir kişi etrafında toplandığı görülmektedir. Bu sebeple yenilenen ataların *kişilik kültürü* içinde değerlendirilmesi mümkündür.

Ulus-Devlet Ataları (Ulus-Devletler Devri veya Modern Devletlerin Ataları)

Uluslar kuruldukları temelleri somut olarak göstermek için her türlü objeyi kullanırlar. Çoğu ulus ve ulus-devlet, doğal ve ebedi olduklarını, "atalarının kanının karıştığı anavatanlarının" çok eski zamanlardan beri var olduğunu iddia ederler. Geçmişe nazaran günümüzde ulus ve ulus-devlet yapılarının çok daha önemli olması, söz konusu iddiaların daha da abartılmasının yolunu açmış, özellikle çoğunluğu Endüstri Devrimi'nden sonra evrilen ulusların (Harari, 2015, s. 356-

¹¹⁹ Bu kişilerin eski Türk inanç ve geleneklerinden yararlanarak Türklüğü ve İslamiyet'i nasıl yaygınlaştırdığı konusunda daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Günay ve Güngör, 2003).

357) ve kurucularının kahraman ve atalar kültü çerçevesinde yenilenmesinin kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda yenilenen ata tipleri içinde yer alan bu gruptaki ataların ortaya çıkışı ulus-devletlerin kurulması ile başlatılabilir.

Özellikle XIX. yüzyıldan sonrasındaki gelişmelerle atalar tamamen dünyevileşmiştir. Ancak kendini sürekli güncelleyen bu ataların bir kısmında kozmogonik ve bilge ata tiplerinin özelliklerini barındırdıkları görülmektedir.

Türk kültüründeki atalar kültü geleneği Cumhuriyet'in ilanından sonra da yaşamaya devam etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Gazi Mustafa Kemal'e Meclis tarafından Atatürk'ün *soyadı* olarak verilmesi ve onun halk arasında kısaca Ata şeklindeki kullanımı (Alptekin, 1991, s. 33; Çobanoğlu, 2001a, s. 249) ulus-devlet atalarına bir örnektir.

Yeni Kurulan Tarikat, Grup, Cemaat veya Topluluk Ataları

Tarikat, genellikle bir inanç biçimini paylaşan insan grubunu bir araya getiren kişi kast edilmektedir. İngilizce terminolojide *sect* olarak adlandırılan bu tarikatlarda, kurucu ataya güçlü bir bağlılık söz konusudur.

Bu kısım sürekli güncellenmeye açıktır. Arkaik zaman atalarından günümüz atalarına kadar sürekli bir eklenme söz konusudur. Dolayısıyla onlarda hem kendinden önceki ataların özellikleri hem de yeni özellikler görülebilir.

Batı Anadolu bölgesi kültür tarihinde önemli bir konumda olan “zeybeklik, efelik” kurumu örneğinde grup atalarını netleştirmek mümkündür. Bu teşkilatta bulunan hiyerarşik düzende *efe*, teşkilatın başı; *zeybek*, teşkilat mensubu olan kişiler; *kızan* ise teşkilata yeni giren kişiyi tanımlamak için kullanılır. Gruba giriş bir dizi kural ve töreni içermektedir. Grubu ve töreni yöneten efenin en büyük yardımcısı *baş zeybek* veya *baş kızan* (bilgelik ve kahramanlık özelliği) denilen zeybektir. İşlev ve rütbe bakımından efeden sonra gelen baş zeybeğin yeni katılan kızanlara yol göstermek, efe olmadığı zamanlarda iş verme gibi yetkileri vardır. Bu bağlamda yukarıda bahsedilenlerden anlaşılacağı gibi, grubun atası “efe”dir. Kızanlığa kabul edilen bir kişinin ilk yaptığı şey, atasının yani efenin elini boynuna sarmak olur. Kızanlığa giriş töreni olarak adlandırılan bu tören dağ başında yapılmaktadır. Giriş töreni gerçekleştirilen kızan, efenin huzuruna gelerek elini öper, efenin” de kızanı alnından öpmesiyle tören tamamlanır. Kızanın gruba sorumluluğu olduğu gibi efenin de sorumlulukları vardır; maiyetindeki kızanların evlenmelerinden çatışmalarda korumaya kadar birçok rolü olan efe, kızanların atası konumundadır. Efe öldüğünde ise aynı özelliklere sahip oğlu grubun başına geçebilir. Ancak bu olmadığı zaman en yaşlı efe (Mirzaoğlu, 2014) zeybek seçilir.

Etki Alanı Oldukça Sınırlı Olan Aile Ataları

Ata kùltlerinin ahlaki boyutu, aile ve ebeveyn ilişkilerinin doğru yönetiminin kökenine atıf yapar (Hardacre, 1994, s. 19). Burada toplumsal yapının en küçük birimi olarak kabul edilen anne, baba, dede, büyükanne, büyükbaba gibi aktörler kast edilmektedir. Bu kişiler aile düzeninin doğru işleyişini mümkün kılan aktörler olup ailedeki değerlerin hem koruyucusu hem de mümkün kılıcısıdır.

Günümüzde tamamen dünyevi olan ve yaşarken kendine saygı duyulan, öldükten sonra belli zamanlarda anılan atalardır (7. gün, 40. gün, 52. gün, 1 yıl). Bu ata, aile kütüğünün devam etmesinde önemlidir. Aile içinde doğan bir çocuğa ad vermeden kız istemeye ve miras paylaşımına kadar günlük yaşamın hemen her olayında yer alırlar. Aile atası ancak hatırlanabildiği kadar geriye gitmektedir. Bu bakımdan kuşaklar çoğaldıkça unutulma riski oldukça fazladır. Özellikle (üç kuşak, yedi kuşak gibi) sayıya bağlı soy kütüklerinde bu durumun görülmesi daha yüksek ihtimaldir. Bu durumda her gelen yeni kuşak bir öncekini geriye atıp, sonrakini yerine koymaktadır. Yeni bir kuşak geldiğinde, sıralamadaki ikinci ata ilk konuma geçer.

Geçmişteki aktör, bütün iyi ve bilge özellikleri kendinde toplayan bir çerçeve veya ana figür olarak kendini var etmektedir. Tarihsel zaman içerisindeki kozmogonik ve bilge atalar bellidir ve yenilerinin eklenme ihtimali yoksa da günümüzün atalarına kendilerinden önceki ataların nitelikleri eklenebilir. Böylece, eskinin üzerine biçimlenen bir atalar kùltünden bahsetmek mümkündür.

Kùltlerin birbirleriyle olan etkileşimleri kùlt tanımlanırken bahsedilmiştir. Özellikle genişleyen her dairede kendine yeni özellikler katan atalarda bu etkileşimleri görmek mümkündür. Bünyesinde barındırdığı uyum mekanizması kartopu gibi her katmanda büyüyüp kalınlaşarak daha sert bir hal alırken, aynı zamanda karmaşıklaşıp daha kozmopolit bir yapıya bürünmektedir.

Ata kùltleri olarak ifade ettiğimiz inanç ve uygulama biçimleri diğer kùltlerin etkileşimlerinden doğar veya diğer kùltlerle sürekli etkileşim halinde olup onlar içinde kahraman kùltleri yer almaktadır. Bu bağlamda her ata kùltü içinde kahraman kùltünü bulmak mümkündür. Çünkü kùltür tarihindeki her ata, aynı zamanda kùltürü yapan, yaratan ve yaşatan aktördür. Bilhassa yeniden biçimlenen günümüzün “ortak atalarında” kùltlerin etkileşimlerini görmekteyiz. Onlarda kozmogoni, bilgelik, kahramanlık gibi kendinden önceki kùltürel aktörlerin niteliklerini bulabiliriz.

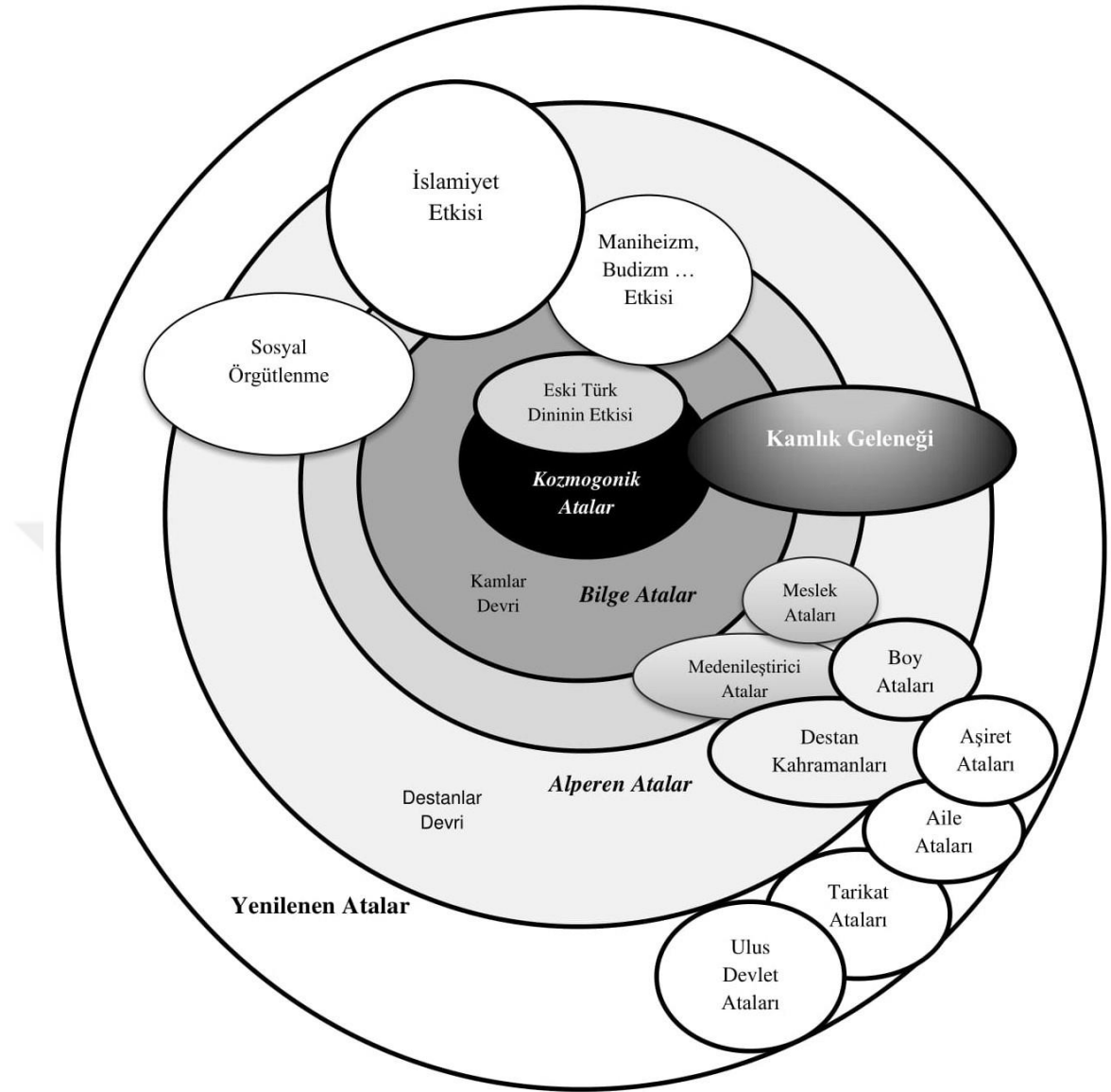
Sonuç olarak, uzmanlaşmanın artması ile günümüzün ataları ancak onları hatırlayanlar var olduğu sürece yaşarlar. Özellikle kozmogonik nitelik taşıyan ataların buna ihtiyaçları yoktur. Kurucu atalar niteliğinde olan bu kişiler, daha büyük gruplara mal oldukları için onları her zaman için hatırlatacak kalıntıları var olacaktır.

Türk kültüründe atalar kültü genel ve özel boyutta olmak üzere ikili bir yapı gösterir. “Kültürel bellek” taşıyıcısı konumunda olan ortak atalar arasında toplumsallık ve gelenekleşme fazladır. Yazılı kültür ortamının gelişmesiyle birlikte “yenilenen atalar” ortaya çıkmıştır. “İletişimsel bellek” (Assmann, 2015) içinde değerlendirilen bu ata grubunda soy ve aile anlayışının gelişimi etkili olmuştur.

Sonuç olarak Türk kültüründe ata kültü, ortak efsanevi geçmişe dayanan kültürel belleğin ataları ve yakın geçmişe dayanan iletişimsel belleğin ataları olmak üzere iki tarzda işlemektedir. Bu durumda -kültürel veya iletişimsel- atalar kültürünün geçmişle bağlantı kurmada işlevsel oldukları sonucu ortaya çıkmaktadır.

İç içe geçmiş dairelerle görselleştirilen¹²⁰ geçmişten günümüze şekillenen Türk ata tipolojisi şu şekildedir:

¹²⁰ Danışmanım sayın Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU hocam ile 10/01/2017 tarihinde tez konusunda yaptığımız ilk görüşmemizde, “kültürün iç içe geçmiş dairelerle simgeleştirilebileceğini” ifade etmesiyle farklı yorumlamalar yapabilmeme olanak sağlayan, Türk ata tipolojisi konusundaki “fikirlerimin babası” hocama teşekkürlerimi borç bilirim.



Şekil 8: Türk Kültürünün Ata Tipolojisi

3. BÖLÜM: MITLER, DİNLER VE ATALAR KÜLTÜ

3.1. İnanç Sistemleri

3.1.1. Animizm ve Atalar Kültü İlişkisi

Kültürlerin ortaya çıkış ve çeşitlenmesini evrim teorisiyle açıklayan ve evrimsel bir çizgi olduğunu kabul eden kültür bilimcilere göre, az çok değişmekle beraber, kabul gören inanç biçimleri “pre-animizm”, “animizm”, “manizm”, “fetişizm”, “polidemonizm”, “politeizm” ve son olarak “monoteizm” olmak üzere çizgisel bir hat izlemektedir.

Animizm kelimesinin kökü Yunanca *anima* sözcüğünden türetilmiş olup “ruh, can, kök” gibi anlamlara gelmektedir. Animanın geçici veya kalıcı olarak vücuttan ayrılabilen ruha benzer bir güç olduğuna inanılır¹²¹. Bu bağlamda animizme göre insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansız şeylerin özünde bir güç vardır. Ruh tasavvuru, genellikle kişiselleştirilen veya insan biçimi verilen görüntülerle temsil edilir veya dinin kökenine açıklama getiren (Pentikäinen, 1997a, s. 19) bir yaklaşım vardır¹²².

1900’lü yıllarda *pre-animizm* (ruhçuluk öncesi) düşüncesi gelişmeye başlamıştır. Animizm öncesi bir safha olarak görülen bu evrede ruh kavramı henüz mevcut değildir. R. R. Marett [1909] tarafından formüle edilen kurama göre ruh düşüncesi gelişmezden evvel her şeyde bulunan güç düşüncesi zamanla “ruh, cin, peri” ve en sonunda “Tanrı” olarak (Örnek, 1971b, s. 200; 1995, s. 128) daha açık ve sınırları belirli bir inanca evrilmiştir.

Dinin ortaya çıkışını animizmin yanı sıra “dinamizm”e dayandıran yaklaşımlar da vardır. Dinamizm düşüncesinin insanları büyüsel ritlere sevk ettiğini düşünen R. R. Maret, bu ritlerden dinin geliştiğini ve sözlerden de duanın ortaya çıktığını iddia eder. Bu bağlamda dinamizm, genel olarak, belli nesnelere, bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda dinamik ve mistik kuvvet olduğuna dair inançlar olarak tanımlanabilir. Örnek’in (1995) belirttiği üzere, bu doğaüstü güç tasavvuru, Melanezya dilindeki *mana*’ya eşdir. Polinezyalılar arasındaki inanca göre soylu sınıfın şefleri Tanrıların kuşağından gelen kimseler olarak kabul edildiğinden bunlar çoğu zaman büyük ve özel bir *mana* ile kaplıdır. Maoriler arasında soylu kişilerde bulunduğu

¹²¹Altay ve Saha (Yakut) mitolojisinde geçen ve insanda var olduğuna inanılan *sün, süne, yula* şeklinde adlandırılan ruhlar vardır. İnsan uyurken onun yula’sı her yerde dolaşabilir. Düş de bu yula’nın gördüğü şeylerden ibarettir. Kavram olarak *meşale* anlamına gelen yula’nın, aynı zamanda, babalardan kalan töre ve adet (İnan, 1986, s. 177) anlamına gelmesi dikkate değerdir.

¹²²Taylor [1892] anakronizm hatalarını vurgulamış ve yapılacak bir incelemede, “medenileşmiş yabancıların ilişki etkilerinden yerel teolojinin gerçek oluşumlarının ayırt edilmesinin zorunluluğuna dikkat çekmiştir” (Chidester, 2005, s. 80).

varsayılan mana'nın kan bağıyla babadan oğula geçtiği kabul edilir. Başkalarının bu gücü ancak erginlenme törenleriyle elde edebileceklerine inanılır (s. 29-31).

Marett'in (1914) aktardığına göre *andriamanitra* ve *ngai* olarak isimlendirilen *yaratıcı* veya *aşkın güç* düşüncesi, Kuzey Amerika Kızılderililerinin *wakan*, Melanezyalıların *mana* ve Fijianların *kalou* inançlarında yeniden ortaya çıkar (s. 12). Aşkın güç düşüncesinin orta dünyadaki tezahürleri Türk kültüründe *töz* (kök, menşe, sonraki zamanlarda suret, resim) ve *kut* (Tanrı'nın ilhamı, gücü) ile ilişkilendirilebilir.

Animizm öncesi dönem olarak pre-animizme yönelen Marett, Tylor'un ilk dini inançlarını açıklamak için kullandığı animizm terimini dar ve fazla düşünsel bulmuştur. Psikolojik olarak dinin düşünceden ziyade duygu (feeling) ve dileği (will) içerdiğini düşünen araştırmacıya göre din, animizmden daha fazlasıdır (1914, s. 1, 22).

Animizm kuramının kurucusu Tylor [1871] başta olmak üzere Spencer [1876] gibi araştırmacılara göre ruhun varlığına inanç ölümden sonra da devam etmiş ve bu inanç biçimi *manizmi* (ölü ve/veya ata tapımı) doğurmuştur¹²³. Ruhsal varlıklara olan bu inanç biçimi insanda daha aşkın bir güç olduğu fikrini uyandırmış ve Tanrı anlayışı gelişmeye başlamıştır. Başka bir deyişle, bu yazarlara göre animizm düşüncesi “politeizmi”, ardından “monoteizmi” geliştirmiştir.

Animizmin en erken dini formların temeli olarak görülmesi ise E. B. Tylor [1871] ile başlamıştır. Bu bağlamda uyku, uyanma, rüya ve hayal görme, transa geçme gibi psikolojik ve fizyolojik deneyimler ilk insanda ruhun (ikinci can, aslında dış can tasavvurunun altında yatan bu düşüncedir) varlığına dair bir inanç geliştirmiştir. İlkel insanların sadece kendinde değil, çevresindeki canlı ve cansız varlıklarda da yaşam gücü veya ruh olduğu inancına varması, Tylor ve takipçilerince dinin başlangıcı kabul edilmiştir. Bu düşünceye göre çokTanrıci düşünceden tekTanrıci anlayışa geçiş (Emiroğlu, 2009f, s. 44; Evans-Pritchard, 1998, s. 32) yaşanmıştır.

İnsanlığın din gelişimleri ile ilgili *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man* [1871] adlı bir çalışma yapan Lubbock, dinin ilk olarak cansız nesnelere canlandırma eğiliminin bir sonucu olarak çıktığı düşüncesindedir. Bu bağlamda araştırmacı söz konusu bu ilk zihin çerçevesini (frame of mind) aydınlatmak için güney Afrika'dan bazı örnekler vermiştir. Lubbock ile birlikte onun hem akıl hocası hem de arkadaşı olan C. Darwin özellikle köpek davranışlarını gözlemlemişlerdir. “Köpekler cansız nesnelere canlı gibi görürler. Benzer şekilde

¹²³Spencer, *The Principles of Sociology* [1897] adlı kitabının önemli bir bölümünü ilkel inançlara ayırmıştır. Tylor'un *Primitive Culture* [1871] kitabı daha önce yayımlanmış olsa da, Spencer canlı ve cansız varlıklarda ruh bulunduğu düşüncesini çok daha önce (Evans-Pritchard, 1998, s. 30) ifade etmiştir.

ilkel olarak nitelendirilen insan toplulukları da cansız nesnelere canlı olarak görme eğilimine sahiptirler”. Bu bağlamda bu alanda çalışan XIX. yüzyıl teorisyenleri için hayvan psikolojisi cansız nesnelere canlandırma eğilimi içinde olan vahşi veya ilkel olarak nitelendirilen toplulukların eğilimi olarak düşünülen animizmi (Chidester, 2005, s. 79) anlama noktasında temel olmuştur.

Literatüründe din ve Tanrı düşüncesinin kökeni ile ilgili yapılan çalışmalarda atalara ilişkin inançların onun kökeni olduğuna dair görüşler yaygınlık kazanmıştır. Bu evrimsel gelişmeyi benimseyenlerin temel yaklaşımı ruh anlayışından başlayarak karmaşık ve her şeye gücü yeten Tanrı düşüncesinin doğduğu yönündedir. Lang ise Tanrı kavramının, ruh ve hayaletlerin daha sonraki bir uzantısı olduğunu reddeder. Her şeye gücü yeten ve var olan bir Tanrı düşüncesinin en ilkel insanlar arasında bile bulunduğunu düşünmektedir. İlkelerin ise bu fikre “son neden” ve “ussal sonuç” denilen kanıtlardan ulaştığına inanmaktadır. Ona göre tek Tanrıcılık animizmden önce gelmemiş; aksine animist inançlar tek Tanrıcılığı (Evans-Pritchard, 1998, s. 40) bozmuştur. Bu şekilde Lang, Tanrı kavramını kendi içinde çözümlenmiş ve onu herhangi bir şeyin nedeni olarak görmek yerine hayatın doğal akışının bir sonucu olarak düşünmüştür.

Animizm ve atalar kültü düşüncelerini genelleştirmek oldukça sıkıntılıdır. O halde yaklaşımları genellemek yerine bağlamsal bir çerçeve çizmek daha faydalı sonuçlar elde etmemizi sağlayabilir. Crooke’a (1908) göre gök, güneş, ay, yıldız, gökkuşağı, yağmur, rüzgar gibi olgulara tapma sonucunu doğuran animizm, ölümden sonra ruhun hayatta kaldığı inancına dayandırılmaz. Bu bakımdan, eğer ruhlara inanma pratiğinin temelini animistik düşünce koyulursa, “yaşayan insan” ve “ölmüş kişilerin ruhları” arasındaki ilişkiyi açıklamak mümkün olmaz. Ona göre animizm, daha sınırlı olarak, tabiat unsurlarına atfedilen ruh fikri olarak düşünülebilir (s. 428). Bu bağlamda, Türk kültüründeki atalar kültü ve animizm inancı ile ölmüş şöhretli kişilerin ruhları çerçevesinde bir ilişki kurulabilir. Ölen ünlü kültürel kahramanların veya şöhretli kişilerin yer ve sulara karıştığı inancına göre tabiat nesnelere, bu kişilerin ruhlarının barındığı mekânlardır. Söz konusu varsayım dikkate alınırsa, tabiat unsurlarına atfedilen ruh fikrinin kaynağının “kahraman veya atalar kültü” olduğu sonucuna ulaşırız.

Animizm birçoklarının yanlış yorumladığı gibi bir din çeşidi değil, “dini oluşumu açıklayan bir kuram veya insan zihninin düşünce şeması” olarak ifade edilebilir. Ancak Tylor başlangıçta animizm teorisini kurarken, kuramına dayanak olarak çağdaş yerli dinleri almıştır. Tylor’a göre insanoğlunun “ilkel” ataları ölmüş arkadaşları veya akrabalarıyla ilgili hayaller gördükleri zaman, bu kişiler ölümlerinin bazı ruhsal biçimlerde hala yaşadığını iddia etmişlerdir. Varsayımlarına kanıtlar bulmak için vahşi olarak nitelendirilen insanların inançlarını inceleyen Tylor, bunun için Güney Afrika’daki Zulu kabilesinin dini inanışlarını ele almış ve kabile

üyelerinin sık sık hayallerinde ölmüş atalarının gölge veya karaltılarını görmelerine dikkat çekmiştir. Ona göre söz konusu terim Avrupa’da ve dünyanın birçok yerinde dini gelişimlerin tanımlanmasında geniş bir tabana yayılmıştır. Bunlarla birlikte, XXI. yüzyılda ön plana gelen New Age akımı ve diğer çevreci hareketler içinde animizm *kendini kimliklendirme* (self-identification) terimi olarak (Chidester, 2005, s. 78-79) kabul görmüştür¹²⁴.

Animizm kuramı, Chidester’e (2005) göre, materyal anlamı üzerinde yerel ve küresel ilişkilere “kaçınılmaz olarak” bulaştırılmış durumdadır. Çünkü “ölünün canlandırılması” meselesi Avrupa ve Kuzey Amerika’da meta veya ticari mal kapitalizminin pekiştirilme sürecinin ortasında geliştirilmiştir. Marx’a göre kışkırtıcı bir etkisi olan bu alınıp satılır mallar, ürünlerin fetişizmi olarak canlandırıldığı için ölü değildir. Bu bağlamda söz konusu kuramın XIX. yüzyılın emperyalizm, kolonileşme ve kapitalizminin izlerini taşıyan bir problem sunduğu (s. 80-81) düşünülmüştür.

Tylor’un sistemleştirdiği animizm kuramının günümüze kadar insan-dışı objelere kişilik verme süreci olduğu düşünülmüş ve insan-biçimcilik (anthropomorphism) bağlamında konuşulmuştur. Stringer’in eleştirdiği Guthrie’ye göre “insan-biçimcilik tüm dinin kalbinde yer almaktadır”. Ancak burada analiz hatası vardır. Tylor’un teorisini yorumlayanlarca animizm, sadece, kişiliğe benzeyip gözlemsel olmayan varlıklara indirgenmişti veya diğer insan davranışları Tylor’un yazıkları ile desteklenemezdi (Stringer, 1999, s. 551). Ancak bu görüş son zamanlarda değişmiştir. Özellikle New Age akımını mensupları, söz konusu teoriye sıkça başvurmakta.

Yerli, antropolojik, kurgusal ve felsefe yazıları animizmin yeniden düşünülmesi için materyal sağlamışlardır. Özellikle animizm bazı araştırmacılarca alternatif olarak faydalı bir terim olarak görülmüştür. Özellikle eko-paganlar ve çevreciler arasında oldukça önemlidir. Çünkü onların etkinlikleri animist bakış açısından meydana gelmektedir. Sonuç olarak Tylor’un animizm teorisi birçokları tarafından reddedilse de çağdaş yaklaşımlarda yine kendine yer bulabilmiştir. Özellikle çağdaş animistler, dünya ile ilgili özel varoluş yolları hakkında tartışmaya odaklanmışlardır. İlk teoride maddesellik fikri varken; günümüzdeki yaklaşımlar ruh ve et, can ve beden, özne ve nesne, yaşam ve madde, kültür ve doğa ile insan ve çevre temelindeki olguları ikiye bölen söylemlere meydan okumada (Harvey, 2005, s. 83) temellendiğini söylemek mümkündür.

¹²⁴ Tylor’un düşüncelerini, animizm ve modern dinler üzerinde yeniden okunmasını ele alan bir yazı için bakınız (Stringer, 1999). Stewart Guthrie’in bu yazıya verdiği cevap için bakınız (Guthrie, 2001).

3.1.2. Manizm ve Atalar Kültü İlişkisi

Latince *manes* kelimesinden türetilen manizm, genel olarak ölen kişilerin ve bazılarına göre ataların yüceltilmesi inancına dayanmaktadır. *Manes* kelime olarak “ayrılan ruhlar, hayaletler veya ölmüşlerin canları” anlamına gelmektedir. Bu inanç sisteminde iki unsur dikkat çeker. Bunlardan ilki “ölen ata ruhlarını yüceltme”, ikincisi ise “ata ruhlarına duyulan saygının ilk dinlerin kökeni” olduğu düşüncesidir. Genel varsayım başlangıçta ölen kişilerin hayaletlerinin bir süre sonra ilahi nitelikler kazandıkları, zamanla uzak ve önemli ölmüş atalar ile Tanrılara dönüştükleridir. Burada yapılan sunum mekânları ise bir süre sonra ritüelistik teskin edilmenin yapıldığı tapınakları ortaya çıkarmış veya onlara dönüşmüştür. Manizm varsayımını öne süren Spencer, “manizm, yani ata ve/veya ölü ata tapımının” her dinin kökeninde olduğunu düşünür. Ancak Spencer’ın tümevarımcı bir yaklaşım sergileyerek, tüm dinlerin temelinde ata ve ölümlere tapmayı koyması ve bu inancının zamanla Tanrı fikrini geliştirdiği düşüncesi (Pentikäinen, 1997b, s. 531) önemli bir takipçi seviyesine ulaşamamıştır. Örneğin, Hartland ve Lang, Spencer’in “Tanrılar, aslında ölmüş atalardır” tezine şiddetle karşı çıkarlar ve kendi tezindeki tüm eksiklik ve açıklıkları reddettiği için bu durumu *Euhemerism of Spencer* veya *pureEuhemerism* olarak (Crooke, 1908, s. 427) nitelendirirler.

Melanezyalılar için *mana* genel olarak ölümlerin ruhlarının ve tüm ruhların sahip olduğu mistik ve etkin bir güç olarak (Eliade, 2003, s. 43) tanımlanmaktadır. Onlara göre manası güçlü olan bir şey diğeri üzerinde hakimiyet kurar. Bu bakımdan mana sadece ölü ve ata ruhlarını içermez. İnanca göre canlı ve cansız *belli özellikteki* nesnelere de mana vardır. Kısacası tabiattaki her tür iyi, olumlu ve güzel şey mana’nın güçlü olmasından, her tür kötülük ise mana’nın güçsüz olması veya yokluğundan kaynaklanmaktadır. Bu açıdan Türk kültüründeki kut inancına benzetilebilir. *Mana* inancına sahip ilksel kabilelerde her başarı mana’ya sahip olmakla açıklanırken, her başarısızlık *mana* kaybına bağlanmaktadır. Örneğin, ünlü bir avcı avdan eli dolu dönmüyorsa avcının *mana*’sını kaybettiğine (Örnek, 1995, s. 32) yorulur. (Bakınız: Kut ve Kutsal).

Evensel olmamakla birlikte dünyadaki diğer birçok toplulukta da mana benzeri güçler (*wakan, orenda, oki, semi, megbe, ...*) olduğu görülür. Ancak herkes bu güce sahip olamaz. Tanrılar, ölümlerin ruhları (genelde atalar) ve kahramanlar gibi kutsal olanla belli bir ilişkiye girmiş kişiler, büyücüler ve fetiş, put gibi (Eliade, 2003, s. 44-45) kutsalın tezahür ettiği düşünülüyor nesnelere mana gücüne sahiptir.

Manizm, etnoloji dilinde genellikle ata kültü değil “ölü kültü” (İngilizce *cult of the dead*, Almanca *Totenkult*, Fransızca *culte des morts*) olarak aktarılır. Bu bağlamdaki inanç ve

uygulamalarda ölümden sonra hayatın sürdüğü, ölümlerin geride bıraktıkları kişileri olumlu veya olumsuz biçimde etkileyebilecekleri düşüncesi, ölenlerin geri dönmelerinden duyulan korkuya bağlı olarak belli ritüellerin düzenlenmesi, bununla ilgili iş ve işlemlerin tümünü içermektedir. Ölü kültü kimi zaman atalara tapma, ölen ataların yardımlarını sağlama için çeşitli kurbanlar sunma, maskelerini yapma, adlarına anıtlar dikme, yıllık törenler düzenleme olarak da (Akyurt, 1998, s. 154) tanımlanmıştır.

3.1.3. Fetişizm ve Atalar Kültü İlişkisi

Fetiş terimi Batı Afrika'daki kültürler arası ticaret ilişkilerinden ortaya çıktığı varsayılmaktadır. Özellikle Avrupalı tüccarların iddiasına göre Afrikalılar organize edilmiş değer sistemine sahip değillerdi. Bu düşüncenin altında yatan sebep ise, ürünlerine talep gösterecek bir kitle bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Afrikalılar, ayinlerinde kullandıkları kuş tüyleri, kemikler ve elbise gibi nesnelere aşırı değer verirken, Avrupalılar tarafından getirilen ticaret ürünlerini önemsememişlerdir. Ancak tüccarlara göre bu ayin malzemeleri hiçbir maddi karşılığı olmayan değersiz ürünlerdi. Bunun sonucunda Avrupalı Hıristiyanlar, Afrikalıların ritüel objelerini “fetiş” olarak adlandırmaya başlamışlardır. Portekizce *feitiço* kelimesinden türetilen bu kelime ilk başlarda “büyücülük ve cadılığın kötü araçları” (Chidester, 2005, s. 78) anlamını karşılamaktaydı.

Président de Bosses'e [1760] göre dinin kökeni fetişizmdi. Bir dönem bu bakış açısı benimsense de Comte [1908] bu konuda daha farklı bir yaklaşım getirmiştir. Ona göre fetişiz, Batı Afrika kıyılarındaki yerlilerin hayvan ve cansız nesnelere karşı gösterdikleri inanç biçimleriydi. Bu inanın gelişmesiyle önce çokTanrıcılık, sonra tekTanrıcılık gelişim göstermiştir (Evans-Pritchard, 1998, s. 27). Bundan sonraki kuramsal yaklaşımlar ise daha çok animizme bağlı olarak her nesnede ruh olduğu düşüncesi etrafında şekillenmişse de animizme karşı tezler de ileri sürülmüştür.

Fetişizmin¹²⁵ kabul gören genel tanımı kendinde büyülü bir güç barındırdığına, dolayısıyla ondan fayda veya zarar geleceğine inanılan nesneye verilen addır. Bu açıdan her tür nesne fetiş ögesi olabilmektedir. Bunlar kişisel olabileceği gibi bütün topluluğa da ait olabilirler. Fetişizmi

¹²⁵ 1840'larda insan aklının *teolojik*, *metafizik* ve *pozitif* olmak üzere üç temel aşamadan geçtiğini düşünen A. Comte tarafından kuramlaştırılan fetişizm, daha sonra birçok sosyal bilimci tarafından benimsenmiştir. Ancak totemizm görüşüyle McLennan, animizm yaklaşımıyla Tylor ve Spencer bu görüşe karşı çıkmışlardır. Tylor, dinsel gelişimin temelini animizmi koyarken; Spencer ise ata tapımını (manizm) yerleştirmiştir. Zaman içerisinde kültürler arası karşılaştırmalı çalışmaların artmasıyla ve 1880'lerden itibaren bireysel psikolojinin ön plana çıkmasıyla (Frazer ve Wundt haricinde) antropologlar arasında fetişizm kuramına başvuru azalmıştır. Buna karşın Freud'un çalışmaları ve onun fetişizm-cinsellik bağlantısı kurması, kavramın psikolojide cinsel sapmayı ifade eden anlamda (Emiroğlu, 2009g, s. 315-316) yaşamasını mümkün kılmıştır.

dinsel düşüncenin en eski ve ilk eğilimi biçimi olarak düşünen Charles de Brosses'e [1757] göre tüm dinler fetişist kültürlerden (Emiroğlu, 2009g, s. 314-315; Örnek, 1971b, s. 21) türemiştir.

Disiplinlerarası çalışmaların 1950'lerden sonra artışı, toplumsal cinsiyet çalışmaları, semiyoloji ve post-yapısalcı eleştirel okulun gelişimiyle (Emiroğlu, 2009g, s. 316) fetişizm kavramı bu alanlarda kullanır hale gelmiştir. Özellikle sosyal bilimlerdeki bazı kavramlar çok bağlamlı bir yapıya sahiptir; onların belli kalıplara yerleştirilmesi oldukça zordur. Bu sebeptir ki araştırma tarihi genişledikçe bazı kavramların da bu sürece paralel biçimde anlam genişlemesine uğradığı görülmektedir. Örneğin, kültür kelimesi ilk başta tapma kavramını karşılarken; günümüzde sosyoloji, arkeoloji ve hatta sinema (kült film) dahil beşeri alanlarda kullanılmaktadır. Bu durum doğal olarak her disiplinin kendi araştırma evrenine göre söz konusu terimleri yeniden tanımlamalarına sebep olmuştur.

3.1.4. Polidemonizm ve Atalar Kültü İlişkisi

İlk insanlar, ölmüş insanların çoğunlukla ataların ruhları gibi maddi olmayan bireysel varlıklar ya da doğaüstü varlıklar olarak tasarlanan çeşitli güçlere bağlı olduklarına inanıyorlardı. Bu ruhlar dünyası ile çeşitli şekillerde iletişim kurulurdu. Su'ya (2009) göre bunlardan birisi polidemonizm olarak da adlandırılan arkaik inanç ve ritüel davranışların bir düzeyi olan ve ata ruhlarıyla doğrudan bağlantılı olan şamanizmdir. Eliade başta olmak üzere birçok araştırmacı polidemonizm ve politeizm arasında bir ayrım yapmamakta bu iki kelimeyi birbirinin yerine kullanmaktadır. Bununla beraber bazı araştırmacılar da fetişizmle benzer bir tanım vermekle yetinirler (s. 690).

3.1.5. Politeizm ve Atalar Kültü İlişkisi

Yunanca *polus* ve *theos* kelimelerinden türetilen bu kavramın tek Tanrı'ya inanmak temelinde kullanılan monoteizmin karşıtı bir anlamı vardır. Çeşitli fonksiyonlara sahip olan, genellikle hiyerarşik bir düzen içinde bulunan ve çoğu zaman kişiselleştirilen birden çok Tanrı'ya inanmayı esas alan bu yaklaşıma göre en üstte tek bir Tanrı olmakla beraber (Örnek, 1971b, s. 198), onun yardımcılarını ikinci derecedeki Tanrılar oluşturmaktadır. Bazı inançlarda bu yardımcıların atalar olduğunu görmekteyiz. Türk kültüründeki kozmogonik atalar bu bağlamda örnek verilebilir (Bakınız: Türk Kültüründe Ata Prototipi ve Tipleri).

3.1.6. Ur-Monoteizm, Monoteizm ve Atalar Kültü İlişkisi

En eski tek Tanrıçılık olarak da adlandırılan bu kurama göre dinin gerçek kaynağı "ilk ve tek yaratıcı" inancından doğmuştur. Kuramın öncüsü olan W. Schmidt, görüşlerini *Tanrı Fikrinin*

Kökeni adlı kitabında ele almıştır. Ona göre ilk dinlerde tek Tanrı'ya ilişkin inanç vardır. Araştırmacı, zamanla bozulan bu inançların politeizmin doğuşuna zemin hazırladığını düşünür. Bu durumun Hz. İsa'nın ortaya çıkışına kadar sürdüğünü varsayan araştırmacının kuramı birçok yanlarıyla (Örnek, 1995, s. 128) eleştirilmiştir.

ÇokTanrılı inanç biçimi olarak adlandırılan politeizmden monoteizme evrimsel bir geçiş olduğuna dair elde yeterli kanıt bulunmamaktadır. Tanrıların çokluğunun kargaşaya sebep olduğu düşüncesinden hareketle kuşatıcı bir inanç biçimi olarak düşünüldüğü için ortaya çıktığı düşünülen monoteizm, bazı kültürel evrimciler tarafından en yüksek inanç biçimi sayılır. İlk atalar, kahramanlar gibi ilk insanın hayatında önemli bir yeri olan aktörlerin kökenleri ile ilgili anlatılara daha önemli figürlerin yansıdığı görülür. Ancak bunlar topluluğun gerçek kültürel hayatında merkezi bir rol oynamazlar. Yaratıcı Tanrılar bile sıklıkla kendilerini göğün en yüksek yerlerine taşırlar. Genel bir kabul olmasa da bu tür anlatılar, bazı araştırmacılar tarafından son aşaması monoteizm olan dinsel gelişmeden önceki aşamanın bir türü olarak (Su, 2009, s. 690-691) görülmektedir.

Kimi araştırmacılar Türk inanç sistemi içinde Türk panteonu kurma çabası içine girmekle birlikte Yıldırım'a (1998) göre elde bulunan kaynaklar ve *Köktürk Yazıtları*, Türklerin muhtemelen MÖ I. bin içinde tek Tanrılı bir inanç yapısı içinde yaşadığını (s. 122) gösterir¹²⁶.

ÇokTanrılı bir inancı anlatan politeizm karşısında tek Tanrılı bir dünyayı tanımlayan monoteizme atalar üzerinden bir okuma yaptığımızda şu sonuçlar elde edilir: Eğer, ilk insanlar arasında görülen dini inanç sistemi politeizm ise kahraman, daha genel olarak ataların ilahlaştırılmasını görülür. Eğer, başlangıçta monoteizm temelinde inançlar varsa, tek bir Tanrı tekelinde toplanan özsel niteliklerin belli özellikteki sahip kişilere (özellikle atalar) atfedilmesi söz konusudur. Her iki "önerme"de de ataların varlığı oldukça önemlidir. Bu bağlamda ata tipleri üzerinden yapılacak değerlendirmeler, bir kültürü yapısının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir.

3.1.7. Totemizm ve Atalar Kültü İlişkisi

Totemizm kavramını ilk kullananlardan biri olan McLennan'a göre totem, bir hayvan veya nesnenin simgesi altındaki toplumsal bağlılıkları (Chidester, 2005, s. 79) ifade eder. Tabiatın

¹²⁶ Bizans tarihçisi Th. Simocattes (VII. . . yüzyıl), Köktürklerin ateş, su ve toprağı kutsarken; yerin ve göğün yaratıcısı olarak tek bir Tanrı'ya taptıklarını nakletmiştir. W. Schmidt de Hunlardaki Gök Tanrı dininin tek Tanrı inancına dayandığını belirtir. Bununla birlikte Hazar başkentine Bizans'tan gönderilen St. Cyrill ile yaptıkları mülakatta (IX. . . yüzyıl da) hakan, Hıristiyanların Tanrı'nın üçlü kişiliğine inandıkları halde, kendilerinin tek Tanrı'ya inandıklarını ifade etmiştir (Kafesoğlu, 1992, s. 214).

herhangi bir unsurun totem olarak kabul edildiği bu düşünceye göre, her bir kabile kendine bir totem nesnesi seçer.

Wundt'a göre totemizm, daha sonraki evrim aşamalarından önce gelen ilk aşama olup ilkelik ile Tanrı ve kahramanlar dönemi arasındaki bir geçiş evresidir. Buradaki totem hayvanı ata olarak kabul edilir. Totemlerin hem bir topluluk adı hem de soyun adı olarak yer almaları, totemin toplumsal anlamının bulunduğu gösterebilir. Bu açıdan totem kavramı, sadece mitolojik ve ritüelistik inançların işlevsel olmayıp, aynı zamanda, boyun düzenlenip örgütlenmesini (Freud, 2012, s. 122, 128) de belirleyebilmektedir.

Felsefe profesörü Jevons'a [1896] göre din, totemizmden çokTanrıçılığa ve oradan tek Tanrıçılığa doğru tek biçimli ve evrimci gelişimin bir sonucudur. Animizm ise ikelliğin felsefi kuramı (Evans-Pritchard, 1998, s. 11) olarak tanımlanabilir.

Totemizm, bir grubun “şeye” (hayvan, bitki, nesne, vb.) olan mistik, majik ve akrabalık gibi bileşenlerle olan bağlılığıdır. Bu bağlanıştan doğan birtakım sorumluluklar, kaçınmalar, yasaklar, rit ve törenler yer almaktadır. Buna göre totemlerin başlıca beş özelliği bulunmaktadır. İlk olarak totem ve grup arasında “ortak atadan” gelme düşüncesi temelinde akrabalık bağı vardır. İkincisi, grup üyeleri totemin ad ve işaretini taşırlar. Üçüncüsü, aynı totem çevresinde toplananların birbirleriyle evlenmeleri yasaktır. Dördüncü olarak, totem kabul edilen şey yenilmez. Bu yüzden o aynı zamanda tabudur. Beşincisi, totemin grup üyelerine yardımcı olduğu ve onları tehlikelerden koruduğuna (Örnek, 1995, s. 38) inanılır.

Totemin genel olarak klanın atası olduğu kabul edilmektedir. Bu sebeple klanın koruyucu ruhu olduğuna inanılan nesnenin kabileye zor zamanlarda yol gösterdiğine inanıldığından, aynı totem grubuna dahil insanların kendi totemlerini öldürmemek veya ona zarar vermemek gibi belli kurallar belirlenmiştir. Tabu olan toteme karşı gösterilen uygunsuz bir hareket ceza ile sonuçlanmaktadır. Bu yasaklamaların altında yatan en önemli psikolojik sebep, totem olan hayvanın ata olduğuna ilişkin ciddi bir inanış (Freud, 2012, s. 5, 9) olmasıdır.

Totem kabul edilen nesnenin her bir parçasının da koruyucu gücü olduğuna inanılır. Bu yüzden totem hayvan olduğunda onun postu, tüyü, pençesi, dişi gibi belli parçaları taşıma adeti vardır. Ancak ritüel amaçlar dışında totemi öldürmek yasak olduğu için, totemi başka hayvan olan klandan (Örnek, 1995, s. 40-41) temin edilir.

Freud'a (2012) göre totemizmin öz yapısal nitelikleri şunlardır: ilk olarak totemler başlangıçta sadece hayvandır ve tek boyların ataları sayılmışlardır. Böyle bir sistemde totemin sadece anne yoluyla geçtiğine inanılmaktadır. Totemi, belli ritüeller haricinde, öldürmek ve yemek yasaktır.

Totemin atalarla olan belirgin ilişkisini boy (klan) toteminde görmekteyiz. Böyle bir sistemde toteme ata veya ilk baba denilmektedir. Adlarını bu totemden alan klanlar kendilerinin ortak bir atadan geldiklerini kabul ederler. Bu bakımdan aralarında kan akrabalığı olduğu (Freud, 2012, s. 125-129, 157) düşünülür.

Totemizm ile ilgili genel kabul, totemciliğin dünyanın her tarafında görülen yaygın bir inanış olduğudur. Frazer totemleri 1. Klan (Grup) Totemi, 2. Cinsiyet Totemi (Avustralya'da), 3. tek bir kişiye ait olup alt nesillere geçmeyen Kişisel (Birey) Totemler olmak üzere (Lang ve Burne, 1902, s. 348) üçe ayırır. Bu ayırmada görülebileceği gibi soy, beden ve bireye dayalı olmak üzere bir sınıflama yapılmıştır. Ancak farklı toplumlarda bitki ve hayvan totemlerini de görmek mümkündür. Her birinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin farklı yaklaşımlar vardır¹²⁷. Örneğin, totemler üzerine çalışma yapan antropologlar *klan toteminin* kişisel totem ya da ruhtan kaynaklandığını (Benedict, 2011a, s. 71) öne sürerler. Bu yoruma göre totem ruh inancından ortaya çıkmıştır. Fakat totemin gelişmesinde ruhu kaynak olarak görmeyen yaklaşımlar da vardır. Se Yin (2012) Tunguz halklarından olan Mançular¹²⁸ arasında totem düşüncesinin, insanların ruh kavramını üretmesi ile yakın bir ilişki olmakla beraber ruh fikrinin totem inancına göre biraz daha geç zamanda geliştiğini düşünür (s. 31).

Totemizm ve akrabalık üzerine görüşleri bulunan Radcliffe-Brown'a göre totemizm, "insanın doğal ve toplumsal dünya arasındaki ilişkileri kavrayış tarzının bir yönüdür". Totem olarak seçilen nesne veya tür, içinde bulunduğu toplumsal grubu simgeleştirmektedir. Ancak sorulması gereken neden totem için genellikle doğal türler seçilir? sorusudur ve Radcliffe-Brown bunun sebebini insanoğlu ile doğal türler arasındaki ilişkiye (Özbudun, 2009c, s. 710) bağlar.

Totemizm ile atalar kültü arasında da bir paralellik vardır. Steadman ve arkadaşlarına göre (1996) atalar ile totemik hayvan ve bitkiler arasında ayırt edicilik tartışabilirdir, çünkü totemler açık bir şekilde atalarla ilgilidir. Şöyle ki, bu totemler bir kişiyi atanın soyu ile tanımlar. Harris, "Avustralya totemizm biçimi, yaygın ata kütü biçimidir (...) buna göre kanguru gibi bir hayvanın adını alan halk, kendi akraba grubunun kurucuları için toplumsal bir yükümlülük gösterir" (s. 63-64) der.

¹²⁷ Goldenweiser (1912), totemizmin kökenini anlamaya çalıştığı makalesinde bir klanın kendi görünüşü olan her bir yeni şeklin, başka bir klan gelip onu ortadan kaldırıncaya kadar mevcutta takip edilen bir motifi olduğunu düşünür. Totemizmin çıkışına ilişkin kuramını *Örüntü Teorisi* (Pattern Theory) olarak adlandırmıştır. Teorisinin iki yönü vardır. Bunlardan ilki totemsel karmaşanın ilk çıkışına özel bir karakter ile ilgili tüm varsayımları ortadan kaldırmıştır. Çünkü ilk köken aramalarının boşuna bir uğraş olduğunu düşünür. Kuramın ikinci ve önemli yönü, her bir yeni figürün karmaşıklık tarafından asimile edildiği yayılım dalgaları kavramıdır (s. 606).

¹²⁸ Tanyu (1980) Türklerin yakın akrabaları sayılan ve Turanî kavimleri temsil eden Ural-Altay topluluklarını Türklerin, Moğolların ve Tunguzların (Mançular) vücuda getirdiğini aktarır (s. 98). Bu sebeple, Mançuların inanç ve uygulamalarına ilişkin bilgiler, Türk kültürünün arkaik kökleri konusunda önemli veriler sağlayabilir.

Totem, sadece toplumsal grupları simgelemez, aynı zamanda doğayı evcilleştirmenin de bir yolu (Özbudun, 2009c, s. 710) olarak tanımlanmıştır. Bazı araştırmacılar tarafından Türk kültüründe totem karşılığı olarak *ongon* teriminin kullanıldığı görülmekle birlikte avcı ve çoban kültür dairesi içinde Zelenin'e göre diri totem inancı kaybolmuş ve akabinde *ongonlar kültü* yerleşmeye başlamıştır. Banzarov'a göre de ongonlar kültü, atalar kültürünün devamından ibaret olup kültürün kökeni cedd-i alâya tazimde bulunmaktadır. Sonrasında bütün "kuvvetli ölüleri" hami ruh olarak düşünmek Türk kültüründeki ongonların çoğalmasına sebep olmuştur (İnan, 1986, s. 99; 1998, s. 269).

Orta Asya'daki kutsal bitki ve hayvanları ele aldığı çalışmasında Roux (2005), totem ile ilgili yaklaşımları on iki maddede sıralamıştır. Genel bir değerlendirmede şu sonuçlar çıkmaktadır: bir hayvanın ata olarak görülmesi totem olması için yeterli bir neden değildir; totem üstün bir varlık olarak kabul edilmediğinden totemciliğin kökeninde din yoktur; hayvanla ilişki ayinini dışlar gibi görünmektedir; kurbanla ilişkisi tartışılan bir konudur; hayvan totemi ön plana çıksa da bitki ve insan da görülebilir; totemin her zaman stilize edilmiş resimle temsili gereklidir; totem ve insan arasındaki akrabalık konusu tartışmalıdır; totemcilikle yerleşim yeri arasındaki bağ söz konusu olup atayla kurulan bağda bu yer özenle seçilir. Örneğin, Van Gennep [1920] insan topluluğunun ve belli bir akrabalık ilişkisi içinde olan insan soyunun bir bölümünün belli bir bölgede yerleşmiş olması gerektiğini iddia etmektedir. Totemde kutsal akrabalık olduğundan genellikle toplulukla aynı adı taşıyan bir hayvan veya bitki türünün tapımı söz konusudur; totemi olmayan boylar bulunmakla birlikte boyu olmayan totem yoktur; akraba grubu ve hayvan veya bitki türü arasında karşılıklı yükümlülükler vardır; totemcilikle evlilik arasında bir ilişki olduğu varsayılmakla beraber dışsevliliğin temel bir özellik olup olmadığı konusu tartışmalıdır (s. 394-398).

Roux'un (1999) belirttiğine göre Tukiülerin uygarlığında totemizme ait izler bulunmaktadır (s. 193). İnan (1986) ongon kültürünün totemcilik devrinin bir hatırası ve kalıntısı olduğunu düşünmektedir (s. 45). Kafesoğlu (1980) ise eski Türklerde totemciliğin olmadığına dair düşüncesini açıklarken bazı sebepler sunmuştur¹²⁹. Ona göre bir kültürde totem inancının olduğunu anlamak içinde akrabalığın kabile içindeki totem bağı üzerine dayanması ve her klanın kendine ait ayrı bir toteme sahip olması gerekmektedir. Türklerde ise akrabalık kan bağına göre şekillenmektedir. İkinci olarak sadece kurt, Türk boyları arasında kabul edilen ortak

¹²⁹ Kafesoğlu'na (1980) göre, totemci ailede ana hukuku hakimdir. Totemli klan yapısında ekonomi avcılığa dayanmakta ve mülkiyet ortaklığı büyük rol oynamaktadır. Türklerde söz konusu özelliklerin olmadığını ve bu yüzden de totemizm olmadığını düşünen yazarın bu görüşlerinin günümüzün kuramsal yaklaşımları ile yeniden ele alınması gerekmektedir.

Türk toplulukları arasında yer alan *hayvan-ata* inanış ve efsaneleri de totemizm yorumlarının temelini (Günay ve Güngör, 2003, s. 135) oluşturmaktadır. Buna karşın, Türk inanç sisteminde hayvan-ata kültürünün olmadığına dair bir çalışma için bakınız (Arıkan, 2006).

“sembolik ata”dır. Bozkırın en güçlü hayvanı olması sebebiyle kurdun yüceltilmesi, çocuklara ad olarak verilmesi yaygındır (s. 13). Sonuç olarak, Türk kültüründe kurdun totem olduğuna dair iddialar için daha fazla kanıt ihtiyacı vardır.

Tabu

Genel olarak kaçınma ve yasakları ifade eden tabu, Polinezya dilindeki *ta* ve *pu* kelimelerinin birleştirilmesi ile oluşturulmuştur. Tabular, tabiat ve insana dair totemlerden; kült nesnelere; kahin, avcı, menstrual evredeki kadın, lohusadan uzak durmak ve belli bir süre etkileşimde bulunmamak; törenlerde kullanılan aletlerden kaçınmak; belli gıdaları tüketmemek gibi bazı sınırları belirlenmiş kurallardır. Bu bağlamda tabular sürekli ve geçici olmak üzere ikiye ayrılır. Kalıcı yasakları ifade eden sürekli tabuların yanı sıra genellikle din adamları tarafından belli bir süre cezalandırılmayı içeren geçici tabular vardır. Totem inancı ile doğrudan bağlı olan tabuya ilk başta ilkel insanın akıl dışılığı, büyüünün olumsuz biçimi, kutsal olanla dini olanı ayıran bir çizgi (Emiroğlu, 2009, s. 771) şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Tabu adı verilen oluş ve hareket biçimi neredeyse evrensel bir yapıya sahiptir. Kutsalın gelişimi ile beraber, onun alanına “izinsiz” müdahalede bulunmaların önüne geçmek için “tabu tayin etme işi”, oldukça mantıklı ve işlevsel durmaktadır.

Tüm klanın ortak atası kabul edilen totem, inanca göre klana kehanetler gönderir. Totem başkaları için tehlikeli olmakla beraber, “merkez ve çevre ilişkisi bağlamında”, kendi çocuklarını tanır ve onları düşman veya yabancılara karşı korur. Karşılıklı ilişki neticesinde klanın üyeleri totemlerini öldürmez, ona zarar vermez ve etini yemezler. Bu düşünce biçimi beraberinde tabu fikrini getirmektedir. Freud için tabu, “bir otorite tarafından dayatılan ve insanın boyun eğdiği en güçlü özlemlere yönelik ilksel bir yasak” (Kocabıyık, 2015, s. 275) olarak tanımlanır.

Almanca *tabu*, Fransızca *tabou*, İngilizce *taboo* şekillerinde kullanılan *tabu* kelimesinin karşılığında Acıpayamlı (1978) tarafından “kutyasak” denilmiştir. Kelime, “kutgüç” ile yüklü oldukları düşünülen insan, hayvan, nesne ve doğan öğelerin yasaklarla çevrilmesi ve bu kutsallıktan dolayı kaçınma olarak (s. 71) tanımlanmıştır.

Tabu düşüncesini mana inancına bağlayan Örnek’e (1995) göre tabular, mana’nın olumsuz tarafını ifade etmekle beraber tabunun kökenini tamamen mana düşüncesine bağlamak doğru bir değerlendirme değildir. Polinezya dilinden alıntılanan tabu, genel olarak, dokunulması, konuşulması, yenilmesi, içine girilmesinin yasaklanması demektir (s. 33). Başka bir deyişle, kutsal zaman, mekân ve nesneye “izinsiz” yapılan her türlü müdahale tabu anlamına gelir. Fakat burada anlık olaylardan değil, “şeylere” karşı gelişen genellikle, gelenekselleşmiş hareketler

kastedilmektedir. Ancak belli süre içinde geçerli olan ve tabuluğunu yitiren nesnelere de vardır. Burada belirleyici etken paradigmanın değişmesi veya yeni bir kültür dairesine girişidir.

Tabuları bir kültürün hemen her alanında görmek mümkündür. Dinsel alandaki tabulara din adamları, ata heykelleri, tapınaklar, ayinler ve ayinlerin yapıldığı mekânlar, mezarlıklar (Örnek, 1995, s. 34), peygamberler, peygamberlerin kullandıkları eşyalar gibi kişi ve mekânlar örnek olarak gösterilebilir.

Sonuç olarak, sosyal bilimciler tarafından dinin doğuşu ile ilgili çeşitli inanç teorileri veya sistemlerinin varlığı ortaya atılmıştır. Genel olarak, sosyolojinin babası A. Comte [1830] ile başlayan bu tartışma günümüzde de sonuca bağlanmış değildir. Dinin başlangıcını fetişizme bağlayan Comte bu sürecin monoteizmle tamamlandığını düşünmektedir. J. Lubbock [1870] ateizmle başlattığı sürecin insanbiçimcilik ve nihayetinde yaratıcı tek Tanrı düşüncesiyle sonuçlandığı fikrindedir. H. Spencer [1876] ölümler ve atalar ibadeti olarak adlandırdığı *manizmi*, R. Smith [1885] *totemciliği*, J. Frazer [1890] *büyüyü*, A. Lang [1909] animizm öncesi *yaratıcı Tanrı babayı*, R. Pettezoni [1922] *politeizmi*, R. Thurnwald [1951] *hayvan inancını* (therionizm) temel göstererek (Örnek, 1995, s. 129-130) ilkel düşünceden genele çizilen bir hat halinde ve evrimsel bir bakış açısıyla dinin kaynağını açıklamaya çalışmışlardır. Tüm bu inanç sistemlerinin içinde ataların işlevler üstlenmesi ve atalara ilişkin unsurların bulunması dikkate değerdir.

3.2. Türk Mitlerinde Atalar Kültü

3.2.1. Evrenin Yaratılışına Dair Kozmogoni Mitlerinde Atalar Kültü

Evren ve doğaya ilişkin her türlü yaratılış meselesi, insanoğlunun zihnini her dönemde meşgul etmiş bir konudur. Kozmogonik zaman ve mekânın (ilkörnek, prototip) oluşumunun anlatıldığı bu devredeki kozmogonik an, kutsal zamanın modeli olarak (Eliade, 1991, s. 61) görülmüştür.

Türklerde evrenin yaratılışı ile ilgili mitleri Çin kaynaklarından öğrenmekteyiz. Gök ve yer ikiliğinin Türkler tarafından ne şekilde düşünüldüğü ile ilgili Esin'in (2001) aktardığı Türkçe parça Budizm metni olmakla beraber burada bahsedilecek yaratılış miti Buda dini kozmolojisi ile ilgili değildir. Çin-Türk kainat düşüncesinden etkilenilen bu metinde evrenin ikilikler üzerine kurulduğu anlatılmaktadır. Burada kainatın başlangıcında üstteki göğün parlak, alttaki yerin ise karanlık olduğundan bahsedilir. Metinde güneş parlak, ay karanlık; ateş parlak, su karanlık; er parlak, dişi karanlıktır. Bu ikili unsurlar kavuştuğunda bütün canlı ve cansız olmak üzere iki varlık belirir. "Güneş ve ayın dönüşleriyle dört mevsim ve günler oluşur" diye devam eden bu miti daha iyi yorumlayabilmek için yaratılış mitine değinmek gerekir. Buna göre başlangıçta

niteliği olmayan ilk neden Tao vardı. Bunlardan yokluk ve yokluktan da tek varlık belirmiştir. “Şekil”, “nefes” ve “madde” bulunan tek varlıkta bu ilkeler harekete geçince *yin* (kararık, dişi) ve *yang* (yaruk, erkek) oluşmuştur¹³⁰. Yarısi siyah, yarısi beyaz daire ile gösterilen tek varlıktaki kararık ve yaruk ilkelerinin *ana* ve *ataya* benzetilen nefesleri, sekiz yönden esen rüzgarlarla taşınıp birleştiğinde merkezde *toprak* olmak üzere *su*, *ateş*, *ağaç* ve *maden* olarak beş unsur doğmuştur¹³¹. Bunların kainattaki yerini temsil eden pusulada kararık ilkesi ve yer-su simgesi olarak *toprak* merkezde yer alıyordu. Su, kuzey; ateş, güney; ağaç, doğu; maden, batı olmak üzere diğer unsurlar dört yönle ilişkilendirilmiştir (s. 22-24). Kararık ilkesinin (*yin*) dişiliği sembolize etmesi ve toprakla beraber merkeze konulması dikkate değerdir.

Radloff’un XIX. yüzyılda tespit ettiği Altay yaratılış miti *Cerdin Bütkeni* içinde Kuday’ın ilk insanı nasıl yarattığı anlatılmaz. Yer, gök, güneş ve ay yokken Tanrı ile Kişi *kara kaz* şekline girip su üstünde uçmaktadırlar. Kişi, Tanrı’nın emriyle su altından toprağı çıkarmış ve tükürdüğünde tepeler oluşmuştur¹³². Bu anlatıda başlangıçta Tanrı ve Kişi arasında herhangi bir ayırım yoktur. İkisinin şekil ve/veya cinsiyetinden bahsedilmez. Sonrasında Kişi’nin Tanrı’ya ihanet ettiği, bu ihanet sebebiyle Tanrı’nın ona Erlik adını verdiği anlatılır. Tanrı, “Günahlarını benden gizleyenler senin halkın olsun; günahlarını senden gizleyenler benim halkım olsun!” der. Ancak Erlik’in, başlangıçta, kötülük diyarına itildiği görülmez. Bu, Tanrı’nın Erlik’e “sen de bir hakansın, ben de bir hakanım!” (İnan, 1986, s. 14-15) demesinden anlaşılabilir.

Erlik ve Tanrı arasındaki bu ilişki, Erlik’in kozmogonik ata içine yerleştirilebileceğini mümkün kılabilir. Onun kötülük mekânı yeraltı dünyasının ebedi sahibi olduğu fikri, muhtemelen, Budizm, Maniheizm ve Zerdüştlük gibi dinlerin etkisinin bir sonucudur.

¹³⁰ Shang-Yin hanedanlığı tarafından takip edilen ve Chou hanedanlığı ile sonlanan Neolitik dönem, Çin halkı tarihindeki bu gelişmenin biçimlendirici aşamasını temsil eder. Bu dönemdeki *Wu* iki tipe ayrılmaktadır. Kadın şaman gerçek kabul edilip *wu* olarak adlandırılırken; erkek şaman *hsi* (巫見) şeklinde isimlendirilir. Bununla birlikte hakiki *wu*, metafizik *Yin* ilkesinin simgesi (dişi) olarak kabul edilmiştir. *Yin*’in bir eşi olan *wu*, ritüelistik törenler vasıtasıyla yeryüzünü verimlileştirmek için tohumu sembolize eden yağmuru ikna edebilirlerdi. Diğer taraftan *hsi*, metafizik *Yang* ilkesinin simgesi (erkek) olarak görülmüş ve buna uygun olarak işlev üstlenmiştir (Schiffeler, 2015, s. 116).

¹³¹ Eski Türklerde din konusu oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Türklerin birden fazla din dairesine girmesi, komşularıyla sürekli serbest kültür değişimi içinde olmaları, maddi ve manevi kültürel unsurların kökenini tam olarak tespit etme noktasında bizim için yetersiz kalmaktadır. Ancak, yazılı ve sözlü kaynaklarda yer alan bazı bilgiler yorum yapmamıza imkan tanımaktadır. Gökalp’e (1976) göre beş unsur nazariyesi Çin’de doğmamıştır. Beş unsur düşüncesinin kökenini arayan Chavannes de benzer şekilde Beş Unsur sistemini Türklerin vücuda getirdiğini ve Tsin Türklerinin bunu Çin’e ithal ettiğini düşünmektedir (Gökalp, 1976, s. 24-30).

¹³² Türk yaratılış mitlerinde su altından toprak getirme ve Erlik’in tükürmesiyle tepelerin oluşması dikkat çekicidir. Bu mitsel anlatının gerçekliği için jeolojik verilerden faydalanmaya ihtiyacımız var. Jeolojik araştırmalara göre dağların oluşumu kırılma ve kırılma olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Orojenez en basit açıklamayla okyanus tabanlarında bulunan tabakaların hareket eden yan tabakalar arasında kalarak sıkışması ve bunun sonucunda bazı kısımların yükselerek dağları oluşturması durumudur. Bahsi geçen mitte, Kişi’nin su altından toprak getirmesi olayı, milyonlarca yıl önce okyanus tabanında meydana gelen yükselme olaylarının Türk mit dünyasındaki tasavvuru olarak düşünülebilir.

Radloff'un derlediği yaratılış mitinin Uygur Maniheizmi'nin etkisi altında şekillendiğini, Verbitskiy ve Potanin tarafından derlenenlerin ise daha orijinal anlatılar olduğunu bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür (Ögel, 1993, s. 426). Bu bağlamda, Verbitskiy tarafından derlenen Altay yaratılış mitinde su üzerinde uçan Ülgen, gökten gelen bir emirle üzerinde duracak bir yer bulur. Bu bilinmeyen yerden gelen ses, muhtemelen, (mutlak) Tanrı'nın sesidir. Anlatıda Tanrı'nın adından ve/veya cinsiyetinden bahsedilmez. Aynı şekilde Ülgen'in de cinsiyetine dair bir belirti yoktur. Anlatıda görülen üçüncü varlık Ak-Ana olup Ülgen'e tavsiyede bulunur. Ak-Ana'nın buyruğu üzerine Ülgen, "Yer yaratılsın!" der ve yaratılır. "Gök yaratılsın!" der ve yaratılır. Bütün dünya böylece yaratıldıktan sonra üç balık üzerine konulur. Ak-Ana, Ülgen'e bir şeyler yaratması için "Yaptım oldu!" demesini söyler ve bu buyruk Ülgen'in kulağından hiç çıkmaz (Ögel, 1993, s. 432-433).

İlk kamların kadınlar olması sebebiyle bilgelik yönlerinin olduğu düşünülürse, Ak-Ana'nın kadın ata prototipinden biri olması yüksek ihtimaldir. Bu efsane en eski yaratılış anlatısı kabul edilirse, Ak-Ana, kadın ata prototipinin ilk kez görüldüğü yerdir. Ak-Ana'nın cisimleşmiş örneği *Köktürk Yazıtları*'ndaki *İl-Bilge Hatun*'da bulunabilir.

Ögel (1993) denizin içinden çıkarak Ülgen'e akıl verenin Tanrı'nın kendisi olduğunu söylese (s. 438) de mite göre bu mümkün görünmemektedir. Çünkü Tanrı bilinmeyen bir yerden ses verirken, Ak-Ana deniz altından gelir.

Evrenin yaratılışı ile ilgili Sahalara ait iki mit daha bulunmaktadır. Her iki efsane de Altaylar arasında anlatılanlara benzemektedir. İlk mitte Büyük yaratıcı olan Ürüng-Ayığ-Toyon denizin üzerinde bir köpük görür. Bunun Şeytan olduğunu öğrenir ve su altından toprak getirmesini ister. İkinci mitte Tanrı'nın kendi başına yaşarken Şeytan'ın kıskandığı ve Tanrı'nın dünyasını çiğnediği anlatılır. Şeytanın ayaklarıyla bastığı yerler suyla dolup denizleri, kabaran toprak ise dağları (Ögel, 1993, s. 448) oluşturur.

Ayal Tanrı'nın (Kadın Tanrı) Dünyayı Yaratması adlı Uygur efsanesinde Ayal Tanrı'nın uyanıp ağır bir nefes aldığı, alemdeki hava, toz ve dumanları içine çektiği, bir süre sonra hapşırmasıyla ağzından çıkan nesnelere gökyüzüne yerleştirdiği ve bunun güneş, ay ve yıldızlar olduğu anlatılır. Efsaneye göre bu Tanrı aynı yöntemle insanları, tabiat unsurlarını ve hayvanları yaratmıştır (Ömer ve Ğappar, 2006, s. 525). İslamiyet öncesi ve sonrası mitlerle benzerlik ve farklılıkları olan bu efsanede yaratılışa Kadının veya Kadın Tanrının konulması ve Altay yaratılış mitindeki Ak-Ana ile benzerlik söz konusudur. Bu düşünce biçimi, Türk kültürünün anaerkil dönemine ve eski Türk inanç sistemindeki arkaik kadın ata kültüne götürülebilir.

Efsanede geçen kadının olay örgüsünün başlatıcısı ve yönlendiriciliği bakımından Ak-Ana'ya benzerliği ise dikkat çekicidir.

Kozmogonik eylemlerde Tanrılara verilen öncelik sırası, onları eylemin başlatıcısı konumunda tutmuştur. Toporov'dan alıntı yaparak Taş (2011), kozmik eylemin yaratılış halkalarının hiyerarşik diziliminde Tanrı'dan sonra yer ve gök, kozmik dayanaklar, dağ, ağaç, göksel varlıklar, güneş, ay ve yıldızların geldiğini söyler (s. 17-20). Schmidt (1964) tarafından aktarılan bir Çin kaynağında Türklerin kurban sunumunda önce ataların zikredilmesi dikkat çekmektedir. Kağan'ın kurban sunma töreninin anlatıldığı bir sahnede kurbanı önce atalara, sonra Gök ile Yere, ruhlara ve Tanrılara sunduğu nakledilir. Sonraki kayıtlarda kurbanın sadece "Gök ve Tanrılara" sunulduğu yer almaktadır. Schmidt, ilk sırada ataların bulunmasını Çin etkisine bağlamıştır (s. 84). Ancak Türk kozmogoni mitlerinde görülen Tanrı ve ataların mevki paylaşımı, Türk kültüründe ataların varlığını eski Türk dinine götürmektedir.

Türk inanç sisteminde Yer-Su'ları kutsallaştıran birtakım nitelikler olup, bunlardan ilki Tanrı'dır ve her şeye gücü yeter. İkincisi ise Tanrı'dan gelen buyrukları uygulayan atalardır. Bu noktada ata ruhları, yer-su'ları kutsallaştıran Tanrı'dan sonra ikinci unsur (Taş, 2011, s. 73) olarak değerlendirilebilir.

İnanca göre şaman çağrı yaptığında insanların yardımına ilk koşan su iyelerinin başı olan Yayık Han'dır. Yayık Han aynı zamanda yenide doğan çocuğa 'hayat gücü, ruh' anlamlarına gelen 'kut' verir. Altayların inançlarını araştıran Anohin, Yayık'ın tüm aracı ruhların büyüğü olup, gökte yaşayan Ülgen'in bir parçası olduğunu aktarır. Radloff da Yayık'a 'suyun üstü' anlamını (Seyidov, 1996, s. 261) verir. *Su*, *Yayık* ve *kut* arasındaki bağlantı, çocuğun anne rahminde su içinde olup insanların bebeğin doğum zamanını anlamak için anneden su gelmesinin gerekli olduğu bilgisini *deneme-yanılma yoluyla* öğrenmiş olabileceğini akla getirmektedir.

Türk ve dünya yaratılış mitlerinde başlangıca suyun konulması neredeyse her anlatıda görülen evrensel bir olgu niteliğindedir. Hatta *Dede Korkut Kitabı*'nda geçen "su, Hak didarını görmüştür" ifadesi Türk kültüründe suyun yaratılış ile beraber anıldığına bir göstergesi olarak okunabilir. Ancak yaratılışa suyun konulmasının belki de en önemli sebebi, doğum sırasında kadın veya dişi hayvanın vücudunun izlenmesidir. Biyolojik olarak hamile kalabilme yeteneğinin kadına verilmesi, onu özellikle erkekler içinde ayrı bir konuma yerleştirmiş olmalıdır. Doğum başlamadan kısa bir süre önce dışıdan gelen ve "gebelik sıvısı" olarak adlandırılan "doğum öncesi veya başlangıcı belirtisi", ilk insanın zihnindeki kozmogoni (yaratılış, yaratılışa konulan yumurta, mağara ve rahim ilişkisi) ve eskatoloji mitlerine (tufan mitleri, tufanın sebep olduğu selden sonra yeniden doğum, suyun kötülükleri alıp götürdüğüne

inanılmasına bağlı olarak rüyaların suya anlatılması gibi) büyük ihtimalle, suyu yerleştirmesine, sebep olmuştur. Böylece su etrafında çeşitli inançlar gelişmeye başlamış, suya dair inançların çeşitlenmesi de onun kültleşmesini sağlamıştır.

Suyun “ilk kaos”un yanı sıra “doğuş prensibi ve aracı olan ortam” ile “kadın rahmi” olduğuna ilişkin inançlar su kültürünün içinde *düalizmi* gösterebilir. Hakasların geleneksel inançlarında hamilelik dönemindeki kadın ile su taşkını sırasındaki nehirle semantik bir bağlantı kurulması, varsayımlarımızı destekler niteliktedir. Bu bağlamda, hamile kadının bulunduğu eve girmek, taşmış nehre girmeye benzetilmekte ve ölümle (Lvova vd., 2013, s. 26) ilişkilendirilmektedir.

Türk ve dünya mitlerine göre su, genellikle toprak yaratılmadan önce var olmuştur. Sudan çıkma hadisesi, kozmogonik hareketin tekrarlanması gibidir. Sudan çıkış, adeta, suyun altından çıkarılan toprak parçasını simgelerken; suya batma (veya tufan) ölümü ve yeniden doğumu ifade etmektedir. Antropolojik düzlemde sıvı kozmogonisine tekabül eden şey, maddeden canlanmadır ve muhtemelen bu olgu, insan neslinin sulardan doğduğu inancıyla (Eliade, 1991, s. 108-109) bağlantılıdır.

Su, Türk dünyasının yaratılış mitlerinde geçtiği için ilk yaratılan tabiat unsurlarından biri olabilir. Suyun bu mitlerde geçmesi onun kurtarıcı olduğuna ve hatta ölümden koruyabileceğine inanılması ile bağlantılıdır. Oğuzların tamam bilicisi Dede Korkut bir gün mezarlık kazan adamlarla karşılaşır ve onlara bu mezarı kim için hazırladıklarını sorar ve ona mezarın Korkut Ata için hazırlandığını söylerler. Dede Korkut ölümden kaçmayı düşündüğü için o bölgeyi terk eder. Ancak gittiği her yerde aynı cevapla karşılaşan Dede Korkut, en son çare olarak nehrin ortasına bir halı sererek kopuz çalmaya başlarsa da ölüm onu suyun üzerinde yakalar (Seyidov, 1996, s. 263). Ölüm ve ölümsüzlük arasında gidip gelen insanoğlunun ölümden kaçışı ve son çareyi suda araması arkaik inanışın bir kalıntısı olmalıdır. *Kül Tigin Yazıtı*'nın kuzey yüzünde yazan “zamanı hep Tanrı yaşar, insanoğlu ölmek için türemiş” sözleri Dede Korkut vasıtasıyla temelde bir mesaj iletildiğini gösterebilir. Seyidov (1996) ölümsüzlüğün Tanrı'ya mahsus olmasını İslami inançla açıklasa da, yukarıda verilen örnek, bu durumun eski Türk inanç sisteminde zaten var olması dikkate değerdir. Böylece Türk kozmogoni mitlerinde Tanrı ve ataların aynı sahnede yer aldığı görülmektedir. Kozmogonik ataların kaynakları olan bu anlatılar, Tanrı ve ata beraberliğinin en eski anlatıları olarak değerlendirmek mümkündür.

Kültlerin atalar veya tarihsel kişilikler veya daha genel bir ifadeyle kültürel kahramanlarla etkileşime sokulması, halk zihninde onların “gerçeklik” kazanmasında oldukça önemlidir. Bir mesleğin ortaya çıkışından herhangi bir şeyin icadına kadar hemen her alanda görülen “belli bir kahramana dayandırma” pratiği, kahraman kültürüyle açıklanabilir. İnsanoğlunun maddi, manevi

ve sosyal alanında etkili olup “istendik değerlere” sahip olan kahramanlar etrafında gelişen inanç ve uygulamaların kültleşmesi, kültürel kişilerin oluşmasında belirleyicidir. Yaratılıştan günümüze kadar olan süreçte, bazen Tanrı/Tanrılar bazen de gerçek kişilere bağlanan birçok uygulamanın temelinde, büyük ihtimalle, insanoğlunun “köken arayışı” yatmaktadır. Ben nereden geliyorum? Nasıl dünyaya geldim? Ben kimim? gibi en arkaik ve ilksel soruların felsefe tarihinin başlangıcını oluşturması tesadüf değildir. Bu tür yaratılışı sorgulayan soruların mitik dünyadaki cevaplarını köken mitlerinde bulabilmekteyiz. Bu bağlamda, özellikle kültürel bir kahraman olarak “ata”ların söz konusu sorgulamalara önemli bir temel sağladığını görmekteyiz.

3.2.2. İnsanın Yaratılışına Dair Antropogoni Mitlerinde Atalar Kültü

Batı literatüründe antropolojik mitler olarak ifade edilen anlatılarda, insanın kökeni ve nasıl meydana geldiği veya doğuşu konu edilir. Özellikle Türk kültüründe ağaçtan yaratılma miti, Türk dünya görüşünü yansıtmaya bağlamında özgün bir yapıya sahiptir. Tabiat unsurlarının insanın yaratılışına konması ve “insanın doğal kaynaktan yaratılması, onun kozmik alanlarla ilişkili olduğunu vurgular”. Türk kültüründe, “ağaçtan yaratılma” veya ağaç ve insanların aynı anda yaratılması, büyük ihtimalle, en eski antropogoni mitleridir. Türk kültüründeki insanın yaratılış mitlerinde ağaç yer alırken, ölüm geleneklerinde de ağacın bulunması, ağaç ve insanlar arasındaki derin ilişkinin bir sonucu (Lvova vd., 2013, s. 30) olmalıdır.

Radloff tarafından derlenen Altay yaratılış mitinde ağaçtan yaratılma temasını görmekteyiz. Mite göre daha yer ve gök yaratılmadan önce her şey sudan ibarettir. Tanrıların en büyüğü olan Tanrı Karahan kendisine benzer bir mahlûk yaratır ve ona *Kişi* adını verir¹³³. Karahan ve *Kişi* siyah kaz gibi rahatça su üzerinde uçarlarken *Kişi*, Karahan’dan daha yükseğe uçmak ister ve bu hareketi nedeniyle suya düşer. *Kişi*, Tanrı Karahan’ın yardımıyla boğulmaktan son anda kurtulur. Bu olaydan bir süre sonra yine itaatsizlik gösteren *Kişi*’ye Tanrı, *Erlık* adını verir, onu arzdan kovar. Bunun üzerine Tanrı, dokuz dallı ağacı yerden bitirerek her bir dalın altında bir adam yaratır ve bunlar, Türk antropogoni mitlerine göre, dünyadaki dokuz insan cinsinin atalarıdır (Gökalp, 1976, s. 39; 1981, s. 45-46; İnan, 1986, s. 14).

“Dalsız budaksız bir ağaç bitmişti. Bu ağacı Tanrı gördü ve dalları olmayan ağaca bakmak hoş bir şey değil; buna dokuz tane dal bitsin! dedi. Ağaçta dokuz dal bitti. Tanrı yine şöyle dedi: dokuz dalın kökünden dokuz kişi türesin ve bunlardan dokuz ulus olsun!” (İnan, 1986, s. 15).

N. F. Katanov tarafından [1892] Üst-Taştıp köyünde derlenen bir Hakas efsanesi şu şekildedir: “İki kutsal (piy) kayın vardır, biri erkek, diğeri kadın. Bu iki kayın, başlangıçta biz babamız

¹³³ *Kişi* sözcüğü hakkındaki etimolojik bir çalışma için bakınız (Kaçalın, 2006, s. 116-120).

Ülgen'den ve anamız İmay'dan doğduğumuz zaman ortaya çıktılar” (Lvova vd., 2013, s. 27). Ağacın dişil ve eril yönü, oldukça arkaik olup, muhtemelen, ataların cinsiyetsiz dönemine ait bir tasavvurdur. Bununla birlikte, Ülgen, genel olarak Altay Türkleri arasında baş Tanrı, bazı boylarda (söök) ise koruyucu ruh (Aleksyev, 2013, s. 43) veya ata olarak düşünülür.

Verbitskiy tarafından derlenen evrenin yaratılışına ilişkin Altay mitinde ise Ak-Ana, Ülgen ve Erlik olmak üzere üç aktör dikkat çeker (Ögel, 1993, s. 425). Daha sonraki anlatılarda da ateşin Ülgen'e atfedilmesi, onun zaman zaman ata olarak düşünülmesine ve ataların bir şeyin mucidi olmaları temine uygundur. Söz konusu mite göre başlangıçta gök ve yer yoktur. Tanrı Ülgen denizin üstünde uçarken konacak katı yer arar. Birden bire sudan çıkan Ak-Ana, Ülgen'e bir şeyler yaratması için tavsiyede bulunur ve buyruk Ülgen'in kulağından hiç çıkmaz. Toprak üstünde kili gören Ülgen, “bu şey insanoğluna baba olsun” der ve Erlik'i yaratır. Erlik, Ülgen'in kardeşi gibi olmuşsa da hırs ve kıskançlığı yüzünden Ülgen'in gözünden düşer¹³⁴. Bunun üzerine Ülgen insanı koruması için Mandşire'yi ve insanı düzene sokması için Maytere'yi yaratır (İnan, 1986, s. 19-20; Ögel, 1993, s. 432-436). Erlik'in ilk atalardan birisi olduğunu iddia eden Burnakov'a (2011) göre Hakas inançlarında Erlik Han tüm şamanların baş hamisidir. Çünkü Hakas kamları dualarında Erlik Han'a *insan ruhunun yaratıcısı ve babası*, ayrıca *efendi, bey* olarak hitap ederler (s. 112). Benzer inançların Şor halkları arasında da olması, Erlik'in ilk atalardan biri olduğu varsayımını güçlendirmektedir¹³⁵. Ayrıca Şorların inanişına göre kutu yani canı Erlik (Beydili, 2004, s. 361) yaratmıştır.

Altay halklarının dualarında Erlik, *Erlik Baba* olarak geçerken, Minussinsk Tatarları arasında *İrle Han* veya *İlkan* adıyla bilinir. Buryatlarda *Erlen Han*; Teleütlerde ise *Adem* adını verirler ve onu aynı zamanda ilk insan olarak (Harva, 2014, s. 286) kabul ederler.

Altay'daki Kara Orman Tatarlarının efsanesinde insanı yaratan kişinin Payana adlı bir varlık olduğundan bahsedilir. İnsan şeklinde bir şey yapan Payana ona can vermek için ruh bulamaz. Ruhu aramak için göğe çıkan Payana, insana benzer şeyi koruması için köpeği bekçi olarak bırakır. Daha sonra Şeytan'ın gelip köpeği kandırdığı (Harva, 2014, s. 90; Ögel, 1993, s. 465) anlatılmaktadır. Buradaki *Payana motifi* dikkat çekicidir.

Türk boyları arasında (Altay, Teleut, Çelkan, vb.) hayırsever ruhlardan biri olarak bilinen Payana veya Bayana'nın Altaylar arasında Ülgen'in hizmetinde çalışan ruhlardan biri olduğuna inanılır. Yaşlılar ile dünyaya yeni gelen çocukların koruyucu ruhu olarak kabul edilen bu

¹³⁴Erlik'in şeytana dönüşmesi ile ilgili daha geniş bilgi için bu tezin ikinci bölümünde yer alan “Hristiyan Türkler ve Atalar Kültü” başlığına bakınız.

¹³⁵ Tuva Türkleri arasında soyu Albistan gelen kamlar vardır. Bazılarına göre Albis dağ geçitleri ve dar boğazlarda yaşayan burunsuz bir kadındır. Kamlama sırasında şamanlar bunu belirtirler: “Albis-Şulbus annem-babam,/Azıcık buraya, birazcık beriye/Selamlaşalım, hatırlaşalım,/Şifalı sudan içelim” (Bapaeva, 2013, s. 26-27).

varlığın adının, beşiğin başına bağlanan kumaş parçasıyla aynı ismi taşıması dikkate değerdir. İşlev açısından Umay'a benzeyen Payana'nın bazen "Payana Umay" şeklinde kullanımı görülür. Umay Ana'nın adının bazı lehçelerde May Ana, May Ene, May İçe, İmay Ene şeklinde geçmesi, onu Umay'a etimolojik olarak da yaklaştırmaktadır. Kumandiler arasında soyun koruyucu ruhunu anlatmak için Tös, Umay-ene, Pay-ene; Teleutlarda Pay-ana (Potapov, 1996, s. 224) kelimeleri vardır. Sahalarda koruyucu ruhlardan biri olup yaşlı görünümündeki Baay Bayanay'ın (Beydili, 2004, s. 95, 371) da isim ve işlev benzerliği dikkat çekicidir.

Dokuz Oğuz efsanesinde yer alan yaratılış mitinde erkek ve dişi iki ağaçtan bahsedilmesi, söz konusu motifin, Türk dünya görüşündeki ağaçtan türeme mitleriyle genetik bağımlı gösterebilir:

"Bir gün iki ağacın arasına, gökten bir ışık inmişti. Bunun üzerine, iki yandaki dağlar yavaş yavaş büyümeye başladılar. Bu durumu gören halk ise hayretler içinde kalmıştı (...) Her gece buraya bir ışık inmeğe ve ışığın etrafında da otuz şimşek çakmağa başladı. Diğer bir gün de aynı yerde, ayrı ayrı kurulmuş beş çadır gördüler. Bunların her birinde birer çocuk oturuyordu (...) Bir zaman sonra (...9 çocuklar bu halka anne ve babalarını sordular. Onlar da bu iki ağacı gösterdiler. Ağaçların karşısında diz çöktüler ve yeri öptüler (...) Çocukların her birine birer ad koydular. En büyüğünün adı *Songur Tegin*, ikincisinin adı *Kotur Tegin*, üçüncüsünün adı *Tükel Tegin*, dördüncüsünün adı *Ot Tegin* ve beşincisinin adı *Bökü Tegin* oldu (...) Bu çocuklar arasında Bökü Tegin, gerek güzelliği ve gerekse boyu bosu, sabrı, iradesi, ileriye görüşü bakımından diğerlerinden ileri idi. Ayrıca bütün milletlerin dilini ve yazılarını da biliyordu. Herkes onun han olarak seçilmesi üzerinde birleştiler ve büyük şenlikler yaparak onu Hanlık tahtına oturtular" (Sakaoğlu ve Duymaz, 2006, s. 211-212).

Mite göre bir gece gökten inen bir nur huş ağacı ile çamfıstığı üzerine düşer. Bu iki ağaçtan huş ağacının erkek, çam ağacının ise dişi olduğu, ağaçlardan birinin karnının şiştiği, dokuz ay on gün sonra ağacın karnından bir kapı açılıp, içeride ağzında gümüş emzikler bulunan beş erkek çocuk olduğu (Gökçalp, 1976, s. 39, 86; Yörükân, 2014, s. 25) rivayet edilir.

İslamiyet'in etkisinin olduğu bir Uygur yaratılış destanında Allah ile kadının birlikteliği dikkat çekicidir. Efsaneye göre Allah var olduğundan beri Kadın (Tanrı) Allah'ın yardımcısı idi. Allah'ın hizmetçisi olan bu kadın, Allah ile bütün alemleri yönetirdi. Fakat bu Kadın Tanrı, namazın nasıl kılındığını ve kurallarını bilmiyordu. Allah'a vaktinde ibadet etmeyi unutan kadın cezalandırıldı ve gökyüzünden yeryüzüne indirildi. Tek başına yaşamaktan sıkılan Kadın Tanrı çamurdan insan yarattı ve Allah'tan özür dileyerek bu insana can vermesini diledi. Özürü kabul eden Allah insana can verdi. Uyanan çamurdan insan Kadın Tanrı'ya kendisini yarattığı için teşekkür etti ve hürmetini bildirdi. Ardından Kadın Tanrı, insanın kaburgasından bir kadın yarattı ve ona Hava adını vererek Adem'e eş yaptı (Gönel, 2011, s. 131). İslamiyet öncesi ve sonrası mitlerle benzerlik ve farklılıkları olan bu efsanede türeyişin başlangıcına Allah'ın yanına Kadının konulması eski Türk inanç sisteminin arkaik köklerine uzanmaktadır. Efsanede geçen

kadının olay örgüsünün başlatıcısı ve yönlendiriciliği bakımından Ak-Ana'ya benzerliği ise dikkate değerdir.

Türk ad verme geleneğinin ilk uygulamasını gördüğümüz Altay yaratılış miti *Cerdin Bütkeni* içinde Törüngey kelimesinin, *türüt-* yani yaratmak/yaratılmak fiilinden (Kaşgarlı Mahmut, 1985b, s. 303) türetilmiş olması yüksek ihtimaldir (Bayat, 2007a, s. 116-117). Bununla birlikte onun yanında yer alan Eje'nin kelime anlamlarına bakıldığında, hem erillik hem de dişilik söz konusudur. Erkeğe verilen isimde “sonradan yaratılma” anlamı varken, dişiye verilen isim için böyle bir anlamın olmaması dikkate değerdir. XIX. yüzyılda derlenen Altaylara ait bu yaratılış mitinde geçen Eje kelimesinin ilk kullanımı *Köktürk Yazıtları*'nda görülmektedir. Yazıtlar bağlamında *eçi*, “ağabey, amca”; *eçü*, “ata” (Tekin, 1996, s. 101) demektir. Aynı manasını Fin-Ugor dillerinde ve Altay, Karagas gibi Türk dillerinde de korumaktadır. XI. yüzyılda ise bu kelime *enäni*, *ejäni* şeklinde büyük annenin kardeşi anlamında (Atanyazov, 2004, s. 136) kullanılmıştır. Türkmençe sözlükte *ece*, “anne” (Tekin vd., 1995, s. 192); Kaşgarlı Mahmut'un (1985a) sözlüğünde *eçe*, “büyük kız kardeş”; *eçi* ise “yaşlı kadın, hanım, nine” (s. 86-87) demektir. Hakas Türkçesi'nde *ee*, “sahip”; *iye*, “koruyucu ruh, tağ eezi (dağ iyesi), suğ eezi (su iyesi)” (Arıkoğlu, 2005, s. 120), Tuva Türkçesi'nde de *ee*, “iye, sahip” (Arıkoğlu ve Kuular, 2003, s. 39) anlamındayken Kazakça'da *eje*, “nine” (Bayniyazov ve Bayniyazova, 2003) olarak aynı anlamını korumuştur. “Büyük kardeş, ağabey” gibi anlamlara gelen *eciy* kelimesi Anadolu'da da “amca” manasında olmakla beraber, “aile ve devlet büyükleri” için de (Ögel, 1993, s. 252) kullanılmıştır. Yaratılış mitinde görüldüğü gibi erkekle beraber yaratılan kadın ve ona verilen isim kadın ata varsayımımızın güçlü delillerinden biri olarak gösterilebilir¹³⁶. Aynı şekilde *ece*, *eçi*, *ee*, *iye* gibi çeşitlenmeleri bulunan kelimenin kullanıldığı bağlama göre “yaşlı kadın, hanım ve ata” anlamlarını karşılaması, Türk kültüründeki “kadın atalar” varsayımını destekleyebilir.

Türklerin *ilk babasının* yaratılışı ile ilgili bir efsane Aybek ed-Devadarî tarafından nakledilmiştir. İran, Yunan, Yahudi (Musevilik) ve Hıristiyan tesirlerinin olduğu düşünülmele beraber (Günay ve Güngör, 2003, s. 91), efsane “Ulu Han Ata Bitigçi” adlı Türkçe bir kitaptan alınmıştır. Efsaneye göre ilk çağlarda yağmurun sebep olduğu seller Karadağcı denilen bir dağdaki mağaraya çamur sürükleyip getirir. İnsan kalıbına benzeyen yarıklara dökülen bu çamur bir süre kalır. Güneş, su ve toprak döküntülerini kızdırıp rüzgar estiğinde dört unsur birleşmiş olur¹³⁷ ve dokuz ay sonra insan meydana gelir. Önce *Ay-Atam*, sonra *Ay-Va* adlı dişi meydana

¹³⁶ Umay inancına bağlı kadın ataların egemen olduğu dönemi “Anahanlık” olarak adlandıran Hassan'ın incelemesi için bakınız (Hassan, 1985).

¹³⁷ Rüzgarın esmesiyle tamamlanan unsurlar temi Türk kozmogoni mitinde de yer almaktadır. Buna göre yarısı siyah, yarısı beyaz daire ile gösterilen tek varlıktaki kararık ve yaruk ilkelerinin *ana* ve *ataya* benzetilen nefesleri, sekiz

geldi: “Güneş alçak burçtayken, yeniden toprak pişmiş, ikinci yaratık da, birinciye tam eşmiş” (İnan, 1986, s. 21; Ögel, 1993, s. 484) denilerek yaratılan iki kişinin de birbirine eş olduğu görülür. Daha önceki mitlerde erillik ve dişilik söz konusu değilken, ataerkilliğin ön plana gelmesiyle, mit bağlamında erilliğin ortaya çıktığı ifade edilebilir.

Ay-Atam ve Ay-Va'nın doğuş efsanesindeki ata kültürünü gösteren diğer bir durum mağara motifi ile bağlantılıdır. Bu efsanede yaratılan Ay-Ata ve Ay-Va adlı erkek ve kadın atanın evlenip çocuk sahibi oldukları ve onların neslinden gelenlerin soy ve ulusları çoğalttıkları anlatılır. Erkek ve kadın atanın ölümünden sonra gömüldükleri mağaranın adeta bir türbeye dönüşmesi atalara ilişkin inançların kütleleşmesi bağlamında oldukça önemlidir. “Anne ve babalar, zamanla ölüp gitmiş,/Çocuklar mağaraya, onları gömüp gitmiş,/Ama bu mağarayı, hiç kimse unutmamış,/Hiçbir kutsal şey onun yerini tutamamış,/Altın kaplar ile kapamışlar ağzını,/Çiçekle süslemişler, mağaranın yanını” (Ögel, 1993, s. 484-485).

Eski Çin kaynaklarında, Doğu Türklerinin kurban sunmak üzere her yıl mağara mezarlarını ziyaret ettikleri geçer. Bu ziyaretleri bizzat hanın kendisi ve üst düzey yetkililer yapmakta, eğer han ziyaret edemeyecekse yetkililer ziyareti gerçekleştirmektedir. T'o-pa gibi diğer göçer grupların da bu mağaraları ziyaret ettikleri (Roux, 2011, s. 36) bilinmektedir. Söz konusu örnek, ata mekânların kütleleşmesi olarak değerlendirebileceğimiz Türk-Memluk yaratılış efsanesini desteklemektedir.

3.2.2.1. Türk Boylarının Türeyişlerine Dair Mitlerde Atalar Kültü

Türk kültür tarihinde eski Türk dinine ilişkin ilk kayıtları Eberhard başta olmak üzere birçok bilim adamının Türk olarak kabul ettiği Choular döneminde bulmak mümkündür. Franke'ye göre, Türklerde Gök Tanrısı *hükümdarın atası* sayılmakla devlet dini kozmolojik bir açıklama elde etmiş bulunmaktaydı. Bununla ilgili yazılı rivayetler Çin'de Chou döneminden sonra başlamıştır. Çinli olmayan kavimlerin yanı sıra Türkler, Chou mirasçıları olarak aynı kozmolojiye sahiptiler (Esin, 2001, s. 20). Bu bakımdan Chou dönemindeki inanç ve uygulamalarına yer vermek eski Türk dininden gelen kimi unsurların çözümlenmesinde faydalı olabilir. Örneğin, Chou halkları arasında gök ve yer Tanrılarına kış ve yaz gün dönümlerinde olmak üzere yılda bir defa; insani (atalar, eski hükümdarlar, alplar) ve yer-su ruhlarına dört mevsim başında olmak üzere yılda dört defa ayin (Esin, 2001, s. 93) yapılması konu açısından dikkate değerdir.

yönden esen rüzgarlarla taşınıp birleştiğinde *su*, *ateş*, *ağaç*, *maden* ve *toprak* olmak üzere beş unsur doğmuştur (Bakınız: Kozmogoni Mitleri).

Çin’de Shang Sülalesinin hükümdarı Wen öldükten sonra yerine oğlu Wu¹³⁸ geçmiştir. Hakimiyetin Tanrı tarafından verildiğini iddia eden Wu, MÖ 1027 yılında Chou İmparatorluğunu kurmuştur. Shih-chi’ye göre Chou halkları Çin tarihinde ilk olarak göğe inanan kavimdir. Göçebe halklarda rastlanılan özellikleri taşıyan bu halkların demirciliği yaşamlarında yoğun olarak kullandıkları bilinmektedir. Chou’nun ilk atası (primogenitor) olarak kabul edilen Ch’i’nin doğum miti, Türk boylarındaki diğer doğum anlatılarına benzemektedir. Buna göre Ch’i’nin annesi dev bir adamın ayak izine basmış ve hamile kalmıştır (Babasız doğum miti). Benzer şekilde Chou imparatorluğunun kurucusu Wu’nun babaannesi de rüyasında uzun bir adamla karşılaşmış ve hamile kalıp, Wu’nun babası olan Ch’ang’ı doğurmuştur. Burada “uzun adam” temi, Doğu Asya’daki insanların genelde kısa boylu (Ekrem, 1995, s. 39, 43) olmaları ile açıklanabilir. Daha önce kült tanımında yapıldığı gibi diğerleri içinde de ayırt edilme ve sıradanlığı aşma fikri, kült düşüncesinin altta yatan sebeplerinden birisidir.

Babasız doğumla ilgili mitler¹³⁹ anaerkil dönemin bir uzantısı olmalıdır. İlk insanlarda cinsellik ve doğum keşfedildikten sonra annenin belli olup babanın rolünün henüz keşfedilmemiş olması muhtemelen babasız doğuma ilişkin anlatıların kökenini oluşturmaktadır.

Yakutlar (Sahalar) arasında anlatılan köken mitine göre, onların ilk atası, yarı at ve yarı insan şekline sahip olup gökten inen bir yaratıktan türemiştir (İnan, 1986, s. 13).

Çin yıllıklarında geçen Hun-Uygur menkıbesinde Ülemalik adı verilen han kızının güneş ışığından hamile kaldığı anlatılmaktadır. Bu menkıbeden iki bin yıl sonra yazıya geçirilen başka bir anlatıda ise kızın kurttan hamile kaldığını görmekteyiz. Başka bir Çin kaynağında geçen rivayete göre Hun hakanının iki güzel kızı vardır. Hakan, kızlarını Tanrı’ya bağışlamak ister. Bu yüzden bir saray yaptırıp kızları saraya koyar. Bir süre sonra sarayın çevresinde görülen kurt küçük kızla evlenir ve kız, bir çocuk dünyaya getirir. Anlatıya göre Uygur sülalesi bu kızdan türemiştir.

¹³⁸ Wu (巫), tinsel ortam, yarı-tıbbi uygulama ve dini-büyüsel törenler konusunda uzmanlaşan *şamanlar* anlamına geliyordu. Bu kişiler muska, tılsım, nazarlık ve aşk iksirleri hazırlamada, yağmur yağdırma ile ilişkili sihirli sözler okuma ve kehanette bulunmada uzmandırlar.

Wu iki tipe ayrılmaktadır. Kadın şaman, hakiki olarak kabul edilip *wu* olarak adlandırılırken; erkek şaman *hsi* (巫覡) şeklinde isimlendirilirdi. Hakiki *wu*, metafizik *Yin* ilkesinin simgesi olarak kabul edilmiştir. Diğer taraftan *hsi*, metafizik *Yang* ilkesinin simgesi olarak görülmüş ve buna uygun olarak işlev üstlenmiştir (Schiffeler, 2015, s. 116). Bu bakımdan bir Türk kavmi olduğu ünlü tarihçi Ch’in chung-mien, Harletz, Haloun gibi araştırmacılarca iddia edilen ve Eberhard, Togan, Kafesoğlu gibi araştırmacılarca ortaya konulan (Ekrem, 1995, s. 41) bu halkların kurucu imparatorlarının adının, Çin halk tıbbında şaman anlamına gelen *wu* (gerçek şaman olarak kabul edilir ve kadın şamanlar için bu isim verilir) ile benzer olması dikkate değerdir. Eberhard gibi araştırmacılar Chou halkında pederşahi bir yönetim olduğunu söyleseleler de arka planda anaerkil bir yapının olduğunu düşünmek yanlış bir yorumlama olmayacaktır.

¹³⁹ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bakınız (Yolcu, 2014).

Moğollara ait Alangova (Alan Ho'a) efsanesinde de ışık ve kurt birlikte (İnan, 1998, s. 226-227) görülür. Bozkurdun güçlü bir hayvan olması onun türeyiş mitlerine konulmasında ve efsanevi ata olarak görülmesinde etkili olmuştur. Işık motifi, Ögel (1993) göre, Böğü Kağan zamanında girmiş olup Maniheizmin etkisi vardır (s. 83). Yıldız, güneş, ay veya ağaç gibi gök ve tabiata ilişkin unsurlar hakkında gelişen inançların evrensel olduğu görülmekle birlikte birbirine çok benzemektedir. Işık da bunlardan birisidir. Dolayısıyla Türk kültüründeki ışık motifinin kökenini bir yere bağlamak doğru görünmemektedir. Nitekim Ögel (1948), Uygurların menşe efsanesi ile ilgili kaleme aldığı bir makalesinde gökten ışık inmesi olayının Altay şamanizminde tanınmış bir motif olduğunu belirtir (s. 22).

“Çinggis-Kahan'ın atası, yukarıdaki gökten, Tanrının buyruğuyla doğup (gelmiş), Göğümsü-Kurt (Börte-Çino) idi. Karısı ise sarı-kızılımsı dişi geyik idi. (Buraya) denizi geçerek geldiler” (Ögel, 1993, s. 575) ifadelerinde görüleceği üzere, *dişi geyik* ve *gök kurt* türeyişe konulan atalardır. Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı* ise eksik olduğu için Oğuz Han'ın annesi ve babası hakkında bir bilgiye sahip olamasak da onun anne ve babası bu grup içine dahil edilebilir.

Büyük Hun Devleti içinde geçen türeyiş efsanesi muhtemelen Orta Asya'daki kurttan türeyiş efsanelerinin ilkidir. Efsaneye göre Hun hükümdarı Wu-sun kralına saldırdığında onu öldürmüştür. Ancak bu kralın çok küçük olan oğlu Kun-Mo'ya kıyamayan Hun hükümdarı onun çöle atılıp kaderine terk edilmesini emretmiştir (doğan çocuğun doğanı insafına bırakıldığı diğer anlatıları hatırlatmaktadır). Çocuk çölde emeklerken bir karga ona et vermiş. Daha sonra onu gören dişi bir kurt çocuğu emzirmiş. Olanları uzaktan seyreden Hun hükümdarı çocuğun büyütülmesini emretmiş ve büyüdüğünde de Hun hükümdarı babasının eski devletini ona vererek Wu-sun kralı yapmış (Ögel, 1993, s. 14). Dişi kurdun ilk kez sahneye çıktığı bu anlatıda kurt, kadın ata prototipi içinde değerlendirilebilir.

Kao-çı adlı bir Türk topluluğunda da kurttan türeyiş efsanesi bulunmaktadır. Sonradan Köktürk ve Uygur devletlerini kuracak olan Kao-çı halkının efsanesi şu şekildedir. Kao-çı adlı yöneticinin iki kızı vardır. Bu kızlar çok akıllı oldukları için babaları onları Tanrı ile evlendirmek ister ve bu yüzden tepede Tanrı'yı beklemeye başlarlar. Bu sırada tepenin etrafında ihtiyar ve erkek bir kurt görünür. Küçük kız kurdu Tanrı olarak düşünüp onunla evlenir. Kao-çı halkının bu kız ve kurttan türediğine inanılmaktadır. Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*'nda da kurt erkek olarak görülmekle beraber, diğer Köktürk efsanelerinde kurt dişidir (Ögel, 1993, s. 18). Türk mitolojisindeki anaerkil dönemin uzantısı olarak düşündüğümüz yaratılış mitlerinde kadının konumu dikkate alındığında dişi kurttan türeme anlatılarının anaerkil dönemle bağlantılı olduğu ifade edilebilir. Kurda erkek cinsiyetinin verilmesi, muhtemelen, ataerkil dönemle beraber yaygınlık kazanmıştır.

Yukarıda verilen türeyiş mitleri dışında Köktürklere ait birbirine benzer üç farklı anlatı vardır. Bunlarda az çok farklılık olmakla birlikte genel olarak dişi kurttan türeme ve ata mağarası motifleri görülmektedir.

İlk efsanede Köktürklerin Hun soyundan geldiği ve kendilerinin de A-Şi-Na adlı bir aileden türedikleri anlatılır. Burada ayakları kesilen ve bataklığa atılan bir çocuğa bakan dişi bir kurt vardır. Çocuktan gebe kalan bu dişi kurt ata ise mağarada on çocuk doğurur ve böylece türeyiş efsanesi tamamlanmış olur. İkinci efsaneye göre Köktürklerin ilk ataları Batı Denizi'nin kıyısında otururlardı. Bazı adların değişmesiyle birlikte efsane ata mağarası ile sonlanmaktadır. Üçüncü ve son efsanede ise Köktürklerin ataları, Sou ülkesinden çıkmıştır. Onların kabilelerinin kurucusunun on yedi tane kardeşi vardır ve bu kardeşlerden birinin adı istediği zaman rüzgar estirip fırtına çıkartabilen (büyük ihtimalle Yada taşı kullanabilen) kutsal güçlere sahip ve yüksek ihtimalle bir şaman olan İ-ci Ni-su-tu (Ögel, 1993, s. 18-29) dur. Dişi kurttan doğan bu oğlan, doğaüstü yeteneklere ve sihirli güçlere sahiptir. Çin kaynaklarında onun Yaz ve Kış Tanrılarının kızları ile evlendiği (Roux, 2011, s. 35) anlatılır. Buradan hareketle İ-ci Ni-su-tu ve Aşina'nın aynı kişi olduğu düşünülürse, ilk atanın kam olduğu bilgisi yaratılış mitinde verilmiş olur¹⁴⁰. Erkeğin insanoğlu, dişinin ise kutsal aleme ait olduğu izlenimi veren bu anlatılarda anaerik dönemin en eski kalıntılarını görmek mümkündür.

Türeyiş destanlarında etnolojiyi ilgilendiren soyların yaratılış kısmı, kozmogonik eylemin ve ilk insanın yaratılışının tekrarı gibidir. Bozkır tipi devletin kurulması ile beraber boyların ortaya çıkışı ve akabinde her bir boyun kendi için önemli olan belli tipleri kabul edişi, kabileyi varoluşsal açıdan ilgilendiren bir durum olarak görülmelidir. Bu bakımdan gerçekte her bir boyun kendi *kurtarıcı, alperen, medenileştirici kahraman ve atasını* belirleme aşaması, ki artık bilge ata tipleri belirlenmiştir, kendi hayati varlığını yenilemesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, boyların ortaya çıkışında, kozmogonideki Tanrısal eyleme benzer bir durum görürüz. Bir boyun ilk atasının dünyaya gelişi (Taş, 2011, s. 21), merkez ve çevre ilişkisi gereği, ötekilerden farklıdır. Atalarla ilişkilendirilen bu aşkın güç düşüncesi onları doğal olarak “ilk neden ve her şeyin başlatıcısı” olan Tanrı'ya yaklaştırır.

¹⁴⁰ Sonradan Köktürk ve Uygur devletlerini kuracak olan Kao-çı adlı bir Türk topluluğunda büyük dini törenlerin yapıldığı bilinmektedir. Bu dini törenler, bir “devlet dininin” var olduğunu gösterebilir. Kadın kamların da görüldüğü bu dönemdeki Şamanizm sistemini ise kişiler, aileler veya daha küçük ölçekli kabile içinde etkili olan bir inanç sistemi olarak görmek gerekir. Düzenlenen büyük devlet törenlerinde “baş din adamı”, bizzat hükümdarın kendisidir (Ögel, 1993, s. 17). Türk hükümdarlarının hem din adamı hem de ata konumunda olma tasavvuru, yaratılış mitinde görülebileceği üzere, eskiye dayandırılabilir.

3.2.2.2. Medenileştirici Kahraman ve Ataların Doğuşu

İlk toplumların gerçek tarihleri mit olup, mitlerin içindeki bütün olayların başrol oyuncularını Tanrı veya Tanrılar, atalar veya kültürel kahramanlardır. Olaylar ise mitik zaman veya *in illo tempore* (o zaman) içinde sergilenen ilkörnekleme fiilleridir (Eliade, 2005, s. 474).

Kültür biliminde yapılan etiyolojik tartışmalar genel olarak beş tema ile ifade edilebilir: *ilahi inayet, ilk mucitler, yerli medeniyetin kurucuları, bilimlerin kökenleri ve tarih öncesindeki kültürel oluşum kuramları*. Bu beşinci temayı savunan kuramcılar, kültürün kökenlerini, o dönemde yaşamış olan kahramanlara atfederek (McCants, 2012, s. 12-13) açıklamışlardır. Bu çalışmalar içinde McCants (2012), etiyoloji yerine *kültür mitleri* kavramını önerir. Bu, tam olarak, “sanatların ve bilimlerin kökenlerine ilişkin mitler” demektir. Bu mitlerin kaynağı ise kültür kahramanları olup (s. 13) atalar kültüyle doğrudan bağlantılıdır. Kültür denilen yapıyı, insanoğlunun tüm yapıp etmeleri olarak düşündüğümüzde, bunları açıklayan anlatıları kültür mitleri olarak adlandırmak oldukça kullanışlı gibi görünmektedir.

Kültürel kahramanların dünyayı değiştirecek bir icat ya da keşif yaptıkları görülmekle birlikte, pek çok kültürde, ait olduğu halkın atası olarak kabul edilir. İnsanların hayatını kolaylaştırdığı için saygı duyulan bu kişiler (Öztürk, 2009, s. 631-632), bir süre sonra, ata statüsüne erişirler.

Türk kültüründe bilge ataların ilk kez ortaya çıktığı, başka bir deyişle, kahramanlardaki ilk bilgelik niteliklerini yaratılış ve türeyiş mitlerinde görmek mümkündür. Radloff tarafından tespit edilen Altay mitinde “Maytere geldi; insanlara birçok şeyler öğretti. Araba yaptı. Aş olarak ot köklerini, ısırgan vesaire otları tayin etti” (İnan, 1986, s. 16) ifadelerinde görülebileceği gibi, Maytere’nin bilge ve medenileştirici ata tipinde olduğu görülebilir.

Aynı mitte Tanrı Mandşire’ye şunları söyleyip uzaklaşır: “İnsanlara iyi şeyleri, iyi işleri öğret. Olta ile balık avlamak, sincap (tiyin) vurmak, hayvan beslemek sanatlarını öğret!” Bunlardan sonra “Mandşire (Mangdaşire), olta yaptı, balık avladı, tüfek ve barut icat etti. Sincap vurdu. Tanrı’nın buyurduğu insanlara birçok şey öğretti” (İnan, 1986, s. 19).

“Bir vahşi, sıradanlığı aşan her şeyi olağanüstü ve ilahi gibi düşünür” diyen Spencer’a (1897) göre, toplumu için ideal tip olan erkek, kabilenin kurucusu olarak hatırlanan en uzak bir *ata* olabilir, güç veya cesaret sahibi bir *şef* olabilir, büyük bir üne sahip bir *şaman/halk hekimi* olabilir veya yeni bir şeyin *keşfedeni/mucidi* olabilir (s. 422). Ancak burada sıradanlığı aşmak olumlu bir şekilde aşma anlamına gelmektedir. Eğer mevcut düzene olumsuz bir müdahale olursa, tersine bir gelişim olacaktır ve bu durumda o kişi ata değil düşman olarak algılanacaktır.

Şorların Kızılkaya soyunun kökü, kültürel bir kahramanın adı ile anılır. Bu kişi, inanca göre, Kızılkayalılara ateşten yararlanmayı öğreten (Beydili, 2004, s. 185) ihtiyar bir kişidir.

Korkut/Korkut Ata, Türk dünyasında kopuzun mucidi olarak görülür. Kazak ve Kırgız şamanlarına kopuz çalmayı öğreten Korkut Ata bütün kopuzcuların atası olarak kabul edilir. Bu bakımdan onu hem bilge ata hem de *kültür-medeniyet kahramanı* (Aça, 200, s. 45) olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Aynı şekilde Hun hükümdarı Mete'nin vızlayan bir ok icat ettiği ve askerlerini talim ettirmeye başladığı (Ögel, 1993, s. 7) Çin kaynaklarında geçmektedir.

3.2.3. Eskatoloji Mitlerinde Atalar Kültü

Kozmogoni mitlerinin bir tür tersten okuması olan eskatoloji mitlerinde kozmostan kaosa geçiş anlatılır¹⁴¹. Toplumsal düşüncenin seviyesinin yükseldiği, ancak kolektif bilincin hala etkin olduğu zamanın ürünleri olan bu anlatı ve inanmaların temel mantığı, normal düzenin bozulmasıdır. “Olması gereken” dünya düzeni mit mantığına uygun olarak Kudayların, alpların, ilk kahramanların yaptıkları ile şekillenen sistem ve işleyişin bozulması (İbrayev, 2005, s. 356) anlamına gelmektedir. Bu düşünce biçimi eskatoloji mitlerindeki kahraman ve atalar kültürünün bağlantısını göstermekte, dünyanın sonunu yeniden yaratılış ile ilişkilendirmemize imkan tanımaktadır.

İlk toplumların düşüncelerinde “biz”, “ben” kavramından daha ön plandadır. Özellikle cezalara ilişkin efsanelerde bu izleri takip etmek daha kolaydır. Onların gözünde suçlu ve masum ayrımı henüz gelişmediğinden, herhangi bir tehdidin grubun tamamını hedef aldığı düşünülür. Bir cezalandırma durumunda ise grubun tamamı bundan etkilenir. Benzer bir durum neredeyse evrensel olan Tufan anlatılarında görülür. “Psikoloji yasasına” göre insanların ayırım yapılmadan cezalandırılması, bu düşünceye sahip kişilerde *kolektif sorumluluk bilincinin* güçlenmesine zemin hazırlandığını göstermektedir (Lévy-Bruhl, 2006a, s. 109). Böylece, kozmosu kaosa çevirecek herhangi bir tehdit algılandığında buna kimin sebep olduğunun tespitinden çok, söz konusu saldırının ortadan kaldırılmasına odaklanılmaktadır. Bununla birlikte, bireysel cezalandırmaların daha sonraki bir dönemde ortaya çıktığı varsayılmaktadır.

Türk kültüründeki dünyanın sonu ile ilgili mevcut anlatılarda Budizm, Hıristiyanlık ve İslamiyet etkileri görülebilmektedir. Ancak bu metinlerde dikkat çeken nokta Türk kültüründe atalara ilişkin inanç ve uygulamaların değişmeden veya çok az biçimde değişerek kalmış olmasıdır. Bu bağlamda Türklerde dünyanın sonu ile ilgili anlatılan metinlerinde “bahşılar piri” olup

¹⁴¹ Türk kültüründe eskatoloji ve tufan anlatıları ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Çağatay, 1977; Çınaroğlu, 2008; Kılıçaslan Kırpık, 2009).

bilinmeyenden haber veren Dede Korkut'un adına bağlanan metin parçaları (Beydili, 2004, s. 203) oldukça önemlidir.

Türk kültüründeki eskatoloji mitlerini Altay Türkleri arasında bulmak mümkündür. Altaylılar tarafından yaşadığımız dünya “Çın Yer” olarak adlandırılırken, yerin altındaki karanlık mekân ise altıngı oroon (alttaki yer, mahal) olarak isimlendirilmektedir. Bu hakiki yer günümüzde ikinci devresini yaşamaktadır. Altaylılara göre bu ikinci devre Tufan'dan (Yayık) sonra başlamıştır. Bu mite göre, tufan olacağını ilk olarak “demir boynuzlu, gök tüylü bir teke” haber verir. Teke, yedi gün boyunca bağırarak yeryüzünde dolaşır. Burada yedi kardeş yaşar. Büyüğüne Erlik, bir diğerine Ülgen adı verilen yedi kardeş Tufan olacağını duyup gemi yaparlar (Sakaoğlu ve Duymaz, 2006, s. 184-185). Benzer bir mit A. V. Anohin tarafından derlenmiştir. Bu eskatoloji mitinde de tufan olacağını “demir boynuzlu gök teke” haber verir (İnan, 1986, s. 22). Hayvan kültürünün de görüldüğü bu mitlerin ata kültürü ile bağlantısı vardır. Şöyle ki *Köktürk Yazıtları*'nda görülen dağ keçisi damgası, kağanların egemenliğinin sembolü olarak kabul edilir. Bu sebeple dağ keçisi damgaları, onu taşıyan siyasi karakterin belirlenmesinde oldukça önemlidir. Han damgası olarak nitelendirilen bu motifin yapılan incelemeler sonucunda *Köktürk Yazıtları* öncesinde de yaygın bir biçimde kullanıldığı (Graç, 2008, s. 210, 216) ortaya koymuştur. Demir boynuzlu gök tekeyi, bu bağlamda, kozmogonik ata prototipleri içine almamız mümkündür.

Verbitskiy tarafından XIX. yüzyıl ortalarında tespit edilen Altaylılara ait bir Tufan miti Nuh efsanesi ile benzerlik gösterir. O zamanlarda Nama adlı meşhur bir adam vardır. Ülgen bu adama dünyada tufan olacağını, insanoğulları ve hayvanları kurtarmak için sandal ağacından gemi yapmasını söyler (İnan, 1986, s. 22). Nama'nın burada yaratılışa konulan Nuh ile aynı işlevi olduğu için ata kültürü içinde değerlendirmek gerekir.

Cayık (Yayık) Han'ı Tufan mitiyle ilişkilendiren Harva (2014), onun “Tufan Efendisi” şeklinde adlandırıldığını nakleder. Tanrı ve insanlar arasında aracı rolünde olan Yayık'ın aynı zamanda insanların koruyucu ruhu olduğuna inanılmaktadır. O ölenlerin koruyucu ruhu olarak anıldığından, ölümün kırkıncı gününde ölü evinin temizlenmesine katıldığına inanılır. Ayrıca ölen kişinin yanında götürdüğü hayvanları geri getirmesi için ona dua edilir. Bu bakımdan ölenlerin ruhlarının yaşadığına inanılan göğün üçüncü katında bulunan Yayık'ın (Yayuçi) yeni doğan çocukların ruhlarını ulaştırmak için emrinde görevli bir ruhu yolladığı da düşünülmektedir (s. 105). Tufan'ın baş kahramanı Nama veya Nuh ile özdeşleştirilen, hem ölüm hem de doğumla ilişkilendirilen Yayık'ın Tanrı ve ata özellikleri taşıması kozmogonik ata prototipine uygundur.

G. Potanın tarafından derlenen başka bir tufan miti Tuba rivayeti (İnan, 1986, s. 22) olup burada görülen ihtiyar kişi, Türk mitlerindeki kurucu ataları hatırlatmaktadır. Buna göre yer, bir kurbağa üzerindedir. Kurbağa kıvılcadığında Tufan meydana gelmiştir. Bu felaketi ise önceden hisseden ihtiyar kişi, demirden çivili bir sal yaparak hayvan ve insan neslini kurtarmıştır.

Türk kültüründe dünyanın sonu ile ilgili, bilinen, en eski eskatoloji miti Altay Türklerine ait olup “Kalgançı Çak” olarak isimlendirilir. Bunun dışında Radloff ve Verbitskiy tarafından Televüt ve Telengitler’e ait olan ve “Kalgançı Çak” zamanını tasvir eden iki manzum rivayet de tespit edilmiştir.

İnanışa göre zaman geçtikçe kişiyoğlu topluluğu azacak, günah işlemekten çekinmeyecek ve kötülükler çoğalacaktır. Ülgen bu topluluktan uzaklaşacak ve Erlik yeryüzüne yaklaşacaktır. Ülgen, Mandışire ve Maytere’yi aydınlığa çekecektir (Çağatay, 1977, s. 9; İnan, 1986, s. 24-25). Bu iki tip, Altay yaratılış mitlerinde de geçer.

Dini tasavvurun ön planda olduğu kıyamet alametlerinden birisi “anne ve babaya saygısızlığın artması” olarak (Kaya, 2007, s. 170) ifade edilmektedir. Türk-İslam düşünce biçiminin bir sentezi olan bu ifadeler, eski Türk dininin önemli temel bileşenlerinden birisi olan atalar kültürünün günümüzdeki durumunu örneklemektedir.

Radloff tarafından derlenen Altay Yaratılış mitine göre Mandışire (Ögel, 1993, s. 464) birçok şeyin mucididir (anlatıya göre olta yapar, ağı icat eder, kayık yaparak balık tutar, barutu icat eder) ve bu bağlamda kozmogonik ve medenileştirici ata prototiplerinden birisidir. Ülgen’in insanlara Tanrı’dan korkmayı öğretecek ve ayrıca insanoğlunun büyük bir bölümünü dönüştürecek olan Maytere’yi gökyüzünden gönderdiği zaman kötü Erlik’in bu duruma sinirlendiği (Holmberg, 1964, s. 370) rivayet edilmektedir. Kısaca Ülgen’in insanı koruması için Mandışire’yi; insanı düzene sokması için May-Tere’yi (Ögel, 1993, s. 435-436) yaratması ve dünyanın sonu geldiğinde, onları insanlardan uzaklaştıracak olması dikkat çekicidir.

May-Tere’nin söz konusu fonksiyonu kurtarıcı ataya uygun hale getirmektedir. *Kurtarıcı kahraman*¹⁴² olarak idealleştirilen bu kişinin destan başta olmak üzere birçok anlatıda yeniden yaratıldığı görülür. Bu şekilde yaratılış mitlerinde önemli işlevi olan atalar kültürünün eskatoloji mitlerinde de önemini koruduğu söylenebilir.

¹⁴² İnsanlığın kurtuluşu için başka bir güce bağlanma düşüncesini *kurtarıcılık doktrini* (Bayat, 2007a, s. 139) adı altında tanımlamanın yanı sıra, bunları *kargo kültler (cargo cult)* şeklinde nitelendirmek de mümkündür. Araştırmacı, kurtarıcı kahraman veya kurtuluş doktrisinin dinsel öğretilerin esasını oluşturan bir konu olduğunu düşünmektedir. Bu kurtarıcı kahramanın tam karşısında yer alan anti-kahramanla ilgili bakınız (Bayat, 2007a).

Radloff ve Verbitskiy tarafından tespit edilen dünyanın sonu ile ilgili Telengit rivayetinde “Kalgançı çak geldiği, kara yer ateşle kaplandığı zaman büyük hakan ata Tanrı (kayra kaan ada kuday) kulaklarını tıkar” (İnan, 1986, s. 24) ifadesi geçer. Altay Türklerine ait kıyamet mitinde de “Kayra Han Ata Hüda Tanrı” (Sakaoğlu ve Duymaz, 2006, s. 193) ifadesi, Türklerin Tanrı ve ata birlikteliğini göstermesi bakımından, ayrıca, dikkate değerdir¹⁴³.

3.3. Türklerde Din Değişimlerinin Atalar Kültüne Etkisi

İlk insanların günümüze göre bakıldığında daha somut veya tekilleştirici olarak düşündükleri gerçeğinden hareketle soyut tek Tanrı fikrinin sonraki zamanlarda gelişmiş olduğu varsayımı kabul edilebilir. Bu bağlamda insan evriminde varsayımlı tekilleştirici ve somuta indirgeyici bir basamaktan, genelleştirici sentez basamaklarına geçişin nasıl olduğunu açıklayan bir yaklaşım (Elias, 2000, s. 63) mevcut değildir. Bu açıdan bakıldığında atalar kültürünün dini inançların kökeninde bulunduğu varsayımı tartışmaya açılabilir. Tek Tanrı fikri gelişmeden önce ay, güneş gibi astrolojik unsurlar yaratıcı gibi algılanmış olabilir. Ancak monoteizmin gelişmeye başlamasıyla, İbrahim peygamberin putları yıkması gibi Tanrı’dan başkasına ibadet edilmeyeceği düşüncesi ön plana gelmiş olmalıdır.

İki din karşılaştığında eski dine ait nesne ve biçimler, genelde, dinsel anlamlarında meydana gelen değişimlerden sonra kabul edilirler. Bu bakımdan her tür biçim, değişme eğilimi gösterebilir. Özellikle yeni dinin seçkinleri olası bir karışıklığı önlemek için taş veya heykel gibi belli anlamları olan işaretleri ya yok etmeyi ya da anlamlarını değiştirmeyi tercih etmişlerdir (Eliade, 2003, s. 234).

“Ata tapımı ve dünya görüşü arasında doğrudan bir ilişki gören” Hiebert’in [1997] kuramına göre kültür, buzdağı gibidir. “Okyanusun yüzeyinde gördüğümüz şeyler davranış ve inançlarımızdır. Dünya görüşü dediğimiz şey, tüm buzdağını kaplayan yüzeyin altındaki büyük gizli kalmış kütledir. Eğer biz sadece inançları ve davranışı dönüştürsek, o zaman dünya görüşü Hıristiyan inançlarını esir alacaktır” (Hiebert, 1997’den aktaran Bae, 2012, s. 92) der.

Dünya görüşü denilen şey kültürün kalbinde bulunur, temel varsayım ve görüntülerden oluşur, kesin olmamakla beraber dünya hakkındaki düşünce şekli olup gündelik düşünce ve davranışları etkileyen ve insan zihninde derin izler bırakan yaşayış biçimleridir. Bu bakımdan bir davranışın veya bir kültüre ait ritüelin dünya görüşü ile ilgisi olmadığını söylemek yanlış olur.

Hıristiyanlığın yerliler arasında bir din olarak kabul edilme sürecini inceleyen Hiebert’e [1984] göre Bağlamlamanın (contextualization) üç tasarımı vardır (Bae, 2012, s. 93-94):

¹⁴³ Altay Türklerinin Tufan mitine benzer olan bir Sümer eskatoloji miti için bakınız (Kramer, 1999; 2014).

1. eskinin inkarı (bağlamlamanın reddi), eskiyi inkar etme durumunda ya İncil yabancı kabul edilir ve bunun sonucunda tamamen reddedilir, ya da senkretizm (kümelenme) meydana gelerek eski olan alt tabakada yaşamaya devam eder.
2. eskinin kabulü (yorumlamanın olmadığı bağlamlama), eskinin kabulünde doğrudan senkretizm görülür. Yani eski olan alt tabakada yaşamını sürdürür¹⁴⁴.
3. eskiyle ilgilenme (kritik veya çözümsel bağlamlama), eskiyle ilgilenme ise dört şekilde çalışır. Kritik veya çözümsel bağlamlama ilk olarak eski hakkında bilgi toplar. Ardından olaylar konusunda İncil öğretilerine başlar. Daha sonra İncil öğretileri ışığında eskiyi değerlendirir ve dördüncü aşamada yeni bağlamlanmış bir Hıristiyan uygulaması yaratır. Nihayetinde yeni öğeler uygun bir bağlama yerleştirilmiş olur.

Zaman ve mekân değişimlerine bağlı olarak bazı unsurların dış yapısında değişim olsa da onların içyapısında herhangi bir değişim olmaz. Bu durumu Hiebert (2002) “dünya görüşü (worldview)” olarak açıklarken; bu tezde “merkezi unsurlar” şeklinde ifade edilmektedir. Başka bir deyişle, kültürde merkez ve çevre olmak üzere iki temel unsur vardır. Dinamik bir yapıya sahip olan kültür, “merkezi/asli/değişmeyen/öz/sabit/çekirdek” ve “çevre/tali/değişken/kabuk” olmak üzere ikili bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan Türk kültürünün dünya görüşlerinden birini oluşturan atalar ve onlar etrafında gelişmiş “değerler sistemi”, onun asli veya merkezi kısmını oluşturmaktadır.

Budizm ve İslami etkilere rağmen Türkler, “kut”, “bilig”, “tükel kişi” ve “erdem” gibi anlamları korumuş, Türkçe adı ile kullanmış ve kimi zaman da Türk-İslam sentezi içinde yeniden kurgulamıştır¹⁴⁵. Örneğin *tükel kişi*, Tasavvuf edebiyatında “İnsan-ı kâmilî” karşılarken; *kut* düşüncesi “talih ve devlet” anlamı kazanarak yaşamaya devam etmiştir (Ögel, 1993, s. 482). Yeni bir kültürü benimseyip kendi merkezî değerlerini ve dolayısıyla kimliğini kaybeden halkların merkezi unsurlarının asimile olduğunu görmekteyiz. Türk kültürü bağlamında bu durum, ünlü Kırgız yazar Cengiz Aytmatov’un kaleminden “mankurtluk” ile terimleştirilmiştir.

Türklerin farklı din dairelerine girmelerinin sebebi, Gumilëv’in (1993) belirttiği gibi, dinlerin onlara sundukları teoloji ile ilgili değil, var olan siyasi nedenlerle ilişkilidir (Güngör, 2013, s. 66). Ancak dışarıdan gelen misyonerlerin sağladıkları siyasi hakimiyetin yanı sıra kültürel

¹⁴⁴ Günümüzde Budist-Şamanist olan Tuvaların inanç ve uygulamalarında her iki inancın gereklerini birlikte sürdürdükleri görülmektedir. Dağ ruhuna sunulacak bir ayın sırasında kam ve lamanın birlikte bulunması ve her ikisinin de kendi inanç sistemlerine göre köy sakinleri için refah, bolluk ve bereket istemeleri (Bapaeva, 2013, s. 56) Lamaizm ve Şamanizmin Tuvalar arasında senkretek bir yapı oluşturduğunu göstermektedir.

¹⁴⁵ Türklerin hem politik hem de ekonomik nedenlerle din değiştirmelerine rağmen girmiş oldukları din daireleri içinde dahi eski Türk dininden birçok unsuru ve Türk’e has Tanrı düşüncesini koruduklarına dair bir çalışma için bakınız: Harun Güngör, (2013), “Türk Dünyasında Dini ve Politik Bir Fenomen Olarak Tanrıçılık=Tengriyanstvo”, *Turkish Studies*, Cilt 8, Sayı 9, ss. 63-70.

alanda da hakim olmaya çalışmışlardır. Misyonerlerin kültürel alanda hakimiyet kurmak için özellikle kültürlerden yararlandığını görmekteyiz.

Türklerin din değişimlerinde mümkün oldukça eski Türk dini içindeki Tanrı düşüncelerini ve ata kültü inançlarını sürdürmeye çalıştıkları görülmektedir. Ancak dünyanın doğusu ve batısında geleneksel dinle karşılaşan Hıristiyan misyonerler, dini geçişin kolay olması veya bu geçişte herhangi kriz yaşanmaması için, eski dinin ataları ile yeni dinin azizlerini birleştirmişlerdir. Bu bağlamda kültürün görünmeyen bölümünü *ataların* oluşturduğu söylenebilir.

Din değişimi yaşayan toplumların kendi atalarına ilişkin inanç ve uygulamalarını her şeye rağmen yaşatmaları bu noktada örnek verilebilir.

Bir kültürün *atalar kültü* kısmı aynı zamanda onun değişmeyen, sabit kalan tarafıdır. Örneğin Part, Soğud, Çin ve Türk Mani metinlerindeki bazı teknik terimler ve özellikle Tanrı adları Budist (Liu 1985'ten aktaran Tokyürek, 2012, s. 2891) kaynaklı olmakla beraber, özde eski Türk dini kalıntıları bulmak mümkündür. Din değişimleri ata ve Tanrı kültürlerinin dış kabuğunda değişime sebep olsa da özdeki yapıyı etkileyememiştir. Ataların kabuk değiştirerek velilere dönüşmesi bu duruma örnek verilebilir. Fakat içyapıda değişme ve benzeşme başladığında ise kültürel yozlaşma meydana gelme ihtimali oldukça fazladır.

Muhtemelen XIII. veya XIV. yüzyılda yazıldığı düşünülen *İnsadi Sutra* adlı eserin yazıldığı dönemde İslam'ın Doğu Türkistan'a girmeye başladığı varsayılır. Budizm'de bir tür Tanrı olarak görülen Maitreya'nın ortaya çıkması için duyulan isteğin ifade edildiği bu eserde, Meryem Ana ve Hz. Peygamber gibi "dinî kimliklerin" veya "ataların" eleştirel bir bakış açısı ile ele alındığı (Klimkeit, 2009, s. 106) görülür. Bu bakımdan, din değişimlerinde ilk etkilenen inanç unsurunun atalar ve onlara ilişkin bileşenlerde meydana geldiği düşünülmektedir. Batılı misyonerlerin yaptığı gibi, Doğu'da da yerel halkın ata miraslarına eleştiride bulunduğu veya atalar kültürünün dönüştürülmeye çalışıldığı görülmüştür.

Eski İran kültürü, Holmberg'e (1964) göre, Moğolların ve Altay'da yaşayan Türklerin dini görüşlerini etkilemiştir. Bunun göstergelerini özellikle mitik yaratıcıların ve bilgelerin isimlendirmelerinde görmek mümkündür. Örneğin, İran'daki Ahura-Mazda, Moğollarda Hormusda'nın, Kalmuklar arasında Hormustan'ın, Altaylar arasında Kurbustan'ın karşılığıdır. İran'ın Ehrimen'i Buryatlar arasında Arima'nın; İran'daki Hüda, Altay-Tatar ve Kırgız çevrelerindeki Kuday'ın ve Aênanh ise Altay-Tatarları arasında Aina'nın eş karakteridir (s. 301). Uygurca metinlerde geçen Hormuzta Tengri (Tekin, 1962, s. 2) ifadesini aynı etkinin sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.

Geleneksel dinle karşılaşan Batılı Hıristiyan misyonerler, dinî geçişin kolay olması veya bu geçişte herhangi kriz yaşanmaması için, eski dinin ataları ile yeni dinin azizlerini birleştirmişlerdir. Başka bir deyişle, atalar kültürünün ideolojik araç ve belli düşünceleri hayata geçirmek için meşrulaştırma etkisine sahiptir. Evrensel peygamber iddiasında bulunan Mani'nin bunu kanıtlamak için, Budizm ile ilgili kavramları genişletmesi, Budizm'den kalıplaşmış sözleri, mitleri ve sanatsal motifleri ödünç alması aynı düşüncenin bir sonucudur. Maniheizm ve Budizm'de Buddha terimi vardır. Maniheizm'deki *Buddha* tam olarak Mani için kullanılır ve "peygamber" anlamını karşılar. *Buddha* ruhunun kendisinde olduğunu iddia eden Mani, kurduğu dine evrensellik kazandırmak amacıyla bu terimi özellikle tercih etmiştir. Mani metinlerinde geçen *söki burhanlar* (önceki Buddhalar) ifadesi ise Mani'nin kendinden önceki Enok, Zoroaster, Buddha, İsa gibi (Lieu 1985'ten aktaran Tokyürek, 2012, s. 2890-2981) dinî önderleri ifade eder. Mani'yi evrensele ulaştırmak amacıyla tercih edilen bu şekilde bir kullanım, adı geçen dini önderleri Mani'nin selefleri yapar. Bu atalar kültürünün meşruiyet aracı özelliği kazandığı örneklerden birisidir.

3.3.1. Budist Türkler ve Atalar Kültü

Türkler tarihin izlenebilir dönemleri boyunca birden fazla din dairesine girmişlerdir. Kaynaklarda Budizm'in Türkler arasına ilk girişi Toba Han dönemi (572-581) ile başlatılır. Çinli bir Budist'in teşvikiyle giren bu din, *Köktürk Yazıtları*'ndan anlaşıldığına göre Türkler arasında pek yaygınlık kazanamamıştır. Çünkü 692 ile 735 yılları arasında yazılmış olan bu yazıtlarda Budizm'in izi (Klimkeit, 2009, s. 97; Pamir, 2003, s. 159) görülmemektedir.

Ögel'e (1993) göre Budizm'in etkisiyle dünyanın bir kaplumbağa üzerinde durduğu düşünülürken, Çin kültürünün etkisi altına girmiş olan halklarda dünya bir ejderha üzerinde durmaktadır. Bununla beraber Altaylıların ceplerinde taşıdıkları, ortasında kurbağa-kaplumbağa karışımı bir hayvanın, etrafında Doğu-Batı yönünde dönen iki balığın ve bu iki dairenin dışında 12 burcun resmedildiği bir takvim taşımışlardır (s. 441, 444). Bu iç içe çemberden oluşan görsel ise Çin ve Budist kültürlerin eski Türk inançlarını ile sentezini gösteren bir örnektir.

Budizm etkisi altında kalmış antik bir Hint masalı bulan Holmberg'in (1964) aktardığına göre, bu masalda yaratıcı çoğunlukla kaplumbağa şeklinde gözüktür. Bir Buryat yaratılış efsanesinde de Mandişire'nin dünyayı üzerinde taşıyan büyük bir kaplumbağaya dönüştüğü ve onun suyun yüzeyini yarattığı rivayet edilmektedir. Bahsi geçen Hint masalında ise okyanusun dibinden çamur getirilir ve bu çamur dünyayı hızlı bir şekilde kaplar. Daha sonraki Budist efsanelerde yaşlı ve daha arkaik yaratıcının yerini çoğunlukla bilge öğretici Bodhisattva Manjucri'nin aldığı görülmektedir (327-328). Muhtemelen Orta Asya yaratılış efsanelerinde dünyanın yaratıcısı

olarak Mandişire'nin varlığı Budizm etkisiyledir. Gerçekte Bodhisattva Manjucri, Budist inançlarda 'en yüce bilgeliği simgeleyen kişi' demektir. Benzer bir görüşü paylaşan Ögel'e (1993) göre Budizm'deki Bodhisattva Maitreya ve Bodhisattva Manjucri adlı Tanrılar, Orta Asya lehçelerine Maniheizm yoluyla geçmiştir (s. 446). Böylece efsanelerde yaratıcı olduğu görülen Maytere ve Kalmuklar arasındaki Mandişire'nin Budizm kaynaklı olduğu netleşmektedir.

Verbitskiy tarafından derlenen bir Altay yaratılış destanı şöyledir:

“Bu dünyanın yanına, yaratılmış *üç balık*./Bu büyük balıkların, üstüne dünya konmuş./Balıklar çok büyümüş, dünyaya destek olmuş./Dünyanın yanlarına, iki de *balık* konmuş./Dünya gezer olmamış, bir yerde kalıp donmuş./Bir başka balık ise, yere gerilmiş imiş./Kapkaranlık kuzeye, başi çevrilmiş imiş./Oradaki balığın başi tam kuzeyde imiş./Tufan hemen başlarmış, yönü az değişseymiş (...) Zincirler bağlanmışmış, ortadaki direğe./Balık nolur, ne olmaz, kımıldamasın diye!/Tanrı balık işini, verdi Mandişire'ye./Mandişire düzeltilti, başi dönse nereye”(Ögel, 1993, s. 433-434).

Türk inanç sisteminde dünyayı taşıdığına inanılan ve hareket ettiğinde tufan veya depreme sebep olduğu düşünülen balık imgesi, bazı halklar arasında kaplumbağa, bazılarında da öküz olarak tasvir edilir. Literatürde de dünyayı veya önemli bir kişiyi sırtında taşıyan balık minyatürleri bulunmaktadır. Örneğin, Doğu Türkistan'da yer alan bir resimde, balık üzerinde duran bir Budist Tanrısı (Çoruhlu, 2002, s. 99) görölür. Ögel'e (1993) göre dünyayı üzerinde taşıyan balık anlatıları Güney Asya kültürlerinin bir özelliğidir ve bu efsaneler Altaylar yolu ile Fin-Ugor ve Macarlarla akraba olan kavimler arasında ve muhtemelen Anadolu ve Kırım yoluyla da Ruslar arasında yayılmıştır (s. 441).

Radloff'un derlediği *Altay Yaradılış Destanı*'nda da Maniheist ve Budist etkiler vardır:

“Tanrı insana şöyle dedi:/Bekleme benden yemek, benden artık yardım yok!/Kendiniz çalışınız, aşınızı yapın çok!/Bundan sonra ben size, görünmem artık bitti!/Benim elçim *Maytere* sizinle yere gitti!/O artık ne gerekse sizlere öğretecek!/Bana elçim olarak haberi iletcek!” (Ögel, 1993, s. 458).

Altaylar arasında anlatılan bir efsaneye göre Ülgen'in insanlara Tanrı'dan korkmayı öğretecek ve ayrıca insanoğlunun büyük bir bölümünü dönüştürecekle olan Maytere'yi gökyüzünden gönderdiği zaman kötü Erlik'in bu duruma sinirlendiği (Holmberg, 1964, s. 370) rivayet edilmektedir.

Budizm'deki bilge adam tipi Buddha ile Türk-İşlam tasavvuf edebiyatındaki Sûfi tipi arasında birtakım benzerlikler bulunmaktadır. Budizm'in eski Türk dinine etkisi konusunda bir değerlendirme yapan Koca'ya (2012) göre, sûfi tipine “uyanmış” adının verilmesinde Budizm etkisi görölmektedir. Budizm'in kurucusu olan Guatama'ya müritleri “ışıklanmış, aydınlanmış”

anlamına gelen “Buddha” ismini vermişlerdir. Budizm’de temel amaç dünyevi zevklerden arınıp manevi huzura veya Nirvana’ya ulaşmaktır. Benzer hedef Türk-İslam tasavvufundaki İnsan-ı Kâmil teminde de görülmektedir (s. 77-78).

Altun Yaruk adlı eserin Uygurca versiyonu günümüze kadar gelebilmiştir. Klimkeit’e (2009) göre bu versiyonun en önemli özelliği daha kişisel bir din anlayışı içermesidir. Kitabın Çince versiyonunda “Buda, Budalar” kullanımı varken, Uygurca tercümede “Buda baba, babamız Buda, babalarımız Budalar” kullanımı (s. 104) dikkat çekicidir. Bunu eski Türk dininin hatıraları olarak görmek mümkündür. Dualarda ve yazılı metinlerde Gök Tanrı’ya çoğunlukla “baba” şeklinde hitap edilmesi (Eliade, 2005, s. 90) örnek verilebilir.

Budizm’i kabul eden bir kısım Uygur Budist rahipler tarafından eski Türk inancından gelen töşlerin Buda tapınaklarına koyulduğu (Pamir, 2003, s. 160) bilinmektedir. Moğollar arasında yaygın olan ve insan, kuş veya başka hayvan biçiminde görülen atalar kültüyle bağlantılı ongonlar ile Budist lamaların mücadele ettikleri (Emiroğlu, 2009d, s. 812) bazı kaynaklarda geçmektedir.

Ğuvaini, eski Türk inanç sistemi ile Budist inançlarının üstünlüklerini test etmek için, şamanlar ile Budist rahipler arasında yarışmalar düzenlendiğini ve kamların bu yarışta yenildiğini (Roux, 2011, s. 118) nakleder. Ancak Budizm teologları, bu şekilde, eski Türk dininin arkaik nitelikli atalar kültüne karşı ciddi bir savaşa girdiklerinde dahi, Türk atalar kültürünün inanılmaz bir şekilde canlı kalmayı başarabildiğini, yapısı ve kültür dairesindeki kimi değişikliklere rağmen etkisini yüzyıllarca sürdürebildiğini (Tryjarski, 2012, s. 41) görmekteyiz.

3.3.2. Maniheist Türkler ve Atalar Kültü

Türk kültüründe Uygurlar ile birlikte bir dönem Mani din dairesine girilmiştir. Bu dinin Türkleri etkilediğine dair göstergeler “Ay Tengride ülüş bulmuş Alp Kutluğ Bilge Kağan”, “Ay Tengride kut bulmuş Külüğ Bilge” (Karakaş, 2009, s. 39) söylemlerinde görülebilir. Bununla birlikte hükümdarlık unvanlarındaki değişimler de bu göstergeler arasında sayılabilir. Yönetme gücünü ve kutunu göğe bağlayan Türkler arasında Maniheizm’i kabul ettikten sonra ‘güneş’ ve ‘ay’ imgesinin önem kazanmaya başladığı görülmektedir. Uygur yönetiminin başına geçen beşinci kağandan sonra güneş ve aydan kut alan unvanlar kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu durumun Mani dininden kaynaklandığını Caferoğlu, Esin, von Gabain gibi araştırmacılar (Donuk, 1988, s. 78) dile getirmişlerdir. Bazı astronomik metinlerde de gök cisimleri ile kut arasında kurulan bağlantıda Ay Tengri’nin varlığı dikkat çekicidir. Bu durum, “Ay Tanrı senin

kutun üzerine yerleşti” anlamına gelen *ay teñri battı kutuñ üze* (Clauson, 1972, s. 594) cümlesinde görülebilir.

Türk-Memlük yaratılış efsanesinde ilk kadın ve erkek atanın yaratılışı anlatılmaktadır. Bu destanda Ay-Ata ile erkek-ata arasındaki bağlantı belirgin bir biçimdedir:

“Güneşin ateşiyle, su ile toprak pişmiş,/Dokuz ay süreyle de serin bir rüzgar esmiş,/Su, ateş, toprak, rüzgar,/Dört Unsur derler buna,/Bunlar temel olmuşlar ilk insan vücuduna,/Tam dokuz ay geçince bir insan çıkıvermiş,/Nedense adını da Ay-Atam alıvermiş,/Ay-atam adlı ata, göklerden yere inmiş” (Ögel, 1993, s. 484).

Ateş, su ve rüzgar bahsi Maniheist etkinin bir sonucu olmalıdır. Maniheistler tarafından anlatılan bir efsaneye göre ateş, su ve rüzgarın oluşturduğu ilk karmaşayı *Burkan-bakşı* ayırıp tozu dağıttıktan sonra, suyun yüzeyi meydana gelmiş ve yeryüzü yavaş yavaş çim ve ağaçlarla kaplanmışır (Holmberg, 1964, s. 330). Tüm bunlarla birlikte Türk mitolojisinde zaten var olan ay ve güneş imgesinin Mani dininin kabulüyle bir çeşit canlanma yaşadığı söylenebilir¹⁴⁶.

M.S. 762/763 yılında üçüncü Uygur kağanı olan Böğü Kağan Mani dinini resmi din olarak kabul etmişse de Ötüken’deki Uygur hakimiyetinin çöküşüyle (Tekin, 1962, s. 11), bu din Türkler arasında çok fazla yaygınlık gösterememiştir. Bu bakımdan Uygurların türeyişlerinin anlatıldığı efsanede ve diğer birçok Uygur anlatısında yoğun bir Mani etkisi (Ögel, 1993, s. 73) görülmez.

Yukarıda bahsedilen ateş, su ve rüzgarın oluşturduğu ilk karmaşayı ayıran *Burkan-bakşı*, Maniheistler’in bilge atalarından birisidir. *Burkan-bakşı*, “usta/efendi Buda”; *bakshi/bakşı*, Mançu *fakshi* yani “usta/hoca”; Çince *fashi* ise “öğretmen” demektir. Moğollar, Buryatlar ve Soyotların en yüksek Tanrılarında bahsederken kullanmaya başladıkları *burkan-bakşı* terimi (gerçekte usta/efendi-Buda), Holmberg’e (1964) göre Budistler vasıtasıyla Çin’den ödünç

¹⁴⁶ Bu durumu Wallace’in (1956) *yeniden canlandırma hareketi* (revitalization movement) ile açıklamak mümkündür. Buna göre daha “tatmin edici bir kültür inşa etmek için toplum üyeleri tarafından kasıtlı, örgütlü ve bilinçli çabalar” olarak tanımlanabilen bu hareket davranışsal birlik kurar. Wallace’in (1956) belirttiği üzere bu tür hareketler, karakter olarak dinidir (s. 270). Kağanın kutsallığı yine göğe ait olmakla beraber, kağan ve ay imgesinin birbirine yaklaştırılır. Başka bir deyişle, zaten temelde var olan ay kültü, Mani dini ile daha önemli bir konuma yükseltilir. Toplum içinde ata konumunda olan kağanın ay ile ilişkilendirilmesiyle eski Türk dini ve Mani dini arasında ata kültü bağlamında ortaklık kurulmuş olur. Bununla birlikte Wallace (1956) “yeniden canlandırma hareketinin” karmaşık sokaklarda oluşan bir tür labirent yolunu yeniden düzenleme, iletişim, örgütlenme, uyum sağlama, kültürel dönüşüm ve rutinleşme olmak üzere bir dizi işlevsel aşamayı takip ettiğini (s. 279) düşünür.

Daha önce de bahsedildiği gibi yeni bir kültürün kabul edilmesinde atalar önemli işlevler üstlenmektedir. Bu bakımdan ilk ‘yeniden biçimlenmeler’ atalar kültüründe meydana gelmektedir. Bu değişimde öz, asli veya merkezi unsur aynı kalmakta, genellikle dış yapı (isimlendirme, dış görünüş, vb.) değişime uğramaktadır. Bu bağlamda bir dinin veya sistemin başka bir kültür içinde yer edinebilmesi için bazı ortaklıkları gündeme getirmesi gerekir. Örneğin, Fasholé-Luke (1974), Afrika’ya gelen misyonerlerin atalara ait ritüelleri ve onlara bağlı kültürleri tamamen reddetmelerinde, bu misyonerlerin bölgeyi tanımamalarına bağlıdır. Fakat daha sonra bunu fark eden Hıristiyan misyonerlerin ata inançlarına sıkça başvurdukları tespit edilmiştir (s. 211). Sonuç olarak, din değiştirme amacıyla olan misyonerler, atalar kültürünün önemini fark ettiklerinden bu yana onları ideolojik amaç için ve kendi çıkarları doğrultusunda kullanmışlardır (Makwasha, 2009, s. 6-7).

alınmıştır (s. 330, 401). Benzer kullanım Kırgızlar arasında da vardır. Örneğin, *Semetey Destanı*'nda geçen “Semeydin başına/Çındap acal kelgeni/Burkan-bakşı-mancuga/Çındap cardam bergeni” yani “Semetey'in başına/Gerçekten ecel gelmiş/Burkan-bakşı-mancuga/Gerçekten ona yardım etmiş” (Karasayev, 1995'ten aktaran Çeribaş 2014, s. 76) ifadelerindeki “burkan-bakşı-mancuga(mançu)”, Türk boyları arasındaki Budist-Maniheist etkileşimi göstermesi bakımından dikkat değerlidir. Bununla birlikte Roux (1994), *burkan* kelimesinin etimolojik ayrışmasını *boz-kan>borkan* biçiminde ifade etmiştir. Ona göre Buda ismi ile karıştırılan *burkan* kelimesinin kökü “gri renkli efendi” anlamına gelen *boz-kan* (s. 127) idi.

Türk-Mani çevresinde yazılmış Maniheist-Uygur edebiyatına ait tövbenâmelerden biri olan *Huastuanift* içinde hem eski Türk dini hem de Mani dinine ait unsurlar yer almaktadır. Ayrıca bu eserde eski Türk dininin atalar kültü gibi merkezi unsurunun da yaşamaya devam ettiği görülmektedir:

bir tıntura t(ä)ñri : ikinti yıl t(ä)ñri ... ya[ruq] t(ä)ñri : törtünç suw t(ä)ñri : bişinç oot t(ä)ñri : ... : üzä
on qat kök asrasäkiz qat yir biş t(ä)ñri üçün turur : qamağ yir üzäki-iniñ q[utı] q[ıwı öñi mäniz]i : özi
özüti küci y(a)ruğitözi yiltizi bi[ş] t(ä)ñri-ol ... (Alimuxamedov, 2016, s. 25).

Yukarıdaki ifadeler söz konusu eserin üçüncü bölümünde geçmektedir. İlk olarak Mani dininde yer alan Hava, Rüzgar, Aydınlık, Su ve Ateş olmak üzere beş Tanrı'dan bahsedilir. “Üstte on kat mavi gök, altta sekiz kat yer bu beş Tanrı için durmaktadır. Bütün yeryüzünün kutu, özü, vücudu, gücü, ışığı, töcü, yıldızı beş Tanrıdır”. Eski Türk inanç sisteminde yer alan ve *Köktürk Yazıtları*'nda geçen “üstte mavi gök, altta yağız yer” ifadesini bu eserde de görmek mümkündür. Eserde tüm evrenin varlığı beş Tanrı'ya dayandırılmaktadır. Bu açıklama eski Türk dinindeki evrenin oluşumunu sağlayan “ateş, su, toprak, ağaç ve maden” olmak üzere beş unsuru hatırlatır. Din değişimleri olsa da bazı temel asli unsurlar yani özün aynı kaldığı görülür. Türk dininde kutun kaynağı Tanrı'ya dayandırıldığından kut başta olmak üzere tabiat unsurlarının yine beş unsurdan kaynaklanması eski Türk inanç sisteminden gelmektedir.

Mani dininin Türk kültürü üzerindeki başka bir etkisini ‘gökten ışık inmesi’ motifi üzerinde değerlendiren Ögel'e (1993) göre, Türk kültürüne bu motif Böğü-Kağan zamanında girmiştir (s. 83). Bununla birlikte özellikle Çin İmparatorlarının annelerinin gökten ışık inmesi sonucu hamile kalmaları söz konusu yorumlamanın sebeplerinden birisidir. Işık, su, demir gibi doğa unsurları dünyanın birçok yerinde görülen ve zamanla kültleşen yapılardandır. Işık motifinin sadece, *Işık Dini* olarak adlandırılan Mani dininden kaynaklandığı söylenemese bile, onu Wallace'in (1956) *yeniden canlandırma hareketinin* (revitalization movement) bir sonucu olarak görmek mümkündür.

Maniheistlerin yaratılış mitleri arasında dünyanın insan bedeninin bazı parçalarından oluşturulduğu geçer. Örneğin, Maniheist yaratılış mitinde ışık ülkesinin hükümdarı canlıların anası olarak Büyük Ruhü görevlendirir. İnsanı beş kısımdan oluşmuş bir ruh ile gönderen bu varlık, beş oğlunun (nefes, ışık, su, ateş) yardımı ile dünyayı yaratır. Ancak bunlardan bir kısmı karanlık tarafından öldürülür ve derilerinden gök, etlerinden sekiz yer ve geride kalan ışık parçalarından ışık gemisi olan güneş ve ay yaratılır (Tekin, 1962, s. 3). Kalmuklar arasında anlatılan bir masala göre dünya, Mandışire'nin vücudundan yaratılmıştır. Bu yaratılışta kan damarlarından ağaçlar, iç organlarının sıcaklığından ateş, vücudundan yeryüzü, kemiklerinden demir, kanından su, saçlarından çimen, gözlerinden güneş ve ay, dişlerinden yedi gezegen ve onun geri kalanında da diğer yıldızlar meydana gelmiştir. Maniheistlerin yanı sıra Avrupa'nın bazı uzak bölgeleri ile İskandinavya'da buna benzer anlatılara rastlamak (Holmberg, 1964, s. 372) mümkündür.

Çince, Uygurca ve Soğdça yazılmış olup, Moğolistan'daki Uygur dönemine ait (yaklaşık olarak VIII. yüzyılın ikinci yarısı) Türk runik harfli *Karabalgasun Yazıtı*'nda (Alimov, 2015, s. 27) Uygurların Maniheizm'i kabul ettiği bilgisi vardır. Bununla birlikte oymalı boyanmış resimlerle şeytan figürlerinin tasvir edilerek bu varlıkların yok edileceği belirtilir. Schlegel'e [1896] göre bu tasvirlerden bazıları Budizm'e aittir (Klimkeit, 2009, s. 97).

Sekiz Yükme adlı eserde güneş ve ay, ordular (saraylar) şeklinde betimlenmiştir. Budist metinler için olağandışı bir betimle tarzı olduğunu ifade eden Klimkeit'e (2009) göre bu anlatım tarzı Maniheizm'den kaynaklanmaktadır. Ona göre Maniheizm'de güneş ve ayın saraylar şeklinde betimlenmesi ve mutlak Tanrıların yerleri olarak açıklanması, söz konusu temayı Maniheizm'e bağlar (s. 100). Ancak göçebe kökenli bir Türk topluluğu olan Choular arasında da evren silindir gövdeli ve kubbeli bir otağ olarak düşünülmüştür. Dört yön ve merkezdeki dağların gök kubbesini taşıdığına inanan Choular, Gök Tanrı'nın sarayı olarak gördükleri ve göğün kutbu sayılan Kutup Yıldızını (Demir veya Altın Kazık) merkez kabul ederler; etrafı dört ana-dört ara yöne bölünen bu yıldızın her bir yönünde sarayın olduğu düşünülmektedir. Kutup Yıldızının etrafındaki diğer yıldızlar ise hükümdarın ailesi ve akrabalarına (Esin, 2001, s. 39-41) benzetiliyordu. Bu bakımdan Türk inanç sisteminde göksel cisimlerin mekân olarak düşünülmesinin farklı bir din etkisine bağlamak doğru görünmemektedir.

Kuman-Kıpçakların heykellerinde dikkat çeken bir husus sağ ellerinde tuttıkları içki kadehleriydi. Gutuyev'in belirttiğine göre, kutsal içki kadehiyle tasvir edilmiş olan ölen kişinin görüntüsü, onun yapılan cenaze törenine resmen katıldığı anlamına gelir. L. Ermolenko ise ellerde kaselerin bulunmasını Mani dininin etkisine bağlar. Bunun anlamı kaseler vasıtasıyla ölenlerin ruhlarının gökyüzüne çıktığına dair inançtır. Heykel dikme adeti, atalar kültürünün

hakim olduğunu göstermektedir (Pilipçuk, 2013, s. 61-62). Anadolu’da Alacahöyük’teki kral mezarlarında da benzer biçimde bulunan ve elinde kap tutan heykelcikler, Özgüç’e [1948] göre, ölüye sürekli olarak yiyecek ve içecek sunup, onlara öteki dünyada refakat ettikleri anlamına gelmektedir (Akyurt, 1998, s. 162-163).

3.3.3. Musevi Türkler ve Atalar Kültü

Hazarların İslam ve Hıristiyanlık baskısından kurtulmak için Yahudiliği seçişlerini anlatan *On Üçüncü Kabile* adlı kitap, ata kültürünün ideolojik amaçlar için kullanıldığına dair iyi bir örnektir. Hazarlar ve Yahudilerin ortak geçmişe sahip olduklarını Tanrı inancı ve ata kültürü çerçevesinde kanıtlamaya çalışılan kitapta ata birlikteliğinin olmadığı yerde Tanrı inancı vasıtasıyla ortaklık açıklanmaya çalışılmıştır.

Koestler’e (2007) göre *Yusuf (Joseph) Hikâyesi*, Hazarların Hz. İbrahim’in soyundan gelmemelerine rağmen, Tevrat’ın başlangıcında anlatılan “Antlaşmada”dan hareketle oluşturulmuş bir hikâyedir. Bu durum Hazarların “Tanrı’nın seçtiği halk” olma iddiasını ortaya koymaktadır. Yazar, “Yahudi dininin” (Musevilik) Hıristiyanlık, Budizm ve İslamiyet’ten ayrıldığı nokta olarak halkın tarihinin “Tanrı’nın seçtiği ulustan geldiği yolundaki inançtan kaynaklandığını” belirtmekte ve bütün Yahudi bayramlarının “ulusal tarih olaylarını anmak için kutlandığını” iddia etmektedir (s. 72, 267).

Yahudi inancına sahip Karay Türklerinin Tanrı Yahve’ye Ülgen demeleri eski Türk dininden (Kaşgarlı, 1990’dan aktaran Kalafat, 1998, s. 96) gelen Tanrı ve atalar kültürünün kalıntılarını gösterebilir.

Karay efsanelerinde iyilik ve kötülükten iki atanın sorumlu olduğu görülmektedir. “Uluğ Ata” (Büyük Baba) iyilik yaratan olarak kabul edilirken; “Karga Uluğ Ata”nın (Lanet Han Baba) kötülüğü getirdiğine inanılmaktadır. Tevrat’ı benimseyen Karay Türkleri arasında bu inancın varlığı Kuzgun’a (1985) göre eski Türk inanç sisteminden kaynaklanmaktadır. Yazar ayrıca Karay Türklerinde görülen bu düşünüş biçiminin Hazarların eski dininden geçtiğini (s. 232) düşünür. Bu bakımdan din değişimine rağmen Karaylar arasında ata düşüncesinin yaşamasının sebebi, ataların Türk kültürünün temel veya merkez yapılarından birisini oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, kabukta meydana gelen değişimler, öze ulaşmadığı sürece temel öğeler, farklı zaman ve coğrafyalarda canlı bir şekilde yaşamını sürdürmeye devam edebilir.

3.3.4. Hıristiyan Türkler ve Atalar Kültü

Hakas halkına İncil inancını aşlamaya odaklanan Protestan misyonerler, İncil'in yerel dillere tercümesi yapılırken Sibiry'a'daki yerli nüfusun mitolojisinden sembol ve kelimeleri yaygın olarak kullandıkları görülür. Burnakov (2011) özellikle, 1980'lerin sonunda Güney Sibiry'a'daki insanların arasındaki ikinci Hıristiyanlaşmanın ardından Erlik Han imajının önemli oranda değiştiğinden bahseder. "Protestan misyonerler Hakas halkına İncil inancını aşlamaya odaklanmışlardır. İncil'in tercümesi yerel dillere çevrildiğinde, onlar Sibiry'a'daki yerli nüfusun mitolojisinden sembol ve kelimeleri yaygın olarak kullanmışlardır. Böylelikle Erlik Han, İncil ile uyumlulaştırılarak "şeytan/Satan" şeklinde tanımlanmıştır" (s. 113).

Şeytan Erlik karakterinin ortaya çıkışını X-XII. yüzyıldan sonraya dayandıran Alekseyev'e (2013) göre, Güney Sibiry'a Türklerinde *Erlik Han*'ın Alt Dünya'nın baş ruhu olarak kabul edilmesi, büyük ihtimalle, Moğol etnik gruplarıyla kültürel etkileşim sonucunda meydana gelmiştir (s. 80).

Sonuç olarak, Hakas geleneksel dünya görüşünde farklı özellikler atfedilen Erlik Han zamanla değişime uğramıştır. Başlangıçta *Erlik Han* hakim yaratıcıların en aktifi ve merkezi olanlarından biri olarak algılanırken, sonradan bu imaj nitelikleri kötü güçlerin efendisine dönüştürülmüştür (Burnakov, 2011, s. 113). Benzer biçimde, Altaylıların dualarında da *Erlik*'in insan ruhunun yaratıcısı ve ata (Erlik Ada) olarak nitelendirilmesi; Alt Dünya'nın baş ruhu olarak yaygınlaşan *Erlik* ve genel adıyla *Adam*'ın (Benim Atam) Teleütler arasında göklerin arkasındaki gerçek toprak olan çin çer'de yaşadığına ve eğer adaklardan sonra ailenin çocuğu olursa onun *Ada*'dan (Erlik) doğduğuna inanılması (Alekseyev, 2013, s. 68, 72) dikkate değerdir.

Anlaşılabileceği gibi, geçmişte ölümler dünyasının hakimi doğrudan atalar kültüne bağlanmaktaydı. Budizm ve Hıristiyanlığın etkisi sebebiyle Erlik Han'ın statüsü ve imajı önemli değişikliklere maruz kalmış, zamanla Erlik Han acımasız, kana susamış biri gibi düşünölmeye başlanmıştır. Erlik Han'a ayrıca, her şeyi yiyen, kötölük kaynağı, insanoglunun en büyük düşmanı gibi olumsuz kahraman özellikleri atfedilmiştir.

Benzer "uyumlulaştırma" veya "yerine geçme", bir tür savunma mekanizması olarak Türk boyları arasında da görülür. Örneğın, Sahalar 1873-1874 yılları arasında kendilerini etkileyen çiçek hastalığıyla ilgili çeşitli inanç, uygulama ve anlatılar yaratmışlardır. Onlara göre çiçek hastalığı "bayan" veya "ebe" denilen bir Rus kadındır ve bütün gün etrafı dinler. Köpeğın havlayışını, insanların, hayvanların, baltaların, kızağın sesini duyduğı zaman ailenin var olduğunu anlayıp gelir diye düşünen Sahalar kendilerine ormanın içinde küçük evler yapıp

(Vasilyev, Kirişcioğlu ve Killi, 1996, s. 41) saklanmışlardır.

Bir din dairesinden başka bir din dairesine geçildiğinde, özellikle kültürün merkez unsurlarında bir takım değişimler görülmekte veya diğerlerine göre daha dikkat çekmektedir. Eski Türk dininde hiyerarşik ruhlar sisteminin olduğu bir gerçektir. Bu bakımdan bazı ruhların veya ilahi varlıkların önem ve işlevleri bakımından daha üstte yer alması söz konusudur. Eski Türk inanç sistemindeki Umay, ruhlar hiyerarşisinde üst kısımda olup E. Lot-Falck'a (1956) göre Hıristiyanlığı kabul etmiş Türkler tarafından Hz. Meryem (notre mère Ève/Havva Ana) ile benzeştirilmiştir (s. 196).

Türk dünyasındaki Hristiyanlaştırma politikaları Ruslaştırma faaliyetleriyle birlikte yürümektedir. Örneğin, ilk Çuvaşça İncil 1820'de Kazan'da basılmıştır (Günay ve Güngör, 2003, s. 223). Ancak bu değişimler inançların kabuk yapısında gerçekleşmiş, özde yani atalarının inanç ve uygulamalarında bir değişiklik olmadığı için Çuvaşların Hıristiyanlığı yüzeysel kalmıştır.

Benzer bir durum Tomsk bölgesinde yaşayan Hıristiyan Tatarlar için de geçerlidir. Tatarlar, elleri ve ayakları olmayan, ama göz yerine iki tane düğme konulan küçük bebekler hazırlar, bunları evlerinin kilerlerinde saklayıp, bu bebeklere çeşitli sunular yaparlar. Hastalık veya insan yaşamını tehdit eden bir sıkıntı meydana geldiğinde bebekler evin içine getirilip, yemeleri için çeşitli ikramlar sunulur (Harva, 2014, s. 299). Tatarların Hıristiyanlığı kabul etmelerine rağmen, kültürlerinin merkezi unsuru olan atalar kültürünü yaşatmaya devam ettikleri görülmektedir. Bu bakımdan din değişimlerinde kabul edilen unsurların, güçlü merkez öğeleri karşısında, çoğu zaman yüzeysel kaldığı ifade edilebilir.

Yedisu bölgesinde XIX. yüzyılın son çeyreğinde yapılan kazı çalışmalarının sonucunda yüzlerce haç resimli mezar taşı bulunmuştur. Taşların üzerinde haç resimlerinin yanı sıra eski Türk geleneğinin izlerini yansıtan yazılar da ortaya çıkartılmıştır. Yazılardaki kelimeler, özel ve cins isimler, bunların genellikle Türk kökenli Hıristiyanlara ait olduğunu gösterir. Mezarlarda defnedilen din adamlarından çoğunun *Yoli*, *Kutluk*, *Kutlug* şeklinde sadece Türkçe isimlerin yer alması, defnedilen kişinin milletine yaptığı iyilik ve hizmetleri hakkında övgülerin yazılı olması (Katanov, 2000, s. 255), din değiştirmenin yüzeysel kaldığını ve eski Türk dinindeki atalar kültürünün halen güçlü bir şekilde yaşamaya devam ettiğini gösterebilir.

3.3.5. Müslüman Türkler ve Atalar Kültü

Türk halklarından bazıları dünyanın öküz başı üzerinde durduğuna ve öküzün başını salladığında depremlerin meydana geldiğinde inanmıştır. Ögel'e (1993) göre bu düşünce biçimi

İslamiyet'in etkisi sonucunda gelişmiştir (s. 443). Ancak Holmberg, dünyayı taşıyan boğa fikrinin Türkler aracılığıyla İslamiyet'e girdiği (Çoruhlu, 2002, s. 99) düşüncesindedir.

Din değişiminin etkisi, yaratılış mitlerine de yansımıştır. Burada merkezi unsurların korunurken çevre unsurların şekil değiştirdiği ifade edilebilir. Buna göre öz aynı kalmakla beraber kabukta değişme yaşanmıştır. Dünyanın yaratılışı ile ilgili olarak Manisa'dan derlenmiş bir efsaneye göre dünya yaratılmadan önce her taraf sonsuz bir denizdi. Allah, kafesteki kuş gibi Cebrail'i kafesten salıverdi ve yetmiş yıl deniz üstünde dolanan Cebrail, Allah'ın inayetiyle konacak bir yer buldu. Buradan sonra Cebrail'in "İllâ Allah, Muhammeddir resulullah" yazılı bir tabela görmesi, Allah'ın iman etmesini istemesi, Âdem'in topraktan yaratılışı ve Şeytan'ın Âdem'e secde etmeyişi anlatılmaktadır (Sakaoğlu ve Duymaz, 2006, s. 177-178). Altay yaratılış mitine benzerliği dikkat çeken bu efsanede aktörlerin İslam çerçevesinde yeniden yorumlandığı söylenebilir.

İslamiyet'i kabul eden Çuvaşlar arasında eski Türk dini ve İslamiyet arasında bir sentez olduğu görülür. Çuvaş inançlarındaki iyi ve kötü ruhlar olup, iyi ruhlardan birinin adının "Pismilla" (Hassan, 1985, s. 131) olması, İslamiyet'in etkisini örnekler.

Eski Türk dini ve İslamiyet arasında birtakım benzerliklerin olduğu görülmektedir. Çobanoğlu'nun (2016) "alperen kadın", Danişmend'in (1959) "cengaver kadınlar" olarak isimlendirdikleri "alperen kadın ataların" İslam ordularındaki yardımları dikkat çekicidir. Bu açıdan İslamiyet'in kadını pasifleştirmede, eski Türk dininde olduğu gibi mücadeleyi teşvik ettiği söylenebilir. Yazılı kaynaklardan öğrenildiğine göre İslam dairesi içindeki kadınlar yaralılara bakar ve şehitler için mezar kazarlar. Kadınların İslam uğrunda savaşan orduların seferlerine katılıp hem askerlik hem de hasta bakıcılık yaptıkları ve erkek askerleri savaşmaya cesaretlendirdikleri anlatılmaktadır. Bu bağlamda Hakasların kadın kahramanı Altın Arığ, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki Sıffin savaşında büyük mücadele gösteren Zerkaa' ve İkrîşe isimli iki kadın; Kurtuluş Savaşı'nda önemli yardımlarda bulunmuş olan Erzurumlu Kara Fatma, Halime Çavuş; 93 Harbinde orduya yaptığı yardımlarla adı anılan Nene Hatun gibi birçokları "alperen kadın ata" tipleri içine alınabilir (s. 76). Bu açıdan bakıldığında iki din dairesinin birbirinden etkilenmek yerine birbirini karşılıklı olarak beslediği söylenebilir.

Tuğ ve bayrak başlangıçtan günümüze Türk milleti için önemli olmuştur. Günümüzdeki bayramlarda yer alan bayraklı geçit törenleri, çok eski ve arkaik Türk geleneğinin bir uzantısıdır. Bunun en önemli sebeplerinden bir tanesi, tuğda birinci büyük baba olan "cedd-i alâ'nın yani yaratılışa konan arkaik zamanın kozmogonik atalarının koruyucu ruhunun olduğuna inanılmasından" ileri gelmektedir. Dikkat çeken nokta ise İslamiyet yerleştikten sonra bile

orduların sefere çıkarken bu ritüeli uygulamış olmalarıdır. 1501 yılında Taşkent hükümdarı olan Müslüman Mahmud Han ile kardeşi Ahmet Han, Tenbel Bey üzerine sefere çıkarken tuğ ritüeli yaparlar. Buna göre Han attan indikten sonra dokuz tuğ hanın önüne dikilir. Bir öküzün bacak kemiğine bir uzun bez bağlanıp elde tutulur. Bundan sonra üç parça uzun bezi üç tuğun kuyruğundan biraz aşağı bağlayıp tuğ direğinin altından geçilir. Boru ve davullar sürekli çalarken, Han ve etrafında bulunanlar da tuğa kıımız serperler (İnan, 1991, s. 302).

Eski Türk dinindeki Gök Tanrı inancı ve yardımcı ruhları ile İslamiyet sonrasında biçim değiştiren ulu kişilerin özellik ve kerametleri arasında bir bağ bulunmaktadır (Çetin, 2007, s. 71). Eski Türk inanç sistemindeki olağanüstü varlıklara ilişkin nitelik ve işlevlerin İslamiyet sonrasında ata, baba veya evliya olarak adlandırılan kişilerde görülmesi, arkaik zamanlardaki ata ve Tanrı kültü arasındaki ilişkiyi hatırlatır.

Eski Türk dininin yardımcı ruhlarından biri olan ve Tanrı ile insanlar arasında aracılık yapan Yayık, insanları kötülüklerden korumak ve hayat vermek gibi bazı özelliklerle donatılmıştır¹⁴⁷. Günümüzde türbe ziyaretlerinde ata, baba, dede, derviş olarak adlandırılan kişilerden yardım istenmesi ve onların Allah'a ulaşmak için bir tür aracı olarak görülmesi Yayık ile olan benzerliği (Çetin, 2007, s. 72) gösterebilir.

Bir İslam menkıbesinde Türk bayramı olan Nevruz'un doğuşunun Süleyman Peygamber ile ilişkilendirilmesi, ataların kullanımına iyi bir örnektir. Anlatıya göre Süleyman Peygamber fethettiği şehirdeki hükümdarın kızıyla evlenir. Evlendiği kızın hep üzüntülü olduğunu gören Süleyman kıza bunun nedenini sorduğunda babasını özlediğini ve özlemine gidermesi için babasının bir heykelinin yapılmasını ister. Heykeli gören Müslüman olmayan halk ona tapmaya başlar. Hikâyenin devamında yüzüğünü çıkararak Süleyman önce hükümdarlığını kaybeder, ardından yüzüğü elde edip parmağına geçirerek yeniden hükümdar olur. Onun saltanata yeniden kavuştuğu günün Nevruz olarak kutlandığı (Çoruhlu, 2002, s. 177) nakledilir. Böylece Türklerin geleneksel bahar bayramı Nevruz'un İslami bağlamda yeniden değerlendirildiğini söylemek mümkündür.

Türklerde yada taşı oldukça önemlidir. Bu taşla ilişkin uygulamalar İslamiyet'in kabulü ile birlikte ortadan kalkmamıştır. Ana omurgayı oluşturan eski Türk dinine ait unsurlar ile İslam kültür dairesinin etkileşime girerek, eski ile yeninin adaptasyon sürecine sokulduğunu görmekteyiz. Kamların önemli kült araçlarından birisi olan "yada taşı"nın Nuh Peygamber

¹⁴⁷ Altaylıların inançlarına göre Yayık(Cayık), Ülgen tarafından insanı bütün kötülüklerden koruması ve her şeye can vermesi için yer indirilmiştir. Yayık'ın hemen her Altaylının evinde bir tasvirinin bulunması bu inanç bağlamında önemlidir. Gözlerinin yerinde iki mavi düğme bulunan ve ayaklarına beyaz kurdeleler bağlanmış olarak beyaz tavşan derisinde yapılan sureti (Aleksyev, 2013, s. 42), ataların kült nesnelere olan "tös, eeren veya ongonları" hatırlatması bakımından dikkate değerdir.

tarafından oğlu Yafes'e üzerinde "ism-i a'zam" duası yazılarak verildiğinin nakledilmesi (İnan, 1998, s. 473) örnek olarak verilebilir.

Türk kültüründeki mitlerin dönüşümü ile ilgili örneği Kırgızlar arasında da bulmak mümkündür. Kırgızların atasının köpek ve kırk kız soyundan geldiğine dair anlatılar vardır. Fakat Massignon'un naklettiği bir varyantta İslamiyet'in açık bir etkisi görülebilir. Anlatıya göre "Ene'l-hak" diyen kardeş ve bacının yakılarak külleri suya atılmış, suyun yüzeyi köpükle dolmuş ve kırk kız suyun üzerinde yüzen köpüğü içip hamile kalmışlardır. Bu birliktelikten doğan kırk çocuğun Kırgızların soy ataları (Bayat, 2007a, s. 173) olduğuna inanılır.

Kültürün bir parçası olan din içindeki değişim ve etkileşimleri anlayabilmek için kültür içindeki merkez ve çevre öğelerinin tespiti oldukça önemlidir. Bunlarda görülen farklılaşmalar, din değişimlerinin etkisini anlamaya yardımcı olabilir. Bu bağlamda, merkezi unsurlar aynı kalırken, çevre yapılar değişime uğrar. Bunun bir örneğini Kırgız Türklerinin şecere geleneğinde görmek mümkündür.

Kırgız destancıları (comokçular), ırçıları (şariler) ve komuzcuları (kopuz çalan şairler) arasında şecere söyleme geleneği vardır. İslamiyet, Kırgızlar arasında yayılmaya başladıktan sonra (doğrudan atalarla ile ilişkili olan) şecere söyleyen kişilerin "İslam ve şeriat hükümlerini iyi bilen kimselerin olması" gerekli görülmüştür. Bu bağlamda, Moldo (molla) adı verilen din alimleri tarafından şecereleler (Çeribaş, 2012a, s. 64) söylenip yazılmaya başlanmıştır. Bu yeni sentez, Türk kültürünün merkezi ögesi olan atalar ve onlara ilişkin inançlarla ilgili şecere geleneğini ortadan kaldırmamış, sadece dış yapısında değişikliğe sebep olmuştur. Başka bir deyişle, Türk kültüründeki eski Türk dini temelinde şekillenen atalardan miras kalan şecere söyleme geleneği, İslam'ın dinî kimlikli kahraman ve atalarının bünyesinde yaşatılmaya devam etmiştir.

4. BÖLÜM: TÜRK İNANÇ VE UYGULAMALARINDA ATALAR KÜLTÜ

4.1. Kam Geleneğinde Atalar Kültü

Eski Türk dinindeki sihri ve büyü işlerini yürüten kişilere verilen bir ad olan kam kelimesinin Prisk'in kaynağına göre, Hun yönetici zümresindeki bazı unvanlarda kullanıldığını görmekteyiz. Bu unvanlardan biri olan *ata kam*, baş şamanın da adıydı. İkinci unvan ise Atilla'nın kayınpederinin taşıdığı *äs kam* olup, devlet yönetiminde *hakanın arkadaşı, ortağı* gibi anlamlara (Günay ve Güngör, 2003, s. 120; Kafesoğlu, 1992, s. 215; Potapov, 2012, s. 159; Roux, 1994, s. 52) gelmekteydi.

Türk atalar kültürünü kam geleneğinden ayrı düşünmek neredeyse imkansızdır. Valeriy Vasilyev'in (2007) belirttiği gibi, Türk kültüründe kamlık inancı, varlığını atalar kültü sayesinde sürdürmektedir (s. 25). Heissig'in Şamanizmin çıkışını atalar tapımına (Roux, 1999, s. 190) bağlaması, iki araştırmacının da benzer düşünceleri paylaştığını gösterir.

Güngör (2007), Fransız antropolog Hamayon'dan alıntı yaparak, Şamanizm'de atalar kültürünün varlığını bir toplum dairesinden diğer toplum dairesine geçiş ile açıklamaktadır. Bu bağlamda Şamanizm, cilalı taş çağında pastoral ekonomik düzenden tarım toplumuna geçişte bir değişime uğramış, daha önceki dönemlerde hayvan ruhları ile ilişki esasına dayalı olan Şamanizm, insan ruhları ile ilişki esasına dayalı olarak gelişim göstermiştir (s. 3).

Geleneksel toplumlardaki, somut anlamda, ideal insan tipini belirleyen şeyin çeşitli zamanlarda ortaya çıkan kahramanlar olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda atalar etrafında gelişen inanç ve uygulamalar kültürel, efsanevi ve medenileştirici kahraman ile beraber düşünmek gerekmektedir.

Moğollar arasındaki kam geleneğinde de atalar kültürünün izlerini görmekteyiz. Bu konu üzerine çalışan uzmanlar "Moğol şamanizmini genellikle ata kültürüyle sıkı bağları olan kültürel bir yapı olarak değerlendirmişlerdir". Şaman adayının törenden sonra birbirine bağlanarak tomar haline getirilen değnekleri kam/şaman atasının mezarına yerleştirmesi (Hoppál, 2012, s. 144) bu değerlendirmeyi desteklemektedir.

Geleceğin ata tipleri olan bu kişilerin pratikleri kendilerinden sonra gelenler için bir çeşit yol haritası durumundadır. Söz konusu davranışlar ise 'olağanüstü insan prototiplerine atıf yapan arketiplerce tanımlanır'. Bu bağlamda, "geleneksel bir kültüre mensup insan için yaşamın anlamı, yaratıcısı ile bütünleşmek, doğa ile uyum içinde olmak veya arketiplere uygun yaşamaktır" (Eliade, 1959, s. 95; 1994, s. 97; Matsumoto, 2014, s. 35) denilebilir.

Ata adını taşıyan kişilerin belki de en temel özelliği bilgi sahibi olmalarıdır. Bu kişilerin “ecdat ruhlarıyla” bağlantı kurabildikleri varsayıldığından bilgi sahibi oldukları düşünülmektedir. Kaşgarlı Mahmut’un (1985a) sözlüğünde geçen ve “tabip, hekim, hikmet sahibi, bilgiç” (s. 86) anlamlarına gelen *atasagun* kelimesinin ata kavramıyla (Beydili, 2004, s. 74, Hançerlioğlu, 1975, s. 75) kurulmuştur. Eski Türklerin Türk doktorlarına *atasagun* dediklerini kaydeden Kaşgarlı Mahmut (1985a), *sagun*’un ise Karluk boyunun büyüklerine verilen bir unvan olduğunu (s. 403) ifade eder.

Başlangıçta ayrılmayan meslek örgütlenmelerinin yanı sıra ortaya çıkan nüfus artışı ile sosyal ve kültürel alanda görülen çeşitlenmeler “bir dizi zihin dönüşümünü tetiklemiş” ve bu durum uzmanlaşmayı arttırmıştır. Kam geleneği içinde bulunan bu hekim-din adamları, atalar kültü vasıtasıyla hem meşruiyetlerini sağlamışlar hem de toplum içindeki sosyal konumlarını devam ettirme şansı elde etmişlerdir. Söz konusu saygının kökenini atalar kültüründe aramak önemli sonuçlar elde etmemizi sağlayabilir.

Şamanlığın doğuşuna ilişkin bazı anlatılarda, ilk şamanın Tanrı tarafından yaratıldığı anlatılır. Başka anlatılarda, Tanrı’nın insanlara yardım etmek üzere kartalı gönderdiği, yeryüzünde ilk şamanın, kadın ve kartalın ilişkisinden dünyaya geldiği (Günay ve Güngör, 2003, s. 126) nakledilir. Türk atalar kültüründe görüldüğü gibi ilk şaman algılamalarında da Tanrı ve ata bir arada yer alırlar.

Türklerde atalar kültürünün doğrudan Tanrı’ya bağlı olduğu görülmektedir. Bu sebeple Tanrı’dan gelecek bir şeyin reddedilmesi şaman geleneğinde kut urmasına sebep olabilir. Benzer bir durumu III. yüzyılın sonuna doğru Hun (Hiungnu/Hungno) kabile reisi Liyu-Hsüan’ın şu ifadelerinde görmekteyiz: “Gök, şimdi bizi kendine alet etmiştir. Bundan kaçmak olmaz. Gök’ün emirlerine uymamak felaket olur. Yığının isteğine karşı gelmek, yanlış bir yoldur (...) Gök verir de, insan kabul etmezse, başına felaketler gelir” (Schmidt, 1964, s. 82). Sonuç olarak Türk kültüründe atalar kültü meşruiyetini Tanrı’dan alır ve ataların Tanrı’nın gölgesi, temsilcisi oldukları kabul edildiğinden atalara derin bir saygı gösterilir.

Türk kültürünün idealleştirilmiş ata tipini oluşturan Dede Korkut veya Korkut Ata, bazı kaynaklarda kam (veya baksı) kimliğiyle ön plana gelir. Kamların Tanrı ile olan ilişkileri dikkate alındığında ve ata ile Tanrı arasındaki yakınlık düşünüldüğünde, Türkmenistan’da Korkut Ata’ya “iyi Tanrı” şeklinde sempati beslendiğinin B. A. Karriyev tarafından ifade edilmesi (Özdemir, 2003, s. 31) dikkate değerdir.

Saha inançlarına göre ilk kamin adı ölüleri diriltten ve körlerin görmesini sağlayan An Argıl’dır. Buryatlar arasında da benzer bir role sahip olarak Irgıl Böge (İnan, 1998, s. 196) bulunmaktadır.

Ayrıca Buryatlar arasında yüce kamları adlandırmak için *ata kam* anlamına gelen *boo boabay* şeklinde bir isimlendirme vardır. Ata kamın, ayrıca, Türk devlet yönetiminde bir dönem unvan adı olarak kullanılması (Potapov, 2012, s. 160), resmi yönetimdeki atalar kültürünü göstermesi bakımından dikkate değerdir (Bakınız: Türk Devlet Yönetiminde Atalar Kültürünün Esası).

Türk kültüründe kamlık geleneğinin kahraman tipi oluşturduğunu görmekteyiz. Başka bir deyişle, kahraman tipolojisine uygun olarak olağanüstülük atfedilen kamlar, Tanrısal alana dahil edilmektedir. Bu düşünce biçiminin sosyal yanı, muhtemelen, toplumda meşruiyeti ve kabulü sağlamak ve ötekiler içinde “seçilmiş kişi” olduğunu göstermektir. Sahalarda Cokuo adlı dağın yakınında tepesi olmayan, dalları ise aşağıya eğilmiş büyük akçam ağacının dallarının budaklarında bulunan yuvalarda kam olacak kişinin ruhlarının olduğu inancı (Vasilyev, Kirişçioğlu ve Killi, 1996, s. 145) bu düşünceyi örnekleyebilir.

Şamanizmle ilgili genel kabul, şamanizmin göçebe çoban toplumlarında gelişmeye başlamış olup, sonradan bunların dinsel kurumlarına eklenerek anlam alanını genişlettiği noktasındadır. Söz konusu yaklaşıma göre şamanizm, bu yüzden av ve hayvan dünyasına özgüdür. Günümüzde kam veya çoğunlukla şaman adı verilen ve toplumu yöneten aktörlerin ilk kez Paleolitik dönem avcılar arasında ortaya çıktığını ileri sürenlerin yanı sıra bu çıkışı tarımın yapılmaya başladığı Neolitik devirlere götürülenler de vardır. Evrimci yaklaşımı benimseyenler ve yayılmacılar ise şamanizmi farklı yorumlamışlardır. Evrimciler şamanizmi büyü ve din arasındaki bir geçiş evresi ve animizmin bir aşaması olarak görürken; yayılmacılar ise onun ortaya çıktığı ve özellikle yayıldığı alanları dikkate alarak kuzey yarım kürenin kutup bölgesini (Kuzey Asya-Sibirya ve Orta Asya) önemli bir alan olarak (Emiroğlu ve Kutlu, 2009, s. 759-760) görmüşlerdir.

Türk kam geleneğinde kamlığa geçiş mekanizması, genellikle, ata ruhlarının (kam ata) nasihati ve çağrısıyla işlemekteydi. Kamlığa seçilmenin yollarından birisi soy veya şecere bağlantısı ile mümkündür. Bu yolla kamlığa seçilenlerin, ata kamın ruhu tarafından uyarıldığına (Günay ve Güngör, 2003, s. 125) inanılıyordu. İnanca göre kam adayı, başına gelen hastalık gibi felaketlerden, ancak, seçilmiş ata ruhlarının iradesine boyun eğdiğinde kurtulabilirdi. Altay kamları arasındaki benzer inanca göre, kam ataları ve *kam ençileri* (Dilek, 2015, s. 284) onlara kam olmaları için baskı yaparlar ve bu ruhlar, seçtikleri varislerinin etrafında (Potapov, 2012, s. 78, 158, 274) dolaşırlardı.

Türk dünyasının çeşitli topluluklarında farklı biçimlerde kamlığa giriş yolu olup Türk boyları arasında kamlık geleneğinin varyantlaştığı görülür. Kamların mesleğe geçiş törenlerinde atalar

kültü dikkat çekicidir. Ata ruhunun rüyaya girmesi, şaman olacak kişiye görev aktarması görülür. Görevin kabul edilmemesi ise *kut-urması* yani kudurmayla sonuçlanmaktadır.

Sagaylar arasında şaman olmanın üç yolu vardır. Atalar kültürünün etkisinin belirgin bir şekilde görülebileceği bu örnekte ilk yol şaman olacak kişinin, kendi klanının şaman ataları tarafından seçilmesidir. İkincisi, ata mekânlarından biri olarak görülen dağ tarafından görevlendirme ve son olarak hastalıktır. Bununla birlikte Sagaylar arasında ölmüş şamanın yardımcı ruhlarına *tös* adı verilir. Şamanlığa yeni başlayacak kişi Şaman Ata'nın verdiği ruhları miras alan kişidir. Şaman Ata, ihtiyacı kadar ruhu şaman adayına armağan eder. Genetik aktarımın önemli olduğu bu yol dışında dağdan bahşedilen bir şamanlık da vardır ki, burada miras değil, dağ ruhu tarafından seçilmiş olmak (Dioszegi, 1998'den aktaran Akıncı, 2009, s. 19) belirleyicidir.

Sahalar arasında da şaman olacak kişi uzun süre hastalanır. Garip sesler çıkarıp sayıklar. Seslerin Kam'a giren ruhların sesi olup, bunların hem ata hem de ölmüş kam ruhları olduğuna inanılmaktadır. Ölen kamın ruhunun ise kandaş akrabalara geçeceği, eğer kandaş akraba yoksa bu ruhun başboş dolaşacağı (Vasilyev, Kirişçioğlu ve Killi, 1996, s. 145) düşüncesi yaygındır.

Türk kültüründe kamlık geleneğinin genel olarak "kam atalar"dan geçtiği kabul edilir. Örneğin, Tuvalar arasında soyu yer-su iyelerinden, gökten, Albistan, Azalardan veya başka bir kamdan gelen kamlar vardır. Kandaş akrabalarından gelenlerin yani "ırsî kamlığın" en güçlü kamlar oldukları fikri yaygındır. Bir efsaneye göre Tuva kamlarının anası, Han'ın okuyla öldürülen bir kadın olup, onun dünyaya getirdiği çocuğun ok işaretiyle doğduğuna ve buradan kam soyunun türediğine inanılır. Bu gelenekte şamanlar göbek atalarını bilmek zorundadırlar. Kamın ayinine başlamadan önce ata soyunu anması ve atalarının yaşadığı mekânı övmesi (Bapaeva, 2013, s. 22) bu duruma örnek gösterilebilir.

Potapov'un (2012) deyiimiyle "şaman-atalar kültürü", Altaylılardaki kamlığın kuşaklar arasında genetik olarak aktarıldığı inancının temelinde şekillenmiştir. Bu kültür, aynı zamanda, kamlığa geçişi ve kamların "din adamı" oluş mekanizmasını da belirlemektedir. Hatta bu durumun ileri boyutlara gittiğini düşünen Potapov (2012), bazı kamların yerli Tanrı ve ruhlar seviyesine kadar yükseldiğini (s. 101) nakledebilir.

Kam olacak kişi, atadan gelen emirle bu mesleğe giriş yaptığında bazı atasal kültürleri yerine getirmek zorundadır. Bunlardan birisi, atasının sahip olduğu tefin ayınasına sahip olmaktır ki, genellikle tefin demir detaylarının ata kamın tefinden alınması, miras aktarımını somut olarak göstermektedir. Kam atanın ayin sırasında varisine tefin nasıl olması ve üzerine hangi resimlerin çizilmesi gerektiğinin talimatlarını vermesi manevi alandaki miras aktarımını tesciller. İnsana

benzer tek başlı tef sapının ölmüş olan *kam atanın sembolik tasviri* (çalı) olarak kabul edilmesi (Potapov, 2012, s. 237, 251), *tös* geleneğinin kam geleneğinde devam ettiğini örnekleyebilir.

Kamlara görev tayininde de ataların aracı oldukları görülür. Görevi veren Gök Tanrı iken; aracılar genelde rüyaya giren ata ruhlarıdır¹⁴⁸. Kamın mesleğe davet edilmesinin ardından, özellikle cübbe ve davul, ata ruhlarının verdiği ilham üzerine yapılır. Türk kültüründe kendini kam olmaya aday bir kişi, rüya veya trans anının başlangıcında ata ruhu olduğuna inanılan yarı-Tanrı varlık veya hayvanla karşılaşır (Buluç, 1979, s. 316; Kafesoğlu, 1980, s. 31). Kam mesleğine geçiş için şart olan bu *anı* yaşayış, aynı zamanda meşruiyet aracıdır. Kamın bu fantastik seyahati sırasında birçok yardımcısı olmakla beraber, ona mesleği ve mesleğin sırlarını öğreten kişi ata ruhudur.

Buryatlardaki kam seçiminde aday kişi bir keçe üzerine oturtulup eline kılıç verilir. Baba kam önde giderken, “oğul” olarak adlandırılan dokuz yardımcı keçenin köşelerinden tutarak adayı tören alanına getirirler. Birtakım ritüellerden sonra *baba kam*, öğüt verip dua okur (Eröz, 1990, s. 266) ve genç aday artık kamlık icazetini almış veya toplum nezdinde meşruiyet kazanmış olur.

Bazı boylardaki Kamlık mesleğine kabul töreninde kamın kabilesine ve ruhlara doğrulukla hizmet edeceğine dair bir ant içme töreni yapıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu tören ihtiyar bir kamın başkanlığında gerçekleştirilir. Dağ tepesine çıkarılan genç şamanın sağında ve solunda dokuz genç erkek ve kız yer alır. Genç kama cübbesi giydirildikten sonra eline at kıllarıyla süslenmiş bir asa verilir ve törenin başkanı yaşlı kamın ant sözlerini söylemesi ve genç kama söyletmesiyle tören (İnan, 1998, s. 321) tamamlanır.

Kam geleneğinde yardımcı ruhların büyük rolü vardır. Şor kamlarının yardımcı ruhları, insan ve hayvan biçimci motifler olarak düşünülen ve *tös* adı verilen mitolojik varlıklardır. Hakas kamları da kendi yardımcı ruhlarına *tösler* anlamına gelen *töstar* (Beydili, 2004, s. 563) derlerdi.

Tuva kam geleneğine göre kamın yardımcı ve koruyucu ruhu olan *eerenler* şamana işinde yardım eden ve onu koruyan iyi ruhlar olup, bunlar ata ruhları ve daha önce yaşamış olan akraba şamanların ruhları (Bapaeva, 2013, s. 17) olabilmektedir.

¹⁴⁸ Benzer bir durum Güney Afrika Zulu kabilesindeki şamanlığa geçiş aşamasında görülür. Öncelikle şaman olmak için sağlıklı olunmalıdır. Az yemek yemeli, sürekli vücudunun farklı kısımlarının ağrıdığından yakınılmalıdır. Yakınlarına bir nehrin kendisini alıp götürdüğünü anlatır. Bir süre sonra sıradışı özellikler göstermeye başlar. Zayıflar ve saçları dökülür. Bağıra bağıra şarkılar söyler. Artık bir deri bir kemik kalır ve insanlar onun öleceğini düşünmeye başlar. Bu arada birçok sığır yediği için halk onun kahin olduğuna inanır. Tüm bu yaşananlardan sonra rüyasında eski ataların ruhlarından birisinin onu işaret ettiğini görür ve ruh ona bir yere gidip orada kusturucu bir ilaç içmesini (Benedict, 2011a, s. 285) tavsiye eder. Burada içilen ilaç, Türk kültüründe aşıkların bade içmesini hatırlatmaktadır. En sonunda bu ilacı içen kişi artık temizlenmiş olur ve eski adamdan farklı olarak yeni veya erginlenmiş bir insan olarak kabul edilir.

Altay-Sayan kamlarına özgü yardımcı ruhlar kategorisi arasında en yaygın olanların kam atalarının ruhları ve onların kan hısımları sayılan ölen kamların ruhları (tös) olduğu (Potapov, 2012, s. 100) görülür.

Kamlara ayinlerinde yardımcı olan önemli unsurlardan birisi de kam davullarıdır. Tös adı verilen ve ata ruhlarını betimleyen resimler davullar üzerinde bulunurdu. Bunların da *Kiji Tös* adında bir liderleri vardı. Bu figür elinde ok ve yayı tutar şekilde görkemli bir avcı olarak (Beydili, 2004, s. 564) betimlenirdi¹⁴⁹. Lebed Tatarları arasında davulu tutma çubuğunun her iki tarafına insan çehresi işlenir. Bunlar çadırın arka tarafında diğer ruh resimleri ile beraber saklanır ve bu tasvirlerin, şamanın ölmüş atalarını temsil ettiğine (Harva, 2014, s. 419) inanılır.

Altay Türkleri arasında ölmüş kamların ruhları başta olmak üzere ölmüş kişilerin tasvirleri olduğu varsayılan ve bu şekilde ölü ruhlarıyla bağlantılı olan tös'ler çoğaldığında boy veya oymağın “cedd-i ala” ruhunun bunların başına geçtiğine inanılmaktadır. Böylece yardımcı ata ruhlarının şamana yol gösterip kuvvet verdiklerine inanılmaktadır. Anohin'in de belirttiği üzere, ölmüş şamanların ruhlarının “temiz, iyi ruh” olarak yer altı aleminden ayrılıp orta veya yaşayanların dünyasında yaşadıkları kabul edilmektedir. Bu kabule göre ölmüş kamların yeni kamlara yardım etmek isteyen “ecdadı” olduğu ve bu akraba ruhlar olmadan kamlık görevinin yerine getirilemeyeceği (Buluç, 1979, s. 312, 318) düşünülmektedir.

Altaylılarda tef iyesine, genel olarak, “ozogı kam” adı verilmekteydi. “Kam ata” olarak kabul edilen bu koruyucu ruh, Altaylıların çoğunda ve Tuvalılarda insana benzer şekilde tasvir edilirdi. Kuzey Teleütlerinde, Şorlarda ve günümüz Hakaslarında tefin sapının kam atayı değil, tefin iyesini sembolize etmesi; muhtemelen, tef sapıyla özdeşleştirilen kam atanın unutulduğu, ancak iye olarak koruyuculuk vasfıyla (Potapov, 2012, s. 104), kam ata kültürünün izlerini yaşatmaya devam ettirdiği yorumu yapılabilir. Bu yorumu daha da ileri götürerek Türk kültüründeki iye inancının arkaik atalar kültürünün kalıntıları şeklinde düşünmek de mümkündür.

Kendini şaman olmaya hazırlayan bir kişi, ya rüyasında ya hastalandığı zaman ya da esrime başlangıcında, ona sırları ifşa eden ata ruhu, Tanrısal bir varlık ve bir hayvan perisi ile karşılaşır. Şamanlıkta ata ruhunun varlığı, ölen ataların her iki dünya ile iletişimde olmasını gösterir (Kafesoğlu, 1980, s. 31-32).

¹⁴⁹ Altay Türklerinin “tös, töz” şeklinde adlandırdıkları suretlere Sahalar “tangara” ve “emeget” (Bapaeva, 2013, s. 17; Beydili, 2004, s. 562; İnan, 1998, s. 269-270) derlerdi. Aynı zamanda bazı Türk boyları arasında çocukları koruduğuna inanılan idollere *Emegelin* adı verilmekteydi. Bu adın kökeni *emig* (*göğüs, meme*) ile bağlantılı gibi durmaktadır. Leningard'daki devlet etnografya müzesinin koleksiyonlarında bulunan kumaştan kesilmiş veya kukla olarak dikilmiş insana benzeyen figürlerden birinde ok ve yayı olan Umay tasviri dikkat çekmektedir. Benzer şekilde, Kaçınlar arasında da ok yaylı May tasvirleri (Potapov, 1996, s. 225) bu açıdan önemlidir.

Buryatlar arasındaki kam olma töreni bir dizi uygulamayı gerektirir. Törende öncelikle “ärgıl bugha nojon tonkhoi”nin onuruna içki serpilir. Yeryüzünde kendini ilk olarak kutsamış olduğuna ve sonra da diğer şamanların kutsanmalarına yardımcı olduğuna inanılan kamın ruhu, başka bir deyişle, büyük kam-atalarıdır. İçecek sunulan diğer varlıklar, sırasıyla, kam babasının ataları, mahalli ruhlar, yeni şamanın koruyucuları, bulunan bölge ve diğer bölgelerdeki ölmüş ünlü şamanlar, büyük Burkhanlar ve diğer güçlü ruhlardır (Harva, 2014, s. 394).

Yaklaşık olarak XIX. yüzyıla kadar kamlara uygulanan defin törenlerinde farklı uygulamalar bulunmaktaydı. Atalar gibi kamların da ölümden sonraki durumları farklılık gösterirdi. Eski zamanlarda kamları yere gömmezler, dört direk üzerinde veya ağaç dallarının arasına koyulan bir düzenek üzerinde bırakırlardı. Sagayların da bir dönem büyük ve tanınmış kişilerini bu şekilde (İnan, 1986, s. 185) öte dünyaya gönderdikleri bilinmektedir.

Tuva kamlarının ölümü ve cenazesi sıradan halktan farklılık göstermektedir. İnanca göre her kamın kendine has bir ölümü vardır ve hastalık, yaşlılık ve daha güçlü kam tarafından yenilerek ölmek şeklinde gerçekleşir. Tuva kam geleneğinde kamların gömülme süreci birkaç safhadan oluşmaktadır. İlk olarak kamın üzerinde öldüğü yatak toplanır (*orun buzarı*), ölen kamın ruhunun gittiği yeri öğrenmek için başka bir kam davet edilir (*ham hooru*), ardından kamı defnetmek için yer seçilir (*salır çerin şilip aarı*) ölünün defin yerine götürülmesine (*çedireri*) kadar çeşitli ritüeller gerçekleştirilir. Tuvalar arasında kamların soylu olduğuna inanıldığından sıradan insanların olduğu halk mezarlığına gömülmezler (Bapaeva, 2013, s. 78-79). Bu ayrım Türk kültüründe, meslek piri olarak görülen kamların atalar içinde değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır.

İnanca göre ölen kamların “tös”leri dağ, nehir, orman, ova, hayvan, kuş iyeleri gibi yeryüzü ruhlarından sayılır ve yer-su kategorileri içinde bulunurdu. Ölümünden sonra kamların ikizleri olarak görülen ruhlarının ölümler dünyasına göç etmeyip yeryüzünde kaldığına inanılması, ataların *geçmiş*, *şimdi* ve *gelecek* bağlamındaki üçlü zaman tasavvuruna uyar. Örneğin, Altaylı kadın kam Sodon’un öldüğünde ruhunun (aru töş) Abıkan Dağı’na gittiğine inanılırdı. Ayrıca bu dağın birçok kama tef (Potapov, 2012, s. 100-101) verdiği inancı yaygındı.

Hakaslar arasında XIX. yüzyılın başına kadar sergileme yöntemi ile defin töreni yapılmaktaydı. “Purxanğa sığarğanı” yani “Burhan’a çıkarma” denilen bu yöntemle sadece kamlar defnedilirdi. Dağın tepesine *sartax* veya *xuça* denen dört sıruk üzerine kurulan bir tür ağaç sehpa inşa edilir ve üzerine çayan denilen, ölen şamanın cenazesi ile davul, tokmak gibi bütün kullandığı malzemeleri ağaç lahit içine yerleştirilirdi. Ancak yeni bir kültür dairesine geçişin bir gereği olarak XIX. yüzyılın sonuna doğru kamların da genel mezarlıkta defnedilmesi (Killi Yılmaz,

2007, s. 73; Vasilyev, Kirişçiöglü ve Killi, 1996, s. 146) görülmeye başlanmıştır. Söz konusu örnekler sosyal yaşamda görülen statü farklılaşmasının defin geleneklerine yansıdığını ve ölümler arasında da bir farklılaşmanın olduğunu göstermektedir. Bu durum Türk inanç sisteminde ölü ve ata kültürünün içerik ve işlev bakımından farklı anlamlara geldiği doğrulayabilir.

Kam geleneğinde atalar kültürünün varlığını birçok somut örnekte görmemiz mümkündür. Altay kam geleneğinde defnedilen kamın yanına gömülen at, *kamnın burazı* olarak adlandırılırken; sıradan insanın yanına gömülen atın *koylogo at, hoyloga* şeklinde isimlendirilmesi, atalara ait eşyalara özel bir statü atfedildiğini örnekler. Bu durum, aynı zamanda, statünün ölü gömme geleneğine yansıdığını gösterir. Altaylılar arasında ölen kamın ikizinin yeryüzünde ata ruh olarak kaldığına ve yanına gömülen *bura* üzerinde dolaştığına dair inanç (Potapov, 2012, s. 82), her ölenin ata olamayacağını, belli özelliklere sahip kişilerin ata vasfı kazanacağını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Örneğin, Kalarlar arasında ölen bir şamanı gömmek için mezarlığa sadece erkekler giderken normal bir kişiyi gömmek için erkek ve kadınlar (Katanov, 2004, s. 60, 68) giderdi.

Bektaşî babalarına ilişkin ölü gömme ritüelleri, sıradan insanlara yapılan uygulamalardan farklıdır. Derviş veya Baba öldüğünde ilk olarak tennuresi, sonra hırkası tekbirlenerek göğsü üzerine boydan boya giydirilmeden koyulur. Tığ-bendi enseden geçirilerek boynuna takılır. İki ucu sağ ve sol ellere tutturularak kefen kapanır. Bunların sonunda gülbank okunarak (Eröz, 1990, s. 352) defin işlemi gerçekleştirilir.

Altay kam geleneğine göre her kamın dört bireysel koruyucu ruhunun olduğuna inanılmakta idi. Bunlardan ilki, gökle bağlantısı olan aru tösler (tängärä); ikincisi, orta dünya ile bağlantılı olup kutsal dağ iyisi Altay; üçüncüsü, atalar kültürü ile bağlantılı olup ölen kam ataların anne veya baba tarafından ruhları olan *kam-tös* ve dördüncüsü, yeraltı dünyası ile bağlantılı olan *kara tösler* (Potapov, 2012, s. 185) idi. Bu sıralamada, kam ataların ayrı bir kategoride yer alması, Türk atalar kültürü bağlamında oldukça dikkat çekicidir. Bu örnek, Türk kültüründe ataların merkez yapılardan birinin oluşturduğunu fikrini destekleyebilir.

Özellikle toplumsal örgütlenmenin şekillenmesiyle birlikte dini görevleri de bünyelerine toplayan hakanların bu alanı kamlara devretmesi veya kamların tekellerine alması, atalar kültürünün yeniden biçimlenmesi sürecinde önemli bir etken olmuştur. Din ve yönetimi elinde bulunduran hakanların teolojik sahadaki görevlerini, artık orta dünyanın görülen, duyulan ve hissedilen yeni aktörleri yani kamlarca icra edilmesiyle, kutsal onay makamı, Tanrı'nın temsilcisi veya gölgesi olarak kabul edilen *kültürün yeni kahraman ve atalarına* geçmiştir. Bu aşamadan sonra atalar kültüründe soy bağı düşüncesinin daha da ön plana çıktığını görmekteyiz.

Kamlar arasında en güçlü kamın, bu geleneği miras olarak alan kişilerden oluştuğuna dair kabul ve inanç, bu varsayımı desteklemektedir.

Ayrıca, kam geleneğinin gelişmesiyle birlikte ataların aracılık rolü kazandığını görmekteyiz. Doğrudan Tanrı'dan alınan kutun, bazı durumlarda kamlar tarafından *aktarılması*, kamlık geleneğiyle birlikte, Tanrıyla kurulan ilişkilerde atalara aracılık rolünün verildiğini gösterebilir. Çocuklara kut verilmesi olayında kamların rolü bu duruma örnektir: kamlar tarafından göklerden üfürülen kut, duman borusundan kayın ağacındaki beşiğe düşer veya ocak iyesine düşen kut, kam tarafından sembolik olarak beşiğe (Potapov, 2012, s. 61) yerleştirilirdi.

Tüm bu gelişmelerin yanı sıra kamların ortaya çıkışıyla birlikte eski Türk inanç sisteminin önemli bileşenlerinden birisi olan atalar kültünün kamlık geleneğinde ayrı bir yer işgal ettiğini söylemek mümkündür. Oldukça güçlü bir yapıya sahip olan ataların Türk kültüründeki etki alanı ve halk üzerindeki *ikna edici gücü*, muhtemelen, Türk kültüründeki kahraman tiplerinin belirlenmesinde de etkili olmuştur. Bu sebeple kamlık geleneğindeki kam ataların ruhları, ayrı bir koruyucu ruh kategorisi oluşturmaktadır.

Kamların sadece sağaltma görevlerinde değil, sosyal alanda da etkili olduklarını görmekteyiz. Kamlık geleneğinin veraset yoluyla alınması ve bu yolla kam olanların güçlü olarak kabul edilmesi, onların yönetici ve halk nezdinde onay ve kabulünü, büyük ihtimalle, kolaylaştırmıştır. Benzer biçimde, Alekseyev'e (2013) göre, Sibiry Türklerindeki kamların törenler düzenlerken eski Tanrı ve ruhlara yeni fonksiyonlar yüklemelerinin gerçek sebebi, insanları, bu türden törenlerin sadece "olağanüstü yardımcılara sahip olan kamlar tarafından yapılabileceğine" (s. 294) inandırmaktır. Bunun yanı sıra Şamanizmin sosyal temelli işlevi bağlamında modern yorumuna göre, bu inanç sistemi çağdaş toplumun başarısını ataların cömertlik ve yardım severliğine emanet eder. Böylece Şamanizm, İkinci Dünya Savaşı'nın "şehitleri" olarak devrimci kahramanlara saygı göstermek için "ruhlar arasındalığı" benimsemiştir. Ayrıca, askerlik hizmeti veya üniversiteye gidiş için ayinsel koruma niteliklerine (Hamayon, 1990, s. 136) sahip olduğu düşünülür.

Kamların Ayinleri

Ata ruhları tarafından icra edilen bir tür eğitime yöntemi olan şamanik giriş ritüellerinde güçlü bir vecd hali vardır. Özellikle Sibiry'daki şaman geleneğinde bu trans halini görmek mümkündür (Eliade, 1990, s. 123-124). "Ölüp-dirilme" olarak isimlendirilen bu erginlenme töreninde eşik, beden ve ruhun acılar çekmesidir. Araftan cehenneme, ardından göğe yükselen şamanlar bu aşamadan sonra dirilerek geçiş törenini başarıyla tamamlamış olurlar.

Avcılık ve toplayıcılıkla geçimlerini sağlayan ilk toplumlarda şamanların konumu önemli olmuştur. Tüm hayatını doğaya bağımlı olarak geçiren insanın olmazsa olmaz ihtiyaçlarına çözüm üreten bir sistem olarak şaman ve uygulamalarının “ruhlar ve doğaüstü varlıklar ile iletişim kurma”, “hastalıkları iyileştirme”, “hayvanların yaşamlarını ve hareketlerini kontrol altına alma” ve “iklimi değiştirme” olmak üzere belirgin dört temel özelliği (Lewis-Williams, 1997’den aktaran Kolankaya Bostancı, 2016, s. 126) vardır.

Ayin, ibadet, dans ve büyü gibi kalıplaşmış davranışların yapıldığı faaliyetlerde kullanılan maskeler; Tanrıları, ataları, doğaüstü yaratıkları, ölü ve hayvanları taklit amacıyla takılırdı. Özellikle ölü ve ata kültüründe, erginlenme ritüellerinde, bayramlar gibi toplumsal faaliyetlerde maske kutsal sayılır. İnanca göre maskeyi takan kişi, maskesi takılanın gücünü kazanmaktadır. Kült nesnesi olan maske, erginlenmemişlerin yanı sıra ataerkil yaşam tarzındaki kadınlar için tabu (Emiroğlu, 2009b, s. 576) olmaktadır¹⁵⁰.

Özellikle sezonluk veya takvime bağlı uygulamalar belirli zamanlarda yapılmaktadır. Örneğin, Hunlarda Şubat sonu ile Mart başı, Haziran sonu ile Temmuz başı ve Ekim sonu ile Kasım başı olmak üzere üç kurban zamanı bulunmaktaydı. Onların her yılın ilk ayında kabile reislerinin kurban sunmak için Han’ın yanında toplandıkları bilinmektedir. Bununla birlikte Hunların yılda ikinci olarak sundukları kurban bayramları olan Temmuz ayında kağanın katında bir kurultay yapılır ve bu ritüel Sahalar arasındaki eski yaz İsiyah’ına tekabül etmektedir. Burada atalara, göğe, yere ve ruhlara kurbanlar (Schmidt, 1964, s. 85-86) sunulurdu.

Türk kültüründeki kam ayinlerinde kamların yardımcılarının önemli rolleri vardır. Ölen bir şamanın, bir başkasında ortaya çıkarak onu bu mesleğe yönlendiren ruha Yakutlar arasında *emeget* denilmektedir. Ölen şamanın bakır plakadan bir tasviri yapılır ve yeni şamanın elbisesine takılırdı. Yakut kamlarına *Käläni* adı verilen ruhların da yardım ettiği bilinmektedir. Bazı araştırmacılara göre bunlar aynı kabile veya soydan gelen ölmüş kamların (Harva, 2014, s. 371), başka bir deyişle kam-ataların ruhlarıdır.

Batırcan Baksı’nın esrimesinden alınan bir bölüm kamların atalara ilişkin inançlarını örneklemektedir:

“Atalarımın ruhu/Yaradanım, yardımcım/Melek ruhu gördü/İbadet ediyorum beni kutsayan
Tanrım/Hüseyn’in ruhu için/Büyük yeledi aygır atam/Ormandan dört nal ol! (...) Tanrı adına

¹⁵⁰ Çobanoğlu’na (2001a) göre Kurt ata ve Bozkurttan yaratılışı anlatan köken mitleri, ormandan bozkıra inişten sonra oluşmuştur. Bu kült sonradan kağanların şeceresine dahil edilmiş ve Asena hanedanına dönüşmüştür. Buna göre Kağanlar, kan ve soy bakımından tekellerine aldıkları kurt ana/ata kültürünün kamlara geçmesine karşı durmuşlardır. Bu durum *ayı-ata*, *kuş-ata*, *geyik-ata* gibi kam cübbeleri varken; *kurt ata* kam cübbesinin olmayışını açıklayan (s. 60) önemli bir bakış açıdır.

atalarımın sesleri duyulur ağızımdan/Ataların ruhları destek verin! (...) Altı yaşımdan beri ruhlar bana görünürler/Tanrıların ve ataların yardımıyla” (Hoppál, 2012, s. 137).

Başka bir törende kam, ata ruhlarından şu şekilde yardım ister:

“Beş-toruk kadim atam, azizim/Senden yardım istiyorum/Ey bizim Kazan azimiziz/Senden yardım istiyorum/Teşik-taş kadim atam, azizim/Senden yardım istiyorum/Tenge-tar atam/Senden yardım istiyorum” (Hoppál, 2012, s. 137).

Moğol metinleri, şamanizmin kabilenin farklı ataları kutsama pratiğinden geliştiğini (Roux, 1999, s. 190) gösterebilir. Bu bakımdan Türk kam geleneğinin kökeni atalar kültürüne dayandığını söyleyebiliriz. Örneğin, Altay bölgesi halklarının inançlarında koruyucu ruhlar, soy veya kabilenin ölmüş kamlarıdır. Kamların emrinde olan yardımcılarının sayısı kamın kıdemine göre değişebilir. Ancak birden fazla yardımcı yardımcı ruhun olması durumunda, bunların liderliğini *soy atasının ruhu* yapar (Harva, 2014, s. 372). Bu durumda sosyal yaşamdaki hiyerarşik düzenin ruh dünyasına yansıdığını söyleyebiliriz.

Buryat kamlarının göreve başlama törenlerinde “kam/şaman babası” dikkat çeker. Adayın hocalığını üstlenen bu kişinin gerçek kutsanmış biri olduğuna inanılmaktadır. Ayinde bu kişiye yardım etmek için dokuz delikanlı seçilir (kam/şaman yardımcısı) ve tören bu başkanın yönetiminde gerçekleştirilir. Tören sırasında kam/şaman babasının atalarına, mahalli ruhlara, yeni şamanın koruyucu ruhlarına, diğer bölgelerin ölmüş ünlü kamlarına, büyük Burkhanlar ve diğer güçlü yaratıcılara içkiler sunulur. Sunu esnasında kam/şaman babası çeşitli ruhlara dua eder ve bu sözleri aday tekrarlar. Törenin göğe yükselme bölümünde şaman babası büyük kayın ağacının tepesine tırmanır ve dokuz defa kendi etrafında döner. Her dönüşte göğün bir katına geçtiğine inanılır. Ardından sunulacak kurban etleri pişirilir ve ateşin efendisine bir parça et ve çorba ayrılır. Daha sonra “şaman babası”, şaman oğulları ve diğer şamanlar sıraya girer. Tanrılara sunu için ellerindeki et ve çorbaları havaya savurur veya ateşe atarlar. Törenin şölen bölümüne geçildiğinde ise “ilk olarak şaman babası yemeğe başlar” ve diğerleri onu takip (Harva, 2014, s. 392-397) eder.

Dünyadaki bütün iyi şeylerin Yüce Varlık’tan geldiği düşüncesine sahip olan ilksel toplumlarda, Örnek’in (1995) deyişiyle, *Hak Kurbanı* ritüeli vardır. Buna göre elde edilen ilk ürünün, ilk avın Yüce Varlık’ın hakkı olduğuna inanılmaktadır. Bir şeyin ilkinin Tanrı/Tanrılara, atalara ve diğer doğaüstü varlıklara sunulmasının altta yatan gerçeği bu arkaik düşünce olabilir. Ayrıca ilk elde edilen ürünü önce kral, şef, rahip gibi yüksek statüye sahip olan ve muhtemelen ölümünden sonra ata konumuna erişecek kişiler yerler. Buna göre ilkeller, sunulan canlı ve cansız kurbanların, Yüce Varlık, atalar ve diğer olağanüstü güçler tarafından “sadece özünün alındığına” (s. 88-89) inanırlar.

Türklerin evren algılayışında ve ritüellerinin düzenlenme zamanlarında tabiat ve iklim özellikleri dikkate değerdir. Türklerin kültür tarihindeki izleri takip edildiğinde zaman ve mekân algılamalarında *geçiş* veya *eşik noktalarının* onların dünya görüşlerini etkilediğini söylemek mümkündür. *Köktürk Yazıtları*'nın İpek Yolu'nun kavşak noktasında yer alması tesadüf eseri değil, bilinçli seçimin bir sonucu olmalıdır. Benzer biçimde, Türk kam geleneğinde düzenlenen ayinlerin belirli zaman aralıkları vardır. Özellikle bu ritüellerde ilkbahar ve sonbahar aylarının seçilmesi bir yıldaki mevsim gündönümlerinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Hunlarda yirmi dört saatlik gün içinde sabah güneşin, akşam ayın kutsanması bir günlük döngüsel zamanın başlangıç ve bitiş durumu ile açıklanabilir (Taş, 2011, s. 193). Bu bakımdan Türklerin gün ve yıla bağlı döngüsel zamanlarındaki algılamaları, onların dünya görüşlerini belirleme ve evreni algılama biçimlerinde etkili olmuştur.

Kam ayinlerinde kadınların varlığı dikkat çekicidir. Bu ayinler en güçlü kamların kadınlar olduğu varsayımını güçlendirip geçerli kılabilir. IV. ve VI. yüzyıllarda Çin'in kuzeyinde devlet kurmuş olup genellikle Türk boylarından oluşan Tabgaçlarda düzenlenen gök ayininde, Tabgaçların, büyük olasılıkla, atalarını simgeleyen heykeller bulunurdu. Hükümdar soyuna bağlı gençlerin heykellere içki dökmesi bunların ölmüş atalar olma ihtimalini artırır. Bu ayini kadın kamların gerçekleştirdiği ve onlar ayin yerinin üstüne çıkıp davullar çalmaya başladığında herkesin secde pozisyon aldıkları tasvir edilir. Benzer şekilde V. yüzyılda Turfan ilinde kağanlık kuran Kağnılı boylarında kadın kamların da bulunduğu bir gök ayininin yapılması (Esin, 2001, s. 113-114) bunun özel bir ritüel olduğunu akla getirmektedir. Bu örnekler Türklerdeki kadın ata kültürünün güçlü izlerinden birini oluşturmaktadır.

Erkek kamların düzenledikleri ayinlerde başarıya ulaşmak için kadına benzer şekilde saçlarını uzatmaları, kadın elbiseleri giymeleri, kıyafetinin üzerine göğüs benzeri metaller takması, en güçlü kamların kadınlar olması, ince sesle konuşmalarının yanı sıra kendilerinin gebe kaldıklarını, balık ve karga gibi hayvanları doğurduklarına iddia etmeleri, Gökalp'e (1976) göre, eski Türk dininin "kuvve-i kudsiyesinin kadında mütecellî" ettiğini göstermektedir (s. 35-37).

Kam olmanın bazı yolları vardır. Toplumun geri kalanına göre aykırı davranışlar sergilemek bir belirti olmakla beraber tek başına yeterli değildir. Bu belirtileri takiben yaşlı ve tecrübeli bir (ata) kamın yanında eğitim görmek gereklidir (Günay ve Güngör, 2003, s. 125). Bununla birlikte her kam baba, ya ana tarafından olan büyük babalarından ya da analarından ölmüş bir kamın, ozo kamın varisidir (Çoruhlu, 2002, s. 75). Kam geleneğindeki bu uygulama tezin ana varsayımlarından biri olan kadın ata kültürünü destekler. Kadın ve erkek arasında herhangi bir ayrımın görülmemesi kadın ataların varlığını güçlendirmektedir. Benzer şekilde kadın ve erkek

kamın törenlerde kullandıkları davulları arasında herhangi bir fark olmaması (İnan, 1976, s. 4, 114) da iki cinsiyetin aynı konumda olduğunu düşünmemizde etkindir.

Çalkanlar arasında şamanın koruyucu ruhu olan Payana'nın ölümünden sonra yeryüzünde yeni şamana miras olarak kaldığına ve şamanlığın hem ana hem de baba tarafından geçebildiğine dair (Alekseyev, 2013, s. 105) inanç vardır.

Kumanlar arasındaki kam geleneğine göre teplerinde yediden fazla *bura* tasviri olmadığı için kadın kamların Ülgen'e ayin yapamayacakları kabul edilmektedir. Güçlü kamların daha geniş şecereye sahip olup *utku kam* (soylu kam) sayılması, anaerkil dönemden ataerkil döneme geçişin izlerinin takip edilebilmesi açısından dikkate değerdir. Kamlığın kuşaktan kuşağa aktarımının şecere aracılığıyla sağlanması (Potapov, 2012, s. 219), muhtemelen, atalar kültürünün etkisinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu örnekten hareketle, erkek egemen bir toplumun gereği olarak kadın kamların arka plana itilmesi bağlamında, kadınların şecere yani atalar kültürü ile bağlantısının kopartılması, muhtemelen, bir dönemin hakim görüşü olan "en güçlü kamların kadınlar" olduğu düşüncesinin değiştirilmeye çalışılması şeklinde yorumlanabilir.

4.2. Sosyal Hayata İlişkin İnanç ve Uygulamalarda Atalar Kültü

4.2.1. Geçiş Döneminde Dini İnanç ve Uygulamalar

4.2.1.1. Doğuma Bağlı İnanç ve Uygulamalarda Atalar Kültü

Tsengel Tuvaları arasında gerçekleştirilen ev doğumlarında plasentanın evin ateşinden alınan küle gömülmesi adeti vardır. Külün sıcaklık ve yumuşaklığının bebeğin üşmesini ve soğuktan dolayı hastalanmasını önleyeceğine inanılmaktadır. Evdeki ocak ateşinin atalarla olan bağlantısı dikkate alınırsa kemik soyu ve ata toprakları ile bağlantısının yanı sıra çocuk ve aileyi koruduğuna inanılması; ateşin kadın tarafından korunması, doğurganlıkla ilişkisini ve dişil yönünü simgelemesi (Akıncı, 2009, s. 99, 101) Umay inanisına yaklaştırmaktadır. E. Lot-Falck'ın (1956) aktardığına göre Umay, Türkler arasında Ot (la déesse du feu/Ateş Tanrıçası) olarak çağrılmaktadır (s. 196).

Kırgızlar arasında yeni doğmuş çocuk beşiğe yatırılırken aile büyüğü ya da köyün çocuk sahibi olan yaşlı kadınlarından birinin gelip beşik ve çocuğu ateş ile temizlemesi, bu işlem sırasında "Bismillah, bismillah ateş anan korusun!" diyerek (Dıykanbayeva, 2016, s. 54) dua etmesi kadın ata ve ateş kültürü ile ilişkilendirilebilir.

Pelliot'un aktardığına göre Çin kaynaklarında Tu-kiu olarak geçen Köktürklerin üç büyük kutsal yeri bulunmaktaydı. Bunlardan ilki *ecdat mağarası*, ikincisi *Po-teng-ning-li* ve üçüncüsü *To-jen* nehrinin yakınlarındaki belirsiz bir yerdir. Elde bulunan belgeler nehir yukarısına doğru ilk akıntıların bulunduğu yerin kutsal bir bölge olduğunu gösterir. Bununla doğal bir tapınak niteliğinde olan mağaraların özellikle ataların ikamet yeri (Roux, 1994, s. 143, 199) olarak gösterilmesi dikkat çekicidir. Ayrıca bu ikamet yeri düşüncesinde mağara ile “kadın cinsel organı ve rahmi” arasında bir benzerlik kurulur. Bu düşünce Moğolcada “mağara” anlamına gelen “ehin umay” ifadesinde korunmuştur (Beydili, 2004, s. 582). Ecdat mağarasının yaratılış mitlerinde geçmesi, ilk ata tapınağı ve kadın rahmi olarak düşünülmesi, Kaşgarlı Mahmut'un hazırlamış olduğu sözlükteki “Umayka tapınsa oğul bolur” sözünü akla getirir. Burada geçen “Umayka” sözü çoğunlukla Umay Ana'ya yorulmakla birlikte, mağara ve Umay arasındaki ilişki, mağara kültürünü akla getirmektedir.

Doğumun ağaç veya mağaraya dayandırıldığı anlatılarda su motifi oldukça sık görülmektedir. Altaylılara ait bir metinde insanın doğacağı zaman, Bay Ülgen'in oğluna emir verdiğinden bahsedilir. Ataların isteği üzerine doğum yapma işi bir meleğe aktarılır ve melek de hayat gücünü (yani kut'u) bir gölden alıp yeni doğana verir. Bu bağlamda, Roux (1994), göl ve süt gölü ile üsün ve usun (Moğolca su) kelimeleri arasında ilişki kurarak, *süt* ve *su* kelimelerinin ruh anlamına gelen *sün*'e bağlanabileceğini düşünmektedir (s. 145).

Anadolu'nun birçok bölgesinde çocuğu olmayan kadınların yörelerindeki belli mağaralara giderek, mağaranın tavanından damlayan suları içtiklerinde hamile kalacaklarına inanmaları bu duruma örnek verilebilir. *Haydar Sultan* adında Keskin'de bir tepe ve onun yanındaki kuyunun mübarek olduğuna inanılırdı. Benzer şekilde Menemen'de Hızırılık Tepesi'ndeki kuyudan su alma adeti vardır. Kadınlar bunu sütlerinin gelmesi için içerlerdi (Yörükân, 2014, s. 99).

Kayseri ilinde Melikgazi bölgesindeki Gezi yöresinde hamile bir kadın babasının ayakkabısından su içerse doğumunun çabuk ve kolay olacağına inanılır. Kayseri'nin Sarız ilçesinde de benzer uygulamalar vardır. Doğumu kolaylaştırmak için aile büyüğü olarak varsa kayınbaba bir bardak su okutturup doğum yapacak olan kadına içirilir. Eğer kayınbaba yoksa bu görevi köy imamı yerine getirir (Doğrusöz, 2005, s. 98, 147).

Uygur kadınları çocuk sahibi olmak için Kaşgarlı Mahmut'un mezarını ziyaret ederlerdi. Mezarın yakınında bulunan Hazreti Mollam Dağı'na giderek dağın kovuğuna ellerini sokup “Ey Tanrım! Senden bir çocuk istiyorum, yardım eyle” diyerek dua ederlerdi. Kovuktan eline ne çıkarsa ağzına atıp yutarlar, dağın toprağını ise “uğur getirsin” diye yüzlerine sürerlerdi (Rahman, 1996, s. 97).

Hakaslar arasında çocuğun ismini davete gelenler arasındaki en yaşlı kimse verir. Yeni doğmuş bebeğin anne ve babası içki ikram ederek yaşlı atalardan çocuklarına ad vermesini rica ederler. Yaşlı adam yoksa yaşlı bir kadının çocuğa ad vermesi söz konusudur. İçkinin tamamı içildikten sonra ad koyan kadın veya erkek ata şu şekilde dua eder:

“Beşiğinin ipi sağlam olsun!/Eteğinin önüne hayvanlar bassın!/Ağabeyli ve küçük kardeşli olsun!/Eteğinin arkasına çocuklar bassın!/Beşik bağı sert olsun!/Siyah saçı ağarıncaya kadar, yaşasın!/Ablalı ve küçük kız kardeşli olsun!/Beyaz dişleri sararıncaya kadar, yaşasın!” (Katanov, 2000, s. 292).

Doğumda önemli işlevleri olan ataların, böylece, çocuğa ad koyulması sırasında da ön planda oldukları görülmektedir.

4.2.1.2. Evlenmeye Bağlı İnanç ve Uygulamalarda Atalar Kültü

Derleme Sözlüğü'nde (1993) “düğünde geline verilen armağanları toplayıp göz önüne yayan kadın” karşılığı olarak “ebe>eci>eze” kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir (s. 1650). Ebe ve kadın ata bağlantısı düşünüldüğünde, kelimenin anlam alanının, Türk kültüründeki anaerkil dönemle bağlantısı var gibi görünmektedir (Bakınız: Altıncı Bölüm, Kadın Ata Kültü: Yapı ve İşlevleri Açısından Günümüzdeki İzleri).

Evlenmenin bir geçiş töreni olarak görülmesinin temel sebeplerinden birisi sosyal yaşamda mevcut statüden bir başkasına geçiş olarak ifade edilebilir. Her doğum sancılı olduğuna göre bu geçişte de çeşitli ritlerin uygulanması zorunludur. Düğün gününün belirlenmesinden gelinin “farklı atanın yurduna” gelişine kadar olan süreçte bu uygulamaların varlığı görülmekte; kutsal zaman ve mekân düşüncesi, evlenme geleneklerinin arka planında da işlemeye devam etmektedir.

Türkmenler arasındaki düğün geleneğinde *gelin alıcı* denilen erkek tarafından bir kız grubu, gelini babasının evinden almaya gider. Bu grubun başında ise *yaşulu* denilen ve hürmet gören bir yaşlı bulunmaktadır (Sağlık, 2006, s. 77). Yaşlının öncülüğünde gerçekleşen bu uygulamanın temellerinden birisi atalar inancı ve onların toplum içinde kabul edilen statüsüdür.

Türkmen düğün geleneklerine göre düğün gününün uğurlu ve hayırlı bir gün olması dlenir. Böyle bir günün tespiti için bir yıldıza bakılır. Ancak bu işi gerçekleştiren kişi hoca, eğer yoksa yıldızlardan anlayan ve bilgeliğine inanılan bir aksakallının yapması gerekir (Sağlık, 2006, s. 76). Söz konusu uygulamada yaşlı bir aksakallının seçilmesinin yanı sıra özellikle bilge olmasının gerekli görülmesi atanın sadece ihtiyar olmasını değil, belli bir takım nitelikleri şahsında toplaması gerektiğini örneklemesi bakımından dikkate değerdir.

Evliliğe bağlı inanç ve uygulamaların kökeninde, Krappe'ye göre, iki özel korku bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ilkel olarak nitelendirilen toplumlarda “doğaüstü güçlerle donanmış olan kadından korku”; ikincisi ise evlenme, düğün gibi önemli olaylarda çiftleri endişelendiren “görülmez güçlere karşı duyulan” korku (Krappe, 1962'den aktaran Erdentuğ, 1969, s. 233) olarak sıralanabilir.

Doğaüstü güçlerle donanmış olarak düşünülen kadına karşı duyulan korkunun kaynağı insanlığın anaerkil dönemiyle ilişkili gibi görünmektedir. Türk kültüründe anaerkil dönemin varlığının, bazı inanç ve uygulamalarda yaşamaya devam ettiği düşünülmektedir. Roux'un (2005) aktardığına göre, Türk kültüründe bir dönem kadınlar bir çocuk doğurana kadar kendi ailelerinde kalırlardı. Aynı şekilde kadının kocası da çocuk doğana kadar karısının ailesiyle yaşardı. Buna göre düğün töreni sonra erdikten sonra koca karısının ailesine gider ve eşinin çocuk doğurmasını bekler ve çocuk doğduktan sonra kendi evlerine dönerlerdi (s. 274). Bu durumu, Türk kültüründe anaerkil dönem veya “rahim soyu”na bağlı uygulamaların kalıntıları olarak açıklamak mümkündür.

Bu örnekten hareketle Türk kültüründe bir dönem *ana yersel* yerleşimin olduğu yorumu yapılabilir. Ana yersel (matrilocal) veya anasoyu yerliliği (matrilocalote) olarak tanımlanan bu yerleşim sisteminde kadının evlenmeden önce oturduğu kendi ailesinin bulunduğu yere eşin (kocanın) yerleşmesinden oluşan bir (Ülken, 1969, s. 19) aile şeklidir.

Türk topluluğu olan Chou halklarındaki evlilik ritüellerinde atalar kültürünün izlerini görmek mümkündür. Buna göre evlenmek istenilen kızın evine bir kaz gönderilir. Evlenme teklifinin bir sembolü olan bu kaz (kaz motifi yaratılış mitinde de yer almaktadır), eğer kabul edilirse, ruhlara evlenme gününün ne zaman olması gerektiği sorulur. Düğün günü kararlaştırılıp düğün gerçekleştikten sonra gelin ve damat kendi evlerine giderlerdi. Gelinin bir gün sonra damadın ailesi ile tanışmasının ardından ziyafetler verilir ve üç ay sonra gelin kocasının atalarına takdim edilirdi. Gelinin bu aşamadan sonra kurban törenlerine (Özerdim, 1963, s. 6) katılmasına izin verilmekteydi. Görülüyor ki, bir ölünün ata katına geçmesi için nasıl ki belli ritüeller yapılması gerekiyorsa, aynı durum evlenme uygulamalarında da geçerlidir. Gelinin aileden sayılması için ataların huzuruna çıkarılması gerekmektedir.

Buryatlar arasında gelinin babası evin ortasındaki duman deliğinin altına oturur ve yüzünü göğe çevirerek Tanrı'dan eşlere mutluluk (kut) vermesi için dilekte bulunurdu (Roux, 1994, s. 133; 2005, s. 310-311). Kutu veren Tanrı, kutu alıp eşlere nakleden aracı konumdaki kişi evin atasıdır. Çeşitli anlatılarda karşımıza çıkan atanın aracı rolü, örnek verilen evlenme geleneğinde de görülmektedir.

Sivas ve çevresindeki (Gürün, Zara, İmranlı, Diktaş) evlenmeye ilişkin inanç ve uygulamalarda ata kültürünün yansımaları görülmektedir. Gelinin baba evinden gizlice alınan çivinin, yeni evin eşğine çakılması, güvey tarafından birisinin gelinin baba evinden hamur, tuz, buğday alıp gelinin yemek kaşığını da alarak yeni eve getirmesi, baba evindeki ocak külünün alınması (Örnek, 1966, s. 80) örnek verilebilir.

Aydın'ın Alamut köyünde bulunan ve Çaylak oymağından olan Tahtacılar arasında eski Türk inanç sistemindeki gibi yeni evlenen çiftin ocağını babanın yakma adeti vardır. Baba, evlenen oğlu için çadır yaptırır. Yeni evlenen çiftin çadıra getirilmesiyle ata, kurban keser ve “ocağı ebediyen tütsün” diyerek ilk ateşi yakar. “Yeni Ocak Uyandırma” denilen (Eröz, 1990, s. 330) bu ritüelde ocak ve ata bağlantısı izlenebilmektedir.

Nallıhan Hıdırlar köyünde damat, güvey odasına girerken bir dizi rit gerçekleştirilir. Köyün en yaşlı ve bilge kadınının bacakları arasından geçirilerek güvey odasına sokulan damada uygulanan ritin kökenindeki düşüncelerden birisi erginlenmedir (Çetin, 2008, s. 116). Bu bağlamda, eşik durumunda olan yaşlı kadın, çocuk ile yetişkinlik arasındaki sınırı oluşturmaktadır. Ancak uygulamada, köyün en yaşlı ve bilge kadınının seçilmesinin arka planı Türk kültüründeki kadın atalara ilişkin inanç ve uygulamalarla açıklanabilir.

Yeni gelin, yaşlı bir kadın tarafından, buğday unu ve suyun olduğu mutfığa getirilir ve sağ eliyle yoğurduğu hamuru ocağın duvarına bastırır (Karadağ, 1994'ten aktaran Aydoğan, 2012, s. 126). Yaşlı kadının eliyle yapılan bu pratikte kültürün birbirleriyle etkileşimlerini görmek mümkündür. Yeni gelen kişinin haneye kabulü için onayın verilmesi anlamını taşıyan bu uygulama, bir tür topluluğa kabul, giriş veya erginlenme törenidir. Başka bir deyişle, yaşlı kadın vasıtasıyla atalar kültürünün yaşatıldığı ifade edilebilir. Evin mutfak bölümüne ait olan kısmın kadınlarla ilişkili olması, uygulamadaki kadın ata kültürünün görülmesini açıklayabilir. Söz konusu örnek, ayrıca, kültürel bağlam temelli yaklaşmanın çok yönlü sonuçlar elde etmemizi sağlayacağını bir kez daha göstermektedir.

Başkurtlarda köye gelen yeni geline “hu köründürü” yani, “su gösterme” denilen bir merasim yapılırdı. Ayrıca kayınbabalarının su içtiği nehre gümüş para atılması adeti vardı. Su götürme veya alma adını taşıyan bu adet, yeni evlenen bir kadının kocasının evinde tüm ailenin kutsadığı suya saygı göstermesi gerektiği anlamını taşımaktadır. Gelinin geldiği günün ertesi sabahında kadınlar tarafından yapılan bu törende gelin bir göle götürülürdü. İhtiyar bir kadın gelini suya, suyu da geline gösterir, ardından “ataylardan kalgan su, ineylerden kalgan su” yani “babalardan kalan su, analardan kalan su” diyerek bir şeyler söyler ve gelin süslerinden bir gümüş para koparıp suya atardı (İnan, 1998, s. 492; Seyidov, 1996, s. 264).

İdil boyunda ve Urallar arasında da benzer düğün adetleri vardır. Eğer gelin başka bir köyden gelmişse *Kilengä Su Yulın Kürsätü* (Su Yulın Açtırı) denilen geline su gösterme adeti uygulanır. Gelin, su iyesinin onayını almak için çeşmeye madeni para atar ve oradan su alır. Bu uygulamanın atalar ile bağlantısı ise yeni bir aileye katılan gelinin “ata yurdu” vatan ile özdeşleşen yer ve su ruhlarına sunulmasıdır. Gelinin getirdiği su ile çay içip sofranın kurulması ve misafirlerin ağırlanması (Zaripova Çetin, 2005, s. 110), bu kabul töreninin meşruiyeti için gereklidir.

Kazaklar arasında dünürlerin birbirlerini ilk defa misafir etmelerine “tatlı çaya davet etme” denilir. Bu gelenek İslamiyet’i kabul ettikten sonra da devam etmiştir. İki gencin evlenmelerinde nikah kıyıldıktan sonra “nikah suyu” içme adeti (Kartaeva ve Habijanova, 2017, s. 114) vardır.

Su ile ilgili adet ve inanmalar dünyadaki diğer topluluklarda da bulunmaktadır. Bu uygulamaları suya daldırma simgeciliği olarak adlandıran Eliade (2003), suyla ilgili uygulamaların arka planında suyun arındırma özelliğinin olduğuna dair inanç bulunduğunu düşünmektedir. Arındırma bir tür eşiktir. Geçmişten geleceğe geçişi sağlayan arındırma ritüelinde, bir aşamadan başka bir aşamaya geçilir. Her türlü biçimi parçalayıp geçmişi sildiği düşünüldüğünden su, hem bir arındırma aracı hem de eşik olarak görülmüştür (s. 201-202). İbadet mekânlarına girmeden önce yıkanılması, Tanrı’nın ceza olarak sel getirdiğine inanılması (Nuh Tufanı) ve bunun bir arındırma aracı olarak görülmesi örnek verilebilir.

Karagaslar arasındaki [1889] düğün adetine göre ihtiyar ve yabancı bir kadının güvey ve gelinin saçlarını taraması (Katanov, 2000, s. 208) dikkate değerdir.

Teleutlar düğünle ilgili görüşme yapacakları zaman *ateş-ana* ve *Umay-ana*’yı (Potapov, 1996, s. 228) davet ederler.

Hakaslar arasındaki düğün geleneklerinden birisi “hazan hırına” (kazan çıkmak/gelmek) idi. Kazan simgesinin merkezi teşkil ettiği bu ritüele, ataların katılmasıyla merkez atalara geçer. İlk olarak sağdıç olan kişi arakadan bir bardak alıp şenliklerin başlama işaretini verdikten sonra sağdıçın evinde kutlamalara devam edilir. Kazan başında ise sadece “ihtiyarlar” kalır. Ziyafetin bolluk içinde geçtiğini belirtmek için “Kazan başında şu kadar ihtiyar kaldı” denir. Kazan başında duran ihtiyarlar, “sıradan” bir yemek kazanını kutsal alana dahil ederler. Böylece kazan yemek pişirilen bir nesneden ziyade bolluk, bereket ve refahın “sembolik göstergesi” haline gelir (Lvova vd., 2013, s. 166).

Anadolu’da benzer uygulamaları görmekteyiz. Samsun’da [1967] Perşembe günü kız tarafının hazırladığı bahçeye önce kız tarafı toplanır. Oğlan tarafı ise bütün davetlilere ince balmumu dağıtır ve mumlar yakarak kız evine gelir. Bu gecede çeşitli oyunlar oynanır. “Usta kadın” gelinin süslü mumunu kendi elinde tutarak herkesi oyuna kaldırır. Yine aynı kadın gelinin eline kınayı (Erdentuğ, 1967a, s. 47) yakar.

Anadolu’nun bazı yerlerinde “gelin-kadın duvak serpm ritüeli” yapılır. Evlenen bir kadınla evlenmeyen bir kadın deyiş mücadelesine tutturulur. Kadınlardan birinin gelin, diğerinin kız rolünü yaptığı bu oyunda temsili atışmadan sonra gelin evine gitmeye kalkar. Tam bu sırada ihtiyar bir kadın gelinin eline öküzlerin çift sürdüğü boyunduruğu, bir dut dalını, bir oklavayı, bir ip ve baltayı verir. Bu merasimi köyün en yaşlı kadını idare eder. Merasimden sonra yaşlı kadın, damat ve gelin anası sırayla gelin kıza para serperler. Duvak serpmesi denilen bu uygulamada (Erdentuğ, 1967a, s. 58) bütün töreni yaşlı bir kadının idare etmesi kadın ata kültürü bağlamında dikkate değerdir.

Anadolu’nun birçok bölgesinde bulunan evlenme adetlerinde “okuyucu gönderme” geleneği vardır. Çorum’da [1969] uygulanan bir okuyucu gönderme ritüelinde kız evinin en yaşlı kadınları ile bir kadın hoca vardır. Bu ritüelde hoca kadın tarafından halı üzerinde yakılan mumun hem gelin kıza sıkıntısız günler temennisi hem de kötü ruhların etkilerinden kurtulma amacı (Erdentuğ, 1969, s. 237) görülür.

4.2.1.3. Ölümüne Bağlı İnanç ve Uygulamalarda Atalar Kültü

Ölümden sonra, ölüye ait olan şeyleri evden uzaklaştırma davranışı birçok yerde görülmektedir. Cenaze, bir daha geri dönmesin veya geri döndüğünde kapıyı bulmasın diye başka bir kapıdan veya pencereden çıkarılır. Bazı durumlarda da ölen kişinin ruhunun geri dönmesini engellemek için fiziksel araçlar kullanılır. Örneğin, Rusya ve Doğu Prusya’nın bazı bölgelerinde eşik üzerine kilit veya balta konulur veya kapı üzerine bıçak asılır. Almanya’da ise tüm kapı ve pencereler, ruhun geri dönmesini engellemek için kapalı tutulur. Benzer bir durum Araucania halkı arasında görülür. Cenaze mezara götürülürken, tabutun arkasına kül saçılır. Amaç, geri dönmek isteyen ruhun yolu bulmasını engellemektir. Bir anlamda, geri dönüş yolunu gizlemek için bu işlem yapılır. Frazer’a göre, çok genel olan, ölünün gözlerini kapatma pratiği, bahsi geçen ilke ile ilişkilidir. Buna göre gözü bağlı olan ceset, onun en son götürüldüğü eve geri dönmesini sağlayacak yolu bulamaz (Crooke, 1908, s. 426).

Eski Türklerdeki defin merasimlerinde yemek sunma adeti vardı. Mezarın içine konulan yemeklerle başlayan sunu adeti, ölünün ardından yemek verme ile devam etmiştir. Ölülere

yemek sunma adetinin *Dede Korkut Kitabı*'nda bir yansımasını görmek mümkündür. *Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boyı*'nda Kazan, Toman'ın Kal'asında bir kuyuda tutsak edilmiştir. Bir gün tekürün karısı Kazan'ı görmeye gider:

“Varayın, Kazan'ı göreyin ne hallu kişidür bunca adamlara zarb urur imiş, didi (...) Aydur: Kazan Big nedür halun, dirligün yir altında mı hoşdur yoksa yir yüzinde mi hoşdur, hem şimdi ne yirsin, ne içersin ve neye binersin, didi. Kazan aydur: Ölülerüne aş virdüğün vakit ellerinden aluram, hem ölülerünüzün yorgasına binerem kahillerin yederem, didi (...) Avrat aydur: Vay senün elünden ne yir yüzünde dirimüz ve ne yir altında ölümüz kurtılır imiş, didi. Geldi Teküre aydur: Kerem eyle, ol tatarı kuyudan çıkar, (...) yir altında kızçuğazuma biner imiş, kalan ölülerümüzi cem' ider imiş, hem ölülerümüzi için virdüğümüz aş ellerinden çeküp alup yir imiş, anun elinden ne ölümüz ne dirimüz kurtılır imiş” (Ergin, 1989, s. 235).

Salur Kazan'ın Gürcüler elinde olup zindanda bulunduğu günlerde tekfürün karısıyla yaptığı konuşmada geçen “ölülere aş verme”, İnan'ın (1991) ifade ettiği üzere, Gürcülerin değil, Oğuzların eski inanışlarıdır (s. 249).

Bu uygulamaları ölü kültü içinde değerlendirmek mümkündür. Ata kültüründen ziyade ölü kültü içinde değerlendirilen yemek verme adeti günümüze dek yaşamını sürdürmeyi başarmıştır. İslamiyet'ten sonra ölünün ruhuna sevap bağışlamak üzere verilen yemek ve helva Anadolu'daki uygulamalardan birkaçıdır. Buna doğudaki Müslüman Türklerde “atau” veya “t(d)ögüm” denilirdi (İnan, 1976, s. 153-154; 1991, s. 248). Buradaki *atau* ifadesi atalara özel bir sunu yapıldığını çağrıştırmaları bakımından önemlidir.

Ölüme bağlı tören ve uygulamalar içinde mekân önemli bir yer tutmaktadır. Mezarlık ziyaretleri ata ve ölü kültürlerinin mekânsal sınırlarını belirleyen alanlardan biri olarak çeşitli ritüellerin yapıldığı yerler haline gelir. Özellikle İslamiyet'in kabulünden sonra gerçekleşen ata kültüründen veli kültürüne dönüşüm, ata mezarları ve ona bağlı adak yerlerine ilişkin canlı bir şekilde yaşamasını sağlamaktadır.

Yazıtları içeren mezar taşlarının yanında bulunan toprak yığını ve yuvarlak kiremitleri olan yıkılmış yapıların Thomsen ve Roux (1999), Çin kaynakları ve Türk yazıtlarında bahsedilen “tapınak” veya “ata odalarına” ait olduklarını düşünmektedir (s. 302). Bu açıdan ata mezarlarında düzenli bir takım ritüellerin yapılmış olduğu yorumu yapılabilir.

M.S. III. yüzyılda Toba sülalesi döneminde Hun inanç ve uygulamaları devam etmiştir. Kaynaklarda Tobaların ilkbahar ayında Tanrı için kurban sunduklarına dair bilgiler vardır. Özellikle doğu yönünde bulunan bir tapınakta ata ruhlarına kurban kesildiği kaydedilmiştir. Ataları anmak için ev biçiminde bir taş oyulup mezbaha yeri gibi kullanılmıştır. Kurban kesme

için yapılan “taş evin” içinde kesilen kurbanların önce Tanrı’ya, daha sonra Hakan’ın soyuna sunulduğu (Tanyu, 1978, s. 20) bilinmektedir.

Orta Asya’da Türklerin yaşadığı bölgelerde irili ufaklı birçok mezar alanı tespit edilmiştir. *Taş sahanlıkların* yanı sıra *büyük* (Pazırık) ve *küçük* olmak üzere iki tip taş kurgan yer alır. Küçük ve oval olan taş kurganlarda ölen kişinin atıyla defnedildiği tek tip mezarlar bulunurdu. Gumilev (2006), bu oval kurganların Türklerin hakimiyet kurduğu dönemde yapıldığını kabul etmekle beraber, Türklere ait olmadığını düşünmektedir. Onun varsayımına göre bu kurganlar M.S. I. yüzyılda Altaylarda yaşamış olan ve Çin yıllıklarında geçen Bomalar adlı halka aittir (s. 122). Dört köşe olan bu mezarlıkların çevresi dikey olarak çakılmış levha çitlerle çevrilidir. Büyük ve küçük kurganlar aynı mezar kültürüne ait olmakla beraber aralarındaki tek fark boyutlarındadır.

Bu mezarlardan diğeri bahsi geçen *taşlı sahan* veya *ihata duvarları*dır. Dikey olarak çakılan bir dizi yontulmamış taşlar da bunlarla ilişkilendirilmiştir. Bu taş setin altında çakıl taşları, ağaç çürükleri ve kömür külleri ile doldurulan çukur yer almaktadır. S. İ. Rudenko’nun taş setlerin altında demir bıçaklar bulduğu gibi A. A. Gavrilov da 1948 yılında Çulişman nehrinin sahil kısmında aynı demir bıçaklar keşfetmiştir. At veya koyun kemiklerine rastlanması, buranın bir yakım alanı olduğunu (Gumilëv, 2006, s. 120-122) akla getirmektedir¹⁵¹.

VI. yüzyılda Köktürklerin definden önce ölünün atı, kıyafetleri ve kişisel eşyalarıyla birlikte cesedi yaktıkları, VII. yüzyıla kadar ceset yakma (kremasyon) adetinin büyük oranda bırakıldığı Çin belgelerinden anlaşılmaktadır (Baldick, 2010, s. 55). Ancak VII. . . yüzyıl dan sonra bazı Türk topluluklarında yakma adetinin sürdürüldüğüne dair örnekler vardır. Houdas’ın aktardığına göre “Tatarlar, Gazne’de gömülen Yemin et-devlet Mahmud b. Subuktekin’in kemiklerini gömütten çıkarıp (...) yakması için Kağan’a göndermişlerdir”. Çünkü Tatarlar, tüm sultanların ortak bir atadan geldiğine inanmaktaydılar. Onlar için hangi ülkeden olursa olsun gömülmüş bulunan tüm sultanların kemiklerini yakmak gibi gelenekleri vardı (Roux, 1999, s. 136).

Arkeolojik kazılardan elde edilen verilere göre sosyal statünün ölü gömme ve mezar geleneklerine yansıdığı görülmektedir. Özellikle Türklerdeki kurgan geleneğinde olduğu gibi toplumun ileri gelenlerinin kurganları ile halk kesimine ait kurganlar farklılık gösterirdi. Genel

¹⁵¹ Benzer durum, aynı coğrafyayı paylaşmış olan Çin geleneklerinde görülmektedir. Örneğin, Anyang’daki Shang merkezinde yapılan kazılarda atalara ait tapınakların kalıntıları olduğu düşünülen kurban mezarları ve çukurlar ortaya çıkarılmıştır. Kurban mezarları ve pits adı verilen çukurların birbirinden ayrılan yönleri, içlerinde barındırdıkları kalıntılardan anlaşılabilir. Çukurlar koyu kül, kömür parçaları, sığır ve koyun gibi yanmış hayvan kemikleri ile doldurulmuşken; mezarlarda insan ve hayvan kalıntıları bulunmuştur. Yine Çin devleti kraliyetine ait olduğu anlaşılan bir grup ata tapınağı/mabeti bulunmuştur. Avlusunun ortasında ise içlerinde insan, koyun ve sığır kalıntıları ile arabaların olduğu 181 adet çukur (Liu, 2000, s. 132, 135) keşfedilmiştir.

olarak Türklerde cenaze yılda iki kez icra edilmekle birlikte cenaze törenleri mevsim döngüleri ile doğrudan ilişkiliydi. Ölenin gömülme zamanı sezona bağlı olarak düzenleniyordu. Buna göre bir kimsenin ilkbahar veya yazın ölmesi halinde, gömülmesi için uygun dönem ağaç yapraklarının sararıp döküldüğü zaman olan sonbahardır. Aynı şekilde sonbahar veya kışın ölüm olduğunda yaprakların yeşerip bitkilerin çiçek açması (Gumilëv, 2006, s. 119; Roux, 1999, s. 255; 2005, s. 362-363) bekleniyordu. Söz konusu bekleme süresi Türklerde mumyalama geleneğini geliştirmiş olmalıdır. Bu şekildeki uygulamaların, Rudenko'nun da ifade ettiği gibi, sadece kağan soyuna mensup olan soyluların cenazeleri için yapılması yüksek ihtimaldir (Taş, 2011, s. 195).

Gömme merasiminin belli zamanlarda yapılmasında hem kült nitelikleri taşıması hem de coğrafi ve sosyal şartlar etkili olmuştur. İlk olarak büyük kurgan yapılarını inşa etmek çok emek ve geniş zaman isteyen bir uğraştı. Bu bakımdan ilkbahar ve sonbaharı bekleme bir çeşit zaman kazanma sağlıyordu. Bazen bu bekleme süresinde ölümler için tahnid işlemi yapılıyordu. Ancak bu uzmanlık ve zaman gerektiren meşakkatli işin yalnız tanınmış asiller için yapıldığı söylenebilir. Pazırık'taki büyük kurganlardan çıkarılan cesetlere tahnid işlemi yapılırken, küçük kurganlarda çıkan cesetlerde böyle bir işlemin yapılmamış olması (Diyarbakirli, 2002, s. 856) söz konusu varsayımı desteklemektedir.

Hun kurganlarından çıkarılan mumyalanmış cesetlerde kült nitelikli dövmelerin olduğu tespit edilmiştir. MÖ VI. ve III. yüzyıl lara tarihlenen Pazırık kurganlarında bulunan "ihtiyar başkana" ait bir cesette hayali yaratık ve koç figürlerinden oluşan dövmelerin yapıldığı görülür. Hayali yaratıkların din, sihir ve büyüyle ilgili olma ihtimalleri oldukça yüksektir. Hunların değerli gördükleri şeyleri altınla kapladıkları bilinmektedir. Kurganlardan çıkarılan hayali hayvan biçimindeki yaratık heykellerinin de ince bir altın tabaka ile kaplanmış olması bu yorumu destekleyebilir. Dövmelerin şırınga usulü ve is olan siyah bir maddeyle yapıldığı söylemek mümkündür. Hun çağında asil ve alp kişilerin dövme yaptırdıkları bilinmekle birlikte, bu dövmelerin ölümden çok önce yapıldığının tespit edilmesi (Diyarbakirli, 2002, s. 850, 853) Türklerde, hayatta olan saygın kişilerin "kült adam" niteliğine sahip olduğunu gösterebilir.

Türklerde cenazelerin sonbahar ve ilkbahar olmak üzere yılda iki kez düzenlenmesinde, büyük ihtimalle, tabiat şartları da etkili olmuştur. Orta Asya'nın dağlık bölgelerinde sonbaharın sonunda kar sebebiyle bütün geçitlerin kapanmasından dolayı cesedin taşınması için karın erimesi, baharın gelmesi ve geçitlerin açılması beklenirdi (Dıykanbayeva, 2016, s. 62). Buna karşın R. Stein, yaptığı incelemede ilkbahar veya yazın ölüm olması durumunda cesedin hemen gömüldüğünden, başka bir mevsimde ölüm gerçekleştiğinde ise cesedin bir ağaç üzerine yerleştirildiğinden (Roux, 1999, s. 233-234) bahseder.

Bazı Türk boyları arasında ata mezarının saklı tutulması adeti vardı (Moğollarda gömüt yerinin saklı tutulması; Atilla'nın mezarının ırmak yatağına gömüldüğüne dair rivayet). Bu geleneğin gerçekte ölüyle birlikte gömülen değerli eşyaları mezar arayıcılarından korumak için ortaya çıkmış olma ihtimali yüksektir. Tarihi belgelerde de ata mekânları savaş sebebi olmuştur. Örneğin, İskitlerin “sadece babalarının mezarlarını savunmak için savaşa girebileceklerini söylediklerine dair” kayıtlar mevcuttur. Vu-huanlar, Hiong-nulara karşı geldiklerinde Şen-yuların mezarlarına saldırdıkları (Roux, 1999, s. 253) bilgisi vardır. Atilla'nın Birinci Balkan seferinin gerekçesi olarak Hun hükümdar ailesi kabirlerinin bir Bizans piskopusu tarafından açılarak soyulmasının gösterilmesi (Kafesoğlu, 2011, s. 292) ataların hatıraları bakımından oldukça önemlidir.

Hakaslar arasında cenaze evden çıkarıldıktan sonra yerler süpürülür ve irben otuyla tütsülenirdi. Tabutun konulduğu yere nehir kenarından getirilmiş olan yuvarlak siyah taş konurdu. Yurdun kapıları sıkıca kapatılır ve yaşlı kadınlardan biri kara taşı koyup “Buraya seni yemiş olan şeytan dönerse bu taşı kemirsin! Bu evde daha fazla cenaze olmasın, kara taş durmasın! Kara taş senin yerini alsın!” derdi. Bazen de yaşlı dul bir kadın beyaz mendili sallayarak üç kez tabutun etrafında döner, ondan üç kez düğüm yapıp ev sahibine vererek “ruh, canlı sahibini terk etmesin!” (Killi Yılmaz, 2007, s. 75-76) derdi.

Kızıllar arasında yapılan ölü anma töreninde ateş gece doyurulur. Akşam güneş batarken ocakta bir kâse yiyecek, gece yarısında ikincisi, tan ağarmadan önce üçüncüsü yakılırdı. Geleneğe göre birinci kâseyi dul kalan eş, ikincisini kız kardeş ve üçüncüsünü erkek tarafındaki yakın akrabalarından yaşlı bir kadın yakardı. Bu bakımdan yiyecekleri de ancak yaşlı kadınlar (Killi Yılmaz, 2007, s. 79) yakardı.

Hakaslar arasındaki ölü gömme geleneklerinde atalar kültürünün izleri takip edilebilir. Geleneğe göre ölü evden çıkarken, ihtiyar bir kadın üzerini beyaz bir şeyle örttüğü süt çanağını alıp, “bu olayla bizim mutluluğumuz bozulmasın. Kurtar, kurtar!” der. Bunları söyleyip süttten serpererek tabutun bulunduğu arabanın yanından üç kere aşağı yukarı gelir gider. Yürüyüşü güneşin doğduğu yöne doğru olup, bir anlamda evrenin dönüşü taklit edilmiş olur. Yaşlı kadın sütü eve getirip aynı beyaz örtüyle üstünü örter. Kadınlar mezara hiç gitmez. Herkesin mezarlıkta olduğu sırada akrabadan olmayan yaşlı bir kadın, dul kalan kadının saç örgülerini çözüp, boyundan yarıya kadar keser. Kadın, saçını ancak yedi gün sonra örebilir (Katanov, 2000, s. 296-26-97).

Beltirler arasında ölen kişinin cesedinin evden dışarı çıkartılma esnasında yaşlı bir kadının eline bir süt kabı verilir ve kadın, üç defa dolaşıp sütün bir kısmını etrafa serper. Bu esnada ölüye, “mutluluğumuzu bizden alma!” diyerek dua eder. Ardından yaşlı kadın, evine geri döner ve süt

kabının ağzını keten bir bezle kapatıp evde saklar. Yine Beltirler arasında cenaze sırasında icra edilen bir uygulama kadın ata kültürünün izlerini hatırlatır. Buna göre *akraba olmayan* yaşlı bir kadın, ölen adamın evinde ölen adamın karısının saç örgülerini çözer ve saçlarını tam ortadan keser. İnanca göre saçlar, ancak, yedi gün geçtikten sonra (Harva, 2014, s. 232, 239) örülür.

Bloch tarafından incelenen ve endogaminin egemen olduğu bir yerel grup olan Merina halkına ait sünnet töreni kamusal bir ritüel olup toplum için oldukça önemlidir. Törende sünnetçi ve “anne olarak görev alanların çocuğun yakın akrabaları olmadığı” görülür. Biyolojik akrabalığın yadsındığı bu uygulamalar, kökeninde arkaik anlamlar taşır. Böylece, gerçek yaşam ile ritüelde taklit edilen sembolik anlamların birbirine tezat teşkil ettiği (Eriksen, 2009, s. 315) görülmektedir. Benzer bir durum, Türk kültüründeki bazı inanç ve uygulamalarda da mevcuttur. Törendeki ritüelleri gerçekleştirmek için özellikle *akraba olmayan* kişilerin seçilmesi bu açıdan dikkate değerdir. Bu davranış biçimi toplumsal ve kozmik düzene bir tür mesaj gönderme olabilir. Kaos ve kozmos, yaşam ve ölüm, düzen ve düzensizlik gibi ikilikler arasında gidip gelen insanoğlunun yaşamının özeti gibi durmaktadır.

Köktürklerde ölüleri mumyalama geleneğine dair izler bulunmaktaydı. Söz konusu uygulama, ölen kişinin yüceltilmesinden değil, büyük ihtimalle ölen önemli kişinin defnini bekleme süresinden kaynaklanmaktadır. Orta Asya’dan başladığı varsayılan bu geleneğin Anadolu’ya kadar taşındığı söylenebilir. İslamiyet’in kabulünden sonra ölüyü beklemeden gömme telkin edilmekle beraber eski Türk dinine ait belli bazı gelenekler yaşamlarını sürdürmeye devam etmiştir.

Tokat, Niksar’daki *Sunguriye Türbesi* ile Konya’daki *Sahip Ata* ve *Cemel Ali Dede Türbeleri*’nin alt katındaki iskeletlerden, daha önceden mumyalanmış cesetlerin bozulduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Afyon Boyalı Köyündeki *Kureyş Baba Türbesi* ve Aksaray’daki *Selime Sultan Türbesi*’nde (Efe, 2011, s. 82) bulunan yıkanmış kafatasları, aynı şekilde mumyalama geleneğinin Anadolu’da devam ettiğini gösterebilir. Türbe altlarında bulunan mumyalama işlemine ait izler, atalara ilişkin inançların da canlı bir şekilde yaşadığını göstermektedir.

Kafatası konusu ayrıca bir araştırmayı hak etmekle birlikte, bunun etrafında gelişen inanç ve uygulamaların atalar kültürü içinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Ocak’a göre (1989) *kesik baş* ve ona bağlı anlatılar savaşlarda yenilen düşmanlar ve bizzat kabilenin kendi üyeleri olmak üzere iki kaynaktan gelir. Bunlar ölen atalar veya diğer önemli kültür tipleridir (s. 52-53). Ancak kesik başın “alperen kahraman veya ataya” ait olması durumunda, ona ilişkin inanç ve uygulamaları atalar kültürü içinde değerlendirilmesi daha uygun görünmektedir. Roux’a

(1999) göre kafa derisini yüzme, temizleme ve parlatmanın yanı sıra ona ilişkin olarak düzenli şekilde yapılan ritüeller, ölü ve atalara tapma adetinin inceleme alanı içine girer (s. 133).

Özellikle türbelerin tabanlarında bulunan mumya ve yıkanmış kafatası kalıntıları Orta Asya geleneğinin sürdürüldüğünü gösterebilir. Anadolu'daki kafatası yıkama ve türbelerin altına koyma adeti, yüksek ihtimalle Orta Asya'dan gelen dervişlerle taşınmıştır. *İbn Rüsteh*, Orta Asya'da kafatasına tapınıldığından ve *Ebu Übeyd El-Bekir* kafatasına tapan insanların bulunduğu bir oavadan söz ederken (Roux, 1999, s. 133), dolaylı olarak, kahraman ve ata kültürüyle organik bir bağı bulunan kafatası inancının izlerinden bahsetmektedir.

Kayseri'de bulunan Üzerlik köyünün kuzeybatısındaki *Ayrede* (Ayrı Dede) denilen yerde yağmur duasına çıkılırdı. Ölmüş atların kafataslarını yağmur yağdırma dileğiyle üzerlerine çeşitli dualar yazıp ırmağa salma (Doğrusöz, 2005, s. 146) adeti vardı. Bu uygulama eski Türk geleneğinde kafatası etrafında gelişmiş inançların Anadolu'daki devamı olarak görülebilir.

Türk kültüründe sosyal hayata ilişkin uygulamalar sadece geçiş dönemleri ile sınırlı değildir. Belli bir sistem içerisinde söz konusu ritüelleri incelemek amacıyla bu tür bir yöntem tercih edilmişse de, bu dönemler dışında olup toplumun manevi refahını sağlayan birçok inanç ve uygulama mevcuttur. Sosyal hayata ilişkin uygulamalardan birini yeni kurulacak konuta ilişkin inanç ve uygulamalar oluşturmaktadır.

Tüm geleneksel kültürlerde konutun kutsal bir duruma sahip olduğunu ve bu sebeple Dünya'yı yansıttığını düşünen Eliade'ye (1991) göre konut, insanın Tanrıların model yaratısı olan Evren'in Yaradılışını taklit ederek kendine kurduğu bir evrendir. Buna göre her bir yeni evin yapılıp kullanıma açılması veya evlilikle kurulması yeni bir başlangıca eşdeğer olup, her bir başlangıcın Evren'in yaratılışıyla ilişkilendirildiği görülmektedir. Bir yere ilişkin tüm simge ve ayinler, kutsal mekâna dair ilkesel deneyden türemektedir. Özellikle, evin temelini konulan köşe taşı, işlevsel olarak dünyanın merkezini simgeler. Bunun ata eliyle yapılması ise kozmosla bağı kurmak anlamına gelmektedir (s. 33-39). Bu şekilde ataların kaosu kozmosa çevirmede aracı bir rolü olduğu ifade edilebilir.

Anadolu'da konuta ilişkin çeşitli adet ve inanmalar bulunmaktadır. Bunlardan ilki konutun yapılacağı yere ilişkindir. Örneğin, Burhaniye'nin köylerinde (Şarköy, Kızıklı, Tahtacı, Şahinler, Ağacık, Yunuslar gibi) mezarlık, yatır, türbe sahası olan arsaya konut yapılmaz. Atalar kültürüne bağlı olarak açıklanabilecek bu inançlar yeni evin temeli atılırken de görülmektedir. Burhaniye'nin bazı köylerinde temele ilk taş, konutun bir köşesinden başlamak koşuluyla ailenin ileri gelen erkeği, *dede* veya *amca* tarafından konulur. Tahtacılar arasında ise genellikle köyün ileri gelen dini lideri olan *dede* (Erden, 1973, s. 55-58) tarafından gerçekleştirilir.

Kutsal Mekân Olarak Türbeler

Din sosyolojisi, “bir yerin kutsal sayılması için, orada bir cesedin gömülü olmasının değil, yerin bizzat kendisinde kutsal bir değer bulunmasının gerekliliğini” göstermiştir. Özellikle görünüş ve işlevleri bakımından nehir kıyıları, yüksek dağlar, tepe dorukları, orman gibi tekin olmadığı veya üzerinde önemli bir güç bulunduğu inanılan yerler gömüt yeri olarak seçilmiştir (Roux, 1999, s. 249).

Türklerde “kahraman ve ataların” etrafından güçlü bir kült oluşmuştur. Eski Türklerin inanç sisteminde alp kişiler ata olarak görülmüş ve bunların gömüldükleri yerlere saygı gösterilmiştir. Eski Türklerde, ataların ruhlarının yaşadığı ve onların yaşayanlar dünyasına etki ettiği düşüncesi, İslamiyet’in kabulünden sonra da veli kültüne dönüşerek mezar ve türbelerde yaşatılmaya (Günay ve Güngör, 2003, s. 85) devam etmiştir.

Türk kültüründe türbe geleneği, yaşayan eski Türk inançları ve atalar kültünün bir uzantısı olarak görülebilir. İslamiyet’ten önce önemli kişiler namına ölümlerinden sonra kurgan yapılması geleneği ve yılın belli zamanlarında bu kurganların başına gelip dileklerde bulunmak bu uygulamalara örnektir. Özellikle Anadolu’nun birçok yerinde görülen türbe geleneği atalar kültü etrafında şekillenen “kutsal mekân geleneğinin” varyantlaşması olarak şeklinde değerlendirilebilir. Bu sebeple türbe etrafında oluşan inanç ve uygulamalar kült içinde yer alır. Türbeler etrafındaki bu inanç örüntüleri şeyh, evliya, derviş, dede kültü gibi adlarla anılsa da gerçekte bunların hepsi ata kültüdür.

Eski Türk dininin önemli bir bileşeni olan atalar kültü ve ölmüş ataların ruhlarına ilişkin inanç ve uygulamaların bir sonucu olarak Türk kültüründe makam ve mezar konusu, Özkan’ın (2007) ifade ettiği gibi, “başlı başına bir kült haline gelmiştir”. Türk kültürüne çeşitli alanlarda hizmet etmiş kişilere, Türk halkı velilik derecesinde bir ilgi göstermiş ve adına çeşitli makamlar atfetmiştir. Türk boylarının ortak atası olan Dede Korkut (Korkut Ata), inancının varyantlaşmasının bir sonucu olarak kültleşmesi bağlamında, Türkiye’de Ahlat’ta *Korkud Han kabri*, İdil-Ural bölgesinde *Korkut Asitanesi*, Şirvan’da Kırklar makamında *Ziyeratgâh-ı Horhut*, Sır-Derya ırmağının Aral’a kavuştuğu yere yakın bölgede *Korkut kabri* makamları (s. 288) örnek olarak verilebilir.

Uygur kadınları çocuk sahibi olmak için Kaşgarlı Mahmut’un mezarını ziyaret ederlerdi. Mezarın yakınında bulunan Hazreti Mollam Dağı’na giderek dağın kovuğuna ellerini sokup “Ey Tanrım! Senden bir çocuk istiyorum, yardım eyle” diyerek dua ederlerdi. Kovuktan eline ne çıkarsa ağzına atıp yutarlar, dağın toprağını ise “uğur getirsin” diye yüzlerine sürerlerdi

(Rahman, 1996, s. 97). Burada kahraman ve dağ kültürünün etkileşimiyle oluşan bir ata kültüründen bahsetmek mümkündür.

Kaşgar şehrinde kutsal olduğuna inanılan ziyaret yerleri bulunmaktadır. *Hazret-i Mollam* adıyla bilinen Kaşgarlı Mahmut'un Mezarı, Orda Hanım veya Ordam adıyla bilinen *Ali Arslanhan'ın Mezarı* ve *Büvi Meryem'in Mezarı* Uygurlar için önemli kabul edilen kutsal mekânlardan birkaçıdır (Öger, 2012, s. 1681).

Kaşgarlı Mahmut'un makamı ile ilgili bilgilerin de yer aldığı *Nevruz Pınar Rivâyeti* konu açısından dikkate değerdir:

“Mahmud Kaşgarî, Kuş Yolu üzerinden Bağdat'a geçip burada uzun yıllar ilim tahsil eder ve ömrünün sonlarına doğum yeri olan Opal'a gelir. Azık'te sekiz yıl müderrislik yapar. Pek çok öğrenci yetiştirir. Her yıl Nevruz ayında öğrencilerini yanına alıp köyün yanındaki pınara gelir. Hep birlikte Nevruz'la ilgili gazel ve beyitler söyleyip gezintiye çıkarlar. Şiir okuma müsabakası düzenlenir. Ayrıca bu pınarın başında okula başlama ve bitirme merasimleri de yapılırmış. Bu pınarın özelliği dilden dile yayılmış ve uzak yerlerden gelen şakirtler ve mollalar “İlim Pınarı” veya “İlim Sahibi Pirlar Pınarı” şeklinde saygıyla andıkları Nevruz Pınarı'nı ziyaret ederlermiş. Daha sonraki âlimler de bu geleneği sürdürerek öğrencilerin mezuniyet törenini Nevruz Pınarı'nda düzenlemeye devam etmişler. O günden sonra Hazret'i Mollam'ın makamını ziyaret ederek izin almak da adet olmuş” (Özkan, 2007, s. 201).

Kazak halkının tatlı suyu evliyaların kabirlerinin başına gidip içme adetleri vardı. Türbeleri ziyaret etmek, geceleme, yardım istemek, başındaki sudan su içmek, Kartaeva ve Habijanova'nın (2017) belirttiği gibi, animizmin bir kalıntısı değil; ata, dede, baba, evliya, pir gibi kültürel kahramanlar etrafında varyantlaşan atalar kültürünün bir sonucu olması daha yüksek ihtimaldir. Ayrıca, Kazaklar arasında *Hoca Ahmed Yesevi*, *Aristan Bab*, *Sunak Ata*, *Beket Ata*, *Şopan Ata*, *Ukaş Ata* gibi (s. 114, 122) atalar ve onların adına inşa edilen türbeler etrafında gelişmiş inanç örüntüleri bulunmaktadır¹⁵².

Anadolu'da değişik biçimlerde görülen ululara bağlanan mezarlardaki hayvanlara ait kemik ve dişlerin yanı sıra kılıç gibi savaş aletleri atalar kültürünün bir yansıması olarak değerlendirilebilir. *Bursa Geyikli Baba Türbesi*'ndeki geyik boynuzu, *Celal Baba Türbesi*'ndeki ok ve yay (Kalafat, 2011b, s. 50) örnek verilebilir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla beraber, fetiş olarak adlandırılacak öğelerin Müslüman velilerin mezarlarına konulması İslamiyet'teki düşünüş sistemi ile açıklanamamaktadır. Söz konusu uygulamaların arka planında Türk atalar kültüründe bulmak mümkündür.

¹⁵² Türkmenistan'daki adak yerleri hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız (Özkan, 1995).

Türbeler veya ölmüş şöhretli kişilerin kutsal mekânları etrafında gerçekleştirilen uygulamalar oldukça çeşitlidir. Kutsal mekân düşüncesine bağlı olarak bu yerlerde çeşitli sağaltmaların yapıldığı veya yardımların istendiği görülür. Ankara’da bazı türbelerde türbe anahtarının boğmacalı çocuğun boğazına sürülmesi¹⁵³, türbede bir gece bırakılan gömleğin kırk gün çocuğa giydirilmesi, Bursa’da çocuk isteyen kadınların türbe toprağından çıkan solucanı yemeleri, Adıyaman’da felçli hastanın pencereden geçirilmesi ve türbe bekçisinin terlikle felçli hastaya vurması (Anadolu’da İlginç Tedavi, 2004) örnek verilebilir.

Afşin’deki *Dedebaba Türbesi*’nde ise özellikle felçli hastaların şifa bulduklarına inanılmaktadır (Afşin Dedebaba Türbesi, 2016). Burada dikkat çeken iki önemli konu vardır. Bunlardan birincisi kişinin hastalığına sebep olan unsurun ortadan kaldırılmasına yönelik “taklit” hareketidir. Aynı durum ağacın korkutularak meyve vermesinin sağlanması pratiğinde görülebilir. İkinci durum ise ölen ulu kişinin kutsiyetinin bir şekilde orada bırakılan nesnelere geçtiği düşüncesidir. Dünyanın birçok yerindeki halk inançlarına bağlı uygulamaların, “psikolojik özcülük” ve “taklide” dayandığı ifade edilebilir.

Sivas ili Divriği ilçesinde ineklerin boynuna bağlanan mengürde (halka) çocuğı olmayan kadınların boynuna takılmaktadır. Buna göre bir ihtiyar kadın önde bulunur ve yaşlı kadın, boynuna mengürde takılan kısır kadını *Garip Dede* türbesinin çevresinde dolaştırarak “Danası ile beraber” gelmesini diler (Caferoğlu, 1944’den aktaran Örnek, 1966, s. 57). Tarım toplumunun kült uygulaması olan bu pratikte inek ve kadının özdeşleştirildiği görülür. Kısır kadının türbeye götürülmesi ise bereketi arttırmaya yönelik uygulamayı atalar kültü içine yerleştirir. Bu biçimde merkez konumunda olan ata kültürünün, bereketsizlik, ineğin doğurganlığı, mengürde gibi çevre unsurları bünyesine kattığı ifade edilebilir.

Anadolu’nun birçok yerinde ata kültürünün yaşatıldığı kutsal mekânları görmek mümkündür. Nevşehir ilinde yer alan Hasan Dede Türbesi de bunlardan birisidir. Üstü kapatılan bu yere insanların isteklerini gerçekleştirmek için geldikleri görülür. Halk hekimliği uygulamalarının gerçekleştiği bu yerde ellerdeki siğillerin kaybolması için dua okunduğı, türbenin pencerelerine bez bağlandığı ve mum adandığı (Tanyu, 1967, s. 277) bilinmektedir. Adına türbe yapılan kişinin gerçekten orada mezarının olduğu bilinmemesine rağmen bu inançların devam etmesinin sebebi, Türk kültüründeki atalar kültürünün *kutsallık*, *etkililik* ve *sürekliliğı* ile açıklamak mümkündür.

¹⁵³ Hakaslar arasında ölü toprağına ilişkin oldukça ilginç bir uygulama vardır. Dul kalan kadına ve çocuklara mezardan toprak getirilirdi. Avuç içindeki toprak üç kez göğüs üzerinde gezdirilerek “şiddetli sızlamaması için bağrıma sürüyorum” denirdi. Yedinci anma gününde de dul kalan kadın ilk kez mezarlığa gider ve önce mezar üzerine kapanır, sonra avucuna aldığı toprağı üç kez karaciğerinin çevresinde gezdirirdi (Killi Yılmaz, 2007, s. 78). Anadolu’da türbeden alınan toprağıın çocuğun boğazına sürüldüğünde ağrısının geçeceğine dair inancın muhtemelen en arkaik biçimi bu şekilde Hakaslar arasında görülebilir.

4.2.2. Erginlenme Törenlerinde Atalar Kültü

Erginlenmenin Mantiğı

İlk insanların nihai hedefi kozmosa ulaşmak olduğundan, insan hayatındaki her bir aşama kutsal alana giden geçitler olarak görülmüştür. Bu bakımdan tüm erginlenmeleri genel olarak topluluğa veya bir gruba kabul törenleri olarak görmek mümkündür. Törenlerin yapı ve içerik olarak farklılıkları olmakla beraber temel mantığının daha iyi, doğru ve güzele gitmek olduğu ifade edilebilir.

“Tanrıların veya ataların yaptıkları her şey, başka bir deyişle, efsanelerin onların yaratıcı faaliyetleri hakkında anlattıkları her şey, kutsal küresine ait olup” *hakikat* olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan her bir ritüel, kutsal küreye girmek veya yaklaşmak anlamına gelir (Eliade, 1991, s. 76).

Kutsal alana veya Tanrısallığa ulaşmak için maruz kalınan sınamalar, simgesel ölüm ve yeniden dirilişleri içererek topluluğa katılma ayinlerinin Tanrı(lar), medenileştirici kahramanlar veya efsanevi atalar gibi kültürel aktörler eliyle yapılır. Bir başkanın seçilerek bunların gerçekleştirilmesi, söz konusu ayinleri kutsala bağlar. Her bir aşamada, aday, Tanrısallık, kutsal ve insanüstü davranışları taklit eder (Eliade, 1991, s. 164).

Literatürde erginlenme, genel olarak, manevi yenilenme ve yeniden doğuş olarak tanımlanır. Metafizik doğanın sırlarını öğrenen erginlenmiş kişi eşikten geçerek yeni bir dünyaya adım atmış olur. Yeni dünyada aynı anda yeni bir yaşama, güce ve bilgiye sahip olan (Eliade, 2003, s. 77) bu kişinin artık adı, “diğerleri içindeki” statüsü ve kendini anlayış ile ifade ediş biçimi değişmiştir.

Erginlenme törenlerinin toplumun işleyişinde önemli rolleri bulunmaktadır. Bu törenlerde gençlere aktarılan bilgi, toplumun *organik yasalar* çerçevesinde yeniden kurulmasına atıf yapar. Toplumun kendisi hakkında sunduğu bu bilgiler, mitlerde öykülediği biçimiyle ataların kurucu eyleminde yer alırlar. Bu nedenle atalar, ritler esnasında, açık ya da örtük bir biçimde işe karışmakta, orada hazır bulunmaktadır. Gençler kendilerini onlardan bir şeyler öğrenmeye hazırlar. Her türlü erginlenme töreninin başlıca figürleri olarak atalar, gerçek bir kült nesnesi haline dönüşürler. Bu bağlamda atalar kültürünün birçok toplumda merkezi bir öneme sahip olan *erginlenme ritleriyle* (Bonnet, 2000b, s. 846-847) bağlantılı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu törenlerde atanın toplum içindeki statüsünün sürekli yenilendiği hatırd tutulursa, belki de, atalar kültürünün yaşam kaynaklarından birisini erginlenme törenleri oluşturmaktadır.

Temel olarak erginlenme, olumlu anlamda, bir aşamadan başka bir aşamaya geçmeyi veya eşiği aşmayı anlatır. Bu bakımdan Eliade (1990), topluluğun kabulüne ilişkin giriş töreni tiplerini üç kategoriye ayırmıştır (s. 120-121):

- 1- Olgunluk merasimi, kabilevi giriş töreni veya yaş sınıfları girişi gibi isimlerle ifade edilir. Bunlar kolektif ve tüm cemaat üyeleri için zorunlu kurallardır.
- 2- Gizli cemiyet veya derneğe girişler vardır.
- 3- Vecd hali içinde gerçekleştirilen şamanik giriş törenleri de bu kategori içindedir.

Bir kişi hangi merasim tipine girerse girsin temel faktör gruba katılma veya ait olma halidir. Bu gruba katıldıktan sonra hiçbir şey ve katılanın kendisi eskisi gibi olmayacaktır. Böylece eşikten geçilmiş olur. Kişi, hem isim hem ruh hem de fiziki olarak yeni grubun bir üyesi haline gelir. Bu bağlamda her bir erginlenme töreni (eskinin terk edilmesi ölüm; yeninin kabulü dirilme bağlamında) sembolik bir ölümün yanı sıra *dirilmeyi* de beraberinde getirir. Türk şaman geleneğinde kamın ölümü ve ardından uyanması ile kam olması, sünnet olarak topluma kabulü sağlanan erkek çocuktan alınan parçanın atılması ve bir kimliğe kavuşulması, Hacca giden bir kişinin günahlarından arındığına inanılarak Hacı ismini alıp yeniden doğması örnek verilebilir.

Erginlenme törenlerini bedensel gelişme, derneğe girme (erkekler derneği, kadınlar derneği, gizli dernekler) ve şamanlık mesleğine giriş olmak üzere üç grupta toplayan Örnek'e (1995) göre, her üç uygulamanın da ortak özelliği "bir durumun değişikliğini kutsamak ve onaylamaktır". Bunu yapan kişilerin ise yaşlı erkekler, avcılar, şamanlar gibi toplumda belli statüye sahip kişiler olduğu görülür. Araştırmacıya göre, dinsel özlü erginlenmenin en önemli evresi, "ölüp dirilme" ile ilgilidir. Örneğin, bedensel gelişme temel olarak çocukların topluma katılması ile bağlantılıdır. Çocukluktan erişkinliğe geçen birey, dinsel ve toplumsal bilgilerle donatılarak artık cemaatin bir üyesi haline getirilmiş (Örnek, 1995, s. 108-110) olur. Diğer iki erginlenme biçimine bakıldığında ise ilkeller arasındaki erginlenme törenlerinin genel olarak "bir topluluğa (yani meslek grubu, dernek, köy gibi toplumsal örgütlere) katılma törenleri" olarak tanımlamak mümkündür.

Kabul törenlerinde atalar kültürünün varlığı dikkat çekmektedir. Özellikle maskelerle kişileştirilen atalar, arkaik cemiyetlerin "manevi elitleri" olup (Eliade, 1990, s. 123) özel görevler üstlenirler. Temel amaç, yeni nesillere hayatın derin anlamını göstererek *ideal insan tipini* örneklemektedir. Giriş merasimlerinin de bu gösterideki eşikleri geçmenin kutlanması gibi bir anlamı vardır.

Küçük veya büyük her grubun bir kabul töreni bulunmaktadır. En küçük halk olarak kabul edilen aileden, en büyük halk olan millete kadar, her topluluğun kendine ait belirlemiş ve

anlaşmaya varmış olduğu kabuller doğrultusunda “toplumsal onaylanmaya” ilişkin çeşitli uygulamalar söz konusudur. Belki de bu, “grubun” yaşaması için bir zorunluluktur.

“Su yardan aşsa talay bolbos, Kiji bajin taştap kaan bolbos” yani “Su yardan aşsa deniz olmaz; Kişi, yöneticisini bıraksa kağan olmaz” (Dilek, 1996, s. 117) atasözünde görüldüğü gibi kahraman ve ata kültürünün varlığı diğerleri içinde onaylanmaya bağlıdır. Ata, hem diğerleri içinde ayrılan hem de diğerlerinin anma ve hatırlama durumuyla doğrudan ilişkide olan bir yapıya sahiptir.

Erginlenme törenlerini genelde tecrübeli bir başkan yönetir. Bu törenlerde yeni soy bağına katılma, yeni bir dünyaya girme ve yeni bir görüş kazanma söz konusudur. Başka bir deyişle, ilksel düşüncedeki erginlenme törenleri ideal tipe ulaşmada geçilen eşikler olarak düşünülmüştür. Bu törenlerde nihai eşiğin atalar kültürü bağlamında ölüm olarak tasavvur edildiği görülmektedir. Öldükten sonra ata statüsü kazanan kişinin bir tür erginlenme yaşadığı düşünülür. Dolayısıyla bu yeni alanda ad, statü ve görevin değiştiği kabul edilir.

Erginlenmelerin temel mantığı, mevcut durumdan daha iyi ve üst bir aşamaya geçiş olarak ifade edilebilir. Sosyal yaşamın hemen her alanında bu değişimleri görmek mümkündür. Örneğin, meslek folkloru açısından çıraklıktan ustaya geçiş bir tür erginlenmedir. Çankırı esnafı arasındaki, aslında erginlenme töreni olan, usta olma töreninde lokma yeme adeti vardır. İlk olarak diğer ustaların yanında yeni ustaya *Ahi Baba Vekili*'nin hileye sapma, borcunu inkar etme, aza kanaat et, başkasının alışverişine haset etme gibi öğütler vermesi (Eröz, 1990, s. 303) dikkat değeridir.

Erginlenme törenlerinden birisi mesleğe giriştir. Geleneksel olarak icra edilen hemen her mesleğin arkaik nitelikli, ata kültürü kaynaklı ve ritüel özellikli bir giriş töreni vardır. Bursa'da demirci ve bıçakçılar arasında icra edilen *Peştamal Kuşanma* adetinde atalar kültürünün canlı bir şekilde yaşatıldığını görmek mümkündür.

Peştamal Kuşanma geleneğine göre esnafın ileri gelenleri, meşhur ustalar ve esnaf kâhyasının katıldığı bir toplulukta ustalığa yükselecek kalfa bir sınava tabi tutulur. Çelik parçası verilerek bıçağa sap takma sınavından başarıyla geçen bir kalfa usta olmaya hak kazanır. İlk olarak demircilerin piri olarak kabul edilen Hz. Davut'a ve gelmiş geçmiş bütün bıçakçı ustalarının ruhlarına fatiha okunur. Ardından usta olacak kişiye peştamal kuşatılır. Peştamali, *en yaşlı usta* kuşatır. Bu aşamadan sonra yeni usta önce kendi ustasının sonra diğer büyüklerinin ellerini öperek işine (Uğur Çerikan, 2015, s. 610) başlar.

Ankara ve çevresinde görülen esnafın peştamal kuşanmasıyla ilgili başka bir varyant vardır. Varyantları oluşturan *çevre* unsurlar değişse de *merkez* konumundaki atalar kültürünün sürekliliğini koruduğu görülür.

Tânie, tâmie veya halk dilinde *tehniye* denilen bu uygulama öncesinde ilk olarak dinî birtakım pratiklerin yapılması söz konusudur. Önde şeyh, arkasında usta olacak kalfalar ve kalfa olacak çıraklar bulunarak *Abdal Murad Türbesi*'ne gidilir. Buraya geldiğinde şeyh, evliyalara hitaben bir konuşma yapar¹⁵⁴ ve evliyaların sayıları hakkında şu bilgi dikkate değerdir. “Dört bin dört yüz kırk dört tabakatı erenler ervahları için” şeklindeki uzun duadan sonra Şeyhin işaretini üzerine kalfa ve çıraklar esnafın en yaşlısının ve ustasının elini öperler. Usta “Allah mübarek etsin oğlum, sanatında doğru ol!” dedikten türbeden (Tanyu, 1967, s. 187) çıkarılır. Özellikle “erenler ervahı” ile ifade edilen ata ruhları, aynı kutsal mekânda eski, yeni ve gelecekteki ataların beraberliğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Temelde topluluğun kabulüne ilişkin olan bu törenlerde, girilecek gruba göre güçlü yaptırımlar bulunmaktadır. Türk kültüründe sünnet olmamış veya askere gitmemiş birini (erginlenmemiş) evlendirmemek bu açıdan örnek verilebilir.

Erginlenmenin henüz gerçekleşmediği eşikte bulunan kişi, ancak birtakım ritüelleri yerine getirdiğinde yeni bir boyuta geçmiş ve kimlik kazanmış olur. Kazanılan bu kimlikte geçmiş bırakılmış ve yeni bir hayat başlamıştır. Toplum tarafından verilen yeni bir isimde kendini gösteren bu durum farklı bir anlam evreni oluşturur. Bu sayede her dönem ataların yeniden yaratılabildiği görülür. Kazanılan kimlikle beraber yeni bir ata makamı elde eden birey “diğerleri” arasında farklılaşmış olur ve ismi böylece tabulaşır.

Alevî-Bektaşî geleneğinde Dede (Baba) ve mürebbi seçilmesinde bir tür erginlenme töreninin yapıldığı görülür. Antalya-Isparta arasında yaşayan Tahtacılar'ın mürebbi seçimindeki bu uygulama eski Türk inanç sistemindeki “ak keçe üstüne oturtarak kaldırma” uygulamasına benzemektedir. Dedenin yöre halkı arasında itibarlı olan bir kişiyi mürebbi olarak seçerek onu ak keçe üstüne oturtması ve “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” diyerek üç kere havaya kaldırması (Eröz, 1990, s. 266) arkaik kağan kaldırma ritüellerini andırmaktadır¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Konuşma şu şekildedir: “Destini destime vergil dest-i keremdir. Allah bir dedik, pervane geldik, yönümüz dergâha döndük, kıblemiz dergâh, gün kubbe altında, yeşil seccade üzerinde, erenler meyânında, sizler huzurunda peştamal kuşanıp bir murat almaya geldik. Şeyh efendi, Ahi Baba, yeğit başlı ihtiyarlar ustalar ne buyurursunuz?” (Tanyu, 1967, s. 187).

¹⁵⁵ Timur'un Türk töresine göre Türkistan Emiri ilan edildiği görülmektedir. Ak keçe üzerine oturtularak havaya kaldırılan Timur'un okunan şükran duası ile emirliği ilan edilmiştir (Eröz, 1990, s. 265). Köktürklerdeki kağanlık süreci konusunda daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Yıldırım, 1998, s. 102-111).

Kültürde “statü yapıcı” bazı unsurlar bulunmaktadır. Bunların barındırdıkları simgesel anlamlar, izleyicilerde belli etkiler uyandırır. Alevî ve Bektaşiler arasında bir anlamda gelenek taşıyıcısı olarak görülen ve ruhani toplum lideri konumunda olan *dede* ve *anaların* (Çobanoğlu, 2004a, s. 38) statü göstergelerinden birisi de buldukları *başköşeleridir*. Semah sırasında sırtın dönülmesinin yasak olduğu dedenin bulunduğu yerin yanında Hz. Ali’nin makamı olduğuna inanılan ‘çerağ’ tahtı bulunur ve bu oturma düzeninin Türk kültüründeki *tör* düşüncesinin varyantlaşmış bir biçimi olduğu ifade edilebilir.

Alevîler arasında gelenekselleşmiş bir dans ritüeli olan semahlarda atalar kültürünün yansımaları görülmektedir. Bir ibadet şekli olan Cem’de on iki hizmet, on iki hizmetin de on iki sahibi vardır. Bunlar içinde birinci hizmet Dedelerin/Babalarındır. Bu ise atalar kültürünün canlı olarak yaşadığının en güçlü göstergesidir. Bu ata figürleri, töreni yönetmekle beraber sorunları çözerler. Dede makamına sahip olacak kişilerin Alevîler arasında Hz. Ali’nin soyundan gelmesi gerekirken, Bektaşiler arasında bu makama atama yapılabilmektedir. Semah sırasında dedeye sırt dönülmesi uygun görülmez. Bu dedenin yanında Hz. Ali’nin makamı olduğuna inanılan ‘çerağ’ tahtı yer alır. Dönerken dedenin bulunduğu makama gelindiğinde semahçılar yüzleri dededen yana gelecek şekilde dönüşlerini tamamlarlar. Bu sıra baş hafif olarak eğilerek dedenin bulunduğu yer selamlanır (Bozkurt, 1995, s. 33-34, 47). Bu hareket atalar kültürü bağlamında çerağa ve dedeye saygının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu şekilde ata mekânı kült alanı haline gelir.

Alevîler arasında canlı bir şekilde yaşayan bu gelenekte görülebileceği üzere Türkler içinde sadece ata değil, atanın konumu da saygı gösterilmesi için yeterlidir. Chou halkları arasında yapılan bir törende atayı temsil eden bir kişi gelir. Çiğ et bir kaba konularak bu kişiye sunulur. Bu kişi tören içinde çok saygı değer bir kişidir. Bu kimse imparatorun oğlu bile olsa, imparator onun önünde saygı ile eğilmek zorundadır. Önce bu kişi sunuları tadar, sonra imparator, imparatoriçe ve rütbe sırasıyla memurlar sunuların tadına bakıp içki içebilir (Özerdim, 1963, s. 21-22).

Güney Altaylı Türk oymakları arasında yapılan toplantılarda da ata kültürünün etkisi görülmektedir. Erkekler ve kadınlar mevki ve yaşlarına göre sıralanırlar. Ancak hatırı sayılır ihtiyar erkek ve kadınların ev sahibi ile hanımının hemen yanında otururken, diğer kişiler ile gençlerin kapıya yakın bir yerde oturdukları (Eröz, 1990, s. 313) görülmektedir.

Alevî geleneğindeki dede makamı, Bektaşiler arasında babalara ait olup bölgelere göre farklı olmakla beraber *Baba Sultan*, *Baba Erenler*, *Baba*, *Mürşit* gibi isimler verilmektedir. Baba seçilmede ise belirleyici unsur “Hak Vergisi” vasıflarına sahip olma, layık olmadır. Alevîler

arasında ise dede makamı, Ocak'a ait bir makam olup dedelikte soy bağı (Eröz, 1990, s. 107-108) görülmektedir. Bu bakımdan, tam bir giriş töreninin izlerini Bektaşiler arasında görmek mümkün olsa da kabulün soy bağı ile sağlandığı Alevîlerde de soy düşüncesiyle kök veya kökene atıf yaptığı için ata kültü sınırlarının dışına çıkılmadığı söylenebilir.

Alevîler arasındaki “Dedelik Kurumu” ve işlevleri hakkında yukarıda verilen ön bilgi, Dedelerin başkanlığında gerçekleşen törenleri anlamak için önemlidir. Cemaatin her üyesi yol ve erkanın talibi olmakla beraber giriş ritüeli gerçekleştirilmeden grup içine kabul edilmez. Başka bir deyişle, nasip almadan veya musahipli olmadan cemaate kabul sağlanmaz.

Alevî köylerinde cemaatin dinî lideri Dede'dir. Soya bağlı olarak aktarılan Dedeliğin atalar kültü çerçevesinde kurumlaştığı görülmektedir. Buna göre irşat ve terbiye edici olarak görülen dede üstat ve pir'dir. Yola girecek olan talip, varlığını mürşide teslim edip ondan el alır (“Mürşidin nefesi, hak nefesidir”; “Mürşidini hak bilmeyenin imanı yok gibidir”). Dedelerin peygamber soyundan geldiklerine inanılmaktadır. Örneğin, Edirne Bektaşileri şu şekilde ifade ederler: “Rabbim Allah, rehberim Muhammed, Mürşidim Ali, pirim de Hünkâr Hacı Bektaş Veli”. Dedelerin *Seyyid, Ocakzâde, Ocağoğlu* (Eröz, 1990, s. 105-107) şeklinde adlandırılmaları isim olarak da kendilerini diğerlerinden, ötekilerden ayırdıklarını (the others) göstermektedir. Dini lider ve manevi önder olan peygamberlerin etkisinden yararlanan Dedelerin toplumda kabullerini sağladıkları ifade edilebilir. Diğer bir deyişle, dinî alanın ataları olarak ifade edebileceğimiz peygamberlerin isimleri kullanılarak toplumsal alanda meşruiyet elde edebilmek mümkündür.

Alevîlerin inanisinde Dede'ler töreni yönetmelerinin yanı sıra bereket kaynağı olarak görülmüşlerdir. Gaziantep'te yaşayan bazı Alevî Türkmenler'in dede'leri her geldiğinde “Dede geldi evimize, bereket girdi unumuza” demeleri (İnan, 1940'tan aktaran Aydoğan, 2012, s. 99) ataların bereket düşüncesiyle ilişkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Evcî Tahtacı köyünde icra edilen Dede Ziyareti¹⁵⁶, Alevî geleneklerinde atalar kültürünün canlı bir şekilde yaşatıldığını göstermektedir. Köye ilk yerleşildiği sırada köyden bir kişinin rüyasında yaşlı bir kişiyi görmesi ve kendini Dede olarak belirttikten sonra “mezarım dağın zirvesinde, asam ile su çıkardığım yerde” demesiyle köylüler dağın zirvesinde bir yatır olması gerektiğine inanmışlar ve bütün köylü o yere taş yığarak mezar şekline getirmiştir. Anlatıya göre bundan sonra dağ, Dede Dağı; ziyaret de Dede Ziyareti olarak (Selçuk, 2010b, s. 65) adlandırılmıştır. Etiyolojik efsane özelliği gösteren bu anlatının yanı sıra, bölge halkının kendini kutsal bir

¹⁵⁶ Ali Selçuk tarafından 2006-2009 yılında Evcî Tahtacı köyünde yapılan derlemelerden elde edilen bilgilerdir. Daha fazla bilgi için bakınız (Selçuk, 2010b).

zaman (Perşembe günleri) ve mekâna (Dede Dağı) bağladıkları görülmektedir. Bu inanç ve uygulamalarda, kahraman (kültü) etrafında somutlaşan Dede'nin yağmur duası, hastalıktan kurtulmak için şifa bulma gibi çeşitli amaçlar için ziyaret edilip dağ, asa ve suyla (inanç unsurları) etkileşimi atalar kültürünün bağlamında değerlendirilmelidir.

Alevî köylerinde dedenin dini ve sosyal hayata yön verdiği görülür. Dedenin izni ile yörede cem töreninin yapılacağı bildirilir. Bu aşamada törene herkes davetli değildir. Musahipler, ikrar vermiş, nasip almış veya görülmüş olanlar ile ilk defa nasip alacaklar gelebilir. Bazı bölgelerde “musahibi olmayan kişi, yetmiş yaşında da olsa, bu toplantıya alınmaz” (Eröz, 1990, s. 109). Buradan Türk kültüründe ata olarak görülmek için yaşın sadece bileşenlerden biri olduğu bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, toplum kabul etmediği sürece ata olarak sayılmanın mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Böylece, diğerlerinden belli özelliklerle ayrılan ataların aynı zamanda diğerleriyle doğrudan bağlantılı olduğunu ifade etmek gerekir.

Yeni talibin nasip almasında mutlaka bir rehber yardımcı olmaktadır. Edirne’de *rahber* veya *Ahret-Baba* denilen bu bilge ata; Edremit ve Silifke Tahtacıları arasında *baba* olarak (Eröz, 1990, s. 107) isimlendirilir. Alevî geleneğinde kılavuz, danışman, yol gösterici gibi işlevleri olan *rehber*, ata tipolojisi çemberindeki bilge atalara karşılık gelmektedir. Dede ise ondan daha kapsamlı olup kozmogoni, bilge ve dini önder olarak ata niteliklerini bünyesinde toplayan bir kişidir¹⁵⁷.

Alevî ve Bektaşî geleneğindeki en önemli kabul törenlerinden birisi olan musahiplikte (ikrar verme, ikrar alma, nasip alma) namus ve mal-mülkler hariç, her şeyin ortak olduğu kabul edilir. Bu kabul töreni hem Alevîlerde hem de Bektaşîler arasında olmakla beraber bazı farklarla birbirinden ayrılabilir da işlev olarak topluluğun kabulüne ilişkin bir erginlenme törenidir. Bu uygulamanın amacı Alevîliğe girecek olan talibin yolun bütün gereklerini benimseyip, uyacağına dair söz verdiği ve müşidinin öğüt ve telkinlerini kabul ettiği bir ritüeldir. Başka bir deyişle, tören, gruba girişi ve grup kabulünün ata eliyle resmi ilanıdır. Dede (pir) eliyle yapılan bu pratik sonunda törene başkanlık eden atanın (dede, pir, ..) hayır dua veya gülbenk vererek

¹⁵⁷ Dede'nin bu özelliklerini kullandığı eşya ve ona gösterilen davranışlardan görmek mümkündür. Hizmet sahibi, hizmetine başlamasına izin veren Dede'nin (Müşid) önünde dâra durur. Bu ise özel bir duruştur. Sağ ayağının baş parmağını, sol ayak baş parmağının üstüne mühürler, öne ve sola doğru hafifçe eğilip sağ elini kalbinin üzerine koyar ve Dede'nin hayır duası ile hizmetler başlamış olur. Dede'nin birçok fonksiyonu vardır. Cemi özel bir sopa ile idare eden Dede'nin kullandığı eşyalar kamların ayin sırasında kullandıkları gibi özel bir muamele görür. Bölgeye göre asa, *tarik*, *görgü değneği*, *erkan değneği* veya *alaca değnek* denilen, öd ağacından, kimi yerlerde gül ağacından veya kutlu bir ağaçtan yapılan, 1,20 metre boyunda olup kırılmaz ve bükülmez bir ağaçtan yapılan değnek, özel bir torba içinde, ala kilimle birlikte mürebbinin (rehberin) evinde saklanır. Cem’de eşik olarak düşünülen bu ağaç kutsal olan ve olmayanı ayırmaktadır. Herkesin “Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali” deyip üç yerinden öperek emekleyip ayak değdirmen geçtiği değnek (Eröz, 1990, s. 115, 130) hem ataya hem de kutsal mekâna aittir.

üyeliğini kutlaması ile sona erer. Talip, karısı ve musahibin dedeye niyazı (Eröz, 1990, s. 139) topluluk önünde tamamlanmış olur.

Sosyal, ekonomik gibi herhangi bir konuda sıkıntıya düşen kişinin yardımına musahibi koşar. Bir tür kefillik olarak açıklanabilecek bu durumda, birbiriyle anlaşan iki aile musahip olmak, erkana girmek için rehber aracılığıyla dedeye müracaat eder. Yolu, erkani bilen, köylüler tarafından sevilip sayılan bir kişi, teklif üzerine Dede tarafından rehber olarak atanır. Onun *Dikme, Yol-Eri, Mürebbi, Baba* gibi adlarla isimlendirilmesi ve Dede olmadığı zamanlarda cem'leri idare etmesi (Eröz, 1990, s. 112) bilge ata yönünü gösterir.

Yukarıda bahsedilen uygulamanın *etkileyen* ve *etkilenen* açısından iki taraflı çıktısı vardır. Bunlardan ilki, topluluk önünde dede veya törene başkanlık eden kişi, bir kez daha, meşruiyeti sağlanmış, topluluğun onayını kazanmış olur. Bu durum her yeni uygulamada tekrarlanır.

İkinci olarak gruba yeni katılanların meşruluğunu sağlamak için grubun sürekliliğini mümkün kılan başkan veya ataya ihtiyaç vardır. Yani, taliplerin kabul onayı yine başkanın onayına bağlıdır.

Evlalık Edinme

Türk kültüründeki boy teşkilatı içinde evlatlık edinmekten maksat çoğalmak, büyümek; ocağı söndürmemek ve nesli devam ettirmektir. Bu sebeple evlatlık kurumunun gelişmesi ve ona ilişkin törenler daha çok ailenin bekası düşüncesinin geliştiği bir devrin hatırası olmalıdır. Etnografya araştırmalarından yararlanan İnan (1948), bu kurumun kökeninin anaerkil çağda meşru sayılan “döl alma”¹⁵⁸ geleneğinde aranması gerektiğini (s. 133, 135) ifade etmiştir.

¹⁵⁸ Anaerkil dönemlerde kadının doğumdaki aktif rolün sebebiyle ilksel akrabalık formu anne ve çocuk arasında kurulmuş olmalıdır. *Kadın ata* ile formüleştirdiğimiz bu anlayış biçiminde belirleyici olan unsurlardan birisi *rahim ortaklığı*dir. Böylece Türk kültüründeki ata kültlerinde geçmişle kurulan somut ve soyut bağ; merkezle kurulan ilişki; ortak kök ve köken hakkında bilgi vermesi açısından soy bağının önemli bir konumda yer aldığı ortaya çıkmakta; rahim ortaklığı düşüncesinin ise anaerkil devrin bir hatırası olma ihtimali yükselmektedir.

Chou ilk atası (primogenitor) olarak kabul edilen Ch'i'nin doğum mitine göre, Ch'i'nin annesi dev bir adamın ayak izine basmış ve hamile kalmıştır (Babasız doğum miti). Benzer şekilde Chou imparatorluğunun kurucusu Wu'nun babaannesi de rüyasında uzun bir adamla karşılaşmış ve hamile kalıp, Wu'nun babası olan Ch'ang'ı doğurmuştur (Ekrem, 1995, s. 39, 43). Azerbaycan'da *Taşpir* çocuk isteyen kadınların uğrak yeridir. *Taş Koç*'un ayakları arasından geçen kısır kadınların çocuklarının olacağına inanılması, kaya üstüne yatmakla hamile kalınacağına dair inanç (Beydili, 2004, s. 550) vardır.

Strehlow, Spencer, Gillen gibi birçok araştırmacının saptadığına göre ilk insanlar bebeklerin dünyaya gelmesini biyolojik özellikler ve cinsi ilişkilere değil, ata ruhlarının kadının vücuduna girmesine bağladığından kadınları gebe bırakan bazı kutsal güçlerin varlığına inanılıyordu. Dünyanın diğer topluluklarında da başka bir nesneden hamile kalma motifi görülmektedir. Kadını gebe bıraktığına inanılan *Namatuna* adlı kutsal taşın atalar tarafından atıldığına inanılmaktadır. Ata mezarlarının bulunduğu yerden geçen kadının hamile kalması ata tarafından atılan taşla dayandırılır. Böyle bir inanç içinde doğum, atanın yeniden cisimlenmesi anlamına gelmektedir. *Nanja/Ngarra* ataların bedeni olduğuna inanılan ağaç ya da kaya demektir. Bazı yerli kabilelerinde atalarının toprağa daldığı yerlerde bulunan ağaç ve kayaların atalarının bedeni olduğuna inanılır. Benzer şekilde *Ratapa* ataların gömüldüğü yerde var olduğuna inanılan çocuk tohumlarıdır (Hançerlioğlu, 1975, s. 442, 533). Bazı araştırmacılar bu

“Gerçek” ve “sembolik akrabalık” ilişkiler sistemi, bir insanın sürekli değişen kuşaklar ortamına alışma mekanizmasını oluşturarak onun toplumdaki yerini belirlemede oldukça önemlidir (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 37). Türk kültüründe evlatlığın kabulü için bir takım ritüeller yapıldığından, evlatlığın kabul edilmesi süreci bir tür erginlenme törenidir. Bu durumdaki bir giriş veya erginlenme töreninin temel amacı sembolik akrabalık kurmaktır.

Türk kültüründe evlatlığın soy dışından alınır. Törende baba çadırının ocağına çocuğun eliyle yağ parçasının atılması ata ruhlarına yapılan bir sunumdur. İkinci olarak evlatlığın analığının memelerini emmesi veya dokunmasının sembolik bir anlamı vardır. İlkel zihniyette ölmüş atalar (cedd-i âlâ) kendi soyundan olmayanları *yabancı* olarak görürler (biz ve öteki). Düşman olarak görülen yabancıların soy içine girmesi uygun karşılanmaz. Ancak konar göçer yaşam tarzının ağır hayat şartları boy ve soyun kuvvetlenmesini ve olası tehditlere karşı tedbirler alınmasını talep eder. Hayatın gereklilikleri ve atalar kültürünün sorumlulukları çatıştığında araya girecek şaman bir anlamda anlaşma yolunu bulur (İnan, 1948, s. 130-132; 1998, s. 310). Kabul töreni vasıtasıyla kurulacak bir soy bağlantısı ataların da onayını almak anlamı taşır. Bu memnuniyetsizliğin ortadan kaldırılmasının yolu ise kam tarafından gerçekleştirilecek bir ayindir. Burada amaç, çocuk eliyle sunum yaptırılarak veya çocuğa aşık kemik verilerek evlatlık olan çocuğun yabancı olmadığına, onun soydan geldiğini ata ruhlarına inandırmak veya ata ruhlarından onun soya alınmasına izin istemektir.

Grodekov’un “Sırderya eyaleti Kazak-Kırgızları ve Kara Kırgızları” adlı eserinde Türk kültüründe evlatlık müessesesi ile ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır. Öz evladın bütün haklarına sahip olan çocuk, anne ve babasının onayıyla evlatlık alınır. Ancak akraba arasında olan bu çocuk değiştirme olayında bir tür erginlenme töreni düzenlenmektedir. Alında bir işareti olan boz koyun (Bozkaska) kurban olarak kesilir¹⁵⁹. Bu sırada tanıklar hazır bulunur. Kurbanın aşık kemiğini soyun ihtiyarı olan aksakal çocuğun eline verir. Çocuğa verilen ve kabul töreninin önemli bir unsuru olan “aşık kemik”, soya gelecek yabancı ile atayı (cedd-i âlâ) barıştırma sembolü olarak değerlendirilebilir. Yakutlar arasında düşman kabilelerinin barıştıkları zaman bunu aşık kemikle teyit etmeleri dikkate değerdir. Evlatlık çocuk tanıklara göstererek kemikteki eti yer. Kız evlatlığa oyluk kemiği de verilebilir. Evlatlık, analığının göğsüne dokunur. Bu sembolik kabul töreni veya “yapay soy birliği” oluşturma aşamasından sonra öz

uygulamaları animizm ile açıklamalarına rağmen, bu durum anaerkil devrin bir hatırası olarak kadın ata kültlerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

¹⁵⁹ İlkel zihniyette “biz” ve “diğerleri” düşüncesi o kadar güçlüdür ki kurban edilecek hayvandan atanın belirlenmesine kadar birçok unsurda etkili olmuştur. “O”nu “diğerleri”nden ayıran bir iz veya işaret olduğuna dair inanç, ata ve kahraman kültüründe oldukça yaygındır. Bir menkıbeye göre, Şaştı Ata, Şaştı Aziz ile evlenen huri kızından doğmuştur. Babası olan Şaştı Aziz gibi onun da vücudunda bulunan bir top saç, onun *Şaştı (Saçlı)* ata olarak isimlendirilmesine sebep olur. Çimkent’te bulunan Şaştı Ata’nın mezarı hastalığı olan kişiler tarafından ziyaret edilmektedir. Ayrıca zenginlik ve bolluk sağladığı düşünülen bu kişi “dükkan atası veya piri” olarak da bilinir (Çetin, 2007, s. 73).

babasının kabilesine mensup sayılsa da babalığının kabilesinden evlenemez. Bazı törenlerde evlatlık, babalığın ayakları arasından geçirilir ve analık veya babalığının soyundan ihtiyar bir kadının göğsünü emme ya da koklama (İnan, 1948, s. 130-132) yoluyla sembolik katılım tamamlanmış olur. Analığın göğsüne dokunma hareketinin anaerkil topluluğun hatırası olma ihtimali oldukça yüksektir. Sonuç olarak, ataların statüsü vasıtasıyla hem çocuğun topluma kabulü sağlanır hem de evlatlık alan aileler psikolojik olarak onaylanma rahatlığını hissetmiş olurlar.

Sünnet Töreni

Erginlenme törenlerinden biri olan sünnet, erkek çocuğunun topluma kabulünde konulan şartlardan birini oluşturmaktadır. Sünnetsiz biriyle evlenmeme durumu en sert yaptırımlardan sadece birisidir. Sünnet öncesi hazırlık, sünnetin süreci ve sonrasında hayata geçirilen tüm uygulamalar, yüzeyde dinî bir pratik olmakla beraber, temelde eski insanların tabiat ve topluluğun bir parçası olmak adına tüm yapıp etmelerinin bilinçaltındaki yansımalarıdır. Sünnet öncesinde yapılan hazırlıklar davetiye düzenlenmesi, özel sünnet kıyafetinin seçimi, sünnet yatağının hazırlanması, kına gecesi, alay, düğün, mevlit, yemek verme gibi adetler belli bir yaşa gelen erkek çocuğunun topluma kabulünün bir tür ilanı durumundadır.

Çocuğa ve ailesine sünnet töreninden sonra söylenen kalıp sözler, onun erginlenmenin aşamalarından biri olduğunu gösterebilir: “Artık erkek oldun!”, “Gâvurluktan kurtuldun!”, “Artık Müslüman oldun!”, “Büyüdün, adam oldun!”, “Allah daha büyük mürüvvetini gösterebilir!”, “Allah damatlığına erdirsin!”, “Darısı güveyliğine!”, “Darısı Askerliğine!”, “Allah büyük düğününü de gösterebilir!”, “Derneğiniz mübarek olsun!” (Örnek, 1979, s. 208-209) gibi ifadeler örnek verilebilir.

Nogay Türkleri arasında sünnetçi, bir dönem “Baba” olarak isimlendirilmiştir. Bu sebeple Sünnet toyuna Baba Toyu da denilmektedir. Büyük bir bayram havasında şenlikler düzenlenen bu toydan sonra sünnet olan çocuk için “Şimdi Müslüman oldu!” veya “Şimdi tam Müslüman oldu!” (Kalafat, 2006, s. 123) denilir.

Sünnet törenlerindeki “Kirvelik Hakkı”, dede ve ata hakkı ile eş tutulur. Gençlerin sıkıntıya düşüklerinde öncelikle kirvelerine başvurup onlardan yardım istemeleri (Kalafat, 2008, s. 19) önemlidir. Kirve daha çok babanın yakın arkadaşlarından seçildiği için “Sünnet Babası” da denilen kirvelerin görevleri arasında çocuğun sünnet masraflarını karşılamak vardır. Kirvelik sünnetle sınırlı olmayıp bir statü gibi devam eder. Örneğin, çocuk büyüyüp evlendikten sonra bile, kendisine amca veya dayı gibi saygı duyulur. Kirvenin çocuk üzerindeki hakkı, aynı ana-baba hakkı gibidir. Özellikle askere giderken kirvenin elinin öpülmesi, kız istendiğinde kirvenin

de isteme törenine katılması kirvelığın atalarla ilişkisi bakımından dikkate değerdir. Bazı yerlerde kirveye “sağdıç” denilir (Örnek, 1979, s. 217-218). Aslında kirvelik de ayrı bir erginlenme biçimidir. Çünkü bu kişiye, kirvenin ailesi tarafından, kendi ismiyle hitap edilmez. Bu şekilde yeni bir isim ve statü kazanmış olur. Böylece sünnet törenlerindeki ata kültürünün *Kirvelik Hakkı* ile yaşamaya devam ettiği söylenebilir.

1981-1982 yılları arasında, Bilecik ilinin Söğüt ilçesindeki sünnet uygulamaları ile ilgili alan araştırması yapılmıştır. Sünnete çağırma için bazı yerlerde özel olarak davetiye bastırılırken, bazı yerlerde de gelin teli ile çağırma geleneği vardır. Sünnet yatağı, sünnet kınası, çocuğun köyde gezdirilmesi (Seymen Alayı), alayda gezdirilen çocuğun attan inerken dilek dilemesi, sünnet etme, yemek, hediye takdimi ve mevlit sırasının izlendiği Söğüt’te sadece mevlit okutulur veya düğün sırasında da (Akkayan, 2010, s. 58-59) yapılabilmektedir.

Sünnetle ilgili kararın verilmesinde ailenin büyükleri ile anne ve babanın düşünceleri etkilidir. Söğüt halkı için *Ertuğrul Gazi Türbesi* büyük önem taşımaktadır. Bu yüzden Söğüt’te sünnet olacak çocuk bir grup insanla bu türbeyi ziyarete gider (Akkayan, 2010, s. 64). Atalar kültürünün günümüzde yaşayan önemli bir yansıması olan bu türbe ziyareti Anadolu’nun birçok yerinde yapılmaktadır (Hangi Türbeden, 2008; Eyüp Sultan, 2010; Çocuk Evleri’nde, 2017). Sünnet öncesi ve sonrasında, düğün öncesinde, bir şey isteneceği zaman gerçekleştirilen bu ziyaretler, atalar kültürünün yaşayan kültüre etkilerini örnekler.

Trakya bölgesinin sekiz köyünden (Edirne’den Dombay, Kocaali ve Olacak; Kırklareli’nden Balaban ve Terzili; Tekirdağ’dan Alaybey, Sinanlı ve Yukarıkalamış) 1995 ve 2004 yılında toplanan verilerin karşılaştırmasını da içinde bir alan araştırmasında sünnet olgusu incelenmiştir. Genellikle ilkokul çağına erişmiş, olayların farkında olan erkek çocuğuna yapılan sünnet merasiminde birtakım gereklilikler vardır. Söz konusu yörede sünnet töreni, yatağın süslenmesi, kına gecesi, alay, düğün, mevlit ve yemek verme olmak üzere altı aşamada gerçekleşmektedir. Sünnet yatağının hazırlanmasından sonraki akşam kına gecesi düzenlenir. Su katılarak hazırlanan kına, gelin kınasına benzer şekilde, üzerine mumlar yakılmış halde kına yakılacak yere getirilir. Sünnet çocuğunun sağ elinin ilk üç parmağına çocuğun yengesi tarafından kına sürülür. Sünnetin erkeklige atılmış adım izini taşıyan bu pratik, aynı zamanda çocuğun silah tutabilecek yaşa geldiği anlamını taşımaktadır (Kırımlı, 2010, s. 22, 29).

Askere Uğurlama

Askere gidenler için yapılan başlıca uygulamalar vardır. Bu uygulamalar askere uğurlamanın tören olarak düzenlendiğini gösteren somut örneklerdir: kurban kesilir; adak adanır; helva yapılır; öğütler verilir; üç delikli ekme yapılır, bir yere asılır ve oğlan askerden dönene kadar

bekletilir; çörek yapılır ve yarısı delikanlıya ıslatılır, diğer yarısı ise askerden dönünceye kadar saklanır veya yöresel çörekten bir parça yedirilir, kalanı “dönüşte bitirsin diye” yüksek bir yerde saklanır; giderken sağ ayağıyla toprağa bastırılır, oradan biraz toprak alınıp bir mendile konur ve evin önündeki tavana asılır; gitmeden bir gün önce kına gecesi düzenlenir; askere gidecek çocuğa bir simit ısırtılır, simit evin kapısının iç kısmına asılır ve delikanlı dönünceye kadar simit orada kalır, askerden döndükten sonra simit ıslatılıp kuşlara atılır, askere gidenin kirli gömleğini yıkamazlar. Askere giderken anne ve baba başta olmak üzere büyüklerin eli öpülüp helallik istenmesi ve özellikle kirvenin de elinin öpülmesi (Örnek, 1979, s. 218-224) bir erginlenme töreni olan askere uğurlamadaki atalara ilişkin örnekleri gösterir.

Evlilik

Anadolu’da ve Anadolu dışında görülen “gelin geverilmesi” riti geçiş dönemi olarak adlandırılan uygulamalardan biri olan evlenme adeti olmakla beraber, içinde erginlenme törenini barındırır. Gelin, ana evinden çıkacağı sırada gelinin erkek kardeşinin kapıyı tutup engel olması ve bahşiş almadıkça içeriden kimsenin bırakılmamasının ardından gelen “kuşatılma veya kuşak bağlama ritüeli” (Erdentuğ, 1969, s. 259), Kırgızlarda kalın (başlık) anlaşmasından sonra, damadın dostlarını kız evine götürdüğü zaman, kız babasının delikanlının boynuna “sarma sarması ritüeli” (Erdentuğ, 1972, s. 13) Anadolu’daki uygulama ile benzer olmakla beraber bu iki uygulamayı erginlenme töreni olarak değerlendirilebilecek unsurları içinde taşımaktadır.

Büyük kardeş yoksa baba tarafından yapılan kuşak bağlama töreninde, velayet hakkının baba evinden kızın kendisine geçtiğinin (erginlenme, eşik) ve başka bir yere gidişinin sembolü olmaktadır. Bu törenin tam kapıdan çıkılacakken (eşik) gerçekleştirilmesi ise bir aşamadan başka bir aşamaya geçişi hatırlatır. Bu şekilde evlenen kız yeni gittiği yerde “gelin” olarak yeni bir ad almış olur. Benzer uygulamaların Kırgız, Uygur gibi Türk haklarında da görülmesi bu geleneğin arkaik anlamlar barındırdığını göstermektedir.

Evlenen kızın yeni bir ad kazanmasını gösteren başka bir örnek ise Kaşgarlı Mahmut (1985c) tarafından hazırlanan sözlükte mevcuttur. Şöyle ki, kadın evlendikten sonra kendi ailesini ziyaret ettiği zaman “tegdi keldi” denir. Bu, “ziyaretçi geldi” demek olup (s. 230); evlenen kızın yeni bir ad, yeni bir statü kazandığını ve yeni bir soya geçtiği için o soyun bir üyesi olduğunu vurgular. Diğer bir deyişle, baba soyundan çıkan kız, artık kendi soyuna “yabancı” veya “ziyaretçi”dir.

4.2.3. Ant İçme Törenlerinde Atalar Kültü

Eski Türklerin ant içme törenleri hakkında en eski bilgileri Çin kaynaklarında bulabilmekteyiz. Proto-Türk döneminin ilk Türk topluluklarından biri olarak kabul edilen Chou halklarının getirdiği göğe ilişkin inançlarda yıldız, ay ve güneş önemli bir yer tutmaktaydı. Onların göğe, atalara ve güneş üzerine yemin ettikleri (Özerdim, 1963, s. 18) bilinmektedir.

MÖ I. yüzyıla ait bir belgede de Hun hakani ile Çin elçileri arasında karşılıklı dostluk ve kardeşlik antlaşması yapıldığından bahsedilir. Türk boyları arasında ant kelimesi genel olarak varlığını korumuşsa da bazı yazılış farklılıkları söz konusudur. Örneğin, Çuvaşlar ant içmek yerine *antah-*; Uygurlar *andık-* fiilini kullanmışlardır (İnan, 1998, s. 317).

Eski Türklerin ant içerken çeşitli nesnelere şahit tuttukları görülmektedir. Bunlar kılıç, silah, bıçak gibi ana maddesi demir veya çoban değneği, kamçı sapı gibi ana maddesi ağaç olan fetiş öğeleri olabilmektedir. Uygur başbuğlarının ant şarabı içtikleri yazılı kaynaklarda geçer. Ayrıca kan içme, karşılıklı hediye alıp verme, bir nesneyi kertme, ayı kafası ve derisi kullanma veya tırnak yalama (İnan, 1998) gibi ritlerin Türkler arasındaki ant törenlerinde uygulandığı bilinmektedir.

Hunlarda ant içilirken ve dua yapılırken Gök'e hitap edilirdi. Çin kaynaklarından öğrenildiğine göre Han Şeu Ley'in kurtuluşu sebebiyle ve ant içme töreninde yapılan bir merasimde Gök'e hitap edilmiştir. Atalara hitap edilip edilmediği ile ilgili bu kaynaklarında herhangi bir veri bulunmamasına rağmen (Schmidt, 1964, s. 89), Türklerin bu törenlerde ata ruhlarına seslendiği yorumu yapılabilir. Çünkü aynı dönemde atalarına kurban sunuları yapan Türklerin yemin törenlerinde de onları anması yüksek ihtimaldir.

Sahalar arasında *öbüge*¹⁶⁰ (büyük baba), *tia toyono* (dağ efendisi), Altaylılar arasında *aba* (baba), *kayrakan* (büyük, cömert han), Karagaslar arasında *ire*¹⁶¹ (dede) (Katanov, 2000, s. 209) gibi isimlerle anılan ayı etrafında inançlar gelişmiştir. Bu inancın bir devamı olarak Sahalar arasında ayının duyacağından korkulduğu için ormanda yüksek sesle konuşulmaz. Bunun yanı

¹⁶⁰ *Moğolların Gizli Tarihi*'nde (1986) *ebuge*'nin bazen *ebugen*, *ebugan*; yazı dilinde ise *ebügen* şeklinde geçtiği ve "cedd, ihtiyar, büyük baba" anlamlarına geldiği; bazen de "lakap olarak isimlerle birlikte kullanıldığı" bilgisi vardır (s. 13).

Göçebe toplumun temelinde patriarkal klan modelinin olduğunu düşünen Spinei (2009), böyle bir yapının Moğollarda *ábügä* adlı ortak bir ataya sahip *obog* veya *oboh* adı verilen klanlar tarafından temsil edildiğini ifade etmiştir (s. 256). *Ábügä* kelimesinin *abagay* ve *abugay* şeklinde varyantları da bulunmaktadır. *Moğoca-Türkçe Sözlük*'te *abagay* için "hanım, kağan eşi, prenses" anlamlarını karşılamakla birlikte *abugay* (bir kimsenin büyüklerine seslenirken kullandığı saygı sözü; bey, ağa, bay, sayın) şeklinde kullanımının olduğu bilgisi vardır (Lessing, 2003, s. 4, 8). *Ábügä* için verilen karşılıklar kadın ata kültürü bağlamında dikkate değerdir.

¹⁶¹ Karagaslar arasında babanın büyük kardeşine *ire* denmesi bu açıdan dikkate değerdir. Babanın küçük kardeşine *aca*, babanın ablasına *ene*, babanın küçük kız kardeşine *uba*, babanın babasına *kırgan baba*, büyük anneye *kırgan aba* (yaşlı anne), babanın dedesine *öbüge*, büyük anneye *öbüge ene* (Katanov, 2000, s. 215) denilmektedir.

sıra küçük çocuğa şeytan dokunmasın diye beşiğine ayının kurumuş pençesini asma adeti (Vasilyev, Kirişçioğlu ve Killi, 1996, s. 83-84) vardır. Ayı kültü bağlamında değerlendirilen bu inanışların arkasında, yukarıdaki adlandırmalarda da görüldüğü üzere, atalar kültü bulunmaktadır. Benzer şekilde Sahaların ayı kafası, bu bulunmadığı zamanlarda at kafası üzerine ant içtikleri (İnan, 1998, s. 330) bilinmektedir. Muhtemelen yazının gelişmediği dönemin kalıntısı olan ant içme ritüellerinde seçilen nesnenin asıl amacı nesneyi şahit tutmak veya içilen andın resmileşmesini sağlamaktır.

Eserini X. yüzyılın ilk yarısında yazan İbn-ül Fakih, Türklerin bakırdan yapılmış bir put önünde yemin ettiklerini nakleder. Bahsedilen put büyük ihtimalle atalara ait töslerden biridir. XI. yüzyılda Gardizi ise dağ yakınında bulunan bir Türk boyunun dağa tazim kıldıklarını, dağı şahit tutarak yemin ettiklerini ve onların dağı Tanrı makamı olarak gördüklerini (İnan, 1998, s. 318-319) bildirmiştir.

S.V. Jastremski'nin *Yakut Halk Edebiyatı Örnekleri* [1929] adlı kitabında yer verilen Yakutlara (Sahalar) ait bir ant metninde ateşten “baba” olarak bahsedilmektedir: “Bu alevli ateş babamızın önünde aygır kafası üzerine oturarak yukarıdan aş dökerek ant ediyorum: yaktığım ateş hiçbir zaman sıcaklık göstermesin ve yanmasın!” (İnan, 1998, s. 320).

Türk kültürüne ateş üzerine yemin edildiğini görmekteyiz. Ateş ruhunun neredeyse bütün Sibiryalı kabileleri arasında dişi bir varlık olarak tasavvur edilirken zaman zaman erkek olarak da düşünülmüştür. Samoyedler arasında ateş, namılı yaşlı bir kadın olarak tasavvur edilir ve kendisine “Yaşlı Büyükanne Ateş”, “Ateş Nine” veya “Ateş İhtiyarı” şeklinde hitap edilir. Bu düşünce onların ant içme ritüellerine de yansımıştır. “Suçluysam, Yaşlı Büyükanne Ateş beni yutsun!” veya yemin ederken ateşe bir bıçak sokup “Eğer suçlu isem, ateşin ihtiyar büyükannesi beni yesin” demeleri bunu destekleyebilir. Moğol ve Altay Tatarlarında “Ateş Ana” olarak geçen (Harva, 2014, s. 189, 197; Hoppal, 2001, s. 216) ateşin kutsal ruhunun genel olarak Türk boyları arasında dişi olduğu kabul edilmektedir. Örneğin, Umay, Türkler arasında Ot (la déesse du feu/Ateş Tanrıçası) olarak çağrılmaktadır (Lot-Falck, 1956, s. 196). Ateşin dişi bir varlık olarak tasavvur edilmesi, muhtemelen, anaerkil dönemden gelen kadın ata kültürünün izidir. Ateşin erkek olarak tasavvur edilmesi ise yüksek ihtimalle silahların yapımı ve ateşe erkekler tarafından hükmedilmesiyle bağlantılıdır.

Azerbaycan Türkleri arasındaki inanca göre en kutsal yemin ‘su erenleri hakkı’ üzerine yapılandır. Cesur, güçlü anlamına gelen “eren” kelimesi burada kutsal anlamı taşımaktadır (Seyidov, 1996, s. 263).

Söz konusu yemin sözünün en eski şeklini *Divanü Lûgat-it-Türk*'te bulmak mümkündür. Demir bahsi açıklanırken demir üzerine yemin edildiği geçer. Kırgız, Kıpçak ve Türk boyları arasında sözleşirken kılıç yanlamasına koyulur ve bu sırada “kök kirsün kızıl çıksun!” denilir. Anlamı “sözünde durmazsan kılıç kanına bulansın, demir senden öcünü alsın” demektir (Kaşgarlı Mahmut, 1985a, s. 362). Burada kılıcın kutsanmasının asıl sebebi yapılış maddesinin demir olmasından kaynaklanmaktadır. Demirin kutsallığı demirci körüğünün de kutsanmasını sağlamıştır. Bu sebeple demirci körüğü üzerine de ant içildiği görülmektedir. Benzer durum çobandeğneğinde de görülür. Aslında kendi başına bir anlamı olmayan bu nesnelere şahit tutularak üzerine ant içilmesi sadece onlarda olduğuna inanılan koruyucu ruhtan kaynaklanmaktadır. Bunun başka sebebi de meslek ataları ile ilgisidir. Atalar üzerine yapılan yemin onların eşyaları üzerine de yemin edilmesini beraberinde getirmiş olmalıdır. Bir şekilde atanın kutsallığının kullanılan eşyalara geçeceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır (Bakınız: Psikolojik Özcülük).

Türk kültüründe en büyük yeminler en çok sevilen ve korkulan varlıklar üzerine yapılmaktadır. Hiyerarşik bir oluşumla görülen bu sıralamada en başta Tanrı/Allah, peygamberler ve atalar (ulu kişiler, evliya, ...) vardır. Türbelerde yatan kişiler üzerine yapılan yeminlerin yanı sıra tabiat unsurları üzerine de yapılmaktadır. Örneğin, Gürcistan ve Azerbaycan'da, Dağıstan Türkleri arasında “anasır-ı erbaa” üzerine yemin edilmektedir. Bunun dışında Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar üzerine de yemin edilmektedir. Yemin edilirken “bu kılıç, ağ girsin kızıl çıksın ki!” veya “kılıçlara gelesin mi?” (Kalafat, 2012a, s. 51, 57) denilir.

Sonuç olarak Tanrı/Allah, peygamber ve atalar üzerine yapılan yeminlerden sonra kutsal olduğuna inanılan toprak, dağ gibi tabiat unsurlarının yanı sıra peygamber ve atalardan kalan, kaldığına inanılan veya onların kullandıkları eşyalar üzerine ant içildiği görülür.

Ant içme ritüellerinde, töreni yörenin önemli ve yaşlı kişilerinin yönettiğini görmekteyiz. Türk kültüründe ant içmelerde ataların töreni yönetmelerinin veya onların şahit gösterilmesini atalar kültürünün bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. “Musa Baba'ya yemin olsun mu?” denilmesinin amacı ataları şahit göstermektedir. Alevî geleneğinde de yeminlerin bir kısmının on iki imama ve Hz. Ali (Yörükân, 2014, s. 86) üzerine yapılır.

Kars'ta ölmüş büyük ve saygın kişilerin ruhu ve onların kabirleri üzerine yemin etme adeti (Kalafat, 1998, s. 94) vardır.

Tokat'ın Acısu köyünde yaşayanlar arasında 2009 yılında gerçekleştirilen bir alan araştırmasında köyde özellikle üç evliya üzerine yemin edildiği tespit edilmiştir. Kara Dede, Veli Baba ve Anşacı adlı evliyalar arasında sıralama bakımından Kara Dede'nin köyün

kurucu atası şeklinde algılanması yüksek ihtimaldir. Bu varsayım yöre halkının ant içmelerinde desteklenmektedir: “Kara Dede’nin, Veli Baba’nın, Anşa Bacı’nın üzerine yemin ederim ki”; “sözümü tutmazsam Kada Dede, Veli Baba, Anşa Bacı beni kessin, beni çarpsın” (Selçuk, 2010a, s. 143).

Türk kültüründe pirlere (Pir’e yemin ederem!) yanı sıra atalar kültüyle bağlantılı olan ocak üzerine de yemin edilir: “Bu ocak hakkı!”, “Od haggı!”, “Ocak haggı!”. Bununla birlikte ocak ile özdeşleşen bilge ataların de şahit gösterildiğini görmekteyiz. “And olsun Miskin ocağına!”, “Hacı Gülali Baba ocağı hakkı!”, “Hacı Şirin Babaya and olsun!”, “Sofu Kerim Babanın ocağı hakkı!”, “Sofu Gülesen ocağı hakkı!” (Kumartaşlıoğlu, 2012, s. 488-489).

Sonuç olarak, örneklerde görüldüğü gibi, ant içmelerde ataların şahit tutulduğunu veya atalar üzerine yemin edildiği tespit edilmiştir. Bunun dışında atalara ait eşyalara da yemin edildiği örnekler vardır ki, bunun sebebi atalar kültü içinde yer alan atalara ait bileşenlerle açıklanabilir.

4.2.4. Kurban Törenlerinde Atalar Kültü

Yeni Gine’deki Baktaman halkını incelediği çalışmasında Barth (1975) insan, kurban ve atalar arasındaki özdeşleşmeleri detaylı bir şekilde araştırmıştır. Kutsal bir öğün yemeği olan kurbanın ‘atalar ile iletişime geçmede nasıl aracılık yaptığı’ konusunu ele almıştır (s. 193). Ayrıca kurbanın ‘her durumda dua etme ile neden bağlantılı olduğunun’ ifade edildiği bu çalışmada, ona göre duadaki sözler, atalar ile bağlantılı unsurların yanı sıra ritüel hareketlerini hayata geçirmeye hizmet eder (Insoll, 2011, s. 1051).

Kurbanın ilk biçiminin animizmde aranması gerektiğine işaret eden Tylor’a göre ilk kurban düşlerde görülen ölümlerin ruhlarına (Emiroğlu, 2009h, s. 840) sunulmaktaydı.

Üretim süreci tamamen doğaya ve doğa olaylarına bağlı olan toplumlarda verimlilik ve kefarete anlayışı (Emiroğlu, 2009e, s. 869) iç içedir. Arkaik insanlığın düşüncesinde yapılacak her türlü hareketin bir karşılığı vardır. İyi olan bir şey mükafat alınırken, kötü olan bir şey cezalandırılacaktır. Kefaret düşüncesi de buradan ileri gelir. Eğer doğadan bir şey isteniyorsa kefarete ödenmek zorundadır. Bunu yapmak kanlı veya kansız kurban olmak üzere iki biçimde mümkündür. Ancak İslamiyet öncesi Türk inanç sisteminde kurban kefarete mi, armağan mı? sorusu oldukça önemlidir. Türk mitolojisinde Gök Tanrı’nın verici sıfatı daha ön plandadır. Kötülüklerin ise Erlik’ten yani şeytandan geldiğine inanılır. Kurban, Erlik’e verildiğinde kefaretken, Gök Tanrı’ya verilirken bir armağandır. Ata ruhları ise burada aracı rolde yer alırlar.

Atalara kurban sunulurken hem kefarete hem de armağan görülebilmektedir¹⁶². Bu bağlamda atalarda hem Erlik hem de Gök Tanrı sıfatlarını görebilmekteyiz. Aslında atalar kültü, İslamiyet öncesi dönemdeki Türk inanç sisteminde Erlik ve Gök Tanrı'nın bazı parçalarının cisimleşmiş halidir, denilebilir. Ölü kültü içinde yer alan albastı, hortlak gibi kötü karakterli ruhlar ise tamamen Erlik'in faniler dünyasındaki temsilcileridir.

Bazı kayıtların, kurban törenlerinin önemli astrolojik olaylarla aynı zamanda gerçekleştiğini göstermesi (Roux, 2011, s. 37), bu ritüelin ilk çıkışını Gök Tanrı'ya bağlama noktasında önemli veriler sağlayabilir.

Chou halklarında kurban törenleri kaydedilmiştir. Buna göre kurban törenleri dinî amacın yanı sıra diplomatik bir başarının zaferini kutlama amacının yanı sıra tarım ve takvimle ilgili olarak ilkbahar ve sonbahar aylarında yapılırdı (Özerdim, 1963, s. 19). Bronz kaplarla yapılan kurban törenlerinde bu kaplar bir ataya veya Tanrı'ya sunulurdu. Bir kurban kabının üzerine yazılmış olan şu ifadeye atanın kendi soydaşlarına nesillerinin devamının sağlanmasını ve onun ruhunun unutulmamasını tavsiye edildiğini görmekteyiz. “Oğlum, torunlarım daimî bir hazine olarak bu kabı kullansınlar” (Özerdim, 1963, s. 19).

Chou halkları arasında atalar kültü oldukça önemli yer tutar. Bunu atalara dört mevsim yapılan kanlı ve kansız kurbanlarda görmek mümkündür. Özellikle imparator ve imparatoriçe bu atalara yapılan törenlere büyük özen gösterirlerdi. Törene hazırlanırken her ikisi de yıkanır ve oruç tutarlardı. Yedi gün boyunca devam eden oruç sırasında atalardan başka bir şey düşünülmezdi. Onlara bu şekilde yaklaşılabilirdi düşünülen oruç seansı bittikten sonra imparator, ataların odalarına girer ve ata ruhlarına saygılarını (Özerdim, 1963, s. 21) sunar.

Dünyadaki bütün iyi şeylerin Yüce Varlık'tan geldiği düşüncesine sahip olan ilksel toplumlarda *Hak Kurbanı* ritüeli vardır. Buna göre elde edilen ilk ürünün, ilk avın Yüce Varlık'ın hakkı olduğuna inanılmaktaydı (Örnek, 1995, s. 88). Bir şeyin ilkinin Tanrı/Tanrılara, atalara ve diğer doğüstü varlıklara sunulmasının altta yatan gerçeği bu olabilir. Ayrıca ilk elde edilen ürünü önce kral, şef, rahip gibi yüksek statüye sahip olan ve muhtemelen ölümünden sonra ata konumuna erişecek kişiler yerlerdi.

Türk kültürünün önemli yaşam ve geçim kaynaklarından biri olan avın sosyal, ekonomik ve kültürel bağlamı onun kültleşmesini sağlamıştır. Avın başında bulunan kişinin avlanan ilk hayvanı alma hakkı vardır. Bu hak, onu tayganın ve hayvanların mitolojik iyesine yaklaştırır.

¹⁶² 28.02.2017 tarihinde sayın Doç Dr. Mehmet Çeribaş hocam ile birlikte “eski Türk inanç sisteminde kurban armağan mı, kefarete mi?” konusunda yapılan bir sohbette söz konusu düşünceler şekillenmiş olup, bana bu konuda farklı bir bakış açısı sunduğu için hocama teşekkürlerimi sunarım.

İyeye, Moğol ve Kalmuk efsanelerinde Tsagan (Şagan) Ubugun denilirdi. Benzer biçimde Buryatların kam geleneğinde tayga iyesi, beğendiği avcılarını ödüllendiren sınırsız zenginliğe sahip olup at ve geyik üzerinde dolaşan ihtiyar bir adam olarak tasvir edilir (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 97). Bu bağlamda, Türk kültüründeki “hak kurbanı” anlayışının iye inancını çıkarmış olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

Türk-Moğol törenlerinde kurban temel bir yer işgal eder. Ayın belli günlerinde çeşitli yerlere kurban sunmakla beraber, altıncı ve dokuzuncu ay hariç, her ayın birinci gününde gök, dünya ve atalara kurban adandığı kaydedilmiştir. Benzer şekilde Ural-Altay kavimlerinin Altay zümresine mensup olan Mançular (Togan, 1981, s. 65) arasında *beyaz* bir at ile hem atayı hem de gök ve dünyayı temsil eden *siyah* boynuzlu bir hayvanın kurban edilme adeti vardı (Roux, 1994, s. 200-201). Bu uygulamada siyah ve beyaz karşıtlığı dikkat çeker. Şöyle ki beş unsurun meydana gelişini anlatan bir efsaneye göre önce ilk neden belirmiştir. Bundan yokluk ve yokluktan ilk monad (tek varlık) meydana gelmiştir. *T'ai-chi* denen bu tek varlıkta bazı ilkeler bulunmaktadır. Bunlar harekete geçtiğinde *yin* (kararık) ve *yang* (yaruk) ilkeleri oluşmuştur. Yarısı siyah, yarısı beyaz bir daire olarak gösterilen *T'ai-chi* denen tek varlıktaki kararık ve yaruk ilkelerinin *ana ve ataya* benzetilen nefesleri, sekiz yönden esen rüzgarlarla taşınıp birleştiğinde *su, ateş, ağaç, maden ve toprak* olmak üzere beş unsurun doğduğuna (Esin, 2001, s. 24) inanılmaktaydı. Yukarıda bahsedilen kurban geleneğinde, yaratılışın yeniden canlandırılması var gibi durmaktadır. Ayrıca bu karşıt çiftlerin birçok anlatıda yer aldığı ve onun yaratılış mitlerine konulduğu birçok dünya miti bulunur.

Eski Türklerde kutsal olarak kabul edilen yerlerin dışında kurban sunulmamış olması, kurban ritüelini icra eden kişinin genellikle “baba, başkan veya hakan” oluşu (Günay ve Güngör, 2003, s. 99), kurban ritüellerinde güçlü bir atalar kültürünün olduğunu gösterebilir.

Kırgızlarda ilkbahar ve sonbahar başında “el kudayı” (halk kurbanı) denilen bir kurban töreni gerçekleştirilir. Ataları veya ölen yakınları anmak için yapılan bu törende tüm bölge halkı tarafından nehir ya da bir tepede toplanıp ortaklaşa kurban kesilir. Tören sırasında saygı duyulan ve sözüne güvenilen bölgenin “aksakalı”, Tanrı ve yer-suya hitap edip onlardan kendilerini korumaları için (Arık, 2005, s. 168) dua eder.

Hakaslar arasında defin törenleri için büyük baş hayvan, anma törenleri için koyun kesilme adeti vardı. Defin için kesilen kurbanın kemikleri atılmaz, üçüncü günün akşamında bir kaba toplanırdı. Bu kemikler “dul bir ihtiyar adam” tarafından köyün dışında mezarlık yönüne doğru “Büyün kemikleri al! Senin malını sana veriyoruz!” sözleriyle atılırdı (Killi Yılmaz, 2007, s.

77). Bu işlemin ihtiyar bir erkek tarafından yapılması atalara ilişkin inancın bir sonucu olmalıdır.

Edremit Türkmenleri arasında 15 Ağustos tarihinde Kazdağı'na çıkma ve Sarıkız'ın mezarı olduğuna inanılan taş yığınının dibinde kurban kesip *Dede Sofraları* kurma adetleri (Eröz, 1990, s. 368) vardı. Dağ, kurban ve taş kültlerinin bir arada yer aldığı bu inanç ve uygulamada Dede Sofraları'nın kurulmasıyla bu uygulamalar bütünsel olarak ata kültü içine girmektedir.

4.2.5. Fetiş Öğelerinde Atalar Kültü

Fetişizmin kabul gören genel tanımı, kendinde büyümlü bir güç barındırdığına ve bu yüzden ondan fayda veya zarar geleceğine inanılan nesneye verilen addır. Bu açıdan her tür nesne fetiş öğesi olabilmektedir. Fetiş nesnelere kişisel olabileceği gibi bütün topluluğa da ait olabilirler. Türk kültüründe ölümden sonra özellikle atalar ruhunun tasviri olduğuna inanılan suret veya töşlerin, çeşitli sunular yapıldığı ve içinde bir güç taşıdığına inanıldığından, fetiş öğeler içinde yer aldığı görülmektedir.

Hemen hemen evrensel olan bir düşünce olarak fetişizmi, cansız nesnelere ruh atfetmeyi, belli kült nesnelere insanlaştırma pratikleri ile bazı inançların kültleşmesini açıklama noktasında *psikolojik özcülük* yaklaşımının önemli veriler sağladığı söylenebilir. Özellikle Türk kültüründe atalar kültünün, neredeyse, her kütle olan bağlantısı; ölmüş şöhretli kişilerin yer-sulara karıştığı inancı; ata ve önemli kişilere veya olumsuz tipteki kahramanlara (katiller, azılı suçlular, ...) ait eşyalara ilişkin olumlu veya olumsuz düşüncelerimiz (çoğu zaman ön yargılarımız) ve birçok tabiat unsurunda var olduğuna inanılan *koruyucu ruh* veya *ie* düşüncesi, "psikolojik özcülükte" yer alan ve ne olduğu tam olarak bilinemese de varlığına inanılan *öz* (cevher) düşüncesi ile bağlantılı gibi durmaktadır. Nesnelere bilinme ve kategorileşmesinde belirleyicilerden biri olduğuna inanılan bu olgu, muhtemelen, inancın kültleşmesinde de etkili olmuştur.

Türk kültüründeki fetiş nesnelere kökeni ile ilgili olarak Türkler tarafından geliştirilmiş damgalara bakmak gerekmektedir. Damgaların atalar kültü ile bağlantılı olarak Türk ongonları ile ilgisi unutulmamalıdır. Günümüzde halı, kilim gibi birçok sanat eseri üzerinde yaşayan bu şekiller, sonradan fetiş nesnelere üzerinde de görülmeye başlanmıştır. Avşarlar arasında kötü gözlerden korunmak için nazarlık amacıyla kullanılmış olan bir işaretin, Altunordu Devleti'nde kullanılan mührü (payza) benzerliği (Gülensoy, 1989, s. 141), geleneğin süreklilik ve devamını gösterebilir. Türk halkları özellikle İslamiyet öncesi dönemlerde yaratmış olduğu kültürel sembollerini, sonraki dönemlerde halı, kilim, deri, keçe, mezar taşı gibi çeşitli materyaller üzerine işlemeye devam etmiştir.

Türk kültüründe fetiş nesnelere örnek olarak tösler verilebilir. Ruh veya ata ruhu, kök, esas, suret gibi anlamları ihtiva eden töslerin ata kültleri ile doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Yüksek ihtimalle, töslerin kaynağı atalara ilişkin inanç ve uygulamalardır. Türk halklarının birçok boyunda XIX. yüzyıla kadar bu gelenek yaşamış ve bazı bölgelerde hala yaşamaya devam etmektedir.

Türkistan'da çocuğu ile birlikte çocuklu bir aileye konuk giden kimse kötü niyetli varlıklardan korunmak için güneş battıktan sonra evine dönmez gittiği evde kalır. Evine döndüğünde ise çocuğunu beşiğine koymadan önce beşik etrafında üzerlik tütsüsü gezdirir. Bu esnada elas-halas denilerek gezdirilen tütsü yanında at kılından yapılmış “Pezenci Cinmet” denilen ve ferace giydirilmiş anneyi temsil eden (Kalafat, 2009, s. 64) kadın sureti yapılır. Bu tösün kötü niyetli varlıkları kovduğuna inanılmaktadır.

Hakas halklarında tösler, genellikle evde muhafaza edilmekle beraber evin yakınındaki bahçe veya ağaçta da bulunabilirler. Evdeki tösler için ayrılan her bir bölme *tösib* (tös evi) adı verilmektedir. Aileden biri hastalanmadıkça veya ihtiyaç duyulmadıkça yerlerinden çıkarılmayan bu suretlere soyun ataları anlamına gelen *ağalar* denilmesi (Okutan, 2016, s. 56-58) kaynağını atalar kültüründen aldığını gösterebilir.

Hakas Türkçesinde *tös* kelimesinin ilk anlamı “şamanın göze görünmeyen ruh yardımcısı, gök ve yerle birlikte meydana gelen kutsal bir şey”, ikinci anlamı ise “ataların ruhları ve aile koruyucuları” demektir. Özellikle Hakas evlerindeki fetişlerin çoğunluğu çatal şeklinde tahtadan yapılır ve ortası kayışla sarılıdır. Bu tahtanın üzerine göz yerine boncuk takılmış dörtgen kumaş dikilirdi. Çatalın her iki tarafına saçları simgeleyen saçak ip bağlanırdı. Adeta kadın yüzünü andıran bu tös, bazı araştırmacılara göre kadın ruhunun antropomorfi rolünü simgelemekteydi. Çoğu zaman çadırın mutfak tarafına konan bu tös (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 69) yüksek ihtimalle dişiliği sembolize etmekteydi. Tösler doğrudan atalar kültü ile ilgiliyken (aşağıda gösterildiği gibi mutfağı koruduğuna inanılan) çatal şekilli bu tös kadın ata kültü hakkında önemli bir veri sağlayabilir.



Görsel: Aşkın Çakır, Hakasya

Av, konup göçen ve günlük ihtiyaçlarını avcılıkla karşılayan bir halk için oldukça önemlidir. Tatarlar, topağa gömülü bazen de topraktan bir karış yukarıda bulunan sııkların üzerine inşa edilmiş ve üzeri samanla örtülen evlerinde ağaçtan yontulmuş olan küçük putlar (suretler) bulundurlardı. Onları yaklaşık dört parmak boyunda olup çeşitli bezlerle sarılı şekilde küçük bir kutuda tutulurlardı. Av iyi geçtiği zaman bu surete şapka veya yakalık adama adetlerinden (Katanov, 2000, s. 245) hareketle, Tatarların söz konusu suretleri ata ruhları gibi düşündükleri ve iyi geçen bir avdan sonra onlara sunu yaptıkları yorumu yapılabilir. Eski Türklerin inancına göre ölmüş ataların öte dünyada da günlük ihtiyaçları devam eder. Şapka ve yakalık adanması ise bu düşünceyi desteklemektedir.

Fetiş nesnelere yoğun kullanımını sağaltma uygulamalarında görmek mümkündür. Kilis'te kullanılan bir nazarlıkta atalar kültürünün izleri takip edilebilir. Kilis'te yaygın olarak kullanılan gümüşten yapılmış nazarlık sadece 8-10 yaşına kadar erkek çocuklara takılır. Özellikle sünnet ve diş çıkartma ritüellerinde nazardan korunmak amacıyla kolye gibi tutturulur. Bu obje üzerine çeşitli taşların yanı sıra kurt dişi takılırdı. Gümüşün üzerindeki yaprak motiflerinin ortasına yerleştirilmiş Mühr-ü Süleyman ve onun içinde de "Maşallah" (Maşallah yazısı, Allah nazardan saklasın niyetiyle söylenir ve eski Türk dinindeki Tanrı kültü ile bağlantısı vardır) yazısı yer almaktadır. Peygamberler tarihinde Süleyman Peygamber, *Mühr-ü Süleyman*'ın sahibi olarak bilinmektedir. Bu mühür sayesinde bütün kurtlar, kuşlar, insanlar ve cinleri emrinde tuttuğu rivayet edilmektedir. Üzerinde mühür bulunan bu yüzüğe sahip olanın, saltanat ve iktidarı da elinde bulunduracağı (Yılmaz Özkarslı, 2000, s. 101) rivayet edilir.

İslam kültürü dairesinde yer alan Süleyman Peygamber'in yapı ve işlev bakımından atalar kültü içinde olduğu söylenebilir. Nazardan korunmak için yapılan tılsımda ise mührün işlenmesi, onun mitik güç ve etkisinden yararlanmak içindir. Sembolün kime ait olduğunun bilinmesi atalara ilişkin kültlerin nesnelere yansımalarının göstermesi bakımından dikkate değerdir. Rivayetleri halk arasında yaşayan Hz. Süleyman, atanın kendisini (merkez); onun mührü ise külte ilişkin nesneyi (çevre) oluşturur.

Halk hekimliğine bağlı sağaltma uygulamalarından birisi olan ve kötü ruhlardan koruduğuna inanılan nazarlık, Anadolu'nun birçok yerinde görülen yaygın bir adettir. Nazara karşı tütsü olarak yakılan bu bitkinin ayrıca meyveleri ipe dizilerek nazarlık da yapılmaktadır. Halk arasında anlatılan bir rivayet ise üzerlik bitkisini ve yapılan nazarlığı atalara bağlar.

Rivayete göre bir gün Hz. Ali atını alıç dikenine bağlamış, ancak diken kopmuş. Yüzerliğe (üzerliğe) bağladığında ise bu ot, atı olduğu yerde tutmuş. Bunun üzerine Hz. Ali "Yüz er kadar hükmün olsun. Beni arayan sende bulsun!" demiş (Yılmaz Özkarslı, 2000, s. 141). Aynı zamanda etiyolojik efsane özelliğine sahip olan bu anlatı, bitkinin adının nereden geldiğini açıklamaktadır. İslami dönemin atalarından birisi olan Hz. Ali'nin adına dayandırılarak anlatılan bu efsane, toplumsal kabulün sağlanmasında ataların statüsünün kullanımını örneklemektedir.

Türk halk düşüncesinde merkezi konumda olan *kahraman* ve *ata şablonuna* (çerçeve figür), içinde bulunduğu kültür dairesine uygun olan kahramanların yerleştirildiğini söyleyebiliriz. Özellikle bu kahramanların ölümlerinden sonra, çoğu zaman, ata statüsü kazandıkları tespit edilmiştir.

Kişiyi ve hane halkını kötü niyetli dış güçlerden koruduğuna inanılan bazı fetiş öğelerle ilgili anlatılan efsanelerin büyük çoğunluğu atalara bağlanmaktadır. At nalı da bu tür nesnelere birisini oluşturur. Nalın hem demirden yapısı hem de Türk'ün kanadı olan atın bir parçası olması, onu Türk kültür tarihinin önemli sembollerinden birisi haline getirmiştir.

Rivayete göre Ab-ı Hayat'ı içerek ölümsüzlüğe ulaşan Hızır Peygamber'in gökyüzünden atı ile dolaştığına ve sıkıntısı olanlara hemen yetiştiğine inanılmaktadır (Yetiş ya Hızır Nebi! Hızır gibi yetişmek). Özellikle dış kapı girişlerinin üst kısmına asılan nalın arka planında, Hızır'ın atını nallamak için evlere uğrayacağı düşüncesi vardır. Böylece Hızır'ın bir gün evlerine uğrayacağına inanan halk, hem onları zor durumdan kurtaracağına hem de nalın uğur getireceğine (Yılmaz Özkarslı, 2000, s. 169) inanırlar. Yardımsever atalardan biri olan Hızır'ın adına bağlanan at nalının uğur getireceği düşüncesi ve koruyucu sembolün Hızır ile ilişkilendirilmesi konu açısından dikkate değerdir.

4.2.6. Halk Sanatında Atalar Kültü

İlk sanat eserlerini, Eberhard gibi araştırmacılar tarafından Türk oldukları kabul edilen, Chou halklarında görmek mümkündür. Chou halklarında bronz kaplarındaki yazılar çok önemlidir. Büyük bir sanat eseri olarak kabul edilen bu kapların krallara ve yeni evlilere hediye edildiğini biliyoruz. Bu kaplarından birinin üzerinde “yeni gelin pek çok erkek çocuk sahibi olsun” sözü yazılıdır. Bu yazı, Chou halklarında ataerkil anlayış biçiminin yerleşmeye başladığı düşüncesini güçlendirebilir. Ayrıca kaplar kurban törenleri için de kullanılırdı. Yapılan arkeolojik kazılar ise gündelik işler için toprak kap kullanılırken, kurban törenleri için bronz kaplardan güzel olanlarının kullanıldıklarını göstermektedir. Bu törenlerde kullanılan kaplar belli bir “ata”ya ithaf edilmekle birlikte atadan bir şeyler isterken de (Özerdim, 1963, s. 10) yararlanılırdı.

Eski Türklerin, daha VII. ve VIII. yüzyıllarda, bayraklarında atalara ait bileşenlere yer verdiklerini görmekteyiz. Örneğin, yaratılış mitinde anlatıldığı gibi A-şi-na adlı dişi bir kurttan türeyen Türklerin bu “dişi ataları” olan kurdun başıyla veya hayvanların kuyruklarıyla sancak ve flamaları süslemeleri dikkate değerdir.

Türlere ait türeyiş efsanelerinin baş aktörü olan kurt, anlatılarda Tanrı'nın görüntüsü, elçisi, astronomik bir sembol, devlet nişanı (Tanyu, 1980, s. 47); Oğuz Kağan destanında rehber; Tukyü menkıbesinde anne ve Uygur efsanelerinde ata (Yörükân, 2014, s. 25) olmak üzere farklı işlevlerde yer almaktadır. Kurt veya bozkurt, Türkler için önemli olan birden fazla fonksiyona sahiptir.

Türklerin yaşamış olduğu yerlerdeki kaya veya mezar taşları üzerinde bulunan, şaman elbiselerinde kullanılan ve çeşitli yerlerde tasvirleri yapılan kurt, Çoruhlu'ya (2002) göre, proto-Türk topluluklarında bir totem iken; Hun devrinde ata kültürünün bir parçası haline gelmiştir (s. 134).

Köktürk, Batı Türk ve Uygur Kağanlarının kurt atalarının canlı hatırası olarak tepesinde altın bir “böri başı” bulunan bayrağı hükümdar otağının önüne diktikleri (Günay ve Güngör, 2003, s. 83; Roux, 2001, s. 39;) bilinmektedir. Bu bakımdan bayrağın, atalara ait bazı şeyleri içerdiği ve sanat objesi olarak kullanıldığı yorumu yapılabilir.

Büt-Tüs adı verilen ata suretlerinin yapıldığı heykeller (Beydili, 2004, s. 186), ata kültürüne ait somut materyallerden birisidir. Özellikle Köktürklerin keçe ve deriden atalarının tasvirlerini yapıp, bunları direklerde taşıma adetleri vardı. *Tös* adı verilen bu suretlerin bayrak amacıyla kullanıldığı bilinmektedir. Türklerde kurt resmi bulunan bayrağın Kağnılı Ting-ling ve Hunlara atfedilen Noyn-ula mezarında bulunan kalıntılarla (Gülensoy, 1989, s. 35) benzerlik göstermesi,

türeyişin başlatıcısı konumunda olan *dişi kurt ata* motifinin canlı bir şekilde yaşadığını fikrinin en güçlü kanıtlarından birisi olabilir.

Hakas haklarındaki çatal şekilli töşlerin dişiliği simgelediği ve özellikle mutfaklara asılması dikkate alındığında, Hakasların nakışlı sopalarında farklı malzemelerden yapılmalarına rağmen ortak stiller dikkat çekmektedir. Üçgen şeklinde, çenesi hafif sivri ve iki tarafından saçlar dökülmüş şekilde betimlenen kadın yüzü (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 69) tahtadan yapılan çatal töşlerle benzerlik göstermektedir.

Kaya resimlerinden başlayarak gelişen Türk resim sanatı, arkeolojik kazılardan elde edilen materyallerle daha farklı boyutlar kazanmıştır. Bunlar kültürle doğrudan bağlantılı olup, söz konusu desenlerin Türk halılarında resmedildiğini ve Osmanlı'da minyatüre dönüşerek gelenekselleştiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda, Türk halılarında en yaygın görülen desenlerden birisi "elibeline motifidir". Bu motif genellikle kadının doğurganlığıyla ilişkilendirilmiş olup bereket motifi olarak değerlendirilmektedir. Mitik dönemlerin Ana Tanrıça kültüne kadar götürülebilecek bu simge çeşitli formlarda, ancak aynı merkezi düşüncede karşımıza çıkmaktadır. Bu motifler, ana Tanrıçayı simgelediği düşünülen heykelciklerle benzerlik gösterir (Arslan Kalay, 2017, s. 195-196). Fakat burada, onlar, Tanrıça heykelciğinin bir simgesi olarak nitelendirilmek yerine, daha kapsayıcı bir tanımlamayla, Türk kültüründeki anaerkil dönemin izleri bağlamında kadın atalar olarak değerlendirilmiştir.

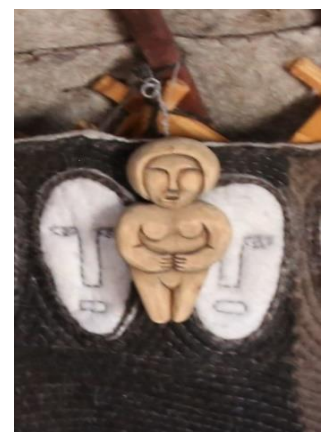
Aşağıda, Azerbaycan'dan alınan Venüs heykelciği ve XIV. yüzyıla ait Moğol çadırının canlandırıldığı yurttan bazı görsellere yer verilmiştir. Görseller arasındaki benzerlik dikkate değerdir.



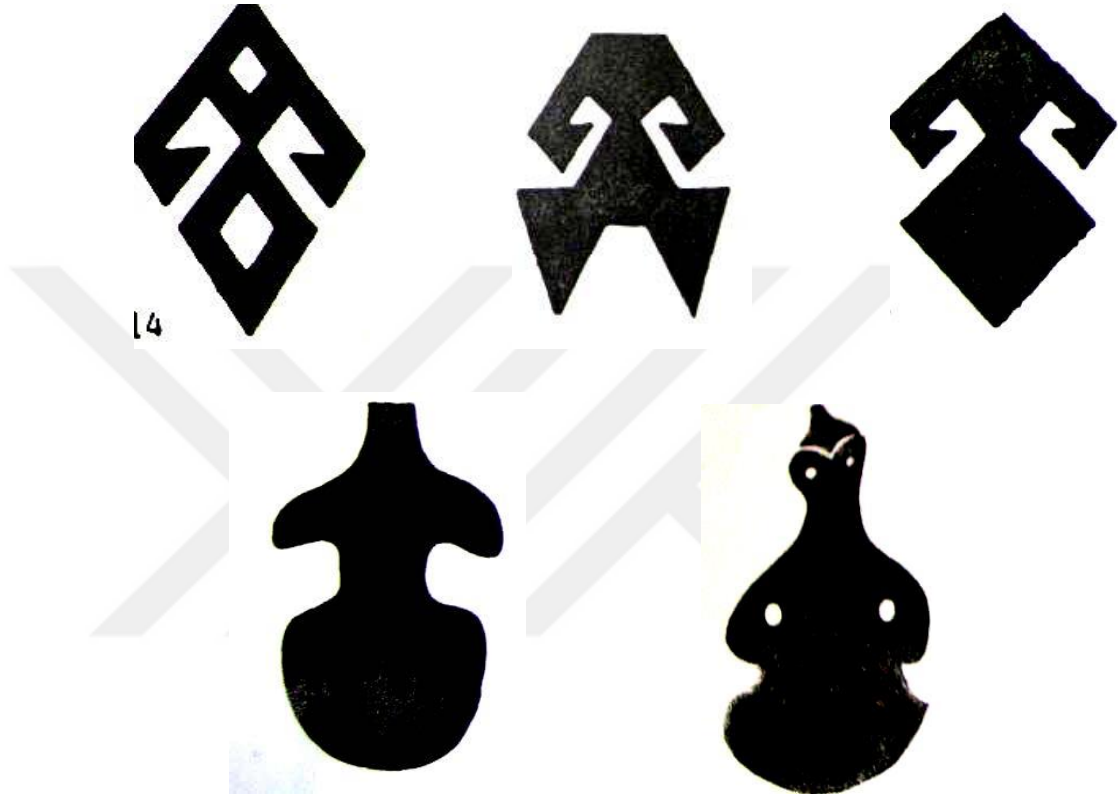
Azerbaycan



Moğol Şaman Yurdunun İçinden (Görseller: Aşkın Çakır)



Bu kısımda verilen motifler ise Anadolu'da yaygın olarak uygulanan elibelinde halı motiflerinden birkaç örnektir. Orta Asya ve Anadolu'dan alınan görseller arasındaki benzerlik Türk kültüründeki anaerkil dönemin hatıraları olup merkezi unsurların devamlılığını, başka bir deyişle, geleneğin farklı zaman ve mekânlarda yaşamını sürdürdüğünü göstermesi bakımından oldukça önemlidir.



Elibelinde Motifleri (Milli Eğitim Bakanlığı, 2011, s. 4-6)

Sembollerle dolu maddi kültür unsurlarından olan halılarda yer alan işlemler, halkın ortak kodlarını görselleştirmesi bakımından dikkate değerdir. Türk halılarında yaygın olarak görülen hayat ağacı motifinin yanı sıra el motifine de sıklıkla yer verilir. Canlılık, bereket ve verimin sembolü olan el motifi, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, özellikle Hz. Fatma'yı sembolize ettiğine inanılmaktadır (Aydoğan, 2012, s. 96-98). El'in mitik anlamının İslami kültür dairesi içindeki atalara dayandırılması, hem onun toplum tarafından kabulünü sağlamakta hem de kutsal olarak görülmesini kolaylaştırmaktadır. Bu bakımdan elin sağaltma uygulamalarında rit halinde yaşatılırken; el motifinin halk sanatında mitik anlamıyla beraber resmedilmesi atalara ilişkin hatıraların varyantlaşarak yaşadığı varsayımını destekleyebilir.

Gazneli ve Selçuklu yapılarında görülen ve koruyucu özelliğe sahip olan en erken dönem hayvan figürlerinin işlenmesi hayvan ve atalar kültü ile bağlantılı gibi durmaktadır. Kapı

tokmaklarında, ahşap kaplamalarda, alçı süslemelerde ve ev eşyaları gibi birçok malzemede kullanılan aynı tema, geleneksel yapının sonucu olmalıdır. Bu figürlerin işlenmesi için özellikle sanatçılara sipariş verildiğini aktaran Diyarbakirli'ye (2002) göre bu durum bilinçaltında bulunan doğaüstü güçlerden korunma isteğinden kaynaklanmaktadır. Bununla beraber eski Türk inançlarında önemli bir yeri olan ve çadırı ayakta tutan orta direğin üzerine tılsım olarak hayvan heykelciklerinin yerleştirildiği bazı minyatürlerde görülmektedir. Benzer şekilde savaşta kullanılan güzrlere de kurt motifinin işlenmesini (s. 882) İslamiyet'in kabulünden sonra bile yaşayan tös inancının bir devamı olarak değerlendirmek mümkündür.

Orhun havzasında ve Tuva bölgesindeki eski Türk cenaze yakma yerleri yakınında bulunan abidelerde, taş oymalarda ve taştan yapılmış balballarda tespit edilen dağ keçisi damgaları (Graç, 2008, s. 211) soyla olan bağlantıyı gösterebilir. A. V. Anohin tarafından derlenen bir eskatoloji mitinde ise tufan olacağını “demir boynuzlu bir gök tekenin” haber vermesi, teke hayvanıyla sembolize edilen kurtarıcı tipi bağlamında dikkate değerdir.

Bünyesinde sihri güç bulundurduğuna inanılan fetiş öğeler üzerindeki işlemlerde atalara ilişkin hatıraların izlerini takibi edebilmek mümkündür. Örneğin, Beypazarı'nda düğün törenlerinde gelinlerin başlarında kullandıkları ve törene katılan evlilik çağına gelmiş genç kızların da taktıkları tepeliğin gümüş ve parlak olması sebebiyle nazarı çekeceğine inanılmaktadır. Bu yüzden bazılarının ortasında Süleyman Peygamber'e ait olan *Mühr-ü Süleyman* motifi işlenir. İşlemeyi yapan ustalar bu sembolün, gelinlerin ve gelinlik çağına gelen genç kızların nazardan ve kötü niyetli kişilerden korunmalarını, mutlu bir evlilik yapabilmelerini, bahtlarının açık olmasını ve evin bereketinin bol olmasını sağlama (Yılmaz Özkarslı, 2000, s. 105) gibi anlamlara geldiğini aktarmışlardır. Nazardan korunma amacıyla işlenen bu motifle İslami dönemin atası olarak Süleyman Peygamber'den yardım beklendiği veya ondan güç alındığı görülmektedir.

Türk kültüründe sayı sembolizmi önemlidir. Sayılar gökyüzü hareketleri, ay ve güneşin dönüşleri ile bağlantılı olarak şekillenmekteydi. Eski Türk inanç sisteminde dünya dokuz bölüm olarak tasavvur ediliyordu. Ögel'in (2000) belirttiği üzere batıda bulunan Türkler, dünyayı yedi bölüm olarak görmeye başlamışlardır. Macar kavimlerinin menşe efsanelerinde Macar devletinin kurucuları ve boy atası olarak *Yedi Oğul* veya *Yedi Kardeş*'ten bahsedilir (s. 106-107).

Fisherman's Bastion şeklinde adlandırılan yapı, mimar Frigyes Schulek tarafından tasarlanmış ve 1899-1905 yılları arasında inşa edilmiştir. Kale, yedi kuleden yapılmıştır. Tarihsel kayıtlara göre günümüzde Macaristan olarak bilinen bölgeye 895/896 yılında yerleşmiş olan Macar

kavimlerini temsilen yapılan bu kuleler, Macarların atalarını sembolize (Fisherman's Bastion Budapeşte, ?) ederler. Türk kültüründeki ata tiplerinden olan bu boy ataları onuruna dikilen kuleler dikkate değerdir. Günümüzde UNESCO'nu Kültürel Miras Listesinde yer alan bu yapı atalara ilişkin hatıraların sanat ürünlerinde yaşatıldığını gösterebilir.

Tören objeleri ve mimari yapılar atalara saygı uygulamalarında önemli maddi kültür unsurlarıdır. Atalar kültürünün belli mekânları vardır. Burada periyodik bir uygulama söz konusudur. Söz konusu uygulamalar belli atalara, akraba ilişkilerine ve tarihi veya mitik geleneklere (Lau, 2002, s. 281) atıf yapar.

Ata kültü ve mekân ilişkisinin görülebileceği birçok örnek vardır. Mısır piramitlerinin içine girildiğinde giriş kapılarının ve koridorlarının eğilmeye sebep olacak kadar alçak yapıldığı görülür. Bunun sebebi büyük olasılıkla sonsuz saygı göstermek gerektiği inancıdır. Benzer bir durum Atatürk'ün na'sının bulunduğu anıt bir mezar olan Anıtkabir'in önünde de görülür. Aslanlı yol olarak bilinen Anıtkabir'in giriş yolundaki taşlar öyle döşenmiştir ki yere bakmadan gidilirse sendelemeye neden olacaktır. Ulus-devlet atası olan Atatürk'e saygı gösterilmesinin sanat eserlerine yansıdığı bu yapıda, her gelen kişinin başını öne eğerek kabre yaklaşması amaçlanmış olmalıdır.

4.2.7. Halk Hekimliğinde Atalar Kültü

Halk hekimliği ile atalar kültü arasında ilişki söz konusudur. Günümüze kadar ortaya konulmuş halk hekimliği ile ilgili çalışmalarda atalarla ilgili yorumlar mekân çerçevesinde yapılmıştır. Ateşin yandığı yer olan ocağın hareketle aile ve soy bağlantısı kurulmuştur. Ancak ocak, ateş ve ata kültürünün bir arada yer aldığına dair yapılan yorumlamalarda, halk hekimliği uygulamalarının manevi, sosyal ve psikolojik boyutlarını ele alan çalışmalar neredeyse yoktur. Bu açıdan daha derinlemesine bir değerlendirme yapıldığında halk hekimliğinin temelinde atalar ilişkili bir inanç ve uygulamaları görmek mümkündür.

Genel olarak Türk sağaltma yöntem ve teknikleri olarak adlandırabileceğimiz halk hekimliği uygulamaları içerisinde atalar geleneğe destek verirler. Normatif yaklaşım içinde değerlendirilebilecek olan bu işlev içinde atalardan yardım istenir; böylece sosyal düzen ve huzur sağlanmış olur. Birey veya kurumun ihtiyaçlarından doğan bir kurum olan ve düzenli örgüt özelliği gösteren sağaltma uygulamalarının temel işlevlerinden birisi toplumsal sorunları çözüme kavuşturmadır. Bireysel sorunlardan devlet yönetimine kadar çok geniş bir alanı kapsayan bu sorunların çözümünde ataların bilgisine başvurulur.

Nogay Türkleri arasında yaşamayan çocukların korunması gerektiği düşüncesi sebebiyle doğan bebek kurt derisine sarılır. Benzer şekilde kurdun kafa postu esnetilerek bundan geçirilen çocuğun korunacağına inanılmaktadır (Kalafat, 2012b, s. 240). Türklerin türeyiş mitlerinde kurtla ilgili anlatıların varlığı, *kurt ata* düşüncesi ve halk arasında yaşayan “kurtla kıyamete kalmak!” deyimini, kurdun uzun ömürlü ve koruyucu oluşu ile ilgilidir¹⁶³.

Tsengel Tuvalarında 3 veya 6 yaşında ilk kez kesilen saç için özel bir tören düzenlenir. Bu kesilen saç beyaz bir kumaşın içine konulur ve çocuk 25 yaşına gelene kadar saklanır. Çocuk kötü bir durumla karşılaştığında bu saç, tütsüyle sunak olarak verilir. Ancak herhangi bir olumsuzlukla karşılaşılmadığı zaman 25 yaşına geldiğinde evin ateşine atılır. Yenilenme, yeniden doğum gibi anlamları olan bu ritüeldeki (Akıncı, 2009, s. 99) ateş, hem bir koruyucu hem de bir tür geçiş noktası olarak değerlendirilebilir. Bu durumun Türk anaerkil dönemin bir uzantısı olan Umay inancı ile de bağlantısı vardır. Çünkü Umay, Türkler arasında Ot (la déesse du feu/Ateş Tanrıçası) olarak çağrılmaktadır (Lot-Falck, 1956, s. 196).

Hasta çocuğun bir yer yarığından, kayadaki bir delikten veya bir ağaç kovuğundan geçirilmesi adeti birçok toplumda bulunmaktadır. Bu uygulama çocuğun hastalığının başka bir nesneye göçürülmesi, ikincisi doğum hareketinin taklidi (Eliade, 20013, s. 254) olmak üzere iki türlü bir yorumlanabilir.

Dünyada taşların şekillerinden dolayı onlara mitik güçlerin atfedildiği birçok örnek vardır. Örneğin, Amence bölgesinde delikli bir taş vardır ve kadınlar önünde diz çöküp delikten para atarak çocuklarının sağlıklı olması için dua ederler. Çocuk doğduğunda ise buraya getirilip delikten geçirilirdi. Kıbrıs, Paphos'ta da kısır kadınlar taşın deliğinden geçerler. Aynı uygulamanın İngiltere'nin bazı bölgelerinde de olması (Eliade, 2003, s. 229) taşın şeklinin insan zihninde uyandırdığı etkinin varyantlaşarak yaşadığını gösterebilir.

Azerbaycan'da *Taşpir*, çocuk isteyen kadınların uğrak yeridir. Ağrı ve hastalığın taşta bırakılması şeklinde taşın şifa verici ve iyileştirici gücü olduğuna inanılır. *Taş Koç*'un ayakları arasından geçen kısır kadınların çocuklarının olacağına inanılması, kaya üstüne yatmakla hamile kalınacağına dair inanç aynı inanışın bir devamıdır. Azerbaycan'ın bazı bölgelerinde kemiği sertleşsin, güçlensin, şifa bulsun ve çabuk yürümeye başlasın diye hasta çocukları kaya

¹⁶³ Kurdun uzun ömürlü olduğu inancının sözlü edebiyat ürünlerinde de yer aldığını görmekteyiz. Hakaslar arasında derlenen [1889] bir masala göre yaşlı bir adamın üç oğlu ve üç yüz boğası varmış. Büyük oğul boğaları gütmeye gittiğinde uyuya kalmış ve boğalarını boz bir kurt yemiştir. Bunun üzerine delikanlı bozkurdu takip etmeye başlamış ve yerin deliğine inmiştir. Gide gide deniz kıyısına varmış. Deniz kıyısında bir ev olduğunu gören adam içeri girdiğinde yaşlı bir kadının oturduğunu görmüş. Bu yaşlı kadın delikanlıya nereye gittiğini sormuş. Delikanlı, “Bozkurdu arıyorum” demiştir. Kadın, “Bozkurdu ne yapacaksın?” diye sormuş. Delikanlı “Üç yüz boğamı yedi” demiştir. Bunun üzerine yaşlı kadın “Bozkurdu daha ne kadar takip edeceksin? Sonunda ölürsün!” demiştir (Katanov, 2000, s. 314-315).

altlarından geçirme adetleri vardır. Bazı araştırmacılar bu uygulamaları animizm ile açıklamakla birlikte (Beydili, 2004, s. 550), atalar kültüyle olan ilişki de unutulmamalıdır¹⁶⁴.

Ahıska Türkleri arasında “Deemgildeno taşı” adı verilen delikli taşın hamile kalmada etkili olduğuna inanılmaktadır. Bebek bekleyen gelin, bu taşı hamileliği boyunca boynunda taşır. “Madaur taşı” olarak bilinen taşın bayılan çocuğun başı etrafından üç kere dolandırıldığında çocuğun şifa bulacağına (Kalafat, 2012a, s. 21) inanılmaktadır. Taşın gücüne ilişkin inanç onda olduğuna inanılan *iye* düşüncesiyle de açıklanabilir.

Tarsus çevresinde *Yedi Uyurlar Mağarası*’nın duvarına çivi çakıldığında diş ağrısının geçeceğine (Kalafat, 2009, s. 24) inanılmaktadır.

Bir emci kadın kurşunun su içinde aldığı şekle bakarak hastalığı anlamaya çalıştığı sırada söyledikleri atalar kültürünün sağaltmadaki işlevlerini anlama açısından kayda değerdir. Kurşun yürek şeklini andırıldığında emci kadın “hastalık korkudan olmuş” veya “hastanın kutu uçmuş” der. Başkurtlar arasında korku hali “kutum uçtu”, “yüreğim yarıldı” veya “ötüm yarıldı” (İnan, 1976, s. 163) şeklinde tanımlanır. Korku anında Anadolu’da söylenen “ödüm patladı” ifadesi benzer inancının devam ettiğini göstermektedir. Kutun atalar vasıtasıyla Tanrı’dan alınması, Tanı ve ata kültü bağlamında değerlendirilebilir.

Karagaslar [1889] arasında yara büyüsü yapma adeti vardır. Kam olmadığı zamanlarda, eldeki bir yara için büyüü akraba olmayan yaşlı erkek veya yaşlı kadınlar yaparlar (Katanov, 2000, s. 210).

Özbekistan’ın birçok yerinde çocuğun yastığının altına “yaşlı kişiler” tarafından (ömür boyu rızkı olacağına inanıldığından) ekmek, (baht açıklığı ve güzellik sağlayacağına inanıldığından) ayna ve (çakı gibi keskin bir koyuncu olacağına, bıçağın onu ömür boyu koruyacağına inanıldığından) bıçak koyma adeti vardır (Kalafat, 2009, s. 134).

Kırk gününü doldurmadan çocuğu gören kişilerin nazar değdireceğine olan inanca bağlı olarak Umay Ana ve ata ruhlarından yardım istenirken aşağıdaki sözlerin söylenmesi aynı şekilde kadın ata kültürünün yaşayan kalıntılarından birisi olarak değerlendirilebilir:

¹⁶⁴ Parker Pearson ve Ramilisonina, İngiltere’nin güney-batısında bulunan ünlü Stonehenge arkeolojik alanında iç içe yuvarlaklar şeklinde dizilen taşların, geride kalanlar tarafından çeşitli törenlerde kullanılan bir yer olmakla beraber atalara aidiyet ile ilişkili olduğunu keşfetmişlerdi. Bu bağlamda taş, hayat-ölüm döngüsünde sertleşme sürecinin bir parçası olarak *atalar* ile ilişkilendirilmiştir (Insoll, 2011, s. 1051). Türk kültüründeki sözlü anlatılardan olan efsanelerde sıkça karşılaşılan taş kesilme motifi ve bu motiflerin ata kültürleri ile bağlantılı olması, “ölüm-sertleşme-ata-taş” varsayımın geçerliliğini güçlendirmektedir.

“Benim kolum değil,/Umay Ananın eli./Benim kolum değil,/Fatma, Zühre'nin kolu./Çık nazar çık, çık nazar,/Akışı kuvvetli suya var,/Yüksek yüksek tepelere var,/Benim çocuğumda neyin var./Düşüncesi harama var” (Dıykanbayeva, 2016, s. 146).

Kirnelöö denilen bu uygulamada nazar değmiş çocuğun üzerindeki kötülüklerin kovulması amacıyla tütsüleme yapılır. Tütsüleme dışında yedi parça ekmekle tuzu karıştırıp çocuğun üzerinden yedi yerine değdirerek köpeğe verilir.

Nazara uğramış çocuğa yapılan sağaltma uygulamalarında atalar ait bileşenleri görmek mümkündür. Anadolu'da çocuğun hocaya okutturulması; yatır, türbe veya ocağa götürülmesi (Örnek, 1979, s. 246) örnek verilebilir.

Halk hekimliğine bağlı sağaltma uygulamalarında atalar kültü bağlamında yaygın olarak türbelerden yardım istenir. Anadolu'nun birçok yerinde yer alan türbelerin çeşitli hastalıkları geçirdiğine inanılmaktadır. Geleneksel sağaltma işlemlerinde başvurulan yatırlardan birkaçı şu şekildedir: *Hırsılı Baba, Leblebi Dede, Huykesen Ziyareti, Yürük Şah, Yürü Dede, Yürük Dede, Ünzüle Ebe, Düzgün Baba, Çıglık Tekkesi, Ayak Dede* (Örnek, 1979, s. 276-277) bunlardan birkaçıdır. Bundan başka *Koyun Baba, Yalın Gazi, Örumcek Baba, Çifte Gelinler, Sarı Sultan, Portarya Kadın, Buk'alı Baba* gibi türbeler örnek verilebilir. Bu şekilde yatırların bulunduğu tepeler, kayalar ve ırmak kenarlarının mukaddes olduğuna inanılmaktadır. Eren, derviş gibi anılan bu kişilerin türbeleri eski Türk dinindeki ata mezarlarına dair inancın devam ettiği yerlerdir. Bu kişilerden yardım istenmesi şu örnekte görülebilir: “Aman Musa Baba, Hasan Baba, sen bereketimizi arttır, benim şu işimi gör, hastamı iyi et” (Yörükân, 2014, s. 39, 86). Kültür-mekân bağlamında değerlendirilmesi gereken bu durumlar ata kültürlerinin mekânla doğrudan ilişkili olduğunu örneklemektedir.

Kayseri'de bulunan Mollahacı köyünde Derebahçe adıyla bilinen bir dere olup, derenin kuzey kıyısında bir kaya yer almaktadır. Bu kayadan çıkan tatlı bir suyun hemen yanında yaşlı bir Dağdağan ağacı vardır. Yöre halkının bu ağacı Dede, yanındaki çıkan suya da Dede Suyu şeklinde adlandırıp suyun şifalı olduğuna inanılması ve köydeki hastaların “Dededen bir su getirin de içelim!” (Doğrusöz, 2005, s. 92) demeleri, ataların yardım ettiğine ilişkin inançtan kaynaklanmaktadır.

Kayseri'de Yılanlı dağının kuzey eteğinde bulunan çukur bir yerde *Koyun Baba Türbesi* vardır. Türbenin yanında bulunan kuyu Çukur kuyu olarak adlandırılmakta ve kuyu suyunun dabaz gibi cilt hastalıklarına iyi geldiğine inanılmaktadır. Hasta çocuklar yazın kuyu başında, kışın ise eve bu kuyudan su getirilerek (Doğrusöz, 2005, s. 108) yıkanılırdı.

Hayvan ve bitki adlarına bağılı mezarlar Anadolu’da olduğu gibi Orta Asya’da da yaygındır. Örneğin, Hoten’in Lop ilçesindeki Ücme Mazar (Dut Mezarı); Turfan’daki Tuz Gocam (Tuz Hocam), Koyçi Gocam (Koyuncu Hocam); Yarkent’teki Horaz Gocam (Horoz Hocam) gibi mezarlarla ilgili rivayetlerde mezar sahiplerinin adı geçen hayvan ve bitkilerin yardımına eriştikleri (Davut, 2003, s. 210) anlatılmaktadır. Anadolu ve Doğu Türkistan’dan verilen bu örnekler coğrafya değişse de kültürel gelenek ve göreneklerin devam ettiğini göstermektedir.

Hastalık adlarında da atalara ilişkin bileşenleri bulmaktayız. “Baba aka”, tedavisi imkansız kabul edilen yaralar için kullanılır. Felçli ve çelimsiz kalma durumunda “baba vurması” denilir. “Babalara gelen” veya “Baba tutan” tabiriyle sebebi bilinmeyen bir çarpılma veya hastalıktan kurtulamama durumu kast edilmektedir (Kalafat, 2012b, s. 23).

Halk Hekimliği Uygulamalarında Kadın Ata Kültü

Karakeçili Türkmenlerinde Seri Mohdi olarak adlandırılan bir hastalık vardır. Bu hastalığa yakalanan çocuğun alınına Kazan İsi ile çarpı işareti yapılır. Bundan sonra çocuğun üç gün içinde iyileşeceğine inanılır. Kazan isine Beros veya Beruş denilmektedir. Bu uygulamayı yaşlı kadınların yapması (Kalafat, 2009, s. 25) dikkate değerdir. Kazanın mutfakla ilişkisi sebebiyle bu uygulamayı kadınların yapması arasında bağlantı kurulabilir.

Türkmenistan’da yörenin en yaşlı kadını gelin veya damadın yanına gelir. Ayna, bıçak, tarak ve Kuran-ı Kerim getiren (Kalafat, 2009, s. 134) kadın atanın bu pratiğinin arkasında evlenen yeni çift bereket, bolluk ve huzur dilekleri vardır.

Hz. Peygamber’in eşi Hz. Hatice’den doğan ve Hz. Ali’nin eşi olup Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’in annesi olan Hz. Fâtima, İslamiyet döneminde gelişen kadın ata kültürünün sembollerinden birisidir. Yapı ve işlev bakımından atalar kültürü içinde yer alan Hz. Fâtima’nın bereketin, uğurun, nazardan korunmanın, doğumun sağlıklı gerçekleşmesinin kültürel kahramanı olarak kabul edilmiştir. Anadolu’da *Fadime Ana* adlı bitkinin zor doğumlarda kullanılması, birçok halk hekimliği uygulamasında görülen *Fatma Ana/Fadime Ana Eli* olarak adlandırılan el simgesi (Yılmaz Özkarslı, 2000, s. 74) kadın ata kültürünün varyantlaşmasını gösteren örneklerden biridir.

Anadolu’da yağmurun sele dönüşmemesi için ocak demirinin eşiğin önüne çakılma adeti vardır. Benzer şekilde kuraklığın sona ermesi için Ardahan’da dul kadınların halka yapıp belirli tekerlemeler söyleyip yere kazık çakma adetleri (Kalafat, 2009, s. 24, 135) arkaik dönemlerden gelen kadın ata kültürünün yaşayan bir kalıntısı olabilir.

Bir Sağaltma Olarak Bereketi Arttırma Ritüelleri

Kültür içindeki bereketi sağlama ve arttırma ritüellerini de sağaltma uygulamaları içinde ele alabiliriz. Kişinin bireysel ve sosyal yaşamını doğrudan etkileyen bereket ritüellerinde ata kültürünün varlığı dikkat çekmektedir. Özellikle bu uygulamalarda ritüelin ya ata eliyle yapıldığı, ya da ataya bağlandığı görülür.

Anadolu’da evin koruyucusu olarak kabul edilen yılanların, Hz. Muhammed’e ulaşan kişiler ile Hz. Ali ve Hz. Fatma soyundan gelen insanların evlerini koruduğuna dair inanç (Aydoğan, 2012, s. 94), bazı hayvan kültürünün İslam döneminin kahramanlarına ilişkin inanç ve uygulamalarla etkileşiminin bir yansımasıdır.

Anadolu’da uygulanan bazı pratiklerin atalara bağlandığı görülmektedir. Bazı yerlerde cumartesi gününde çamaşır yıkanmasının günah sayılıp uğursuzluğa bağlanması Hz. Muhammed’in kızı ve Hz. Ali’nin eşi olan Hz. Fatma’ya dayandırılır. Rivayete göre Hz. Fatma, doğum sırasında komşularından yanında olmasını istemiş. Hangi komşusuna sorduysa çamaşır yıkadığını söylemiş. Bu durum karşısında Hz. Fatma’nın “Cumartesi günü çamaşır yıkayanların ocağı yanmasın!” diye beddua ettiğine (Aydoğan, 2012, s. 102) inanılmaktadır.

Kars’ta ilkbaharda gerçekleştirilen sabanı ilk defa toprağa vurma ritüeli [1969] *Çift Çıkarma* olarak bilinir. Törende atalar dikkat çekmektedir. Merasimi düzenleyen “aile reisi”, köy ihtiyarlarından çift çıkarma gününün tespit edilmesini istedikten sonra “köyün ihtiyar kadınları” evde toplanarak imece usulüyle yufka açıp ekmek pişirirler. Bölgenin “en yaşlılarından birisi” iki adet çiğ yumurtayı öküzlerin alınlarına vurarak kırar ve öküzlere de çift ekmeğinden yedirilerek tören tamamlanır (Çay, 1988, s. 60). Söz konusu ritüelde rol alan kişilerin tören içindeki bereketle ilişkili işlevleri, onları arkaik ataların temsilcileri konumuna yerleştirir.

Anadolu’da dede, baba, şeyh gibi unvanlar verilip bazı mekânların onların adlarıyla anılması yaygın olarak görülmektedir. Bu tür yerlerde halk hekimliğine bağlı sağaltma uygulamaları başta olmak üzere birçok ritin gerçekleştirilir. Bunlardan biri olan Demir Şeyh’in adına bağlanan türbede göktaşına benzer bir demir bulunmaktadır. İnanışa göre şeyh, geceleri kalkar ve insanlara yardım ederek demirden aletler yapar. Aynı zamanda çocuğu olmayan insanların da bu türbeyi ziyaret ettiği bilinmektedir. Özellikle bu yatırım çevresindeki demire el sürerek hastalıklarına çare aramaya çalışan insanların (Uğur Çerikan, 2015, s. 631) bu davranışlarını *psikolojik özcülük* ile açıklamakla mümkündür. Demir Şeyh’e hem demircilik hem de sağaltma işlevinin yüklenmesi, eski kamların hekimlik yapmasının yanı sıra, ataların çevre unsurları bünyesine çekmesiyle açıklanabilir.

Uğur Çerikan (2015), “demirle ilgili bu inanış ve uygulamaların temelinde *soy* ve *atalar* kültü, dolayısıyla da *veli/pir kültü* ile olan ilişkisinin yer aldığını, bütün bunların demirin insan

hayatındaki *merkez olma* işleviyle doğrudan alakalı” olduğunu (s. 632) ifade etmiştir. Burada merkez unsur demir değil atalar etrafında gelişen inanç örüntüleridir. Demirin kutsallığı onun fiziki anlamının yanı sıra manevi alanda atalarla ilişkilendirilmesiyle açıklanabilir. Özellikle destekleyici veriler sunan psikolojik özcülük, kişinin bir nesneyi hem gerçek hem de bilinçaltındaki kalıplara göre değerlendirildiğini ortaya koymuştur.

4.2.8. Geleneksel Türk Tiyatrosunda Atalar Kültü

Türk kültüründe neredeyse yapılan her işte bir ustaya bağlanma ihtiyacı gelenek halini almıştır. Bu uygulamanın maddi, manevi ve sosyal alanda etkileri bulunmaktadır. Bu bakımdan kahraman ve ata kültleri toplumsal yaşamda önemli işlevler üstlenmektedirler.

Âdem Peygamber ekincilerin, *Musa Peygamber* çobanların, *Lokman Peygamber* hekimlerin, *Yunus Peygamber* balıkçıların piri veya meslek atası olarak bilinmektedir. Bir işi veya ilk hareketi kültürel bir kahramana dayandırma oldukça yaygın bir davranıştır. *Şeyh Küşteri* de gölge oyununun atası sayılmaktadır. Bu efsane rivayetten ibaret olsa da mesleği icra edenlerin bir aktörü kendilerine önder, kurucu ve koruyucu olarak seçmeleri (And, 1977, s. 249-250) konu açısından dikkate değerdir. Kendilerine pir atayan meslek icracıların bu davranışlarının arkasındaki sebep, muhtemelen, atalara ilişkin inanç ve uygulamalardır. Toplumda itibar kazanmanın yanı sıra psikolojik rahatlama sunan bu durum, böylece Karagöz sanatını icra edenlere bir kimlik ve tarih kazandırır.

Türk tiyatro geleneğinin köken ve içeriğini eski Türk inanç sisteminde bulmak mümkündür. Köy tiyatrosunda oynanan oyunların çoğu, eski ritüel kalıntılarıdır. Bunlardan biri olan ve Trabzon dolaylarında oynanan *Karakancilo Oyunu*'nda ak sarıklı, takma sakallı, eli sopalı, eski giysili biri yaşlı adam kılığında; sırtına semer konmuş, boğazına da çingirak takılmış başka kişi bu adamın devesi rolündedir. Gece boyunca ev ev dolaşan oyuncular söyleştikten sonra içeri alınırlar. Geleneğe uygun olarak *yaşlı adam*, odanın *başköşesine* oturur (And, 2014, s. 16-18). Bu oyunda ev halkı, oyun içinde horon oynayan delikanlı ile kızı tanımaya çalışır. Böylece bütün köy gezilir ve toplanan armağanlar oyuncular arasında paylaşılır.

Türk kültüründe Anadolu ve Anadolu dışında icra edilen bereketi arttırmaya yönelik oyunlardan birisi de Köse oyunlarıdır. Azerbaycan'da yıl sonunda oynanan Köse oyununun baş kişisi yaşlı bir kadındır. İran'da da yılın son gününe *Yaşlı Kadın Mevsimi* denmektedir ki (And, 2014, s. 21) bu örnekler kadın ata kültürünün yaşayan kalıntıları olarak değerlendirilebilir.

Türk seyirlik oyunlarının bazı özellikleri vardır. Bunlardan birisi sözlü ve söyleşmeli oyunlarda karşıtlıklardan yararlanmadır. Söyleşen iki kişi arasında nitelik ve oluş bakımından bu karşıtlığı

görmek mümkündür. Hokkabaz'da Usta veya Pişekar'ın, Kukla ve tuluat tiyatrosunda İhtiyar Efendi'nin söyleşmeyi açtığı ve karşısındakine nükte yapma fırsatı verdiğini görmekteyiz. Onların tam karşılıkları ise cevap veren, laf yetiştiren kişilerdir. And (2014) ilk gruptakilere dışı konuşan, ikinci gruptakilere ise erkek konuşan denildiğini aktarır (s. 13). Bu ikilikte görülen usta ve ihtiyar figürlerini eski Türk dinindeki atalar kültürünün yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür.

Türk kültüründe eğlence amacıyla icra edilen oyunlarda da atalara ilişkin inanç ve uygulamaları görmek mümkündür. Karaçay-Malkar Türklerinde hayvancılık ve çobanlık uygulamasının bir sonucu olarak “koş nögerliği” geleneği vardır. Karaçay-Malkar Türklerinde görülen koş geleneğinde bu türden eğlence amaçlı oyunlar icra edilmektedir. Sosyal ve ekonomik ihtiyaçlardan doğmuş olan bu uygulama içinde yer alan oyunlar, ataların sosyal konumlarının yansıdığı veya izlenebildiği örneklerden birisidir. Bu koşlardaki eğlence amaçlı oyunlarda genel olarak çalgıcıların yanı sıra “aksakal” ile onun “seyisi”, “zaptiyesi”, “hakimi” ve “han” bulunur. Bu kahramanlar arasında baş rol oyuncusu aksakaldır. Aksakalın görevi gündüz ve gece işi arasında kafiledaki insanları eğlendirip güldürmektir. Aksakal olarak seçilen bu kişilerde bazı özel nitelikler aranmaktadır. Şakacı (nakırdacı), nükteci (çamcı), heccav (selekçi) oyuncu ve sözde usta bir sanatkar olması beklenen bu kişide ayrıca pehlivanlık (göçeblik) özelliği de aranmaktadır. Bu oyunda aksakalın esas kıyafeti, başına geçirdiği maske biçimindeki “teke börk”tür (Karça ve Koşay, 1954, s. 89-91). Kültürel kişi özellikleri barındıran bu kahramanın taktığı maskeyle, bir anlamda, “cinsiyetsizleşmesi” dikkate değerdir (Bakınız: Türk Kültüründe Atanın Kimliği). Böylece ritüel vasıtasıyla arkaik ve kutsal zamanlar sürekli yeniden yaratılmaktadır. Başka bir deyişle, insanoğlunun zihin dünyasında yer alan arkaik imgeler bilinçaltında yaşamaya devam etmekte ve başka zaman ve mekânlarda, başka biçim ve işlevlerde sürekli olarak yaratılmaya ve varyantlaşmaya devam etmektedir.

Maskesini takıp kamçı, ağaçtan kılıç ve tabanca; düdük, kıl kobuzu ve davul ile uzun bir değnekten atı olmak üzere belli aletlerini alan aksakal, bu devreden sonra izleyicileri yeni bir dünyaya sokar. O andan sonra koş bir hanlığa, aksakal ise bir vezire dönüşür. Bu oyunlarda aksakalın buyruğuna boyun eğmeyenleri yakalamaya hazır zaptiyeler ile suçu olanlar hakkında aksakalın açtığı davalara bakan hakim-töreci vardır. Aksakal, ceza hükümlerini yerine getiren kişidir. Ancak burada verilen cezalar bir mizansen olup temel amaç, halkı eğlendirmek ve incitmeden nizamı korumaktır (Karça ve Koşay, 1954, s. 91, 109). Özellikle cezayı tatbik eden aksakal, ataların toplum içindeki işlevlerini hatırlatmaktadır. Bu bağlamda oyun içindeki aksakalı, gerçek hayattaki atanın bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Kırsaldan kente göç, kent kültürünün değiştirici ve dönüştürücü etkisi, iletişim olanaklarının artması ve elektronik kültür ortamının gelişmesi gibi etkenler köylü tiyatrosu geleneğinin farklılaşmasına sebep olurken, Batı tiyatrosunun Anadolu'ya girişi halk tiyatrosu geleneğinin zayıflamasına yol açmıştır.

Konu ve tiplerin değiştiği tiyatro oyunlarında yazılı kültür ortamının etkisi görülmektedir. Bu şekilde geleneğin beklediği ile mevcut durum arasında bir dizi farklılıkların olduğu göze çarpar. Bu anlatılarda özellikle yaşlı kişilerin genç kadınlarla evlenme isteğinin yerildiği görülmektedir. Oysaki Türk inanç sisteminde *aksakal* olarak adlandırılan ve fiziksel olarak yaşlı olduğu belli olan kişilere büyük saygı gösterilmektedir. Ancak yeniden şekillenen oyun yazarlığında ise bu kişilerin günümüz şartlarına göre biçimlendirildiği görülmektedir.

Köklerini eski Türk inanç sisteminden alan geleneksel Türk tiyatrosu, Batı ile etkileşimlerin sonucunda bir dizi değişiklik yaşamıştır. Bu noktada ataların söz konusu değişimlere yansıdığı görülür. Sergilenen oyunlarda törenin bozulması ve geleneğin zayıflaması, ataların değişmesi ve onlara bağlılığın azalması ile simgelenmektedir. Fakat bunları atalar kütünden ziyade atalara ilişkin unsurlar olarak değerlendirmek daha uygundur.

Yazılı kültür ortamının ilk ürünlerinde batıl inançlara bağlılığı eleştirmenin yanı sıra aile reislerinin kumara düşkünlüğü, yaşlı erkeklerin genç kızlara yönelmesi ve ortaya çıkan yaş farkları ele alınır. Örneğin, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın kaleme aldığı *Hazan Bülbülü* [1916] adlı oyunda yaşlı ve zengin olan Refi Efendi'nin kendinden yaşça küçük bir kadınla evlenmesi konu edilir.

Sosyal ve kültürel yapının değişmesine bağlı olarak ortaya çıkan farklılaşmaları atalar vasıtasıyla okumak mümkündür. Örneğin, çağın düşüncelerini yansıtmada başarılı biri olan Mehmet Şakir'in *İnatçı Yahut Çöpçatan* [1882] adlı komedyasında, oyunun asıl kişisi Buhara'dan göç edip Uşak'a yerleşen Hazret veya Zerifcan Efendi adlı halı dokumacıdır. İnatçı olan bu kişi "laf dinlemez bir ihtiyar" olarak tasvir edilir. Ahmet Mithat'ın *Açıkbaş* adlı komedyasında da yaşlı bir adam olan Hüsnü Bey, Hasene Hanım adında genç bir kadınla evlenmiştir. Yaşlılığı kabul etmeyen ve giyim kuşamına çok önem veren Hüsnü Bey'in tek amacı şık görünmektir (And, 2014, s. 100-101). Batıl inançların yerildiği oyunda çiftler arasındaki yaş farkı da ele alınır. Sonuç olarak, sosyal yaşamda meydana gelen değişimler sözlü kültür aklından yazılı kültür aklına geçişi anlama noktasında faydalı olabilir.

4.2.9. Çocuk Oyunlarında Atalar Kültü

Dünyayı herkesin kendi rolünü oynadığını bir sahneye benzeten şairin bu söyleminden hareketle, kültürel hayatın “oyunsal” karakterinin olduğu (Huizinga, 2006, s. 22) ifade edilebilir.

Hem *ataların* hem de mekânsal ve zamansal bağlamda *diğerleri* (the others) olmak üzere benzeşenlerin rollerine odaklanan Helms’e (1998) göre prototip durumundaki ideal olanla ilişkili olan atalar bir kenarda tutulursa, burada *tip* ve *diğerleri* şeklinde bir ayırım yapılabilir (s. 35). Weber’in (1947) belirlediği otorite tiplerinde geleneksel, karizmatik ve yasal olarak sınıflandırılan liderler, kültür dairelerine bağlı olarak çeşitlenme gösterirler. Hem ata hem de toplumun dinamosunu sağlayan kültür tiplerinin oluşum ve gelişmesinde *diğerleri/ötekiler* karşısında ait olduğu kültür dairesine göre belli bir niteliğe sahip olan *tipler/aktörler* önemli olmuştur.

Bilgi ve bilgiye sahip olan kültürel kahraman her dönem etkin olmuştur. Çocuk oyunlarında topu elinde tutan *ebe*, saklambaçta *sayıyı sayan kişi* ve sayının sayıldığı *duvar* (kutsal mekân) güçlüdür. Kim *bilginden* gizli olarak bu duvara ulaşırsa, yani ebelerse bilgi ve güç bu yeni kişiye aktarılır. Kim elinde mendil bulunduruyorsa güç ondadır. Mendilin başka birine devri güç aktarımını gösterir ve böylece odak yeni mendil tutucuda, mendilin yeni sahibinde, yani yeni ebededir.

Çocukların belli rolleri oyunlar aracılığıyla öğrendiği varsayılır. Temsil yoluyla yapılan bu tiplleşmeler, hem hayal gücünün hem de hayatın bir unsurudur. Çocuk oyunlarında alışılmış durumdakinden daha güzel, daha soylu veya daha tehlikeli olmanın yanı sıra prens, baba veya kötü büyücü rolleri de vardır. Bu temsillerde çocuk “sıradan gerçek” hakkındaki bilincini tam olarak kaybetmeden rolünü oynamaya devam eder. Böylece çocuk hayal edilen bir şeyin gerçekleştirilmesini, bir görüşün yaşanmasını veya bir normun vücut bulmasını temsil ettiğiinden imge aracılığıyla yeniden üretim (Huizinga, 2006, s. 32) yapılır.

Özellikle çocuk oyunlarında oyunun kaderini belirleyen baş karakterleri, aktörleri veya tipleri görmek mümkündür. *Ebe, çoban, ana* şeklinde adlar verilen bu aktörler oyunun şekillenmesinde etkilidir. Ancak yapı ve işlev bakımından çocuk oyunlarında oyunun ana karakteri olan ebe’nin kahraman kültü içinde değerlendirilmesi daha uygundur.

Örneğin, Acıpayamlı tarafından Denizli’de derlenen birkaç çocuk oyununda bu şekillenmeyi görmek mümkündür. Örneğin, Denizli ili, Acıpayam ilçesindeki çocuk oyunlarında çoban seçiminde yukarıda bahsedilen ayırım görülebilir. Buna göre sayım sonucunda ortada veya sonda kalan çocuk çoban seçilir. *Yağır Eşek Oyunu*’nda oyuncuların biri avucunun içinde çöp

saklar. Çöpü bulan kişi çoban olur. Tüm oyuncular çobanın üzerinden atlar. Atlayamayan kişi çoban olur. Eğer oyuncuların hepsi çoban üzerinden atlarsa çoban üstüne mendil konulur ve mendili düşüren çoban olur. *Memiş Oyunu*'nda uzak bir yere taş dikilir. Her oyuncu yassı taşını bu taşın hizasına atar. Taşı geride kalan çoban olur. Oyun sırasında taşlar toplanır. Taşını alamayan varsa çoban olur. *Dilbant Oyunu*'nda tüm oyuna katılanlar çömelmiş bir durumda yere otururlar. Hepsi dilbant adı verilen bir metre uzunluğunda düz bir ağaç parçasını sağ ayaklarının uç kısmına vururlar. Hangi oyuncunun dilbandı geride kalmışsa o çoban olur (Acıpayamlı, 1977, s. 45-52). Görülebileceği üzere diğerlerinden çeşitli özellikleri ile ayrılan kişiler oyunun oynanmasından belirleyici konumdadır.

Çocuk oyunlarında genel olarak ebe'ler kahraman kültü içinde yer alırken, ana rolünde olan oyuncular (ebe'ler) atasal unsurlar içinde dahil edilebilir. Denizli ili Acıpayam ilçesindeki *Gırdan Pisten* adlı çocuk oyunu altıdan fazla çocukla oynanır ve oyun sırasında çocuklar arka arkaya dizilirler. Dizinin en önündeki çocuk "ana"; onun arkasındaki kıymetli çocuk ve diğer tüm çocuklar ananın çocuklarıdır. Aynı ilçedeki *Pisten Oyunu*'nda ise çocukların en büyüğü ana olur (Acıpayamlı, 1977, s. 47-48). Her iki oyunun da başkarakteri ana olup oyunun başlangıç, oynanış ve bitişinde belirleyici konumdadır.

Kelime olarak *ebe*'nin, Özdemir'in (1997) belirttiği gibi, eski Türkçede kullanılan ve *baba, ata* gibi anlamlara gelen *aba* ile benzerliği (s. 315), Anadolu'da oynanan çocuk oyunlarında ebe rolünün oyunun başlangıç ve sürecinde önemli bir hareket noktası olması, eski Türk inanç sisteminden gelen "atalara ait veya atasal bileşenlerin" (ancestral component) günümüzdeki izleri olarak değerlendirilebilir.

Anadolu'da ritüel nitelikli çocuk oyunlarının oynandığı görülür. Bu oyunlarda arkaik dönemlere ait ayinlerin kalıntıları görülebilir. Bu tür oyunların en belirgin özelliği belirli zamanlarda (kutsal zaman) oynanmasıdır. Anadolu'da yaygın olarak oynanan *Çömçe Gelin* örnek verilebilir. Bazı yerlerde oyunun içinde geçen tekerlemenin adını alan bu oyun Gode God (Özdemir, 1997, s. 294) veya Bodi Bostan şeklinde isimlendirilmektedir.

Bodi Bostan Oyunu'nda çocuklar yağmur getirmesi için bir kuklayı süsleyip bütün köyü dolaşarak şarkı söylerler. Bodi kelime olarak "sokulmak, anlamak, aklını kullanmada usta olmak, akıllı" anlamlarına gelir. Bu türden oyunlarda Bodi adı verilen kişi "akıllı, önder, bilgili ve güçlü" olarak görülür (Seyidov, 1996, s. 262). Ayrıca, aydınlandığına inanılan Buda'nın Bo veya Bodhi Ağacı denilen ve "Uyanış Ağacı" anlamına gelen kutsal bir ağacın altında oturduğunun rivayet edilmesi (Çoruhlu, 2002, s. 117) dikkate değerdir. Budizm'de kendini Buda'ya adanmış olan aydın kişilere *Bodhisattva* denilmesi, Bodi kelimesinin Budizm'in etkisiyle yaygınlaşmış

olabileceğini akla getirmektedir. Bu şekilde ritüel nitelikli çocuk oyunlarında atasal unsurların izlerini görülebilir.

X. yüzyıla ait Uygurca metinlerden biri olan Prens Kalyanamkara ve Papamkara hikayesinde eski Türk dini ile ilgili bilgilerin yanı sıra Budizm'den gelen bazı terimler vardır. Bunlardan biri olan *godi*, Anadolu'daki yağmur yağdırma ritüellerinde dua olarak söylenen sözlerde geçer. *Aşağı* anlamına gelen bu kelime (Tanyu, 1980, s. 55) yağmur töreni sırasında art arda tekrar edilir.

Çocuk oyunlarında kahramanların yapı ve işlev bakımından atalar olarak yorumlanabileceği derlemeler de yapılmıştır. Silifke (Mersin), Gökbelen'den [1934] derlenen *Orman Oyunu*, on ve on beş yaşlar arasındaki erkek çocuklar tarafından oynanır. Oyna katılan çocuklar iki takıma ayrılır ve her takımın "Bozbeyi" adı verilen bir başkanı olur. Takımın içindeki diğer oyuncular ise yiğit rolünü üstlenen kişilerdir. İki Bozbeyi, takımlarından beş adım uzaklaşıp karşılıklı konuşurlar. Bu konuşmadan sonra Bozbeyleyler takımlarının yanına döner ve sağ kollarını dikey olarak kaldırıp tekerleme söyledikten sonra oyun başlamış olur¹⁶⁵. Her takımdan bir oyuncu değneklerin arasına dalar ve değnekleri düşürmeden hızla geçişini tamamlamaya çalışır. Oyun sonunda en çok değnek düşüren takım yenilir. Oyunun kapanış ritüeli de oldukça dikkat çekicidir. Ellerinde uçlarından tuttıkları değneklerle yenilenler ve yenenler iç içe iki daire oluşturup birbirlerinin aksi yönde türkü söyleyerek dönerler (Özdemir, 1997, s. 305, 781-782) ve böylece oyun biter.

Kastamonu'dan [1989] derlenen *Tırtıl* adlı ritüel kaynaklı oyun, Ramazan ayında teraviden çıkıldıktan sonra icra edilir. Yetişkinlerin önünü keserek harçlık isteyen çocukların "Yer altında tırtıl, on para ver de kurtul. Yer altında horoz, vermeyenin sakalını bıyığını yolarız. Yer altında han karısı, Döşeğe de s...tı gece yarısı. Yer altında Hz. Pir, on para ver de cennete gir" sözlerini söylemeleri (Özdemir, 1997, s. 328, 795) atalara ait bileşenlerin çocuk oyunlarındaki durumuna bir örnektir.

Bayburt ili Aydıntepe yöresinden [1995] derlenen *Çat Pat Kaç?* adlı oyun erkek çocuklar tarafından sokakta oynanır. Oyunculardan biri hoca olur ve diğer çocuklar kendi aralarında sayışarak eşek olacak çocuğu seçerler. Hoca duvara arkasını yaslanır ve eşek olan çocuk hocanın bacaklarının arasına kafasını sokarak eğilir. Diğer çocuklar sırayla eşek olan çocuğun sırtına binerler. Üstteki çocuk parmaklarıyla bir ile on arasında bir sayı gösterir. Hoca çat pat kaç? diyerek gösterilen rakamın kaç olduğunu eşek olan çocuğa sorar. Altındaki çocuk sayıyı

¹⁶⁵ "Birden bire iki üç/Suluk alma havaya uç/Yiğit saldım ormana/Daldı sündü dumana/Dumanda bozkurt görmüş/Bir yiğidi götürmüş/Ulu inde oturmuş/Suyu verdim ormana/Bir bir vurur çam çama/Gel gidelim dam dama/Dam dam dam" (Özdemir, 1997, s. 781-782) şeklinde tekerlemelerin yanı sıra başka örnekler de vermek mümkündür.

doğru tahmin ettiğinde üstteki çocuk eşek olur. Yanlış cevapta ise diğer çocuklar sırayla aynı oyunu (Özdemir, 1997, s. 330, 564) oynarlar.

Hoca, eşek ve diğerleri olarak kurulan oyun kurgusunda atalara ait bileşenlerden biri olan hoca dikkat çekicidir. Burada eşek olan kişi, kahraman olarak nitelendirilirken; hoca, ata bağlamında değerlendirilebilir. Oyun içindeki diğer çocukları ise hoca ve eşeğin bulunduğu alana girene kadar herhangi bir etkileri yoktur. Karar verme yetkisinin hocada olması ve oyunun yöneticisi statüsünde bulunması; onun, oyunun mekânı, zamanı ve oynanış şekli bakımından ata olarak değerlendirilmesini sağlayabilir. Bu örnek, oyun içinde bir aktör olarak kahraman ve atanın ayrılan noktalarını belirlemek için yapı, işlev ve bağlama dikkat etmek gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Çocuk oyunlarından daha fazla örnek vererek kahraman ve ataya ilişkin unsurları çoğaltmak mümkün olsa da buraya dahil edilenler konu bağlamında yeterlidir. Yukarıda verilen örneklerde de görülebileceği gibi, zaman bir dalgalanma yaratan ve mekânda bir iz bırakan kahraman veya aktörün hangi sınıfa dahil edileceği, onun oyunda üstlendiği role, işlev ve bağlama dayalı olarak değişmektedir. Bu bakımdan, Türk atalar kültürünün değerlendirilmesinde, çocuk oyunlarında gösterildiği gibi, bütüncül bir bakış açısının gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bakış açısı, kahraman ve ata kültürü ilişkisini, her iki kültür toplumdaki yer aldığı işlevlerini ve kahramandan ataya dönüşümün itici güçlerini tespit etmeyi sağlayabilir.

4.2.10. Adlandırmalarda Atalar Kültü

Söökün simgelerinden birisi olan tamgalar, kültür dünyasının ortak sembollerindedir. Bazı araştırmacılar tamgaların ortaya çıkışını evcil hayvanlarla ilgili mülkiyet anlayışının gelişmesine bağlamaktadırlar. Kaynaklar, tamgaların boy kabilelerin mülkiyet işareti anlamında kullanıldığını onaylamakla birlikte, tamgalar mülkiyetten daha geniş anlamlara sahip olup, onları hem “boyun sembolü” hem de “hakimiyet simgesi” olarak (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 28-31) değerlendirmek daha doğrudur.

Türk kültüründe adlandırmaya geçmeden önce Türk damgalarının ve ona bağlı olarak Türk yazı sisteminin doğuşundan kısaca bahsetmek gerekir. *Eski Türk Yazıtları* adlı kitabında Orkun, Köktürk harflerinin çok eski devirlerdeki tamgalardan gelişmiş olabileceğini ifade etmiştir. Bazı motiflere verilen ongon (ata kültürleri ile doğrudan ilişkilidir) ile ilgili anlamların bir sonucu olarak, bunların önce boy/şahıs damgası olan resim yani *piktogram*, daha sonra sesle ifade edilen *fonoğram* (savaş parolası uran) ve hatta *yazı* şekline (Gülensoy, 1989, s. 14-15) girebilmeleri dikkate değerdir.

Sagalayev ve Oktyabrskaya'nın (2013) ifadeleriyle "boyun adı, bir anlamda onun kartviziti ve kuşaktan kuşağa aktarılan kutsal kelimedir". Ataların ise bu aşamada ortaklık sağlamak gibi çok önemli görevi vardır. Başka bir deyişle, mitik gelenek onu kural olarak ilk atasının adıyla bağdaştırır (s. 26).

Oğuz Destanı'nın Reşideddin rivayetinde Kanglı boyunun adı ile ilgili bir kısım vardır.

"Oğuz, babası ve amcalarıyla savaşıp Hoten'e kadar illeri yağma etti. Alınan ganimeti herkes hayvanların üzerine yüklerken bir akıllı adam araba yapıp malları bunun üzerine yükledi. Oğuz Han bu adama Kanglı adını verdi. Kanglı boyu bu araba icat eden neslindedir" (İnan, 1998, s. 228)

Ad verme motifinin iki önemli unsuru vardır. Bunlardan birincisi yapılan işe veya kişinin niteliğine göre ad vermedir ki arabayı icat eden kişiye yaptığı işe göre ad verilmiştir. İkincisi de Oğuz'un ad vermesidir ki burada henüz kamların sosyal yaşamda çok etkili olmadığını söylemek mümkündür. Destanda Oğuz'un akıl hocası olan İrkıl Hoca'nın Oğuz'a akıl vermesi dışında sahneye çıkmaması bu yorumu yapmamızın altında yatan gerçeğidir.

Aynı varyantta Kıpçak adının verilmesi ile ilgili olarak benzer bir durum görülür. Rivayete göre Oğuz'un askerlerinden birisi hamile kalır. Kocasını savaşta öldürülen bu kadın yakınlarında içi oyulmuş bir ağaç kovuğunda doğum yapar. Çocuk, Oğuz Han'a getirildiğinde adını Kıpçak koyar. Bütün Kıpçak kavminin bu çocuğun neslinden türediğine inanılmaktadır. Türkçede içi çürümüş ve oyulmuş ağaca "qabuq" denildiğinden (Togan, 1982, s. 26) Oğuz'un "Kıpçak" adını vermesi oldukça manidardır.

Eliade'ye (1991) göre Tanrı veya çoğu kültürlerde Gök Tanrısı, gökyüzünü yaratmıştır. Bu tasavvur biçimi sebebiyle *Yaratıcı, Muktedir, Efendi, Reis, Baba* gibi adlarla da anılır. Gök Tanrısının doğrudan bir kişi olduğunu söyleyen araştırmacı onun gökyüzünde olup kendini meteorolojik olaylarla belli ettiğini (s. 99) ifade etmiştir. Gökyüzünü yarattığı için Tanrı'ya "baba" denilmesi, Türk kültüründe orta dünyanın atalarının durumuyla oldukça benzerdir. Bu Tanrı ve atalar arasındaki bağlantıyı göstermekle birlikte onların atalara atfedilen işlevsel özelliklerinden bir bölümüne vurgu yapar.

Türk inanç sisteminde ilahi güce sahip varlıkların adlandırmalarında ata ve Tanrı birlikteliği bulunmaktadır. Adlandırmalardaki ata ve Tanrı ilişkisini gösteren kanıtlardan birisi Radloff ve Verbitskiy tarafından tespit edilen dünyanın sonu ile ilgili Telengit rivayetinde yer almaktadır: "Kalgançı çak geldiği, kara yer ateşle kaplandığı zaman büyük hakan ata Tanrı (kayra kaan ada kuday) kulaklarını tıkır" (İnan, 1986, s. 24) ifadeleri geçer. Altay Türklerine ait bir kıyamet efsanesinde de "Kayra Han Ata Hüda Tanrı" (Sakaoğlu ve Duymaz, 2006, s. 193) cümlesi geçer ki Türklerin Tanrı ve ata ilişkisinin başka bir göstergesidir.

Karai Türklerinin inançlarında *Uluğ Ata* ve *Karğaul Ata* anlamına gelen ve ilahi güçleri olduğuna inanılan iki varlık vardır. Biri iyilik, diğeri kötülük getirdiğine inanılan bu varlıkların (Tanyu, 1978, s. 70) isimleri atalar bağlamında dikkat çekicidir.

Dağların Türkler için önemli oldukları bilinmektedir. Eski anaerkil dönemin izlerini dağlara verilen isimlerde ve anlatılan efsanelerde sürmek mümkündür. Altaylarda kadın adını taşıyan bir dağ bilinmektedir. *Kadındağı* denilen bu dağ, inanca göre, Altay Türklerinin kadınlık şerefine diktikleri bir abidedir. Hava değişimleri sırasında bu dağdan ağlar gibi bir ses geldiğine dair efsaneler (İnan, 1998, s. 275) vardır.

Türklerde *halk*, *ülke*, *hakimiyet* ve *teşkilat* olmak üzere dört temel üzerine kurulan devletin sahip olduğu ve halkın üzerinde yaşadığı topraklara *ülke*, *ulus* veya *yurt* adını veren Türklerde yurt, sadece üzerinde yaşanılan toprak parçası değil, aynı zamanda kendilerini koruyan ata ruhlarının mekânıdır. Bu açıdan yurt, ata yadigarı olarak görülmekteydi (Koca, 2002, s. 824). Ötüken dağının batısında bulunan yüksek bir dağın üzerinde ot ve ağaç yoktur. *Ülkenin koruyucusu olan ruh* anlamında *Po-teng-ning-li* (Bodın-inli) denilen bu dağa Türklerin kutsiyet atfettikleri bilinmektedir (Gumilëv, 2002, s. 130; İnan, 1976, s. 6). Verilen isim bakımından dağın atalarla ilişkilendirilmesinin arka planı atalar kültürüyle açıklanabilir.

Dünyayı yönettiği farz edilen (Oğuz Kağan'ın ülküsünde aynı tema görülmektedir) Çu hükümdarının, atalar için yapılan tapınağa verdiği isim ataların meşruiyet sağlamasına örnek olması açısından dikkate değerdir. Buna göre “atalar tapınağı”, göksel bir hükümdarın veya ilk ateşi yakan efsanevi bir kişinin (ilk atalardan biri sayılması muhtemeldir) makamı sayılırdı. “Kök-luu adlı takımyıldızının orta yıldızı olarak yaz gündönümünde zirvede görülen, ateş simgesi yıldız” demek olan “ming-t’ang” (parlak divanhane) (Esin, 2001, s. 48) şeklinde isimlendirilmesi oldukça manidardır.

Türklerin coğrafi ve özel mekânları ve adlarında atalara ait bileşenler bulunmaktadır. Bu durumun sebebi, toprak ve ata arasındaki özdeşleşme olabilir. Türklerde yaşanılan toprağın adını boy ismi olarak almak bir anlamda burada yaşayan atanın adını almak (Roux, 2005, s. 258) demektir. Bu bağlamda, mekân ve ata ilişkisinde Türk kültüründeki ruh düşüncesinin izlerini bulabiliriz.

Ruhun dünyaya gelebilmesi için izleyebileceği bir yolu olmalıdır. Bu göstergelerden birisi ise merkez özelliği gösteren mekânsal işaretlerdir. Önem ve işlevleri bakımından kutsal mekânlar, orayı yurt/vatan haline getiren sınırları belirler. Örneğin, Tuva yurdunun hayali sınırları onların ataları tarafından ikame edilmiştir. Belli başlı kutsal dağlar, nehirler, su kaynakları gibi birçok tabiat unsuru Tuva yurdunun sınırlarını (Akıncı, 2009, s. 101) belirler. Dulanto'nun (2002)

belirttiği gibi, atalarla ilgili tanımlanan maddi göstergelerin tipine ilişkin alt ve üst kümelenme düzeylerinde önemli bir farklılık vardır. Birkaç meskenden oluşan küçük köy toplulukları gibi alt seviyelerdeki mevcut eğilim “grubun en son öleninin mumyalanmış bedeni ile grubun şimdiki atasını özdeşleştirmek” şeklindedir. Fakat yüksek kademelerde bulunan toplumların eğilimleri, tabiat şekilleri veya doğa güçleri ile bazı küçük köy topluluklarının ortak ebeveynlerini özdeşleştirmek biçimindedir (s. 98). Bu düşünce, Türk mitolojisinde dağlara veya bir yerde tek başına bulunan ağaca kutsallık atfedilmesini açıklayabilir. Dağ, tepe, ağaç, ırmak, ova gibi unsurların boy veya ailenin soyu ile bağlantılı olduğunun ve ayrıca insana benzeyen farklı biçimdeki taş, ağaç gibi tabiat şekillerinin *atasal insanüstü kahramanlara* dönüştüğüne inanılması bu yüksek algılayış biçiminin bir sonucu olabilir.

Altay Türkleri dağ ve hayvanların bazılarını töz içinde değerlendirirlerdi. Bu düşüncenin arka planında, muhtemelen, bazı tabiat unsurlarında ölmüş ata ruhlarının olduğu inancı bulunmaktadır. Abukan Dağı'na hitap edilen bir kam duasında dağların ata ile ilişkilendirilmesi dikkat çeker: “Yedi atamızın taptığı/Mukaddes tözümüz Abukansın/Yer yaratıldığında yaratılmış tözümüzsün” (İnan, 1998, s. 271). Metinde geçen Abukan, dağın adı olmakla birlikte aynı zamanda ona Baba Han denir¹⁶⁶.

Türk kültüründe yurt toprağı, atalar mağarası gibi yerler, kutsallık ve mekân bağlantısı içinde atanın kendisiyle özdeşleştirilmiştir (Roux, 1999, s. 195). Türk inanç sisteminde tabiat şekilleri ile soylar arasında akrabalığın olduğuna ilişkin önemli bir bilgiyi Humprey aktarır. Ona göre Tuvalar arasındaki belli bir dağda kurulmuş ovalarda, her klanın avlandığı özel bir alan vardır. Ayrıca her bir klanın ayrı atası olup, onun ruhuna saygı gösterilmektedir. Aynı bilgiyi aktaran Vajstein, Tuva geleneğinde ovaların bir klan ve sök'e ait olup burada özellikle av amacıyla dua edildiğine (Akıncı, 2009, s. 106) işaret etmiştir.

Statüye bağlı olan makam adlandırmalarında atalar ait bileşenleri görmekteyiz. XVII. yüzyılda Özbek hanlarının saraylarındaki merasimden bahseden bir eserde devlet erkanının oturuş düzeni dikkat çekicidir. Özbeklerde erkekler arasında yapılan boza içme eğlencesinde Şerda adı verilen özel toplantılar yapılır. Bu toplantılarda bir bay, onun vekilleri olan sağ ve sola oturan iki atalık, bir ışık ağası (bina amiri), bir tane emirleri yerine getiren yasaul ve bir saki seçilirdi (Potapov,

¹⁶⁶ Kelime olarak ebuge, ebügen, abuğa, abugay benzerliği dağa verilen adın sıradan olmadığını düşündürür. *Moğolların Gizli Tarihi*'nde (1986) *ebuge*'nin bazen *ebugen*, *ebugan*; yazı dilinde ise *ebügen* şeklinde geçtiği ve “cedd, ihtiyar, büyük baba” anlamlarına geldiği; bazen de “lakap olarak isimlerle birlikte kullanıldığı” bilgisi vardır (s. 13). Göçebe toplumun temelinde patriarkal klan modelinin olduğunu düşünen Spinei (2009), böyle bir yapının Moğollarda *ábügä* adlı ortak bir ataya sahip *obog* veya *oboh* adı verilen klanlar tarafından temsil edildiğini ifade etmiştir (s. 256). *Ábügä* kelimesinin abagay ve abugay şeklinde varyantları da bulunmaktadır. *Moğoca-Türkçe Sözlük*'te abagay için “hanım, kağan eşi, prenses” anlamlarını karşılamakla birlikte abugay (bir kimsenin büyüklerine seslenirken kullandığı saygı sözü; bey, ağa, bay, sayın) şeklinde kullanımının olduğu bilgisi vardır (Lessing, 2003, s. 4, 8). *Ábügä* için verilen karşılıklar kadın ata kültü bağlamında dikkate değerdir.

1960, s. 72-73). Mecliste sağ ve sol olmak üzere iki oturuş düzeni bulunmaktaydı. Hakanların sol taraflarında nakipler vardı. Şehzadelerden sonra Dümen, Kuşçi ve Nayman kabile reisleri otururdu. Bunlardan sonra Kongratlar, saraydaki en yüksek memuriyet olan büyük *atalık* mevkii gelir. Ondan sonra oğlanlar gelir. Dürmen ve Nayman nineleri de bu mecliste bulunurlardı. Sonra ise Karluk ve Böyrek kabilesinin mevkii gelirdi. Mecliste *ong* (Türkçe) veya *barungar* (Moğolca) adı verilen sağ tarafındaki mevkii sıralamasında ise ilk sırada şeyhülislâm bulunmaktaydı. Burada atalık mevkii ve kadınların varlığı oldukça önemlidir. Kazak-Kırgızlar arasında kadın beylerinin ve kabile davalarını yöneten *baybiçelerin* (İnan, 1998, s. 548-549) olması eski Türk geleneğindeki kadınların önemini gösteren başka bir örnektir. İslâm geleneğine uygun olmamasına rağmen kadınların mecliste bulunması Türklerdeki kadim kadın ata kültürünün bir kalıntısı olarak değerlendirilebilir.

Atalık ise “babalık, hocalık, aile büyüklüğü ve hocalık hakkı” demek olup (Gökalp, 1979, s. 193), Türk kültüründe büyük önemi olan ve temelinden birini oluşturan atalara ilişkin inançların sonucunda ortaya çıkmış olmalıdır.

Türk kültüründe kurdun kutsallığı ve ata kültü bağlantısı kişi adlandırmalarında görülebilir. Diğer Türk boylarında olduğu gibi Nogay Türkleri de kurdu efsanevi ataları olarak görürler. Çocuklarına Borali/Börü Ali, Bor/Börü, Boraltay/Börü Ata, Porana/Börü Ana gibi isimlendirmeler ad verilen kişi ile kurdu özdeşleştirmek amacıyla yapılmaktadır. Halk inanmalarında kurdun uzun ömürlü olduğuna ilişkin inanç “kurtla kıyamete kalmak” deyiminde görülebilir. Anadolu’da kurda ilişkin bu inancın adlandırmalara yansımasıdır. Erzurum’da torununun torununu gören nineye “kurt nine”, dedeye ise “kurt dede” denilmesi dikkate değerdir. Bodrum’da ise *Kurt Baba/Dede* isimli türbenin bulunması (Kalafat, 2012a, s. 32, 61) sadece doğuda değil, batıda da eski Türk inançlarına ait izlerin sürülebileceğini göstermektedir.

Türkistan’ın kuzey bölgelerinde esnetilmiş kurtağzı derisinden geçirilen bebeklere Börü ismi verilmektedir. Kurtla ilişkili isimlerin çocuklara verilmesi adeti oldukça yaygındır. Doğan kız çocuğuna Börü Halı, Börü Nisa, Börü Can; erkeklere ise Börü, Börü Bay, Börü Bek, Cin Börü gibi isimlerinin verilmesi (Kalafat, 2012b, s. 240) gerçekte ata olarak görülen kurdun halk arasında yaşatıldığının bir göstergesidir.

Tatar Türkleri arasında çocuklara ataların isimlerinin verilme adeti vardır. Bir çocuk dedesinin ismini aldığına dedeye saygı olarak “ulu ata”, ninesinin ismini alan çocuklara ise “ineke” denilir (Kalafat, 2004b, s. 122-123).

Anadolu’da yatır ve ziyaret yerlerine gidip çocuk sahibi olan kişilerin, çocuklarına yatır veya türbe sahibinin isminin verilmesinin kökeninde atalar kültü ve bu kült içindeki borç hissinde

bulunabilir. Anadolu’da çocuk sahibi olmak için yatırlara, ziyaret yerlerine ve tekkelere gidip “ulu ve mübarek” kişilere başvurduktan sonra çocuk sahibi olan kişiler, bunu gittikleri kişilerin himmetine bağlayıp “manevi bir borç” hissi duyarlar. Borcun karşılığı olarak anne ve babalar, çocuklarına bu kişilerin isimlerini verirler. Örneğin, Sivas’ta Ahmet Turan; Gaziantep ve Kahramanmaraş’ta Ökkeş isimlerinin çokluğu, aynı adlarla anılan tekkelere bağlanmaktadır (Örnek, 2000, s. 151).

Türk kültüründeki ata ve Tanrı kültürünün esaslarından birisini borçlanma düşüncesinin oluşturduğu söylenebilir. Bu bakımdan Türk kültüründe, Japon kültüründeki gibi, *on* benzeri bir sorumluluk hissi vardır. Oğuz Kağan’ın “Ben Gök Tanrı’ya (borcumu) ödedim” (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 33) demesi, *Dede Korkut Kitabı*’nda geçen “yaradan hakkı”, “ahiret hakkı”, “ana hakkı, Tanrı hakkı” ve “komşu hakkı, Tanrı hakkı” gibi ifadeler bu bakımdan önemlidir.

Veli isimleri ile velilerin türbelerinde kut olduğuna inanılmaktadır. Çocuğu olmayan bazı kadınlar türbelere giderek çocuk isteğinde bulunurlar. Türbe ziyaretinden sonra dünyaya geldiğine inanılan çocuğa, gidilen türbenin sahibinin ismi konulmaktadır. Ulu zatların kendilerinde olduğu gibi isimlerinde de kutsallık olduğuna inanan kişiler çocuklarına da aynı ismi koyarlar Bu türden isim alma genellikle “manevi satışlar” ile gerçekleşir. Yatıra satılarak koruma altına alınan bir çocuğa Satı, Satılmış gibi isimlerin verilmesi (Kalafat, 2012a, s. 27) örnek olabilir.

Türbelerden çocuk isteme adeti yaygındır. Nezir olunan erkek çocuğa Nezir Bay, Muhammed Nezir, Nezir Kul, Nezir Bek, Nezir Hoca gibi isimler verilir. Adı Nezir Han olan kız çocuğu evleneceği zaman adandığı veya nezir kılındığı evliyadan icazet ister. Erkek çocukları da hayatının önemli geçiş noktalarından biri olan askere gitme, gurbete çıkma durumlarında adandığı türbeye gidip izin alır (Kalafat, 2012b, s. 243). Tüm bu pratiklerin temelinde atalara ilişkin derin saygı bulunmaktadır.

4.3. Tabiata İlişkin İnanç ve Uygulamalarda Atalar Kültü

Eski Türk inanç sisteminde gök kültü önemli olmakla beraber bazı noktalarda kahraman ve atalarla etkileşime girdiğini görmekteyiz. Özellikle göğe ait unsurların kişileştirilmesiyle oluşan inanış biçimlerinde kahraman ve atalara ait bileşenler bulunmaktadır. Bu bağlamda, İslam kültür dairesi içinde gök unsurları ile alperen ataların ilişkilendirilmesinde İslami unsurlar yer alır. Örneğin, *Zühre Yıldızı*, *Şolpan*, *Çolpan* veya *Çolbon* şeklinde adlandırılan Çoban Yıldızı’nın bazı bölgelerde *Hz. Fatma*’yı temsil ettiğine inanılmaktadır. Bu açıdan Alevilerin inançlarına

göre Güneş, Hz. Muhammed; Ay, Hz. Ali ve Zühre Yıldızı ise Hz. Fatma olarak (Eröz, 1990, s. 386) düşünülmüştür.

Çin elçisi Wang Yen-te'nin seyahatnamesi, Kao-ch'ang (Turfan) Uygurları ile ilgili bilinen en önemli kaynaklardan birisidir. 981 yılında Sung İmparatoru Uygurlara bir elçi heyeti gönderir. Wang-Yen-te ve arkadaşları 984 yılında seyahatlerini tamamladıktan sonra Çin'e dönüp hazırladıkları raporu imparatora sunarlar. Bu seyahatnamede Uygurların toprakla ilgili inanç ve uygulamalarına dair bazı bilgileri bulmak mümkündür. Seyahatnameye göre Turfan Uygurları arasında yaz (She) ve kış gündönümünde (Tung-shih) olmak üzere iki ritüel yapılmaktaydı. Çinlilerce *She* olarak adlandırılan bu festivalde toprağa kurban sunulurdu. James Legge, *She* için “yeryüzünün ruhu veya ruhlar” derken; Shindler'e göre *She* “toprağın ruhu” demektir. Uygurlar arasında toprağa kurban sunumu, tohumların şekillenmesindeki toprağın kutsallığından dolayı, İlkbahar ve Sonbahar aylarında yapılırdı (İzgi, 1989, s. 1, 59). Kurbanın sunum zamanı için bu geçiş dönemlerinin seçilmesi, topraktan verim elde etmek için yapılan uygulamaların zamanıyla doğrudan bağlantılıdır.

Alâim-i sema veya yaygın kullanımla *gökkuşağı* olarak bilinen tabiat olayının da gök ve kahraman kültürleriyle ilişki kurulduğu görülür. *Ebem Kuşağı* veya *Fatma Anamızın Kuşağı* adıyla anılan (Eröz, 1990, s. 386) bu doğa olayının insan zihninde kültürel bir kahraman, ata veya dini bir aktör ile ilişkilendirilmesi, göksel kültürün kahraman ve atalarla etkileşime girmesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Bereketi arttırmaya yönelik uygulamalardan birisi olan yağmur yağdırma törenlerinde ataları ve onlara ilişkin bileşenleri görmekteyiz. Adana ve çevresinde önemli bir kişinin mezarlığından alınan bir toprak, yerine başka toprak konduktan sonra, suda ıslatılır (Aydoğan, 2012, s. 166).

Türkmenistan'da yağmur pirinin varlığına inanılır. Yağmur piri Burkut Ata gökyüzünde yaşayan, elinde tokmağıyla bulutları dövüp yağmur yağdıran bir varlıktır. Türkmenler arasında kıtlık baş gösterdiği zaman Burkut Ata namına “Hudayolu” adı verilen bir şölen düzenlenir ve adakta bulunurlar. Ayrıca, bu kişinin makamı yağmur ve bereket istenildiği zaman (Aydoğan, 2012, s. 166-167) ziyaret edilir.

Anadolu'nun birçok bölgesinde icra edilen yağmur dualarında genellikle ilk olarak köyün ihtiyarları ve ileri gelenleri ile köy imamı bir araya gelerek hangi gün yağmur duasına çıkılacağını kararlaştırırlar (Acıpayamlı, 1963b, s. 4).

Yağmur duasının yapıldığı mekânlar değişiklik göstermektedirler. Mezarlık, yatır yanında olduğu gibi değirmen, su kaynağı yakınındaki geniş araziler veya sıradan düzlükler de olabilir. Ancak genel olarak seçilen yerin yüksek yerler olmasına dikkat edilir (Acıpayamlı, 1963b, s. 9).

Kayseri'deki Koççağz köyü yakınlarında bulunan yüksek bir tepede, kime ait olduğu belli olmayan, fakat Dede Mezarı olarak bilinen bir yatır vardır. Yağmur duasının yapıldığı bu tepede kurban da kesilmektedir. Aynı ilde bulunan Kayapınar köyündeki Ardıçlı Yatır köylüler tarafından Dede olarak adlandırılır ve burada da yağmur duası (Doğrusöz, 2005, s. 92, 126) yapılır.

Bir tepenin kutsal kabul edilmesi için yatır olması şart değildir. Örneğin, Kayseri'de Örenşehir köyünün kuzeyinde bulunan Tıraz tepesinde *Dedelik* adı verilen bir yer vardır ve burada kabir veya yatır olmayıp küçük bir kulübe bulunmaktadır. Burada yağmur duası yapıldığında kabul olacağına (Doğrusöz, 2005, s. 131) inanılır. Dağ ve tepelerin kutsal kabul edilmesi, eski Türk inanç sisteminde dağların akraba olarak görülmesiyle ilişkilendirilebilir. Bunların zirvelerine ata veya dede mezarlarının, türbelerin, yatırların yapılmasını bu yükseltilere atfedilen arkaik anlamların bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak söz konusu yere *Dedelik* denilmesi, atalara ait bileşenler bakımından, onu atalar kültü içinde değerlendirmemizi gerektirir.

Isparta'daki yağmur duasına yönelik ritlerden birisi taş toplama'dır. Halk tarafından toplanan taşlar, büyük cami veya namazlığa taşınırken, kasabanın ihtiyar kadınları evlerinde iki rekat namaz kılıp dua ederler (Acıpayamlı, 1963b, s. 6).

Anadolu'nun bazı bölgelerinde din alimleri, hafızlar, hatırlı ihtiyarlar, Kaya Çeşme Musallası'nın giderler ve burada sırtlarındaki elbiseleri çıkarıp tersine çevirerek baş aşağı ettikten sonra tekrar giyinirler (Acıpayamlı, 1963b, s. 15). Musallanın seçilmesi, ölmüş ataların ruhlarına yakın olma düşüncesi ile açıklanabilir. Benzer biçimde, Bergama'da *Alaca Atlı Dede*'ye gidilir. Dede'den yağmur istenmesi (Acıpayamlı, 1963b, s. 19) aynı inancın bir sonucu olarak yorumlanabilir.

Çorum'dan derlenen bir yağmur duası ritüelinde atalara ait bileşenleri görmekteyiz. Yağmur duası için bir araya gelen çocuklar, yaşlı bir eşek bularak, bu eşeğin üzerine mahallenin en yaşlı kadınının gelinlik elbiselerini giydirirler. Daha sonra bu şekilde giydirilmiş eşeğin üzerine fakir bir kız çocuğunu bindirip evlerin önünde gezdirilir (Acıpayamlı, 1963b, s. 30).

Gaziantep Barak ve Türkmenleri arasında yağmur yağdırma ritüeli hakkında ilginç bir uygulama vardır. Bir eşek bulunarak hayvanın başı yıkanır. İhtiyar bir kadın bu eşeğe ters olarak bindirilip bütün köy içinde doluşturılır (Acıpayamlı, 1963b, s. 19).

Mevcut sosyal düzenin kurucusu olarak atalar, mukaddes tutma yoluyla toprak ile birleştirilir. Bu yüzden Mathers yaptığı vaka analizlerinin birinde türbe veya tapınağı oluşturan ağacın doğanın bir ürünü olduğunu düşünmekle beraber söz konusu ibadet yerinin ağacı koruyup beslediği için atalar ikametinin (Insoll, 2011, s. 1051) bir parçası olarak görmek gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda, Türk kültüründe toprak ve ağacın vatan temiiyle birleştiğini görmekteyiz. Ancak farklı boylar arasında varyantlaşan bu temin ortak noktalarından birisi, koruyucu veya ata ruhlarıyla kurula ilişkilerdir. Örneğin, Tatar Türkleri arasında vatanın koruyucusu olarak bilinen İlemen (Kalafat ve Kamalov, 2005, s. 59) vatan ve kutsal ana düşüncesi ile ilişkilidir. Benzer şekilde XVII. yüzyılın başlarında Karaçay Türkleri vatanlarını savunmak için Marca adlı kutsal bir ruhun düşmanla mücadele ederken kendilerine yardım ettiğine inanmaktaydılar. Anadolu’da da benzer inancın yaşandığı görülmektedir. 1915 yılındaki Osmanlı-Rus savaşı sırasında Sarıkamış’ın Hozat Köyü’nde ata mekânı olarak görülen Ağbaba tepesinden yeşil sarıklıların Müslüman Türk halkına yardım ettiğine dair anlatılar (Kalafat, 1998, s. 87) vardır.

Vatanın kutsal olarak düşünülmesi yer-su inancı ile doğrudan bağlantılıdır. Umay, Ana Maygıl (ulus anası) gibi adlarla çeşitlenen Türk kültüründeki kutsal dişinin yaşayan kalıntılarını bilge ve alperen kadın atalarda görmek mümkündür. Türk kültür yapısı içinde kadın ile özdeşleşen vatan temini kadın ata kültü (the cult of female ancestor) içinde değerlendirmek mümkündür.

Türk mitolojisinde yer ve su olarak şekillenen vatan temi kadın atada birleşmektedir. Türk boylarında *iççi*, *ezi*, *ie*, *edzen*, *ejin*, *izen* gibi adlarla belirtilen hami ruhlarının başkanı ak saçlı, iri bedenli, yaşlı bir kadın olarak tasavvur edilmesi, Bayat’ın (2007a) ifadesiyle *Mitik Ana* tasarımının sonraki dönemde gelişen somut biçimleridir (s. 31-32). Bu düşünce biçimini Türk kültüründeki anaerik dönemin bir uzantısı olarak değerlendirmek de mümkündür.

Alanda çalışma yapan Türkologlar, Türk inanç sisteminde yer-su ruhlarına farklı anlamlar yüklemişlerdir. S. E. Malov onu “kutsal vatan” olarak tercüme etmiştir. A. V. Anohin’e göre, yer-su ruhları dağ, gök veya yeraltında değil, yeryüzünde insanların yaşadığı yerde yaşarlar. L. P. Potapov’a göre ise Türk halkları arasında iki önemli ruh olup bunlardan ilkinin çocukların koruyucusu olan Umay, ikincisinin yer-sular olduğunu belirtir. Bu açıdan yer-suların hem kutsal ruhlar olduğu hem de vatan (Seyidov, 1996, s. 264) anlamını taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

Ostyaklar arasında yedi çentikli direkler ata kültürünün ritüel nesnelерinden birisini oluşturmaktadır. Salym Nehri civarında buz tutmuş bir gölün üzerinde bir kulaç kadar yükseklikte ladin ağacından dikilen direğe yedi çentik atılmıştır. “Barşen gölünün yaşlı kişisi” adını taşıyan bir ruh için dikilen direğin üst ucuna renkli beyaz bir bez bağlanmış olup kenarında da sunu yapılan yiyecekler vardır. Bu ruha ilişkin yapılacak bir ritüelde kurban bu sütuna bağlanır ve kesilme sırasında sıçrayan kanın direğin ucuna erişmesi beklenir (Harva, 2014, s. 39). Büyük olasılıkla, söz konusu gölün koruyucu iyisi olan bu varlığın yapı ve işlev bakımından ölmüş ataların ruhu olma ihtimali yüksektir.

Benzer şekilde Çingala’daki Ostyaklar, kutsal olarak gördükleri ve altında kurban sundukları ahşap sütuna “demir sütun adamı” derler. Destanların birinde “Tanrı’nın diktiği ağaç” şeklinde geçen bu sütunun dualarda “baba” (Harva, 2014, s. 32) şeklinde geçmesi dikkate değerdir. Gök Tanrı’ya edilen duada bu ağacın (atalar gibi) aracı olduğu şu sözlerde görülmektedir:

“Eyy ulu kişi, babam, sen ki yedi çentiklisin, altı çentikli yüce bir kişisin. Seni demir sütun babamızın kutsal ağacının dibine, baş eti ile doldurduğumuz çanağa, göğüs eti ile doldurduğumuz çanağa çağırıyoruz”. Başka bir dua şu şekildedir: “Yedi çentikli yüce kişi, sähke, babam, üç tarafı koruyan kişi, babam, demir sütun adam babamızın masum toprağına, kutsal toprağına ve onun dikmiş olduğu kutsal ağacımızın dibine, kurbanımın kanını sunuyorum” (Harva, 2014, s. 38).

Doğu Türkistan’da yaşayan Uygurların Opal Kasabası’ndaki Kaşgarlı Mahmut’un mezarına gidip, mezarın yanındaki Hay-Hay Tereg denilen Hay-hay Ağacına tazimde bulunulur. Ağaç dallarına çeşitli kumaş parçaları ve ipler bağlayarak dilek dileme oldukça yaygın bir uygulamadır. Özellikle çocuksuz kadınların doğaüstü gücü olduğuna inanılan ağaca (Hay-Hay ağacı) sığınmaları (Rahman, 1996, s. 96) eski Türk inanç sistemindeki ağaçtan türeme mitlerini akla getirmektedir. Uygur boyunun türeyişinde de yer alan iki ağacın arasına ışık inmesi motifi, ağaç ve türeme arasındaki ilişkinin oldukça eski olduğunu gösterebilir.

Uygurlarda çeşitli ölü gömme teknikleri vardır. Bir dönem ölülerini yaktıkları bilinmekle birlikte toprağına defnetmenin ne zaman yaygınlaşmaya başladığı ile ilgili kesin bir tarih vermek zordur. Uygurların yoğun olarak yaşadığı Kaşgar, Hotan, Aksu, Kumul, Turfan gibi bölgelerdeki mezarlıklar toprağına gömerek oluşturulurken, bazılarında tabut veya fiçiyaya koyarak defnetme uygulaması bulunmaktaydı. Lopnor’un Taklamakan Çölü kenarındaki Karçuğu kasabasında ise vasiyet üzerine büyük bir ağacın gövdesinin oyularak içine ceset konup üzerine ağaçla kapatıldığına (Rahman, 1996, s. 113) dair bilgi vardır. Uygur araştırmacı Çavar’a (2007) göre topraktan yaratıldıklarına inanan Uygurlar öldükten sonra da toprağına gideceklerini düşünürler ve bu yüzden ölülerini toprağına defnederlerdi (s. 15). Bu yorumdan hareketle bir

kişinin ağaç kovuğuna gömülmek istemesinin sebebi, Uygur türeyiş mitinde görüleceği üzere atalarının ağaçtan doğduğuna inanması ile ilişkili olabilir.

Özellikle destanlardan yola çıkarak Türk kültüründe ağaca gömme geleneğiyle ilgili bilgiler elde etmekteyiz. Bununla ilgili olarak herkesin ağaca gömülmediğini, belli niteliklere sahip kişiler için bu uygulamanın yapıldığı dikkate alındığında, Şor Türklerinden derlenen bir bilgi, bu davranışın arka planını açıklayabilir. Şorlar arasında bebek kutunun Kuday'a geri döndüğüne ilişkin bir inanç vardır. Bu sebeple ölmüş bebeklerin kutu *kolay* geri dönsün diye, bebeklerin cesetleri ağaçların üzerine konulurdu (Alekseyev, 2013, s. 58). Benzer biçimde, destanlarda ata statüsüne sahip veya buna en yakın kişilerin cenazelerinin ağaç üstüne yerleştirildiği veya ağaca gömüldüğü bilgileri vardır. Belki de, bu uygulamanın arkasında, ataların *kolayca* yeniden doğması sağlanmaktadır ki, *Ay Mögö* adlı Şor kahramanlık destanında, altmış göğün ardında oturan ve yüz altmış yaşında olan Kızıl Tas'ın Altın Arıg'a yedi yıl vuruştuktan sonra öleceğini, ölü cesedini dokuz çamın başına kaldırmasını, çamın kökünde kendi gibi Kızıl Tas'ın doğacağını (Ergun, 2006, s. 316) söylemesi dikkate değerdir.

Kutsal mekân düşüncesi ile ilişkili olan ocak, ateş ve atalar kültürünün etkileşimi girdiği bir alan olarak görülebilir. Orta Asya halkları arasında yapılan bir düğün sırasında ateşle ilgili duada ateşin kadınlıkla ilişkisini ve arkaik zamanlardan günümüze gelişiminin özetini bulmak mümkündür.

“Ateş Ana, ateşin kadın efendisi; Hangay Han ve Burkhatu Han dağlarının tepesindeki ulu karaağaçlardan gelen! Yeryüzü ve gökyüzü birbirinden ayrıldığında doğan sen! Ötüken Ana'nın izlerinde görünen sen! Tengri Hanların yarattığı sen! Senin baban demirdir, annen çakmaktaşı, ataların ise karaağaçlardır. Senin parıltın gökyüzüne kadar çıkar ve yeryüzünün içine kadar girer. Tanrıların yarattığı ve Uluken Beyi'nin beslediği sen! Od Tanrıça, sana sarı tereyağı ve sarı başlı koyun kurban ediyoruz. Sana, Ateş Ana, kaplar dolusu içki, avuç dolusu yağ sunuyoruz. Bey'in oğlu (damat) ve Bey'in kızına (gelin) ve düğündeki herkese mutluluk ihsan et” (Harva, 2014, s. 200).

Ocak kültürünün doğuşunu atalar kütüne bağlayan Eröz'e (1992) göre ocağın tütmesi ve ateşin devamlı olarak yanması ataların o ocakta, yurttan ve çadırda sürekli olarak bulunması anlamına gelmekteydi. Ataların canlarının ocak ateşinin içinde tecelli ettiğine inanan Türkler, ateşi ve ateşin yandığı ocağı kutlu saymışlardır (s. s. 68). Ocak ve ata kültürü ilişkisini ateşin fiziksel niteliklerine bağlamakla onun gerçekliği açıklanmıştır. Böylece Eröz (1990) eski Türk inanç sistemindeki ateşe ilişkin inanç ve uygulamaların kökenini Zerdüşt tesirine bağlayan Vambery'in aksine, başlangıçta atalar kültürüne götürmesi (s. 327) dikkate değerdir. İnsanoğlunun yaşamında büyük bir dönüşüm yaratmış olan, ateşin Türk kültürü bağlamında, Tanrı ve atalara ulaşmada bir aracı olarak kabul edilmesi kültürlerin ortaya çıkış ve şekillenmesini anlamak açısından oldukça önemlidir.

Ergenekon'dan çıkışlarını sağlayan ateşin baharın başlatıcısı olması, bütün kötülükleri temizleyip arındırdığına inanılması onun kültleşmesini sağlamış olabilir. Avcı ve toplayıcı kültür dairesi içinde ateşin ısınmayı sağlayıp, doğa yaşamında insanları vahşi hayvanlardan koruması kültleşmesinde önemli olmuşsa da Türk kültüründe temel kültler sınıfına girmesinde etkili olan şey, muhtemelen, demire hükmetmeyi sağlamasıdır. Ateşin evcilleştirilmesi, kimi kaynaklarda ateş ruhu olarak geçen Umay'ın da ikincil sınıfa geçmesine sebep olmuştur. Demirin işlenmesiyle elde edilen savaş aletleri ve anaerkil dönemden erkek egemenliğinin hakim olduğu ataerkil döneme geçiş aynı zamana denk düşmektedir. Başka bir deyişle, ateşe hükmeden kişinin gücü elinde bulundurması, muhtemelen, Umay'ın mitik gücünün kaybedilmesinde (Çobanoğlu, 2001; 2003a; 2012b) etkili olmuştur.

Türk kültüründe ateşin kutsallığı efsanelere de yansımış durumdadır. Chou döneminde, Çin'de ilk ateşi yakan adam efsanesine benzer şekilde Türklerde ateşi ilk yakan kişinin "Türk" unvanlı bir hükümdara ve bu bakımdan medenileştirici bir ataya bağlandığı görülmektedir. Bu ilk ateşi yakan Türk'ün aynı zamanda boy kurucusu olması ve ocakla olan kökensel bağı, Türk kültüründe ocak etrafında gelişen inançların temelinde atalara ilişkin inanç ve uygulamaların olduğunu gösterebilir. Bununla birlikte, Türklerde ateş için kullanılan mantal'ın üç köşeli ve kızıl şekilli olduğu bir Uygur metninde tarif edilmektedir: "kızıl üç bulungluk oot mantal". Esin'e (2001) göre üç köşeli olan *oot mantal*, soy birliğini temsil eden "üç ayaklı taşınır ocağı" simgeliyor (s. 118) olabilir.

Konar ve göçer bir hayat yaşamış olan Türklerin kainatı simgeleyen otağları taşınabildiği gibi, soy birliğini simgeleyen ocakları da taşınıyor olmalıydı. Büyük ihtimalle üç ayaktan yapıp taşınabilen bir özelliğe sahip olan bu mekanizmanın kozmosu simgelediği düşünülebilir. Günümüzde Anadolu'nun birçok yerinde görülen yeni evin ilk ateşini aile reisinin yakması, belli bir vakitten sonra ateş istemeye gelen kişilere ateşin verilmemesi ve bu olduğu takdirde evin huzur ve bereketinin kaçacağına inanılması, ocağın ata ile bağlantısını ve soy birliğinin korunmasının gerekliliğine dair inancı vurgulamaktadır.

Anadolu'nun bazı yerlerinde, çocuğu olmayan kadınların sacayak altından üç defa geçmeleri halinde çocuk sahibi olacaklarına inanılmaktadır. Bu durum sacayağın kadın rahmi gibi düşünülmesinin yanı sıra, muhtemelen, babasız doğum mitlerinin şekillendiği dönemde, ata ruhlarının kadın rahmini döllediğine dair inançtan kaynaklanmaktadır.

Eski Çin'de fundalıkların yakılmasından sonra gelen üç yaz ayı boyunca ocağa kurban sunma adeti vardı. Bu açıdan genel olarak Türk boyları arasında dişi ruh olarak düşünülen ocak ruhu

atalar kültü içinde yer almaktadır. Ocak ruhunun “ilk aş pişiren al giymiş güzel bir kadın” olarak düşünülmesi (Esin, 2001, s. 109) bu bağlamda dikkate değerdir.

Ateş önemli olmakla beraber ateşin yandığı mekân yani ocak ve ocaktaki kül de aynı derecede önemliydi. Burhaniye'nin bazı köylerinde yeni yapılan konutun ocağı ile ilgili inanç ve uygulamalarda ata kültü dikkat çekicidir. Erkek egemen bir sosyal yapının görüldüğü bu bölgede konutun ilk ateşi, konutu yaptıranın baba ocağından getirilen ateş ile yakılır. Tahtacılar buna “ocak kazma” adını verirken; diğer köylerde (Çamoba, Sarılar, Kumgedik, Yaylacık, Çamtepe gibi) “ateş çıkarma” veya “ocak çıkarma” denilir. Tahtacılarda dede, yoksa baba veya erkek bir akraba yeni evin ocağına kazma ile üç defa vurarak dua eder. Gurbete gidecek bir erkek evladın ayrı bir evi yoksa baba ocağından alınan ateş avlunun bir köşesinde yakılarak gurbete çıkılır (Erden, 1973, s. 60-61). Tüm bu uygulamaların temelinde, yeni neslin baba mirasını yaşatacağının sembolik bir sunumu vardır.

Yurt kurma ile ilgili en eski uygulamaları Türklerin ilk devir inanç ve uygulamalarına ışık tutan, başka bir deyişle Proto-Türk devrine ait uygulamalar hakkında bilgi edinmeyi sağlayan Chou halklarında bulabilmekteyiz. Onlarda yeni yurt kurma ayinleri yapılırdı. Bu ayin sırasında “dikilen ağaç veya orman, kurucu sülalenin hükümdarlık simgesi ve Tanrı payesi alan ata ruhlarının makamı sayılmaktaydı. Ayrıca Chou halklarının ilk atası ve yer Tanrısı Hou-chi'nin mezarı göl içindeki ağaç dibinde” (Esin, 2001, s. 160) bulunurdu.

Adana'nın Kadirli yöresinde yeni ev yapıldığında, evde ocağı ilk olarak evin en yaşlısının (Çeribaş, 2004, s. 113) yakması ata kültürünün yaşatıldığını gösterebilir.

Avcılık ve toplayıcılıkla yaşamlarının geçirmiş olan atalarımızın ısınma, korunma, yemek pişirme ve hatta barınma ihtiyaçlarını karşılayan (mağaralardan vahşi hayvanların korunmasında etkili olan) ateşin, böyle bir yaşam tarzında, ölüm ve hayat arasındaki çizgiyi oluşturması doğaldır. Bu açıdan ateş, “bizim olan” ve “bizim olmayanı” ayıran bir *eşik* niteliğindedir (Tokarev, 2006, s. 263). Adana'nın Kadirli yöresinde eskiden çadırda misafir bulunursa kadınların ocak çizgisinden ileri geçmemeleri (Çeribaş, 2004, s. 113-114) bu noktada örnek verilebilir.

Kuzey-Doğu Asya halklarından Çukçilerin inanç ve törenlerini inceleyen V. G. Bogoraz her ailenin bir ateşi olduğunu, atalarından kalma ateşlerini yabancı ateşten özenle koruduklarını ve komşudan ateşin ödünç alınmasının büyük günah saydıklarını ifade etmiştir. Aynı şekilde Çukçi kadınları komşusundan kibrit, çakmak taşı veya çakmağı alırken; kömür karıştırılan söğüt çubuğunu almadıklarını (psikolojik özcülük); ikincilerin aile ocağıyla ilişkiliyken, birincilerin zaten aile dışından olduğunu (Tokarev, 2006, s. 263) aktarmıştır. Bu düşünce biçimi Türk

kültüründe ateş (ateş kalıntısı kül ve kömür), ocak ve ortak soyla ilişkili atalara ilişkin inanmaları akla getirmektedir.

“Biz ve ötekiler”, “dahili ve harici”, “tanıdık ve yabancı” arasındaki ilişki ilksel düşüncede belirleyici olmuştur. Ötekileştirme veya yabancılaştırma gruba kabul etmeme ve grup dışında bırakma anlamına gelmektedir. Örneğin, Alevîler arasındaki kurban törenlerinde kurban kanının kara kazan veya derin bir çukura akıtılması sağlanır. Kanın kutsal alanın dışına, başka bir deyişle, toprağın üzerine veya dışarıya dökülmemesine dikkat edilir. Aksi takdirde uğursuzluk geleceğine inanılır. Aynı şekilde derisi yüzülen kurban, bıçak değdirilmeden kazanda bütün olarak kaynatılır (Eröz, 1990, s. 116). Kutsal dışı bir alandan gelen bıçağın kutsal olana değmesi yasaktır. İlksel düşüncedeki biz ve öteki düşüncesi, muhtemelen bu uygulamaların altta yatan gerçeğidir.

Ateşin belli zaman ve durumlarda verilmesi pratiğini Anadolu’da da görmek mümkündür. Adana’nın Kadirli yöresinde süt pişirilen ateş kimseye verilmez. Akşam olup güneş batmaya başladığı zaman ateş istemeye gelene ateş verilmez (Çeribaş, 2004, s. 113). Azerbaycan’da ve Altay Türkleri arasında da akşam vakti ateş istemeye gelen kişiye ateş vermezler. Altay Türkleri karanlık çöktükten sonra ateşin verilmesi durumunda evin huzur ve mutluluğunun da verileceğine (Dilek, 2007, s. 35, 43) inanırlar.

Acıpayam’da yapılan bir saha araştırmasında ocakla ilgili bazı adet ve inanmalar derlenmiştir. Buna göre ocağın belli kısımlarında kadın ve erkeklere ayrı tahsis edilmiş bölgeler vardır. Ocaklığın sağ köşesi evin en büyük erkeğine ayrılmıştır. Burada özellikle kadınlar oturamazlar. Ocaklığın sol köşesi ise kadınlara ayrılmıştır (Acıpayamlı, 1954, s. 205).

Aydın’ın Alamut köyünde bulunan ve Çaylak oymağından olan Tahtacılar arasında eski Türk inanç sistemindeki gibi yeni evlenen çiftin ocağını babanın yakma adeti vardır. Baba, evlenen oğlu için çadır yaptırır. Yeni evlenen çiftin çadıra getirilmesiyle ata olarak görülen kişi kurban keser ve “ocağı ebediyen tütsün” diyerek ilk ateşi yakar. “Yeni Ocak Uyandırma” denilen (Eröz, 1990, s. 330) bu ritüelde ocak ve ata bağlantısı izlenebilmektedir.

Altay Tatarları ve Buryatlar arasındaki bir geleneğe göre bir yerden başka bir yere göç edileceği zaman ocağın külleri de götürülür. Ailenin en yaşlısı, bir küreğin üzerine konmuş olan korları yeni eve taşır ve “ateş ana”ya dua edip yeni evin ocağına (Harva, 2014, s. 190) koyar.

Samoyedler arasında ateşin canlı olduğu düşünülmekte ve bir yaşlı olarak tasvir edilmektedir. İnanca göre ateşin alevleri onun hareketleridir. Eğer birisi yanan ateşe saygısızlıkta bulunursa çadırın koruyucusunun kızacağına inanılır. Çocukların dişleri düştüğünde, bunların ateşe

atılması istenir. Eğer böyle yapılırsa, Yaşlı Büyükanne Ateş'in yerine yenilerini vereceği (Hoppal, 2001, s. 216) düşünülmektedir.

Dünyadaki bütün iyi şeylerin Yüce Varlık'tan geldiği düşüncesine sahip olan ilksel toplumlarda *Hak Kurbanı* ritüeli vardır. Elde edilen ilk ürünün, ilk avın Yüce Varlık'ın hakkı olduğuna inanılmaktadır (Örnek, 1995, s. 88). Bir şeyin ilkinin Tanrı/Tanrılara, atalara ve diğer doğüstü varlıklara sunulmasının altta yatan gerçeği budur. Bu bağlamda, Anadolu'da ateşe yapılan sunularda ölmüş atalara ilişkin inanç ve uygulamaları görmek mümkündür. Balıkesir'in Burhaniye ilçesine bağlı Tahtacı köyünde ekmek yapıldığı zaman undan biraz alınıp fırının önündeki köze atılır. Ateş ve köze atılan unun ölmüş atalara ve (kahraman kültü bağlamında) şehitlere gideceği düşünülmektedir. Un atarken kişinin "Hadi annem, bu da sana gitsin" demesi (Kumartaşlıoğlu, 2012, s. 439) "kadın atalar kültü" bakımından dikkate değerdir.

Yapı bakımından, ilk insanların zihnini uzun süre kurcalayan dağ konusu inanç ve uygulamaların yanı sıra anlatılarda da kendine yer bulmuştur. Dağlara ilişkin birçok inanmanın gelişmesi veya dağa ilişkin inanmaların varyantlaşması onun kültleşmesinde etkilidir.

Tabiat unsuru olan dağların, Türk mitlerinde, çoğu zaman, (annelik, babalık, zor anlarda koruyuculuk, rehberlik gibi) atalara ait bileşenlerle etkileşime girdiği tespit edilmiştir. Özellikle soy dağı düşüncesiyle somutlaşan bu örnekte dağın kendisi koruyucu ruh ve/veya ata olarak kabul edilmektedir. Soy dağı düşüncesinin yanı sıra, *zor anlarda dağa sığınmanın* (Ergenekon, kurdun dağdaki mağaraya saklanması) atalar kültüyle bağlantılı (Bayat, 2006b, s. 52-55) olduğu ifade edilebilir.

Anadolu'da ve dışında anlatılan birçok efsanedeki dağ kültü içinde Nuh Tufanına bağlı rivayetler hatırı sayılır derecede çoğunluktadır. İnanca göre Sagaylar arasında Çiti Püür (yedi kurt) boyunun ataları Hoorabas dağının tepesine gömülmüşlerdir. O dönemden beri Çiti-Püür boyu Hoorabas dağını kutsamaya başlamıştır. Bu boyun gelinleri ise "ulu dağ" anlamında "Ulug Tashıl" derlermiş ve bu kavmin insanları her sene dağın onuruna kurban keserlermiş. Nuh Tufanı ile ilgili başka bir anlatıda Hara Tag dağında yaşlı bir kadın ile iki oğlu sağ kalmıştır. İnanca göre bu kişilerden Hargay soyu türemiştir. Bu dağ ile ilgili başka anlatıda ise Hara Rag'ın tepesinde Karginlerin atalarının taşa dönüşmüş beşiği olduğuna (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 58, 64) dair inançlar vardır.

Moğolların hamına yaptığı seyahatte Doğu Anadolu Bölgesi'ne uğrayan Rubruk (2012), Nuh'un gemisinin olduğu rivayet edilen dağla (Ağrı Dağı) ilgili bir inanç kaydetmiştir. Birçokları bu dağa çıkmak istemişlerse de bunu başaramamışlardır. Bu dağın çıkılamayacak kadar yüksek olmadığını belirten seyyah, yaşlı bir adamla konuştuğunda açıklayıcı bir sebep bulmuştur.

Dağın adı Massis'tır ve bu kelime feminen (dişi) cinstendir. Asıl önemli olan yaşlı adamın ifadeleridir: “Bu yüzden, bu dağı kimse aşamaz, çünkü o yerin anasıdır” (s. 137). “Yerin anası” ifadesi, Anadolu’da kadın ata kültürünün yaşadığını göstermekle birlikte, dağın ana olarak düşünüldüğü anaerik döneme ışık tutması bakımında oldukça önemlidir.

Bununla birlikte dağlara atfedilen birtakım nitelikler yapı ve işlev bakımından kahraman ve ata kültürlerini meydana getirmektedir. Özellikle anlatılarda da karşılaşılan bu ve benzeri motiflerin bağlamı dikkate alındığında atalar kültürüne destek verdiği görülmektedir

Ulu başlangıç, kök, soyun temeli gibi düşüncelerle mitik tasavvurda etkili olan dağ, bu bakımdan, ırkların genetik yapısını inceleyen etno-genetik metinlerde de ilk ecdatla (Beydili, 2004, s. 145) ilişkilendirilmiştir.

Günay ve Güngör (2003), Orta Asya’da dağ adlarının mukaddes, büyük ata, büyük hakan anlamlarına gelen *Han Tanrı*, *Buztağata*, *Bayayn-Ula*, *Boğdu-Ula*, *Burkhan-Ula*, *Othon-Tengere*, *Kayrakan*, *Edrene-Ula Kuttağ* gibi adlar almalarını, eski Türklerde dağlara Han, ata, gibi mukaddes isimler verilmesini, bazı Altay kabilelerinin kutsal bildikleri dağı ata kabul etmelerini ve birkaç tabiat unsurunun canlı kabul edilmesini animist inanç ve hatta ilkel animizm ile açıklamaktadırlar (s. 73, 75). Özellikle tabiat güçlerine ruh atfetme düşüncesinden hareketle onların canlı olduğuna dair inanç olarak tanımlanabilen animizm dağlara atfedilen bu adları açıklama konusunda yetersizdir. Dağ, ağaç, taş gibi belli nesnelere atfedilen anlamlar, yüksek ihtimalle, atalara ilişkin inanç ve uygulamalardan kaynaklanmaktadır. Birkaç meskenden oluşan küçük köy toplulukları gibi alt seviyelerdeki mevcut eğilim “grubun en son öleninin mummylanmış bedeni ile grubun şimdiki atasını özdeşleştirmek” şeklindedir. Fakat yüksek kademelerde bulunan toplumların eğilimleri, tabiat şekilleri veya doğa güçleri ile bazı küçük köy topluluklarının ortak ebeveynlerini özdeşleştirmek biçimindedir (Dulanto, 2002, s. 98). Eski Türklerde dağlara insanlara ait özelliklerin atfedilmesi, evlenip çocuk sahibi olan dağların kutsal kabul edildikleri bilinmektedir.

Teleut, Teles ve Abakan Türkleri kendilerine yakın olan dağlardan birini Tanrı-koruyucu ruh veya büyük ata sayarlar. Bu bağlamda eski Türklerin koruyucu gücü olduğuna inandıkları ve hatta ataları olarak kabul ettikleri dağları *tös-taq*, *ulu taq*, *aru-tös* şeklinde adlandırmaları (Kalafat, 2012b, s. 188) ata kültürü ile açıklanabilir.

Bazı Türk boyları arasında gelinlerin dağları “kayın babaları” olarak gördükleri için başları açık ve yalın ayak dağa bakmalarının yasak olması ata kültürüne dair inançlardan kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde eski Türklerde her reis ve oymağın kendine ait bir kutsal dağının olması, tabiat şekilleri ile kabile yapısının eşleştirilmesi anlayışının bir sonucu olarak görülebilir.

Soy dağı düşüncesi neredeyse tüm Türk boyları arasında görülen geleneksel bir inanç biçimidir. Güneydoğu Tuvaları (Kırgız, Soyan, İrkit ve Çoodu) kendi kutsal soy dağlarını *ıdık-tag* olarak adlandırırılar. Büyük akrabalar gibi saygı gördükleri soy dağlarına kadınların başlarını örtmeden bakmaları ve yakınlarında bulunmaları yasaktır. Aynı şekilde kocalarının soy dağı ismini söylemeleri de (Bapaeva, 2013, s. 54-55) uygun görülmez.

Sagaylar arasından derlenen bir şaman duası şu şekildedir: “Her zaman zengin bitkisi olan, bizim efendimiz, bizim atamız (dağ silsilesi) Çalbart! Senin vatanın sarı Uranhayların toprakları, beyaz kuzuların buharı (pişmiş etin buharı) sana kurban edilir” (Alekseyev, 2013, s. 55).

Eski Türklerde büyük ve şöhretli kişilerin mezarları, genel olarak, “gökte bulunan Tanrı’ya yakın olsun diye”, yeryüzünde kendilerine en yakın olan yerler olarak dağ başlarına gömülmüşlerdir (Gökalp, 1979, s. 311). Atalar kültüyle doğrudan bağlantılı olan bu inancın, günümüzdeki izlerini takip edebilmekteyiz. Dağ adlarıyla özdeşleşen, dağ başlarına gömülen veya dağ başında mezarına olduğuna inanılan velilere ilişkin inanç ve uygulamaların tümü, bu arkaik ve kadim Türk geleneğinin bir sonucu olarak yorumlanabilir.

Buryatlar arasında “Dağın İhtiyarı/Yaşlısı” inancı vardır ve her bölge ve kabilenin böyle bir koruyucusu olduğuna inanılmaktadır. Dağ İhtiyarlarının, o dağda veya ormanda defnedilmiş erkek veya dişi şamanların ruhları olduğuna kabul edilir. İçlerinden bazıları daha geniş alanlara nüfuz etmiş olsalar da genel olarak güçleri buldukları bölge ile (Harva, 2014, s. 305) sınırlı olup bu düşünce biçimi, eski Türk inanç sisteminde dağların ata olarak görülmesi düşüncesiyle bağlantılıdır.

Uygur kadınları çocuk sahibi olmak için Kaşgarlı Mahmut’un mezarını ziyaret ederlerdi. Mezarın yakınında bulunan Hazreti Mollam Dağı’na giderek dağın kovuğuna ellerini sokup “Ey Tanrım! Senden bir çocuk istiyorum, yardım eyle” diyerek dua ederlerdi. Kovuktan eline ne çıkarsa ağzına atıp yutarlar, dağın toprağını ise “uğur getirsin” (Rahman, 1996, s. 97) diye yüzlerine sürerlerdi.

Türk kültüründe dağlara ilişkin inançlar yer unsuru içinde yer almaktadır. İzmir’de bulunan Külahlı Dede tepe ve yatır adıdır. Aynı şekilde Kartal Baba, Bala kazasındaki dağ ve yatırın adıdır. Eskişehir’de Kırkkızlar ise hem mezar hem de tepe ismi (Yörükân, 2014, s. 37) olarak geçer. Anadolu’nun birçok yerinde tepelerin bu şekilde hem dağ hem de yatır ismi ile bütünleşmesi ata ve dağın etkileşiminin bir sonucudur. Başka bir deyişle, bu inanç ve uygulamalar, eski Türk dinindeki atalar kültürünün devamı olup kült çerçevesinde açıklanabilir.

Uygurlar arasında halen dağ pirlерinin bölge halkını kazadan koruyacağına dair inançları (Mihray, 2001, s. 21) canlı bir şekilde yaşamaktadır.

Sarı Uygurlar arasında Uygur evinin yakınında bozkırdaki bir tepede ateş yakılır. Bu ateşe pide atılıp tepeye şarap serpilir. Ardından ekmek ve ölmüş ataların temsili olan topraktan yapılmış kadın ve çocuk suretlerini ateşe atma adetleri (Malov, 2005, s. 398) dikkat çekicidir.

Türk ve dünya yaratılış mitlerinde başlangıca suyun konulması neredeyse her anlatıda görülen evrensel bir olgu niteliğindedir. Hatta Dede Korkut Kitabı'nda geçen "su Hak didarını görmüştür" ifadesi onun yaratılış ile beraber anıldığıının bir göstergesidir. Ancak yaratılışa suyun konulmasının belki de en önemli sebebi, doğum sırasında kadın vücudunun izlenmesi olarak ifade edilebilir. Biyolojik olarak hamile kalabilme yeteneğinin kadına verilmesi, onu özellikle erkekler içinde ayrı bir konuma yerleştirmiş olmalıdır.

Doğum başlamadan kısa bir süre önce kadından gelen ve "gebelik sıvısı" olarak adlandırılan doğum öncesi belirtisi, muhtemelen ilk insanın zihnindeki kozmogoni (yaratılış, yaratılışa konulan yumurta, mağara ve rahim ilişkisi) ve eskatoloji mitlerine (tufan mitleri, tufanın sebep olduğu selden sonra yeniden doğum, suyun kötülükleri alıp götürdüğüne inanılmasına bağlı olarak rüyaların suya anlatılması gibi) suyu yerleştirmesine sebep olmuş ve böylece su etrafında çeşitli inançlar gelişmeye başlamıştır. Bu durum suya ilişkin inançların çeşitlenmesi beraberinde getirmiş ve onun kültleşmesini sağlamıştır.

Suyun doğumla ilişkisini göstermede iyi bir örneği Kitanlar'da bulmaktayız. Kitanlar'ın yaratılış efsanesine göre Tu-ho nehri boyunca beyaz bir ata binmiş bir erkek ile Hoang-ho boyunca küçük bir arabaya binmiş bir kadın iki nehrin birleştiği yere doğru inmişler. Bu iki nehrin arasında bulunan Mu-yeh dağında evlenen bu çift, Kitanlar'ın ataları (Ögel, 1948, s. 23-24) olarak anılmaktadır.

Reyhan masalında Gülcihan adlı birisi bozkırda kızını bulmak için her tarafı dolaşmış. "Çok susayıp, bir su birikintisinden su içmiş. Buradan su içenler arasında denizatları da varmış. Gülcihan daha sonra hamile kalmış ve bir oğlu olmuş. Bu çocuk aynı zamanda at belirtileri taşıyormuş". Çocuğu olmayan kadınlar, çocukları olması için su iyesine yalvarırlardı. Kırgız ve Kazaklar arasında da çocuk doğurabilmek için kadınlar Tanrının bir olma özelliği ile bağlantılı olarak yalnız ağaçların ve su arklarının yanında sabahlarıydı (Seyidov, 1996, s. 261). Bazı bölgelerde, mağaralara gidip, oradaki mağara sularını içmek suretiyle hamile kalınacağı inancı günümüzde de yaşamaktadır.

Azerbaycan'ın Kuba bölgesindeki Alian Köyünde *Subaba Türbesi* (Seyidov, 1996, s. 260) vardır. Burada su ve ata kültürü etkileşimini görmekteyiz.

Altay ve Yeniseylilerin dağlara cömert hakan anlamına gelen “kayrakan” ismiyle hitap ettikleri bilinmektedir. Aynı hitabın suya da yapıldığı görülür. Kam ilahilerinde Tom ve Kem ırmaklarına “kayrakan” adıyla seslenildiği bir kam duası kaydedilmiştir. “Talgalıp aqқан Tom қayrakan/Könnimen aqқан Kem қayrakan” (İnan, 1998, s. 491-492).

Yakutların suyun veya göl ve nehirlerin koruyucu ruhunu, ihtiyar anlamına gelen “äbä” (ebe) şeklinde ifade etmeleri; kendilerine zarar vermemeleri için bahar geldiğinde suya ekmek ve tuz atıp havaya ateş etmeleri (Harva, 2014, s. 325) tabiata ilişkin ata kültürü uygulamalarından birkaçıdır. Özellikle birçok tabiat unsurunda olduğuna inanılan iye veya koruyucu ruh inancı bizi ata kültürüne götürmektedir. Başka bir deyişle, tabiata ilişkin korku ve sakınmaların altta yatan gerçeğinin onlardaki iye inancına bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Bazı Türk boylarının onları hem iye hem de ataları kabul etmeleri, bu varsayımı destekleyebilir.

Karakoyunlu Yörüklerinde yazın (Temmuz veya Ağustos) kalabalık olarak göllere gidilir ve orada bulunan yatırlara kurban kesilir. Gölü ziyaret eden kişilerin dilekte bulunmaları (Eröz, 1990, s. 375) atalara ilişkin inançla açıklanabilir.

Hakaslarda kıımızdan yapılan içkiyi sağaltma amacıyla ilaç olarak kullanma geleneği yaygındır. Hakaslar geleneksel şarap içkilerinden uzaklaşmalarını ve günümüzde aşırı ayyaşların olmasını ata miraslarının unutulmasına bağlamaktadırlar. Onlar, atalarının gelenek ve göreneklerini korumadıkları için dağın koruyucu ruhunun ceza verdiğine (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 124-125) inanırlar.

Kazak Türkleri arasında da kıımız diğer Türk boylarında olduğu gibi oldukça önemli bir içecektir. Büyük saygı duyulan kıımızın sunumuna özen gösterilir. Onun erkekler sunar. Bu işi ev sahibinin kendisi veya evin en yaşlı akrabası (Eröz, 1990, s. 314) yapar.

Türk kültüründe mevsim geçişlerinde çeşitli ritüeller düzenlenmektedir. Bunlardan birisi bolluk ve bereketin simgesi olan baharın gelişinde kutlanan bahar bayramıdır. Kültürel belleğin ilk örgütlenme biçimi, bayramlar olup, bayram gibi büyük toplanmalarda, bellek yaratılma dönemine, ataların zamanına, dünyanın geçmişte yaşadığı büyük değişimlere kadar genişler. Bu bağlamda ritüel ve efsaneler bilinmeyen gerçeği anlamaya ilişkin önemli araçlardan birisi olmaktadır. Bunların gelecek kuşaklara aktarılması, hem grup kimliğini korur hem de insan düşüncesinde dünyanın düzenini sağlamlaştırır. Böylece bayramlar zamanın akışına ritim ve yapı kazandırır. Bu bakımdan iki farklı kutsal ve dünyevi düzen olmayıp, geçişler birbirini

tamamlamaktadır (Assmann, 2015, s. 65-67). Bu bağlamda ata ruhlarının yeryüzündeki etkinlikleri ve dolaşmaları, insanın tüm etkinlikleri için model oluşturur. Dolayısıyla atalar kültü bugünün, geçmişin ve geleceğin konusu olmaktadır.

Nevruz ve Hıdırellez kutlamalarının genel itibariyle yeni yılın gelişini kutlamak amacıyla yapıldığı görülür. Ancak bahar bayramlarının kutlandığı bahar başlangıcının tarihinde her zaman farklılaşmaların olduğu görülmektedir. Baharın başlangıcı yaygın olarak 21 Mart ve 6 Mayıs tarihlerdir. Özellikle geçimlerini hayvancılık yapıp yaşam tarzını da hayvanlarının ihtiyaçlarına göre şekillendiren bir toplumda yılın başlangıcının erken bahar (Nevruz) dönemlerinde; tarımın yaygınlık kazanmaya başladığı ve yerleşik yaşamın gereklerine göre hayatını idame ettiren bir toplumun da yeni yılını geç bahar (Hıdırellez) dönemlerine dek getirmesi değişen kültür dairelerine uyum sağlama olarak yorumlanabilir. Gelen yeni bir yılın törenlerle kutlanıp kutsanması, ateşten atlamak suretiyle kir ve günahlardan arınma, yeni yılın bereketli geçmesi için yapılan uygulamaların tümü, her yeni yılda “ilk yaratılışın yeniden canlandırılması” olarak okunabilir. Bu bağlamda atalar mağarasına ziyaretin, Ergenekon’dan çıkışın ve Kıpçakların Ay-Atam dedikleri ilk babalarının baharda yaratılması hadisesi (Oğuz, 2002, s. 80), gerçekte yaratılışın sürekli tekrarlanmasından ibarettir. Bu, zaman çarkının kutsal sürekli döngüsüne de uygundur. Dolayısıyla bayram ve ritüeller, düzenli tekrarlarıyla kimliği koruyan bilginin iletilip devredilmesinde önemlidir. Böylece “kalıpsal uygulamalar” kimliğin yeniden üretimini üstlenerek (Assmann, 2015, s. 65) kültürel kodların korunup aktarılmasında oldukça işlevseldir.

Bahar bayramlarıyla doğrudan ilişkili olan Türklerdeki yılbaşı kutlamalarının kökeninde, Oğuz’un (2002) belirttiği gibi, büyük ihtimalle, Gök Tanrı’nın yarattığı ve Türk halklarının hizmetinde bulunan koruyucu ruhlar bulunmaktadır. Bu ruhların somut göstergelerinden biri olarak Boz Atlı Yol İyesi’ni örnek veren araştırmacının bu yaklaşımı (s. 81), kaynağını atalar kültüründen alan inanç ve uygulamalar açısından dikkate değerdir.

Tabiata ilişkin inanç ve uygulamalar arasında en yaygın görüleni verimlilik kültürleridir. Bereketi arttırmaya yönelik ritüellerde atalara ilişkin inanç ve uygulamaları görmek mümkündür. Verimlilik anlatıları incelendiğinde toplumda tarım veya hayvancılık yapıp yapılmadığına dair veriler elde etmek mümkündür. Verimlilik, doğadan insana kadar üreme etkinlikleri ile ilgili her şeyi içine alır. Arkaik verimlilik mitlerinin günümüzde yaşayan kalıntılarını, mevsimlik kutlamalarda ve hayvancılık yapan toplumun geleneksel uygulamalarında bulabilmekteyiz.

Zamanın takvimsel olarak algılanmaya başlamasıyla yeni yıl düşüncesi gelişmeye başlamıştır. Gerçekte mevsimlerin sürekli tekrarlanması, yazdan sonra kışın gelmesi ve bu iki büyük dönem arasındaki gün dönümleri insanoğlunda takvim algısını yaratmış olmalıdır.

Özellikle takvim mitlerine yansıyan yaz ve kış arasındaki çekişme insanın zihnini uzun süre meşgul etmiştir (Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğüne aldığı Yaz ve Kış atışması Türk kültüründeki yaz ve kış algısını gösteren en somut örneklerdendir.) Bu bakımdan yılın başı anlayışı bu döngüler arasındaki eşik olarak düşünülmüştür. Her doğumun sancılı olması gibi yeni bir yıla girişin de acısız ve sıkıntısız olması amaçlanmıştır. İnsan ve tabiatı özdeşleştiren bu durum özellikle Nevruz'da belirgin biçimde yer almaktadır. Bu bakımdan Nevruz kutlamalarında hem insana (dilek dilenme, kısmet açma, niyet çömleği gibi) hem de tabiata yönelik uygulamaları bir arada görmekteyiz.

Nevruz ve Hıdırellez (Hızır-İlyas), baharla birlikte başladığı kabul edilen hem yeni yıl hem de mevsimsel değişiklikleri karşılama düşüncesinden kaynaklanmıştır. Zaman ve bölgelere bağlı olarak isim ve tarihleri farklı olan bu iki günün içerik ve işlev bakımından benzer ve hatta aynı kaldığı görülmektedir (Ekici, 2005, s. 47).

Bayramlar ve ritüeller, bünyesindeki düzenli tekrarlar ile kimliği koruyan bilginin iletilip yeni kuşağa devredilmesini sağlarken, aynı zamanda kültürel kimliğin yeniden üretimini (Assmann, 2015, s. 65) mümkün kılar.

Türk dünyasında düzenlenen Nevruz ritüellerinde de kadın atalar görülmektedir. Kazaklar Nevruz'un başında Kökteu adı verilen yere taşınırlar. Kışlaktan Kökteu'ya taşındıklarının ilk günü kışlak civarına biraz uzaklıktaki mesafede bulunan yol üzerinde dururlar. Yollarına devam edecekleri sırada yolun iki yanına ateş yakarlar ve kadınların içinden yaş olarak en büyükleri "kauak sındı, kayğı ketti", yani "kabak kırıldı, tasa bitti" diye yüksek sesle söyleyip kauak denilen ve ortasını temizleyip kepçe veya testi gibi hazırladıkları bitkiyi (Kartaeva ve Habijanova, 2017, s. 118) kırarlar.

Kırgızlar arasında takvime bağlı bir bayram olarak kutlanan Nevruz'da Kırgızlar, atalarını anıp, onların ruhuna sunular yaparlar. Kurban kesmek için bir araya gelen bölge halkı küçük gruplar halinde anlaşarak ortak bir kurban alıp keserler. Kesilen kurban ise *sümelek* denilen yemekle beraber ikram edilir (Arık, 2005, s. 171). Dikkat edilirse ölü gömme ritüeline benzer şekilde ölen kişi onuruna kurban kesilir ve yemekle dağıtılır. Topluca yapılan bu düzenli tekrarlar ve atanın defin törenini yeniden canlandırma, kimliğin oluşum ve yaşamasında etkili olmakta, hatırlamayı güçlendirmektedir.

Kazaklar arasında 21 Mart'ı 22 Mart'a bağlayan gece yarısı 03:00'te Hızır'ın ihtiyar bir aksakallı kılığında bozkırda dolaştığına inanılmaktadır. Bu vakitte Hızır'ın nazarının buza düşse buzu, taşa düşse taşı eriteceğine inanılır. Hızır ile özdeşleşen Nevruz bayramına Kazaklar arasında "Ulıstın Ulu kuni" denilmesi (Özkan, 2007, s. 183) atalar ilişkin inançlar bağlamında dikkate değerdir.

Kazaklar Nevruz'da yeni yıldan dilek diler ve kıştan sağ salim çıktıkları için şükrederler. Nevruz'da küs olanlar birbirlerini affedip kucaklaşırlar. Buna uygun olarak Kazaklar arasında söylenen "Nevruz'da Semerkand'ın mavi taşı da yumuşar" deyimini vardır. Bu söylemin arkasında arkaik bir anlam gizlidir. Kazakların inancına göre, eskiden Kazaklar Nevruz'da Semerkand'ın mavi taşı yumuşar diye atalarının kabirlerinin başına *köktas* veya *kayrak tas* (mavi anıt) adı verilen taşı koymak için Semerkand'a giderlermiş (Kartaeva ve Habijanova, 2017, s. 117).

Kazaklar arasında Nevruz Duası ettiğine inanılan Hz. Hızır Ata'nın sütlü içecekleri doldurduğuna, ekinleri verimlileştirdiğine, onun sayesinde halkın bolluk ve bereket içinde yaşadığına ve insana bakarsa o kişinin mutluluğa kavuşacağına (Kartaeva ve Habijanova, 2017, s. 117) inanılmaktadır. Bu sebeple Kazak Türklerinde *Kızır Ata Gecesi* (Kalafat, 2011c, s. 24) kutlanmaktadır.

Alevî ve Bektaşîler arasında 21 Mart'ta Nevruz kutlanmaktadır. Bazı Alevîler bu günü Hz. Ali'nin doğum günü olarak kabul ederken, Silifke Tahtacıları arasında Hz. Hüseyin'in doğum günü olarak kutlanır (Eröz, 1990, s. 361). Görüldüğü üzere, Nevruz'un kahraman kültleri ile birleştirilmesi (bütünsel bir yaklaşım sağlayan) ata kültlerini doğurmaktadır.

Türk kültüründe Nevruz'dan önceki dört Çarşamba kutsal sayılmaktadır. *Su Çarşambası*, *Od Çarşambası*, *Yel Çarşambası* ve *Toprak Çarşambası/Ahır Çarşamba* olarak adlandırılan dört hafta anasır-ı erbaayı hatırlatır. Nevruz'da kabir ziyaretleri, Ahır Çarşamba'dan önceki son Salı günü yapılır. Kars'ın Tuzluca yöresinde bu uygulamanın Ölü Bayramı (Kalafat, 2011c, s. 110, 119) olarak adlandırılması dikkate değerdir.

Tahtacı Türkmenlerinin yaylaya çıkış günleri olan 22-23 Mart tarihleri arasında kutladıkları Nevruz, bu Türkmenler arasında ölülerin yedirilip içirildiği gün olarak kabul edilir (Tutar, 2002, s. 614).

Halk arasında yaşayan bir geleneğe göre baharın başlangıcı 6 Mayıs'tır. Bu tarihten önce ve sonra çeşitli uygulamalar yapan Anadolu insanı, hem kendinin hem de doğanın yenilenmesini kutlar. Asya Hunlarının yılın beşinci ayında hakanların da katıldığı bir törende atalarına, yer ve

sulara ve Gök-Tanrı'ya kurban sunup at yarışları düzenledikleri, aynı şekilde Köktürk ve Uygurların da aynı tarihte Ötüken bölgesindeki Tamır Irmağı kenarında törenler tertip ettikleri (Kafesoğlu, 1980, s. 27; Özdemir, 1999, s. 34; Seyidov, 1996, s. 259) bilinmektedir. Elde bulunan veriler yer-su, atalar, Gök-Tanrı için düzenlenen törenlerin yaz gündönümü, sonbaharın başlangıcı, gündüz-gece eşitliği gibi önemli astrolojik olaylarla zamandaş olduğunu gösterir. Böylece Türk kültüründe düzenlenen törenlerin kutsal zamanının belirlenmesinde astrolojik unsur ve meteorolojik olayların önemli olduğu ortaya çıkmaktadır¹⁶⁷.

Günümüzde de Anadolu'da kutlanan Hıdırellez, kaynağını Orta Asya'dan almaktadır. Ancak Orta Asya'dakinden bazı farklılıkları olmakla beraber özellikle İslami yorumu söz konusudur. Şöyle ki, Hıdırellez sözünün doğuşunu açıklayan iki efsane vardır. Bunlardan biri iki sevgilinin kavuşması iken; diğeri tam anlamıyla atalar kültü ve İslami varyant ile ilgilidir. İkinci görüşe göre Hıdırellez sözü, Hızır ve İlyas adlı iki peygamberin isimlerinin bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Türkiye'nin bazı bölgelerinde "Hıdırilyaz" denmesi bu görüşü destekler niteliktedir. İnanca göre yıl boyunca karalarda gezen Hızır ve denizlerde gezen İlyas peygamber her yıl mayıs ayının 6. günü yeşillik bir yerde buluşarak sohbet ederler. Bu karşılaşmanın sonucu olarak her yer yeşillenir, sular çoğalır ve tabiat güzelleşir (Acıpayamlı, 1973, s. 22-23). Sonuç olarak, Türk kültüründe bahar bayramı hem tabiatın canlanmasını, bu rivayete göre, hem de iki peygamberin buluşmasının kutlamak amacıyla yıllarca sürdürülen bir gelenek halini almıştır.

Hıdırellez'e bağlı uygulamalarda görülen başka bir atalar kültü örneği ise kismet açma ritüelinde görülmektedir: Gelinlik çağına gelmiş olan iki kız tarafından alınan bir çömleğe her evden toplanan yüzük, küpe, bilezik, boncuk gibi eşyalar konulup, çömlek ağzına kadar su ile doldurulur. Kimsenin açmaması için ince bir zincirle çevrilen çömlek asma kilitle kilitlenir. Bu şekilde oluşturulan mani çömlek bir gül ağacının altına konur. Ertesi gün çömlek alınıp tören yerine götürülür. En yaşlı olan kadının başına al duvak örtülerek çömlek bu kadının başı üzerinde tutulur ve kilit açılır (Acıpayamlı, 1973, s. 24). Ancak bu uygulamayı iki açıdan düşünmek mümkündür. Bunlardan ilki ihtiyarlığın verimsizliği çağrıştırmasıdır. Sembolik olarak seçilen en yaşlı kadının başında açılan kilit, gerçekte yer ve suyun verimsizliğini verimlileştirmek için yapılan bir taklit olarak yorumlanabilir. İkincisi ise kadın atanın seçilerek yaratıcılara mesaj gönderilmeye çalışılmasıdır. Bu, ataların aracı rolüne karşılık gelir.

¹⁶⁷ Türk kültüründe sadece ritüellerin düzenlenme zamanlarında değil, hayata ilişkin birçok yapıda gök cisimlerinin varlığı dikkate değerdir. Türklere arasındaki şu atasözü, bu bağlamda örnek verilebilir: "Gökte ancak bir güneş olduğu gibi, yeryüzünde de ancak bir Han barınabilir" (*Moğolların Gizli Tarihi*, 1986, s. 223).

Edirne'deki Hıdırellez Kakava şenlikleri Tunca nehrinin kıyısında yapılmaktadır. Baba Finge'nin nehirden çıkıp halkın zorlukları yenmesinde halka yardım edeceği inancı (Kalafat, 2011c, s. 42) baharı karşılamada yer alan ata kültü örneği olarak verilebilir.

Hıdırellez'in kutlandığı kutsal mekânların genellikle akarsu kenarı (ırmak), pınar başları, yaylalar ve ormanlar, yatır veya evliya-dede kabirleri, mezarlık çevresi (yer ve/veya dağ kültü) veya dilek ağaçlarının bulunduğu "Hıdırlık" adı verilen yeşillik mekânlar seçildiği görülmektedir. Bu seçimin kökeninde atalar kültü başta olmak üzere ateş, su, ağaç, hayvan kültürleri gibi çeşitli inanç örüntülerinin yanı sıra zaman mekânın fiziki şartları (Özdemir, 1999, s. 34) etkili olmaktadır. Bu bağlamda Aydın'ın Kızılcapınar köyü Tahtacılarının Hıdırellez kutlamalarında [1961, 1968] şenliğin yeri bakımından atalar ilişkin inançların yaşatıldığını görmek mümkündür. Burada kutsal mekân olarak su kenarı değil, köy mezarlıkları tercih edilmiştir. Bir gün önceden hazırlıklar yapılır, kurban kesilir ve eski köyün mezarlığına çıkılır. Ata mezarlarının olduğu bu bölgenin Hıdırellez kutlamaları için özellikle seçilmesinin (Eröz, 1990, s. 359) arka planında atalar kültü yer almaktadır.

Meriç'in Nasuhber köyü yakınındaki bir yatır çevresinde kutlanan Dallık şenliği (12 Mayıs 1974) içerik ve yapı bakımından Hıdırellez kutlamalarından birisidir. Ağaçlık bir yer olan bu mekânda yatır ve mezarların bulunması atalara ait bileşenler açısından dikkate değerdir. Ancak söz konusu unsurları kült etkileşimleri (ağaç, mezar, veli kültürleri) olarak değerlendirmek gerekmektedir. Eröz'e (1990) göre bu şenlik, "yatırdaki velinin ruhiyetinden gıda almakta"dır. Sancak Ağacı veya Meşesi denilen büyük bir meşenin yanında bir yatır bulunmaktadır. Osmanlılar zamanında kırk yiğidin başında düşmanlara karşı sefere çıkan ve mücadele sonunda şehit edilen Kara Baba'nın yattığı rivayet edilir (s. 359-360). Yatıra adanan adaklar ata kültürlerinin mahiyeti bakımından önemli olup bu adakların arka planında yardım istemek, şükretmek gibi hissi duygular bulunmaktadır.

Edremit Türkmenleri arasında da "yatırların ruhu" için kurban kesme ve *Hıdırellez Sofrası* kurma adeti (Eröz, 1990, s. 367) vardır.

Günümüzde Anadolu'da İslamiyet'teki Hızır ve İlyas Peygamber ile ilgili inanışlar çerçevesinde kutlanan Hıdırellez, birçok Türk boyu arasında da devam eden bir bahar bayramıdır. Hızır'ın *Boz Atlı Hızır* şeklinde tasvir edilmesi ise eski Türk ve İslami inançların bir sentezi olarak görülebilir. Ata kültü ile ilgili olan bu tasvir biçimi (Ekici, 2005, s. 48), merkezi unsurların yaşamaya devam ettiğini; (tasvir, betimleme, şekil özellikleri gibi) çevre unsurların daha değişken bir yapı gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ortaya çıkan bu sentez, ayrıca bir kültürel bütünleşme ürünü olarak değerlendirilebilir.

5. BÖLÜM: TÜRK SÖZLÜ EDEBİYAT ÜRÜNLERİNDE ATALAR KÜLTÜ

5.1. Türk Sözlü Edebiyat Ürünlerinde Atalar Kültünün Durumu

Türk kültürünün neredeyse bütün inanç ve uygulamalarında görülen atalara ilişkin inanç ve uygulamaların sözlü kültür ürünlerinde yer bulması kadar doğal bir şey yoktur. Anadolu'da ve Anadolu dışında geçmişten günümüze kadar süzülerek gelen her bir anlatı, günümüzde ana omurgasını koruyarak tekrar tekrar yaratılmaya devam etmektedir. Bu yeniden yaratmalar sırasında bazı unsurların çıkarıldığı, bazılarının eklendiği görülmekle beraber temel yapının aynı kalıyor olması, zaman ve mekân değişse bile kültürün bazı temel parçalarının yaşamaya devam ettiğini göstermektedir.

Dolaşım halinde olan kültürler arasında atalar kültürünün diğer kültürlere göre daha kalıcı ve sabit olduğu görülmüştür. Konunun kapsamı dışına çıkmama ve çalışma metne boğdurulmama amacıyla sözlü kültür ürünlerindeki atalar kültürünün durumu ele alınırken anlatılmak istenen özetleyen kısa bilgilere yer verilmiştir.

Mitik dönemden itibaren şekillenen sözlü gelenek üzerinde toplayıcı ve avcı ile avcı ve çoban kültür dairelerinin etkileri izlenebilmektedir. Özellikle avcı ve çoban döneminden sonra boy birliklerinin oluşması ve toprak mücadelelerinden dolayı başlayan savaşlarda ön plana çıkan kahramanların nesilden nesle aktarılan anlatıları etrafında Türk epik destan geleneği oluşmuştur. Türk epik destanlarının şekillenmesinde çıkış noktası olarak “ata ruhlarına tazimin sistemleşmesi” (Çobanoğlu, 2001a, s. 97-100) genel kabul gören bir açıklamadır. Destanların ana konusunu kahramanların başlarına gelen olayların oluşturduğu gerçeğinden hareketle, kahramanların hayvandan insana veya insandan hayvana dönüşmeleri, çeşitli olağanüstülükler göstermeleri ve onların genellikle kabilenin ilk anası veya atası (bir merkez belirleme veya soy bağı kurma) şeklinde verilmeleri atalar kültürü ile ilişkilerini gösterebilir.

Folklor ürünlerinde halkın görüşünü, duygusunu ve dünyayı anlamlandırma biçimlerini bulmak (Kaskabasov, 2007, s. 201) mümkündür. Herhangi bir olay veya kahraman halkın bakış açısı veya dünya görüşüne (worldview) uygun şekilde betimlenmektedir. Epik destan gibi bazı sözlü edebiyat ürünlerinde özellikle kahramanların olduğu gibi değil, “olması gerektiği gibi” veya “istedik değerler çerçevesinde” anlatılması, “bir kültürdeki ideal tip nasıldır? sorusunun cevabının aranabildiği yerlerden birisi haline gelir. Olumlu tip en iyi şekilde sunulurken, olumsuz tip olabildiğince kötü biçimde tasvir edilir. Bu bağlamda halk yaratılarında kişi, olay

ve durumlar hayattaki gerçek karşılığıyla değil, hayaldeki gerçekleriyle anlatılmaktadır. Bunu “arkaik niteliklerin” yoğunlukta olduğu anlatılarda görmek mümkündür.

Sözlü edebiyat ürünlerinde çoğunlukla atalar, kahramanlara zor durumda kaldıklarında yardım ederler. Yardım iki şekilde yapılmaktadır. Bunlardan ilki geçiş dönemlerinin birincisi aşaması olup çocuğu olmayan anne ve babaya ata ruhunun gelip yardım etmesidir. İkincisi ise erginlenme olarak ifade edebileceğimiz engellerin ata ruhlarının yardımıyla aşılması durumudur.

5.1.1. Geçiş Dönemleri

Türk kültüründe “cinsiyetsiz atalar devri”nin olduğu varsayılmaktadır. Hamilelik ve doğumun meydana gelişi, gerçekte biyolojik olaylarla gerçekleştiği anlaşılana kadar, mitlerde doğum olayı Tanrı ve ataların aracılığıyla açıklanmıştır. Bu düşünce biçiminin hatıraları günümüzdeki birçok uygulamada mevcuttur. Söz konusu uygulamalar bazı çevrelerde “batıl” olarak nitelendirilmekle birlikte halkın inanç dünyasında yaşatılmaya devam etmekte olduğunu görmekteyiz.

Şor kahramanlık destanı *Altın Sırık*'ta “Éne kuday çayap perğen çer üstü”, yani “Ana Hüda'nın yarattığı yeryüzü”; “Ada kuday sal perğen kün çarık”, yani “Ata Tanrı tarafından yaratılan güneş” (Ergun, 2006, s. 237) ifadeleri geçer. Bu ifadelerde yeryüzüne dişilik, göğe ise erillik atfedildiği görülmektedir. Benzer biçimde Altay destanlarından biri olan *Köziyke* adlı destan da iki ormanlık dağın (yeryüzünün) tasviri “Ene altaydın emçegindiy” yani “Ana Altay'ın memeleri gibi” şeklindedir (Dilek, 2002, s. 306). Bu düşünce biçimi, Türk kültüründeki hem antropomorfizm hem de kozmogonik ata dönemlerini göstermeleri bakımından dikkate değerdir.

Yer ve göğün dişil ve eril olarak ayrılması muhtemelen daha sonraki döneme denk gelmektedir. “Cinsiyetsiz atalar devri” bağlamında, Türk kültüründeki en eski türeyiş mitlerinde geçen ağaçtan yaratılma düşüncesinin izlerini taşıyan, hem erillik hem de dişilik yönünü gösteren “kayın ata” ve “kayın ana”nın yanı sıra kamların ayın yaparken cinsiyetsiz bir hal alması gibi durumlar bunu desteklemektedir. Bu durumu destekleyen başka bir veriyi Uygur harfli Oğuz Kağan destanında bulmaktayız. Gökten ışıqla inen ve ağaç kovuğunda oraya çıkan Oğuz Kağan'ın müstakbel eşleri ve onların dünyaya getirdiği çocuklarla ilgili metin (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 13-15), yüksek ihtimalle, cinsiyetsiz düşüncenin hakim olduğu dönemlerin izi olup, yer ve göğün birbirine eş olarak düşünüldüğü “atalar zamanının” hatırası olmalıdır.

Türk kültüründe doğrudan çocuk ve doğumla ilişkilendirilen Umay'ın bazı metinlerde eril olarak ifade edilmesi cinsiyetsizlik bağlamında dikkate değerdir. Biyolojik olarak cinsiyet ayrımının farkına varılmasıyla yerin doğurmakla özdeşleştirildiğini, göğün ise tohum temelinde döllemekle özdeşleştirildiğini söylemek mümkündür.

Doğum

Destanlarda kahramanın doğumu oldukça önemlidir. Genellikle çocuksuzluk sorunu ve buna ilişkin çözüm arayışları ile başlayan destanlarda ataların varlığı dikkat çekmektedir. Olağanüstü doğum motifini anaerik döneme bağlayan Propp'a göre bu motifin meyvelerin, söz ve duanın, ruhların etkisinin yanı sıra ocak ve ağaç gibi bitkilerden yaratılma olmak üzere beş temel türü bulunmaktadır. Bu tasnifin kapsayıcı olmadığını düşünen İşankul (2005), Özbek destanlarını temel alarak olağanüstü doğum motifinin totemistik düşünceler ve atalar kültüne bağlı tasavvurların ürünü olduğunu (s. 125) ifade etmiştir.

Dede Korkut Kitabı'ndaki *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'nda Dirse Han'ın karısının "Kara tonlu dervişlere nezirler virdüm, (...) Dilek ile bir oğul güç-ile buldum" (Ergin, 1989, s. 87) ifadesi ata tiplerinden birisi olan dervişlerin doğumdaki rolünü göstermektedir.

Altın Sırık adlı Şor destanında Altın Kağan ve Altın Arıg adlı çiftin çocukları yoktur. Ancak çift, tayganın tepesinde altın yapraklı altın kayının altında duran üç yaratıcı (Üş Çayan) sayesinde çocuk sahibi olurlar (Ergun, 2006, s. 238-240).

Şor Türklerine ait *Kan Pergen Destanı*'nda Kağan Alp'in gökten indiği şu sözlerde görülmektedir: "Atam da yok, anam da yok,/Ben kırk göğün,/Üstünden indim" (Ergun, 2006, s. 422). Bu örneklerden hareketle, eski devirlerde kozmogonik atalar sayesinde çözümlenen çocuksuzluk sorununun, yakın zamana ait metinlerde (özellikle Anadolu'da) Tanrı'nın elçisi olarak görülen Hızır gibi bilge atalar tarafından giderildiği görülmektedir.

Kazaklara ait *Kubıkul Destanı*'nda çocuk sahibi olmak isteyen Veli Han, tebdil-i kıyafet giyip yollara düşer. Evliyalari dolaştıysa da derdine derman olan çıkmaz. Gönlünde hep Baba Türkti Evliya vardır ve Karasu'dan su içip etrafına bakınca yanan ışığı görüp aradığının olduğunu anlar. Beyaz sarığı ve elinde asası olduğu belirtilen bu evliyanın istekleri (hayvanlarının hepsini kesip sadaka olarak dağıtması, çocuk doğduktan sonra doğurmamış kısrağ ve koyundan olan büyük bir toy düzenlemesi) ve himmetiyle çocuk sahibi olur. Ata tipleriyle ilişkili benzer tiplere *Alpamiş Destanı*'ndaki Baybörü ve karısının çocuk sahibi olmak için gezmelerinde, *Koblandı Destanı*'nda babanın evliyalari dolaşmasında (Arıkan, 2003, s. 105-108) görmekteyiz.

İlk insanlar bebeklerin dünyaya gelmesini biyolojik özellikler ve cinsi ilişkilere değil, Strehlow, Spencer, Gillen gibi birçok araştırmacının belirttiği gibi, ata ruhlarının kadının vücuduna girmesine bağladığından kadınları gebe bırakan bazı kutsal güçlerin varlığına (Hançerlioğlu, 1975, s. 442, 533) inanılırdı.

Babasız doğum mitleri, ata ruhlarının olduğu varsayılan tabiat unsurların gebe kalmaya dair inançlar, hamileliğin biyolojisinin bilinmediği dönemlere ait olmalıdır. Böyle zamanlarda muhtemelen çocuk sahibi olamama bir sorun olarak algılanmamıştır. Ancak cinsiyet farklılaşmaları, anaerkillik, ataerkillik, soy bağı düşüncesi, mülkiyet fikrinin ortaya çıkışıyla kadının “esas fonksiyonuymuş” gibi görülen çocuk dünyaya getirme karşısında çocuksuzluk sosyal ve ekonomik olarak da bir sorun olarak algılanmaya başlamıştır.

Çocuk doğurmak, toplumdaki üye sayısını arttırmak gibi dünyevi istekler toplum sorunu olarak görülmeye başlanmış ve doğum ritminin bozulması toplum için potansiyel bir tehlike anlamına (Lvova vd., 2013, s. 67) gelmiştir.

Manas Destanı'nda Manas'ın doğuşunda elma ağacı görülmektedir. Manas'ın annesi kısırdır. Bu sebeple Yakup-Han, karısı Çırçı'dan şikayet eder. Söz konusu metin şu şekildedir:

“Çırçı adlı hanım, kızıydı Aydar-Han'ın/Bu kızı almış idi, eşiydi Yakup-Han'ın/Bir gün Yakup-Han ona, şöyle demiş çıkışmış: Çırçı'yı alalı, henüz çocuk öpmedim!/Bu Çırçı saçını, hiçbir zaman taramaz!/Tanrı'ya tövbe edip, bana da bir gün bakmaz!/Belini berk bağlamaz!/Bu Çırçı bana hiç, erkek oğul doğurmadı!/On dört yıldır alalı, ana dahi olmadı!/Kutsal bir yere gidip, adım bile atmadı!/Kutsal pınara gidip, yanında bir yatmadı!/Bir elmanın altına, giderek bir oynamadı!/(Kısırlıktan) kurtulup, kutsal bir yol bulmadı!/Ey Allahü Teâlâ, kendini bana yâr et!/Çırçı'nın rahminde, bir erkek evlat var et!” (Ögel, 1993, s. 506).

Manas'ın doğuşu ile ilgili bu bölümde “ata ruhlarından gelen çocuk tohumları” düşüncesine benzer bir tasavvur vardır.

Çocuk sahibi olmak için elma ağacı altına yatma Türk kültüründe görülen yaygın bir uygulamadır. Örneğin, Kazaklarda kısır kadınlar çocukları olsun diye başka ağaçlardan uzakta bulunan bir elma ağacının dibinde (Roux, 2005, s. 360) yuvarlanırlardı.

Geçiş dönemlerinde icra edilen ritüellerde yaratılış zamanına dönüldüğü varsayılmaktadır. Özellikle bu ritüellerde hayat ağacına sarılmak (Eliade, 1990, s. 84) önemlidir. Anadolu'nun bazı bölgelerinde yapılan köy düğünlerinde düğün alayının önündeki bayrağın tepesine elma takılması, elmanın çocuk, bolluk, bereket anlamlarının yanı sıra elma ağacı metaforunun da korunduğunu gösterebilir. Düğünlerde görülen bayrak üstüne elma asma adetiyle kozmogonik bir tekrar yapılır ve böylece hayat ağacının (ilk ata-Adem ve Havva hayat ağacının altındadır)

ilk çiftinin yeniden doğumu gerçekleşmiş olur. Çocuk doğumunu elma ağacı ile ilişkilendirme Türk kültüründe kozmogonik ağaç kültürünün atalar kültürüyle etkileşime girmesinin bir sonucu olmalıdır.

Kıbrıs'tan derlenen *Beddualı Çocuk* masalında padişah, çeşme başında bir periyle karşılaşır ve peri: “Bu elmayı ayıklayacaksınız. Gabuklarını padişahın atına vereceksiniz. Zerem onun da yavrusu olmadı şimdide gadar. Elmayı da ikiye taksim edeceksiniz. Yarisını padişah yeyecek, yarisını da garısı” deyip ortadan kaybolur (Yorgancıoğlu, 1998'den aktaran Türkan, 2008, s. 888). Bu masalda peri olarak görülen yardımcı kahraman, gerçekte ata ruhunun veya Umay, Ayıısıt benzeri kozmogonik ata prototiplerinin varyantlaşmış bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra verilen elmanın atalara ait eşyalar içinde değerlendirilmesi de mümkündür.

Azerbaycan'da derlenen *Şems-Qemer* adlı masalda bir derviş padişaha çocuk sahibi olması için elma verir. Ardından “Senin bir oğlun olacaq, adını Qemer qoyarsan” deyip ortadan kaybolur (Axundov, 2005'den aktaran Türkan, 2008, s. 909).

Sonuç olarak, olağanüstü güçler yardımıyla gerçekleşen doğumlar, hamileliğin biyolojik olarak nasıl meydana geldiğini bilmeyen ilk insanların mitlerinin izleri olmalıdır. Çocuğun ata ruhlarından kaynaklandığını düşünen ve izleri anaerkil döneme kadar uzanan bu motifin Türk kültüründe karşılık bulan tipi Hızır, Derviş gibi atalarda görülebilir.

Doğumda önemli işlevleri olan ataların çocuğa ad koyulması sırasında da ön planda oldukları görülmektedir. Hakaslar arasında çocuğun ismini davete gelenler arasındaki en yaşlı kimse verir. Yeni doğmuş bebeğin anne ve babası içki ikram ederek yaşlı atalardan çocuklarına ad vermesini rica ederler. Yaşlı adam yoksa yaşlı bir kadının çocuğa ad vermesi söz konusudur. İçkinin tamamı içildikten sonra ad koyan kadın veya erkek ata şu şekilde dua eder:

“Beşiğinin ipi sağlam olsun!/Ağabeyli ve küçük kardeşli olsun!/Beşik bağı sert olsun!/Ablalı ve küçük kız kardeşli olsun!/Eteğinin önüne hayvanlar bassın!/Eteğinin arkasına çocuklar bassın!/Siyah saçı ağarınca kadar, yaşasın!/Beyaz dişleri sararınca kadar, yaşasın!” (Katanov, 2000, s. 292).

Benzer bir duayı *Ak Tayçı* adlı Altay destanında görürüz. Ak Tayçı, kurt olan babasına Altın Tana adındaki müstakbel eş adayını getirdiğinde altmış kulaç kuyruklu Ak Börü, “Sonsuza dek mutlu yaşayın! Eteğinize çocuklarınız bassın, Kapınızda hayvanımız yürüsün!” (Dilek, 2002, s. 129) şeklinde dua eder.

Benzer bir dua Kırgızlar arasında görülmektedir. Gelinin kayınpederinin “Kuday tilegindi bersin! Astındı bala bassın, arkandı mal bassın!” şeklinde dua etmesi (Dıykanbayeva, 1999, s.

52), mekân ve zamanın değişmesine rağmen ortak kültürel kodların yaşamaya devam ettiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Evllenme

Dede Korkut Kitabı'ndaki *Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu*'nda Dede'nin kız istemek için Delü Karçar'a gitmesi, ataların aracılık ve elçilik niteliklerinin yanı sıra müşkülü hallettiklerini örneklemektedir.

Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu'nda Segrek'in karısının kayın ata ve anasına hitabı dikkat çekicidir: "Atamdan yigrek kayın ata, Anamdan yigrek kayın ana" (Ergin, 1989, s. 229). Türk kültüründe evlenen kızın yeni bir dünyaya geçtiği düşünülmektedir. Bu yeni dünya içine giren kişinin önce soy ve soyun iyeleri tarafından kabul edilmesi gerekir. Bir tür geçiş aşamasının yaşandığı bu süreçte baba evi artık eşğin diğer tarafında kalmış durumdadır. Bu varsayımı destekleyen en güçlü örneklerden biri Kaşgarlı Mahmut (1985c) tarafından hazırlanan sözlükte mevcuttur. Şöyle ki, kadın evlendikten sonra kendi ailesini ziyaret ettiği zaman "tegdi keldi" denir (s. 230). Bu, "ziyaretçi geldi" demek olup; evlenen kızın yeni bir ad, yeni bir statü kazandığını ve yeni bir soya geçtiği için o soyun bir üyesi olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle, baba soyundan çıkan kız, artık kendi soyuna "yabancı" veya "ziyaretçi"dir. *Dede Korkut Kitabı*'ndan alınan söz konusu örnek, gelinin kendini bu yeni soya ait hissettiğini örnekleyebilir.

Ayrıca, metinde görülen kayın ata ve kayın ana tabirleri oldukça önemlidir. Türk kültüründe ağaçtan doğma anlatılarının en eski yaratılış mitlerinde geçmesi dikkate alındığında dişilik ve erkeklik unsurlarının ağaçta toplanması, muhtemelen, Tanrı ve ataların cinsiyetsiz olarak düşünüldüğü döneme uzanmaktadır.

Türk destanlarında anaerkil döneme ait izler bulunmaktadır. Bunlardan birisini Tatarlara ait olan *Edigey Destanı*'nda görmek mümkündür. "Babanın damat olarak anne yurduna" geldiği bölümde, "Ey İdil-Yurt, İdil-Yurt, İdil içi emin yurt, Babamın güvey olduğu yurt, Eğilip tazim kıldığı yurt; Anamın gelin olduğu yurt, Eğilip selam verdiği yurt" (Sulti, 1998, s. 112) ifadeleri geçmektedir. "Babanın tazim kılıp, annenin selam vermesi" oldukça ilginç olup içinde bazı ipuçları barındırır.

Bir Türk topluluğu olduğu kabul edilen Chou halklarında düğün günü kararlaştırılıp düğün gerçekleştirildikten sonra gelin ve damat kendi evlerine giderlerdi. Gelinin bir gün sonra damadın ailesi ile tanışmasının ardından ziyafetler verilir ve üç ay sonra gelin kocasının atalarına takdim edilirdi. Gelin bu aşamadan sonra kurban törenlerine katılabilirdi (Özerdim, 1963, s. 6). Aynı

bir ölünün ata katına geçmesi için belli uygulamaların yapılmasında görüldüğü gibi, benzer durum evlilik kurumunda da geçerlidir. Gelinin aileden sayılması için ataların huzuruna çıkarılması gerekmektedir. Verilen örnekte ise tam tersi, anne yurduna damat olarak gelen babanın yurda takdimi yapılmaktadır.

Türk dünyasından derlenen bazı masalarda hayvanla yapılan evlilikler görülmektedir. Özellikle avcılık ve toplayıcılık döneminin hatırası olan ayı ile evlenme anlatıları Sibiryaya coğrafyasından derlenen metinlerde oldukça sık karşılaşılan bir motiftir.

Tuva Türklerine ait *Adıg Oglu Iygıllak-Kara Möge* adlı masalda hizmetçi kadının suya giderken bir ayı tarafından kaçırıldığı ve bir süre sonra kadının ayıdan bir çocuk doğurduğu görülmektedir (Türkan, 2008, s. 373). Bu gibi anlatılar, muhtemelen, ormanın sahibi olarak düşünülen ayıların atalarla özdeşleştirilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır.

Türkiye’den derlenen *Köpekle Evlenen Kız* masasında insana dönüşebilen köpekle yapılan evlilik, Tatar ve Moğollar arasında görülen atalarının köpek olduğu ve onlardan türediklerine olan inancın (Türkan, 2008, s. 296) varyantlaşması olarak değerlendirilebilir.

Başkurtlardan derlenen *Kurtoğlu Sintemir Pehlivan* adlı masalda kurtla evlenme ve ondan çocuk sahibi olma görülmektedir (Türkan, 2008, s. 303). Eski Türk mitolojisindeki kurtla evlenmeyle ilgili türeyiş mitlerini hatırlatan bu örnekte hayvan ve ataların etkileşimi söz konusudur.

Evlenmeyle ilgili anlatılarda İslamiyet etkisi de görülmektedir. İslamiyet’in yayılmasında önemli görevler üstlenen sahabelerin ideal tip olduğu ve bu bakımdan sözlü edebiyat ürünlerine yansıdığı görülür. Tatar efsanelerinin birinde padişah, kızını sahabelerden biri ile evlendirir. Efsaneye göre padişahın kızı hastadır. Sahabelerin yardımıyla iyileşen kız, Kur’an’ı hıfz etmiş olan Telka ile (Atnur, 2002, s. 583) evlendirilir.

Ölüm

Bedenin en dayanıklı unsuru olan kemiğin içindeki ilik, yeniden doğum işi için gerekli olan tözü simgelemektedir. Ölüden kalan tek şeyin kemik olması, ilksel zihniyette, onu yaratılışla ilişkilendirmiş olmalıdır. Kemiğin atalardan miras kaldığı düşüncesinin kelime anlamlarına yansıdığı görülmektedir. Moğolca *kemik* anlamında olan “yasun” kelimesinin *aile*, *soy* ve *ceset* anlamlarına gelmesi (Kocabıyık, 2015, s. 32) bu bakımdan dikkate değerdir. Ayrıca bazı Türk boylarında atalar sözü anlamına gelen *söök söz* (Özkan, 2007, s. 214) kullanımı vardır. Bu durum *söök* kelimesinin soy ve atalar düşüncesiyle ilişkili olduğunu akla getirir. Altay Türkleri arasında, *söök* kelimesinin kemiğin yanı sıra *soy* ve *kuşak* anlamlarına gelmesi (Gürsoy-Naskali ve Duranlı, 1999, s. 157) söz konusu düşüncemizi desteklemektedir.

Şor Türklerine ait *Kan Pergen* adlı destanda Kağan Argo adlı kadının kemiklerinin denizde ağarıp kaldığı, Kağan Alp'ın onu sarıp çıkardığı, kemiklerini ve etini temizleyip koyduktan sonra kadının dirildiği (Ergun, 2006, s. 432) anlatılmaktadır. Destanda yer alan bu ifadeler, Türk kültüründe kemikle bağlantılı yaratılış düşüncesi ile ölümden sonra hayata dair inancın izlerini göstermektedir.

Altay destanı *Maaday Kara*'da ölen ataların kemiklerine uygulanan işlem, Türk kültüründeki ölü gömme adetleriyle ilgili bilgilerle örtüşmektedir. Kögüdey-Mergen, yeryüzünün yetmiş kağanını, Altay'ın altmış kağanını çağırıp anne ve babasının kemiklerini bir araya toplar. Kemikleri koyduğu nesnenin içini gümüşle, dışını ise ölümsüz olsunlar diye altınla kaplayıp “zamanla bozulmayacak, çağlar içinde yıkılmayacak taştan bir saray dikip onların içine koyar” (Gürsoy-Naskali, 2015, s. 241). Bu yapı, bazı araştırmacıların kaynaklarında ifade edilen eski Türklerde “atalar tapınağının” olduğu iddialarının geçerliliğini mümkün kılabilir.

Ölen atalara uygulanan ölü gömme ritüelinin, eski dönemlerde, ölen kamlara uygulanan merasimlerle benzerlik gösterdiği tespit edilmiş olup bunların sözlü edebiyat ürünlerinde de yaşatılmaya devam ettiği görülmüştür.

Kral Padişahının Kızı adlı masalda kızın şehzadeye, “bugün bizim ölülerimizi ziyaret günümüzdür. Önce hamama gideriz. Hamamdan dönüşte de mezarlığı ziyaret ederiz” (Boratav, 1969, s. 106) demesi, eski Türk kültüründeki ölüye ilişkin inanç ve uygulamaları göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Altay Türklerinden derlenen *Yoksul Aduçı'nın Mutluluğu* adlı masalda Aduçı adlı avcı avdan döndüğünde babasının öldüğünü görür. Bunun üzerine yeşil yapraklı çam ağacını kesip oyarak babasına tabut yapar. Tabutu kayın ağacının kabuğuyla saran Aduçı, anasıyla birlikte babasının cesedini ak otlığa götürüp mezara koyup oyma taşlarla örter (Dilek, 2003'ten aktaran Türkan, 2008, s. 160).

Altın Taycı adlı Şor destanında, Ak Kağan adlı ihtiyarın ve üç gün sonra kocakarının ölmesiyle ikisinin naaşının altın tabut¹⁶⁸ yapılıp demir kavağın üzerine konulduğu (Ergun, 2006, s. 307) geçer.

Altay destanı *Maaday Kara*'da ölü gömme geleneklerine de rastlamaktayız. Maaday Kara, dört gövdeli kayın ağacının altına oğlunun beşiğini kurar ve ağacın budağına sallansın diye onu bağlar. “Ölecek olursan,/Kemiklerin burada kalsın,/Büyürsen de bundan sonra,/Ayak izin

¹⁶⁸ Kahraman, muhtemelen, ölümsüz olsunlar diye altın bir kutu yapmış olmalıdır. Ölü gömme merasimlerinde altının özellikle kullanılması hakkında daha fazla bilgi için bakınız (Çobanoğlu, 2012b).

burada iz bıraksın” (Gürsoy-Naskali, 2015, s. 58) ifadeleri, Türk kültüründeki ağaca gömme adetlerini akla getirmektedir. Ayak izinin kalmasını dileme ise kahraman ve atalara ait izler hakkındaki mitlerin yaratılma süreçleri ile benzerlikler taşıdığı ifade edilebilir.

Ay Mögö adlı Şor kahramanlık destanında ölü gömme geleneğine ilişkin önemli veriler elde etmekteyiz. Altmış göğün ardında oturan ve yüz altmış yaşında olan Kızıl Tas bekçilik yaparmış. Altın Kağan’ın kızı Altın Arıg, bu altmış göğün dibine kadar varırmış. Bir gün Kızıl Tas yedi yıl vuruştuktan sonra öleceğini Altın Arıg’a söylemiş: “Benim ölü cesedimi,/Dokuz çamın başına kaldırın./Çamın kökünde/Benim gibi Kızıl Tas doğacak” (Ergun, 2006, s. 316). Destandaki ifadelerden hareketle, ağacın üstüne gömülmenin arka planında “yeniden doğma” düşüncesi olabilir. Verilen örneklerde görüldüğü gibi, ölen ağaç üstüne gömülürken; doğanın ağaç kovuşundan çıkması dikkate değerdir.

Ölüm geleneklerinde kutsal ağaç temini sıklıkla görürüz. Bir Tatar efsanesinde, Urazbehi, Moradbehi ve Enesbehi isimli üç evliya yaşarmış. Bu evliyalardan Urazbehi, üç kişinin “kutsal çam” altında kazdığı kabre girmiş ve yatıp ölmüş. Bundan dolayı Evliyalar kabri isminin yayıldığına (Atnur, 2002, s. 763-764) inanılmaktadır.

Kağan Argo Ablalı Kağan Mergen adlı Şor kahramanlık destanında halkı ve malı kurtaran kahraman için halkın ettiği dua, yurdun önemli kişilerine uygulanan ölü gömme geleneğini hatırlatması bakımından önemlidir: “Yaşın uzun olsun! Tabutun yüksek olsun! Kağan Mergen!” (Ergun, 2006, s. 333); “Alkış sana yetsin! Ömrün uzun olsun! Tabutun yüksek olsun! diye Kağan Mergen’e dua ettiler” (Ergun, 2006, s. 357).

Çan Kuşu, Çor Kuşu masalında denizde bulunduğu çocukları himayesine alan Derviş Baba’nın ölüm vakti geldiğinde çocuklarına vasiyeti konu açısından önemlidir:

“Ey oğlum, kızım. Benim vadem yetti, ben öleceğim. İşte şurada çiftem, şurada balık tutacak ağ. Size benim bırakacak başka mirasım yok. Ben yattıkça siz safayı hatırla yaşayın. Haydi şimdi biriniz mezarımı kazın, biriniz suyumu ısıtın. Beni yıkayın, gömün. Başımız sıkıya geldiği zaman başucumda dua edersiniz, Allah da size yardımcı olur” (Boratav, 1969, s. 133) der.

Kırgızların kahramanlık destanı olan *Manas*’ta *Manas*’ın oğlu *Semetey* bir gün sefere çıkmaya hazırlanırken düş görür ve karısı *Ay Çürek* bu düşün felaket habercisi olduğunu söyler. Gördüğü rüya iyiye çevrilsin diye *Semetey* babasının mezarı üzerinde akboz kısrak keser: “Akboz kısrığı alalım,/Han babacığımın mezarına/Şimdi kurban edip gelelim” (İnan, 1998, s. 141).

Manas Destanı'ndaki Almambet'in Müslüman olup Kökçö'yü terk etmesi ile ilgili bölümünde: "Kapalı kalan behiştin,/Kapısını açan Er Koşoy!/Kapanıp kalan çarşının,/Yolunu açan Er Koşoy!/Şerefın duruyor başında,/Ervahın duruyor yanında!/Ervahın yardımcın olsun!/Melekler yardımcın olsun!"(Radloff, 1995, s. 28) ifadeleri yer almaktadır. "Ervah" olarak çevrilen kısım metinde "arbağ" olarak geçmektedir ki bu kelimedden ata ruhları kast edilir. Ervah'ın can ve ruhlar anlamı vardır. Onların ölmüş ata ve babaların ruhları olduğuna ve insanlara yardım ettiğine inanılmaktadır (Kalafat ve Kamalov, 2005, s. 56).

Benzer şekilde on sekiz yaşına gelen Semetey'in ata yurdu Talas'a gitmeye hazırlanırken: "Atanın ruhu korusun,/Alplar yoldaş olsun,/Yürüyün oğlum yolun açık olsun,/Karşı gelen düşman hor olsun./Atanın ruhu koruyup,/Heybetin yurttan ulu olsun" (Dıykanbayeva, 2016, s. 226-227) ifadelerinde görülebileceği gibi anne Kanikey'in ata ruhlarından yardım istediği görülmektedir.

Nogaylara ait *Edigey* ve *Toktamış Destanları*'ndaki Saraycık hakkındaki kısımda hanların Saraycık şehrinde gömüldüklerinden, han kemiklerinin mübarek olduğundan ve dokunulmasının yasaklandığının (Barthold, 1947, s. 538) ifade edilmesi, destanlardaki atalara ilişkin bileşenleri hatırlatması bakımından dikkate değerdir.

Veli Baba Menakıpnamesi'nde vefat eden velilerin tepeler üzerine defnedildiklerinden bahsedilmektedir. Aynı şekilde on sekiz büyük kadın evliyanın ve Gelincik Ana'nın (Ocak, 2002, s. 115), Sarıkız'ın (Sakaoğlu, 1976, s. 105) bir tepe zirvesine gömüldüğü rivayet edilir. Burada görülen kadın evliyalı eski Türk dinindeki kadın ata kültürünün varyantlaşması olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte dağ ve tepelerin üst kısımlarında türbe ve yatırların olmasının en büyük sebebi Tanrı'ya yakın olma düşüncesi ve dağların bir zamanlar boyların soy ataları olduğuna inanılmasından (Ocak, 2002, s. 117) kaynaklanmaktadır.

Kazak Türklerinden derlenen *Jartı Töstik* adlı masalda çok zengin olan ve çocukları olmayan yaşlı çift varmış. Bir gün kocası karısına "Hey, sen de, ben de yaşlanmaya başladık, şimdi biz ölsek, bu kadar mala mülke kim sahip olacak? Haydi gidelim, malın mülkün ne önemi var! Allah'tan evlat isteyelim, evliyanın mezarında geceleyelim, dua edelim" (Özcan, 2001'den aktaran Türkan, 2008, s. 136) demesi, ataların öldükten sonra da ata ruhları olarak geride kalanlara yardım ettiklerine dair inancın devam ettiğini göstermektedir.

Ata mezarlarına ilişkin inançlar, hem pratiklere hem de edebi metinlere yansımış durumdadır. Örneğin, Çukurova'dan derlenen Pir Sultan Abdal şiirinde (Boratav, 1947, s. 259-261) geçen ata ve onlara ilişkin ata mekânlarının veli kültü ile bağlantılı olduğu söylemek mümkündür.

“Hayal hayal oldu gözüme vatan
 Ahmaktır dünyaya göz gönül katan
 Çıplak Ali ile Hayder-i Sultan
 Bize yol vermiyor aşmağa dağlar”

ifadelerinde geçen Çıplak Ali ve Haydar Sultan’ın Keskin yakınında Berek dağında yattığına inanılmaktadır.

“Gaiptesin kandildesin sırdasın
 Münkire görünmen göze perdesin
 Hasan Dede’m Yüğrük Kulu nerdesin?
 Bize yol vermiyor aşmağa dağlar.”

İnanca göre Hasan Dede, Kırıkkale yakınında kendi adını taşıyan bir köyde yatar. Yüğrük Kulu’nun ise Irmak yakınında yattığına inanılmakla beraber ona Hızır benzeri bir görev yüklenmiş olup çabuk imdada yetiştiğine inanıldığı için bu adı almıştır.

“Denek dağında yatan yediler kırklar
 Buna inanmadı münkirler sekler
 Çiçek Ata ile Hürü Melekler
 Bize yol vermedi aşmağa dağlar.”

Denek dağı, Keskin yakınında bulunan bir dağdır. Çiçek Ata ile Kırk-Kızlar’ın ise Çiçek dağında yattığına inanılmaktadır.

Âşık Kerem, Âşık Garip gibi halk hikâyelerinde ve Köroğlu gibi halk anlatılarında dağlara hitap edildiği görülmektedir. Örneğin, Köroğlu’nun sefere çıkacağı zaman dağ başlarına bakması ve sefer sırasında geçemediği bir dağla karşılaştığında tepedeki evliyaya yalvarmasını (Ocak, 2002, s. 122) eski Türk dinindeki ata ve ona bağlı dağ kültürünün bir sonucu olarak değerlendirebiliriz.

5.1.2. Erginlenme

Ad Adama

Dede Korkut Kitabı’ndaki ad verme bir tür erginlenme olup çocuğun topluma ilanıdır. Oğlan hüner gösterdiğinde ad kazanmaktadır. Destanlarda kahramana Oğuz’un tam bilicisi, bilge atası Dede Korkut ad verir.

Kırgız destanlarından biri olan *Manas Destanı*'nda Manas'ın oğlu Semetey'e ad verilmesi töreninde ilde ona ad verecek biri çıkmayınca bir aksakallının ortaya çıkıp ad verdiği görülür:

“Aksakallı, elinde asa, akboz atlı bir ihtiyar peyda oldu ve çocuğa eline alarak şöyle dedi: Dolaştığı tepede kızıl söğüt bitsin, Tanrı yardımcısı olsun, çevresinde dolaştığı evlerin etrafında kızıl söğütler bitsin, Koca Hızır arkadaşı olsun, süngüden kalan bir bayrak, Manas'tan kalan bir armağan (...) bunun adı kahraman Semetey olsun!” deyip (İnan, 1991, s. 240) gözden kaybolur.

Seytek'e ad verilmesinde yine halktan kimse çıkmaz ve Ay Koca *gökten* inerek çocuğa ad verip ortadan kaybolur (Arıkan, 2003, s. 117). Ay Koca'nın isim ve köken bakımından kozmogonik ata prototipi içinde olduğu görülmektedir. Semetey'in oğlu Seytek'e ad veren tipin kozmogonik nitelikler taşıması dikkate değerdir. Bu durum, destanların sürekli güncellenmesiyle geçmişten uzaklaşan anlatıların, kahramanlarına daha arkaik özellikler eklenerek geçmişle bağının güçlendirilmesi olarak yorumlanabilir. Özellikle, Çin'deki Sarı İmparator örneğinde görüldüğü gibi, “tüm iyi şeylerin bir tip üzerine atfedilmesi” yenilenen kahraman ve ata tiplerine özgüdür. Geçmişten daha da uzaklaşan toplum, bilinçaltındaki arkaik özellikleri belirlediği ortak bir tip üzerinde kimliklendirerek, muhtemelen, köken mitleriyle özdeşleşme ihtiyacını gidermektedir (Günümüzde mitolojik öğelerle dolu fantastik filmlerin büyük izleyici kitlesine ulaşmalarını bu bağlamda değerlendirmek mümkündür).

Közüyke adlı Altay Türklerine ait destanda kız ve erkek çocuğa ad verilmesi için halkın toplanması istenir. Güzel ad adayana değerli hediyeler verileceği söylene de halk içinden hiç kimse çıkmamıştır. Bir süre sonra yaşı yüze yakın, yaşlılık vakti gelmiş, Aksagal adlı kişi ağaç asasını çıtırdatıp gelir: “Bağışlanmış erkek çocuk/Ak Kağan'ın oğludur,/Erke Tana annesidir./Güçlüye yenilmez,/Yanaklıya söyletmez,/Güçlü bahadır olsun,/Onun halk içindeki adı/Közüyke diye anılsın” (Dilek, 2002, s. 313) der.

Aynı destanda kız çocuk için halk içinde ad adayacak çıkmayınca, yanağı büzülmüş, iki saçının örgüsü incelmış, iki şakağına ak düşmüş yaşlı bir kadın çıkıp yürüyerek gelir ve “Kararı Kağan'ın kızı/Annesi Altın Sırğa./Halk içinde söylenen adı Bayan olsun” (Dilek, 2002, s. 314) der.

Şor Türklerine ait *Altın Taycı* adlı destanda ihtiyar adam ve kadından dünyaya gelen çocuk kendisine ad istediğinde toplanan halktan hiç kimse güzel bir ad bulamaz. Bunun üzerine yurttan ayrılan çocuk, ak sakallı bir ihtiyar ile karşılaşır ve kendine ad koymasını ister. İhtiyar söyler: “Ak Kağan'ın oğlu,/Ak kula atlı Altın Taycı ol!” (Ergun, 2006, s. 303) der.

Türk dünyası desten geleneğinde ad verme olağanüstü nitelikler taşımakla beraber Tanrı ve ata kültürünün izlerini görmekteyiz. Şor destanlarından biri olan *Delikanlı* adlı destanda, kahramana

Aymankız adını kayın ağacının tepesinde oturan ak saçlı bir ihtiyar olarak tasvir edilen Tanrı (Ergun, 2006, s. 112) vermiştir.

Şor Türklerine ait *Karattı Pergen* destanında da aynı durumu görürüz. Yeğenine ad verilmesini isteyen Er Kulatay, Altın dağların sırtında yaşayan Dokuz Yaradan'a gider ve Dokuz Yaradan, Altın Han'ın oğluna "Kara kır atlı Karattı Pergen" (Ergun, 2006, s. 112-113) adını verirler.

Kağan Argo Ablalı Kağan Mergen adlı Şor kahramanlık destanında dünyaya gelen oğlan adını koyacak kişi arar. Üç gün bekledikten sonra ak ırmak kenarından ala kamış esasına dayanan ihtiyar kişi gelip oğlana ad koyar. İhtiyar adam "ben adını koyarsam adın namın uzağa gitmez" demesine rağmen oğlan "Koyuver ihtiyar! İhtiyar kişinin koyduğu ad kaybolmaz diye duydum. İhtiyar kişi çok görmüş, çok duymuş. Sizin bilmediğiniz şey yoktur" (Ergun, 2006, s. 37) demesi, Türk kültüründe ataların ad koymasının gerekliliği noktasındaki düşünceye açıklık getirmesi bakımından dikkate değerdir.

Aynı boya ait *Kartuga Pergen* adlı destanda kendisine ad koyulmasını isteyen çocuk, annesine bu isteğini söylemesine rağmen, anne, "Senin adını, benim koymam yaramaz!" (Ergun, 2006, s. 455) der. Annesinin tavsiyesiyle dağa (yüksek ihtimalle boy dağına) giden kahramanın adını karşılaştığı altın elbiseli ala kamış asalı ihtiyar verir.

Evlatlık Edinme

Türk kültüründe evlat edinmenin oldukça eski bir geçmişi vardır. Boy teşkilatı içinde evlatlık edinmekten maksat çoğalmak, büyümek; ocağı söndürmemek ve soyun neslini devam ettirmektir. Bu sebeple evlatlık kurumunu gelişmesi ve ona ilişkin törenler daha çok ailenin bekası düşüncesinin geliştiği devrin bir hatırası olabilir. İnan (1948), etnografya araştırmalarından yararlanarak bu kurumun kökeninin anaerkil çağda meşru sayılan "döl alma" geleneğinde aranması gerektiğini düşünmektedir (s. 133-135).

Evlad edinmede anaerkil döneminin hatıralarını destanlarda görmek mümkündür. Kırgızlara ait *Manas Destanı*'nda Colay oğlu Bolat, halası tarafından başka bir kabileye kaçırılır ve Köçmes adlı bir zengin tarafından evlatlık edinilir. Burada bir tören gerçekleştirilir. Köçmes Bay'ın karısının dokuz oğlu vardır. Bolat'ı gördükten sonra memesinden süt gelir. Bunun üzerine kocasına "bu çocuğu evlat edinelim" deyip yatağına yatar ve "gebeyim, çocuk doğuracağım" der. Kara şamanı çağırıp lohusaya yapılan her şeyi yaparlar. Çocuğun doğumu Köçmes Bay'a müjdelenip büyük düğün yapılır. Yine aynı destanda Kalmuk Hanı'nın oğlu Almanbet, Manas'ın baba ve annesi tarafından evlatlık olarak kabul edilir. Memelerinden süt gelen anne, bir memesiyle Manas'ı, diğeriyle Almanbet'i emzirir. Bu törenlerde babalığın rolünün

görülmemesi ve evlatlığın süt sembolüyle analık tarafından kabul edilmesi (İnan, 1948, s. 133) yüksek ihtimalle anaerkil bir dönemin hatırasıdır.

5.1.3. Tabiata İlişkin Kültler

Vatan

Türklerde *halk, ülke, hakimiyet ve teşkilat* olmak üzere dört temel üzerine kurulan devletin sahip olduğu ve halkın üzerinde yaşadığı topraklara *ülke, uluş* veya *yurt* adını veren Türkler için burası sadece üzerinde yaşanılan toprak parçası değil, aynı zamanda kendilerini koruyan ata ruhlarının mekânıydı. Bu açıdan yurt, “ata yadigarı” olarak görülmekteydi (Koca, 2002, s. 824). Bu bağlamda Türklerde atalar kültürünün ilk ve arkaik biçimini, “yurt ataları”nda görmek mümkündür.

Ataların oluşturulması ve tanınması, sosyal hayatın ailesel alanı ile doğrudan ve kökensel olarak ilişkilidir. Bu bakımdan ata kategorileri veya bağlamlarının haneye göre nasıl ve nerede yapısal olarak konumlandığını dikkate almak önemlidir. Arkaik kökler veya kökensellik bağlamında hane ile ilişkili olarak oldukça “uzak varlıklar” (ilk prensipleri yaratıcı atalar) ve yaşarken ‘sosyal yönden önemli amaçlara ulaşmış’ olarak hatırlanan “hanenin ölenleri” (yeni hanenin ataları) olmak üzere iki ata tipi belirlenebilir. İlk prensipteki ataların yurdun dışındaki kozmolojik bir mekânda ortaya çıktığına inanılır (gökten, deniz altından gelmeleri gibi). İkinci grup atalar ise daha dünyevidir (Helms, 1998, s. 35). Bu bağlamda Orta Asya’ya egemen olan bir devlet, başkent olarak (uzak ataların daha önce yer tuttuğu) Ötüken veya Kara-Korum denen bölgeyi seçmek zorundaydılar. Ötüken, Köktürkler çağında başkentken; Çengiz-Han çağında Kara-Korum, başkent olarak belirlenmişti. Ancak, kutsal olduğuna inanılan bu yerde görev yapıldığında Orta Asya egemenliğinin tamamlanacağına (Ögel, 1993, s. 15) inanılmaktaydı. A. von Gabain ise söz konusu başkent düşüncesinin oluşumunu Ötüken’in bulunduğu bölgenin özel konumuyla açıklar. Bölgeye hakim olan kişiye güçlü bir karakter veren bir doğal kale görünümünden dolayı burasının stratejik bir öneme sahip olduğunu (Potapov, 1996, s. 232) düşünür.

Başkent algısı ve atalar kültürü arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Başkent olacak yerin iyi ve korunaklı olması gerektiğini düşünen Türkler için aynı zamanda orası ataların da kutsal mekânıdır. Bunun en eski şeklini bir Türk topluluğu olan Chou halklarında görmek mümkündür. Ross’un aktardığına göre Chou halklarından önce tapınak yoktu. *Altar* adı verilen ve sonradan tapınak olarak kullanılacak olan sunaklar açık yerde bulunuyordu. Cholular devrinde yapılan ilk tapınak ise Atalar Tapınağı’dır. İmparator her şeyin sahibi olduğu için yedi,

derebeylerin beş, büyük memurların üç ve daha aşağıdaki memurların iki sunağı vardı. Halkın ise sunakları yoktu. Çünkü onların atalarının Kuei (şeytan) olduğuna inanılmaktaydı. Bununla birlikte ata tapınakları adı verilen bu sunaklar imparator için memleket işlerinde merkez konumundaydı. Askeri, dini, siyasi gibi devlet işlerinin yanı sıra evlilik gibi sosyal işler hep bu ata tapınaklarında (Özerdim, 1963, s. 22-23) gerçekleştirilirdi.

Chou halkları arasında çeşitli yaratıcılar vardı. Örneğin *She*, eski bir ilahi varlıktır. Tarım işlerine bakan bu varlık, *She Chi* (memleket ve hububat altarı) olarak da bilinirdi. Yağmur getirmesi ve iyi mahsul vermesi için adaklar sunulan bu varlığın *She altarı* (sunağı), aynı zamanda, Atalar Tapınağı gibi devletin merkezi konumundaydı (Özerdim, 1963, s. 22). Atalar tapınağı olarak görülen yerin devletin merkezi olması, atalar kültürünün Türk devlet yönetiminde üstlendiği işlevi gösterebilir.

Türk kültüründe vatan temi, kozmosun minyatürize edilmiş hali gibidir. Yaşamın geçirildiği ev ve evin bulunduğu vatan, “minyatür kâinat” olarak algılanmıştır. Örneğin, Hakas dilinde “ada çir-suu” deyimini “ataların yer-suyu” anlamına gelir ve günümüzün Hakasları arasında bu deyim, “doğum yeri” ve “vatan” anlamına gelmektedir (Lvova vd., 2013, s. 38). Destanlarda da görülen bu yansımalar, yer ve su şeklindeki tabiat öğeleriyle birleşen ataların vatan kavramını oluşturduğunu gösterebilir. Başka bir deyişle, kendi başına yer ve sular sıradan bir tabiat unsuruyken, atalarla özdeşleştirilmesi, Türk dünya görüşünün bir parçası olarak, onların bir anlam evrenine dahil edilmelerini sağlamaktadır.

Tuvalar arasında yeryüzünün oluşmasıyla ilgili anlatılan bir efsaneye göre sadece sudan ibaret olan suyun üzerinde zamanla bir toz zerresi ortaya çıkmış ve hızla çoğalmış. Suyla karışan toz zerreciklerinden oluşan çamur, zamanla kuruyup katı yeri meydana getirmiş. Böylece yer, insanın annesi olmuştur. Bu düşünce Tuvalıların zihin dünyalarına yansımış durumdadır. Bir saha araştırmasında Tuvalılara yöneltilen “Yeryüzü nedir?” sorusuna verilen “Yeryüzü insanın dokuz kuşaktan beri yaşadığı yerdir. Bu sebeple *atalarımızın yurdu* denir. İnsanın ata yurdu, ay ve güneşle eş değerdedir. Burası atalarının yattığı yer olduğu için insanoğlu doğduğu yeri kötüleyemez” (Bapaeva, 2013, s. 48-49) cevabının söz konusu arkaik düşünceyi desteklediği görülmektedir.

Tatarlara ait *Edigey Destanı*’nda Edigey’in yurduna kavuştuğunda söyledikleri konu açısından önemlidir:

“Göbeğimi kesen yurt,/Kirimi yıkayan yurt;/Kısırak sağılan sütlü yurt,/Kımız içilen kutlu yurt; ... Atababam tutan yurt,/Kutlu oldun ana yurt!/Aydan aydın bir şey yok,/Kara bulut basmasa,/Adam garibi şu olur;/Dönüp ilini bulmasa!/Ben varırım, varırım,/Öz ilimi alırım” (Sulti, 1998, s. 112).

Bu ifadelerden yurdun anne, baba, toprak, ev, karın doyuran yer, göbeği kesen ebe, güvenli mekân gibi farklı işlevlere sahip olduğu görülmektedir. Kısaca Türk kültüründe yurt her şeydir. *Dede Korkut Destanları*'nda da görüldüğü şekilde benzer övgülerin sunulduğu yurt, hem tabiata hem de ata mirasına bağlılığın bir sonucudur.

Türk inanç sisteminde yurdun her iki atayı da kapsadığı bir örnek, *Ak Öleñ ile Kır Öleñ* adlı Şor destanında görülmektedir: “Ene ada çurtuna ėn-kelip, paylap çurtap ā çada pergen” yani “Ana-ata yurduna dönüp, yurt tutup yaşayıvermiş” (Ergun, 2006, s. 215).

Uygurların türeyiş ve göçleri ile ilgili Çin kaynaklarında yer alan bir efsanede iki kutsal dağdan bahsedilmektedir. Bunlardan ilki Kara-Korum'da bulunan ve “Hatunun oturduğu dağ” anlamına gelen *Pieh-li Po-li Ta*'dır. Bu dağa aynı zamanda “Gök ruhlarının dağı” anlamında *T'ien-Koli* denilmektedir. Bu dağın güneyinde ise kayalık bir dağ vardır. Buna *Kutluk Dağ* denir ki anlamı “iyi talih ve saadet getiren dağ”dır. Efsaneye göre Çin'de egemen olan T'ang sülalesinin elçileri Uygur devletini zayıflatmak için bu dağı yok etmeye karar vermişlerdir. Bir şekilde Uygur yöneticilerini ikna eden elçiler Kutluk Dağı'nın (İyi talih) taşlarını Çin'e götürmeyi başarmışlardır. Bu taşların götürülmesinden az zaman sonra hayvanlar tuhaf bir şekilde bağarmaya başlamışlardır. Memleketin başına birçok felaket gelmiş, hanları ölmüş, yerine gelen yöneticiler de ölmüş ve Uygur halkı fakirleşmeye başlamıştır. Bu olaydan sonra Uygurlar Turfan'a göç etmek (Gökalp, 1991, s. 63-64; Sakaoglu ve Duymaz, 2006, s. 217) zorunda kalmışlardır.

Dağın parça parça götürülmesi ve bölge halkının başına felaketler gelmesi ataların yurdunu sahipsiz bırakmaktan kaynaklanmaktadır. Bu düşünce biçimi *Köktürk Yazıtları*'ndan bu yana görülen “ataların yurdu sahipsiz kalmasın!” düşüncesiyle paraleldir. Atalar yurdu anlayışının dağ sembolüyle beraber kullanılması birçok anlatıda karşımıza çıkmaktadır. Bu inancın arka planında, her kabilenin dağla ilişkilendirilen bir koruyucu ruhunun (muhtemelen Umay veya ulus anası Ana Maygıl) olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Bu inanış biçimi ise Türk kültüründeki atalar kültünün yurt zeminindeki yansımasını gösterebilir.

Uygur Türklerinde, diğer Türk boylarında olduğu gibi, Umay etrafında gelişen inanç ve uygulamalar vardır. *Umay İlahe* ile ilgili bir efsanede Yer ve Gök arasındaki orta dünyada yaşayan Umay'ın toprak ve su (yani vatan) veren “Baht İlahı” (Öger, 2008, s. 695) olduğu geçer. Türk inanç sistemindeki Umay'ın doğum, çocuk ve kadınlarla olan yakın ilgisi, üreticilik fonksiyonu sebebiyle Umay ve yer ilişkisi ve bu bağlamda Türk kültüründeki vatan temi, yer-suya dâhil olan dağların birinci ve ikinci Köktürk dönemlerinde kağanlara kut vermesi (Taş,

2011, s. 65-66) Uygurlar arasında Umay'ın toprak ve su veren "Baht İlahı" olarak görülmesini açıklayabilir.

Kağan Argo Ablalı Kağan Mergen adlı Şor kahramanlık destanında kahramanın "Alçak da olsa, dağım var; sığ da olsa, suyum var! Yerli kişi yerini özler, sulu kişi suyunu özler, yerime-yurduma dönerim!" (Ergun, 2006, s. 383) demesi, yer ve suyla çevrelenen vatan temini göstermektedir.

Büyük kurulda Manas'ın şu konuşması Türk kültüründeki vatan teminin karşıladığı anlam alanını destekler niteliktedir.

"Atalarımızdan kalan topraklarımızı düşmandan kurtarmak için savaşa hazırlanmış bulunuyorum (...) Kalmukları ata yurdundan çıkarmadan gönlüm rahat etmeyecek. Endican'daki Alevkenin (Çinli Hanın) kalesini başına yıkıp, ata babalarımızdan kalmış toprakları almaya karar verdim. Hele, İpara ile Alay dağlarının Kalmuklardan temizlenmesini istiyorum. Kırgızların Alay'a (dağ) gidip yaylamalarını istiyorum. Savaşa hazırlanalım." (Öztürk, 2000, s. 300-301).

Altay'da çok verimli topraklara sahip olan Kırgızların atalar yurdunu elde etmek için savaşıacak olmaları atalar kültürünün etkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Aynı zamanda "atalar yurdu", Türkler için bir toprak parçasından daha fazlasıdır.

Benzer bir düşünce biçimi Hun devrinde görülmektedir. Hunların komşuları olan Tung-hular Mete'den şöhretli binek atını ve eşlerinden birini istediklerinde Mete anlayış göstererek istedikleri şeyleri vermiştir. Ancak Tung-hular, iki ülke arasında uzanan verimsiz bir araziye istediklerinde ise "Bir ülkenin ana temelini teşkil eden toprak mı istiyorlar; asla!" yanıtını vermiş ve ordularıyla savaşa (Diyarbakırlı, 2002, s. 836) çıkmıştır.

Kağanın korumakla yükümlü olduğu vatan, atalardan miras kalan emanet toprak olarak algılanmıştır. Maddi nitelikteki toprağın manevi koruyucusu ise "ıduk yir-sub" ve "ata ruhları" (Sever, 2010, s. 731) idi. Böylece yurdun Türk dünya görüşünü oluşturan bileşenlerden birisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Türkler için atalar yurdu kutsal mekân gibi algılanmakta olup *kozmosu* temsil eder mahiyettedir.

Uygur ve Kırgızların anlatılarında görülen Çin baskısına karşı ata mirasını koruma düşüncesi veya başa gelecek felaketin bu mirası koru(ya)mamaktan kaynaklanması, yurt temiiyle özdeşleşen atalar kültürünün önemini vurgulamaktadır. Atalar yurdunu kurtarma veya oraya geri dönme düşüncesi, bütün Türk dünyasında görülen evrensel bir ülküdür. Bu arkaik düşüncenin Anadolu'da yaşamaya devam ettiğini görmekteyiz. Anadolu içinde veya dışında gurbette yaşayan bir kişinin ölümü halinde vasiyet olarak *baba toprağına, memleketine veya vatan*

toprağına gömülmek istemesini Türk kültüründe yurtla özdeşleşen arkaik ata kültlerinin bir kalıntısı olarak değerlendirebiliriz.

Türk sözlü edebiyat ürünlerindeki vatan teminin aslından birbirinden çok da ayrı olmayan, dağ ve ağaç simgeleriyle oluşturulduğunu ve atalar ile anlamlandırıldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda destanlarda kahramanın “kendi” topraklarının birkaç sembole sahip olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi, toprağın semantik merkezi “ana/ata dağı”dır. Bu sembollerden ikincisi ise “ağaç” olup kahramanın kendi toprağının merkezi konumundadır (Lvova vd., 2013, s. 42). Yaratılış mitlerinde ağacın hem eril hem de dişil yönüyle bazı inançlarda yaşamaya devam eden ana ve ata dağı şeklindeki düalist tasavvurları ise Türk kültüründeki cinsiyetsiz döneme ait olmalıdır.

Dağ

Közüyke adlı Altay destanı kağanların yurdunun tasviriyle başlar. “Ana Altay’ın memeleri gibi,/İki ormanlık dağ duruyordu (...) İki dağın ortasında/İki kağanın malı, halkı/Her zaman huzurlu, dirlik içinde/Birlikte yaşadılar./Kara dağın dibinde/Karatı Kağan yaşıyordu./Ak dağın eteğinde./Ak Kağan yaşıyordu” (Dilek, 2002, s. 306). Destanda adı geçen dağların kağanların adlarıyla benzeştiği görülmektedir. Bu durum dağın soy ve boyun koruyucusu olduğu inancını akla getirmektedir. Potapov’a göre Türk kültüründe soy dağı tasavvuru, hem ata olarak soyun koruyucusu hem de soya bağlı toprak veya memleket düşüncesinin yansımasıdır (Taş, 2011, s. 142).

Şor Türklerine ait *Ak Kan* destanında iki kahramanın dağa dönüşerek ata statüsü kazandığı görülmektedir: “Ak Kağan ile Altın Arıg koca karı, altın kazık dibinde parçalanıp atılmışlar. Ölü bedenleri dağ olmuş, dökülen kanları göl olmuş” (Ergun, 2006, s. 172) sözleri, Esin’in (2001) belirttiği üzere “ölmüş şöhretli kişilerin yer-sulara karıştığı” (s. 77-78) inancının sözlü edebiyat ürünlerindeki yansımaları göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bu, aynı zamanda, tabiat unsurlarının kültleşmesini sağlamakla beraber onları atalar kültürüne bağlamaktadır. Vatani oluşturan tabiat öğelerinin (özellikle dağ ve ağaç), böylece ataların yeniden hayat bulduğu yeni biçimler olarak düşünüldüğü ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, tabiat unsurlarının kültleşmesini atalara bağlamak mümkündür. Tabiattaki unsurların maddi anlamlarının (inanç unsuru) yanı sıra onların atalarla ilişkilendirilmesi manevi alana dahil edilmelerini ve kültleşmelerinde etkili olmuştur.

Başkurt Türkleri arasındaki Evliya Dağı ile ilgili efsaneye göre bir gün doğudan Ural’ı aşarak büyük bir düşman ordusu geldiğinde Min bahadırı bu düşmanları geri püskürtmüşse de orada ölmüş. Halk bahadıra çok saygı duyduğu için onu dağın başına çıkarıp gömmüş. Bahadırın

gömüldüğü dağ inanca göre kutsal bir dağa çevrilmiş ve bahadıra evliya, gömüldüğü dağa Evliya Dağı denilmeye başlanmıştır. Hala bu dağda bakır ok uçları, süngüler, kılıçlar bulunduğu anlatılmaktadır (Atnur, 2002, s. 382).

Delikanlı adlı Şor kahramanlık destanında atın ağladığını gören kahraman bunun sebebini sorduğunda aldığı cevap, ataların dağa dönüşmelerine ilişkindir: “Ben ağlarım,/Senin atanın ölü kemiği/Dağ olup kaldı,/Onun için ağlıyorum”. Bunun üzerine Aymağıs “dağ ile selamlaşır” yoluna devam eder (Ergun, 2006, s. 469).

Aynı boya ait *Kağan Kes* adlı kahramanlık destanında da kahramanın dağa, kanının ise ırmağa dönüştüğü görülmektedir. Ancak olumsuz tipteki kahramana verilen bir ceza sonucu bu değişim gerçekleşir. Kağan Kes, başı ağaran bir ihtiyarın bir yiğidin koluna düşüp dövüldüğünü görür: “Gidip varıp Kağan Kes, ihtiyarı çekip kenara attı. Yiğidin yakasından kaptı. Usulü başka tutuştular, yöntemi başka kapıştılar. Dokuz gün boyunca kapıştılar. Dokuz günün sonunda kolundaki yiğidi göğe kaldırdı, yiğit atılan ak kayaya getirip fırlattı. Ölü bedeni dağ, dökülen kanı nehir oldu” (Ergun, 2006, s. 388).

Ağaç

Türk kültüründe kutsal mekânlar atalar ile özdeşleştirilmektedir. İlk olarak vatan ile birleştirilen Ötüken ve atalar yurdu arasında kurulan ilişki buna örnek verilebilir. Bu mekânlardan bir diğeri ve yine vatanı oluşturan unsurlardan birisi Kozmik Dağ tasavvurudur. Dağı tamamlayan unsurlardan birisi ise Evren Ağacı’dır. Yaratılış mitlerine konulan ve ayrıca Türk-Çin kainat tasavvuruna göre, evreni yaratan beş unsurdan biri olan ağacı kamlık mesleğinin de temel ögesi (Çobanoğlu, 2001b, s. 58) olduğunu görmekteyiz. Evren, Hayat veya Ölümsüzlük Ağacı olarak isimlendirilen ağaç düşüncesi, inanç ve uygulamalarda yer etmiş durumdadır. Destanlarda kahraman ve ataların ağaca gömülme veya dallarına asma pratiğinin arkasında bu düşünce yatıyor olabilir.

Eski Türk inanç sisteminin önemli unsurlarından biri olan ve Türk kültüründe kült halini alan ağaca, yaratılış mitlerinde ebeveyn rolünün yüklendiği görülmektedir. Başka bir deyişle, ağaç, yaratılış sürecinde atalar kültürünün bir objesi konumundadır. Bu durum, ağaç ile ataların özdeşleşmesini beraberinde getirmiştir.

Altay destanı *Maaday Kara*’da, Kögüdey-Mergen, yetmiş kollu gök ırmağın süzüldüğü yerde, ulu kale gibi yedi dağın kucağında, yerin merkezinde duran yüz budaklı ölümsüz demir kavağa baktığında altın yapraklı bereketli kavağın batıdan yöne eğildiğini görür. Bunun üzerine kahraman babasının yurduna gider ve onu doyuran babası ile okşayıp seven annesinin öldüğünü

görür (Gürsoy-Naskali, 2015, s. 240). İlerdeki ağaç ile atalar arasında kurulan bağlantının kökenini, ağaçtan doğmanın anlatıldığı Türk yaratılış mitlerinde bulmak mümkündür. Bu bağlamda ağaçtan yaratılma veya doğma hadisesinin, geçmişten günümüze, yazılı ve sözlü kültür ürünlerinde yeniden hayat bulduğunu söylemek mümkündür.

Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*'nda, Urum Kağan'ın kardeşi Uruz Beg, Oğuz Kağan'a şöyle der: "Bizim saadetimiz senin saadetindir: Bizim uruğumuz senin ağacının yemişindendir" (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 21). Metinde ortak soy ve kök düşüncesinin ağaçla kurulduğu görülmekle birlikte, bu durum Türk kültüründeki akrabalık teşkilatına uygundur.

Cüveynî tarafından tespit edilen Uygurların türeyiş efsanesinde Böğü Han'ın (Böğü Tekin) doğuşu ve Uygurların başına han oluşunun anlatıldığı mitte yer alan motifler Türk geleneğine uygundur. Ağaç kültürünün bulunması ve en son çocuğun han olması diğer türeyiş mitlerinde de görülen ortak motiflerdendir. Böğü Tegin'i diğer kardeşlerinden ayıran önemli bir faktör, hem en son çocuk hem de en küçük olmasıdır (Bakınız: İnsanın Yaratılışına Dair Antropogoni Mitlerinde Atalar Kültü). Bu kurucu ata, benzerleri içinde (the others) ayrılan yönleriyle kültleşme eğilimi göstermiştir.

Uygurların türeyiş ve göçleri ile ilgili Çin kaynaklarında yer alan bir başka efsanede de ışık motifinin yanı sıra ağaçtan doğma ve Böğü Tegin'in han olması (Sakaoğlu ve Duymaz, 2006, s. 216) anlatılır.

Basat Depegözi Öldürdüğü Boy'da Tepegöz'ün Basat'a soruları şu şekildedir. "Soylamış: Atam adın sorar olsan kaba ağaç, Anam adın dir-isen kağan aslan, Menüm adum sorar-isen Aruz oğlu Basatdur" (Ergin, 1989, s. 213-214). Soylamada kaba ağaç ifadesi Türk yaratılış mitlerindeki ağaçtan türemeye atıf yapar ve bu ifade, Basat'ı kozmogonik türeyiş ataları içine yerleştirmektedir.

Altay Türklerine ait ünlü *Maaday Kara Destanı*'ndan kahraman Maaday Kara'nın soyunun dağ ve ağaçtan geldiği belirtilir: "Alp pehlivanı yiğidim,/Altay'ına döndü./Ay altında yaylanan/Ala dağa 'ata' dedi,/Güneş altında uzanan/Alacakaranlık ormana 'ana' dedi" (Gürsoy-Naskali, 2015, s. 34).

Maaday Kara, dokuz katlı Kara dağın başındaki tepede bulunan dört kayının altına oğlu için bir beşik kurar ve "Bu kara dağ,/Baban olsun, yavrum,/Bu dört gövdeli kayın,/Anan olsun yavrum" der. Ardından kahraman, dört kayının özsuğu oğlunun ağzına her gün damla damla aksın diye bir oluk yerleştirir (Gürsoy-Naskali, 2015, s. 57-58) oradan ayrılır.

Maaday Kara'da dağın babalık, ağacın ise annelik yaptığı “Kara dağın babalık yaptığı,/Dört kayının analık yaptığı/Maaday-Kara bahadırın/Bir tanecik güzel oğlu/Kögüdey-Mergen bahadır delikanlı” (Gürsoy-Naskali, 2015, s. 164) ifadelerinde de görülmektedir.

Türk boyları arasında derlenen bir efsaneye göre [1889] ormanda yaşayanlar arasında emzikli bir kadın ölmüş. Orman halkında inek olmadığı ve çocuğu besleyecek bir süt bulunmadığından yaşayan bebeği annesinin yanına koymuşlar. Çocuğuyla beraber kadını yüksek bir kaideye (ağaca) yerleştirilen bir sandığa koymuşlar. Yerli halktan biri yaşayan bebeğe neden böyle bir şey yapıldığını sorunca, bir adam “Eğer, henüz anne sütüyle beslenen çocuğu gömersek (muhtemelen sandığa koymak) onun ruhu Tanrı'ya daha kolay ulaşır ve buraya daha kolay iner” der. Aba Tura'daki Albot isimli reis Tom nehrinde kayığıyla giderken ağaçtaki çocuğun ağladığını duyup çocuğu indirirler ve annesiz olduğu için Öksizek adını (Katanov, 2000, s. 289) koyarlar.

Eski orman kavimlerinden olan Beltirlerin defin töreni ile ilgili bir rivayette kadının konumu dikkat çekicidir. Rivayete göre orman kavimleri süt çocuğu bulunan bir kadın ölmüş ise kadını tabuta koyup dört direk üzerine yerleştirirler ve çocuğunu da yanına bırakırlardı. Çocuğu yanına koymalarının sebebi, başka birinden içebileceği süt olmaması (İnan, 1986, s. 186) şeklinde açıklanmaktadır.

Başkurtlardan derlenen bir efsanede ağaçtan doğma motifinin izlerini görmek mümkündür. Efsaneye göre İnyer Başkurtları, İnyer nehrinin kenarında rüzgardan devrilmiş ağacın kökleri altında bulunan dördüz erkek çocuktan türemişlerdir. Bu yüzden ihtiyarlar bu köylerin halklarını “Kumrik Başkurtları” yani “altı su tarafından oyularak sökülmüş ağacın kökleri altından çıkan Başkurtlar” diye adlandırırılar (Atnur, 2002, s. 555).

Doğumun ağaç veya mağaraya dayandırıldığı anlatılarda su motifi oldukça sık görülmektedir. Altaylılara ait bir metinde insanın doğacağı zaman, Bay Ülgen'in oğluna emir verdiğiinden bahsedilmektedir. Ataların isteği üzerine doğum yapma işi bir meleğe aktarılır ve melek de hayat gücünü (yani kut'u) bir gölden alıp yeni doğana verir. Roux (1994), göl ve süt gölü ile üsün ve usun (Moğolca su) kelimeleri arasında ilişki kurarak, *süt* ve *su* kelimelerinin ruh anlamına gelen *sün*'e bağlanabileceğini düşünmektedir (s. 145).

Anadolu'dan derlenen efsanelerde atalar kültürüne dair izler takip edilebilir. Örneğin, Trabzon'un Şalpazarı ilçesi Geyikli beldesinden derlenen bir efsanede, bir kadının oğlunu ağaç kovuğuna koyduktan günler sonra geldiğinde bir geyiğin çocuğu emzirdiğini görür. Bu olaydan sonra köyün adı Geyikli olarak anılır. Burada yaşayan ve geyik eti yemeyen Bayraktaroğlu sülalesinin bu çocuktan türediği anlatılır. Efsanenin başka bir varyantını Giresun'da derlenen bir efsanede

görmekteyiz. Bebeğini ağaç kovuğuna terk eden anne, onun bir geyik türü olan elik keçinin emzirdiğini görür. Bu çocuğun soyundan gelenlerin geyik eti yemeyi haram (Kaya, 2007, s. 163-164) saydıkları anlatılır. İki efsanede görülebileceği gibi, atalar kültü temelinde ağaç unsurunun merkez olarak sabit kaldığı, geyiğin az veya çok farkla, çevre unsur olarak değiştiği görülmektedir. Efsanenin tespit edilecek başka bir varyantında da merkez unsur sabit kalırken, çevre unsurların değiştiği görülebilir.

Yalova'dan derlenen bir efsanede de arkaik ağaçtan türeme motifinin izlerini takip edebilmemiz mümkündür. Efsaneye göre bir iş için tek başına yola çıkan genç hamile bir kadının yolda sancıları tutar ve doğumu başlar. Kendisini bir çınarın altına atar. Kış mevsiminde bu çınarın kovuğu içinde doğum yapar. Kendi başına doğum yaptığı için kan kaybından ölse de çocuğu yaşar ve yoldan geçenler ağlama sesi duyarak çınarın içindeki anne ve bebeği bulurlar. Bu olaydan sonra çınara Gebe Çınar adını koyarlar (Kaya, 2007, s. 164-165), ki ağaçtan türemenin açık bir şekilde görülebildiği efsane örneklerinden birisidir.

Sahalara (Yakutlara) ait *Er Sogotoh Destanı*'nın başlangıcında “dokuz kat göğün dokuzunu delip indiğini mi, yoksa yer altını yarıp çıktığını mı bilmeyen Er Sogotoh adlı yiğit” şeklinde bir girişle başlayan destanda kahramanın kutsal ağaçla konuştuğu bölüm ağacın dişi olarak kabul edildiğini göstermektedir: “Kutsal ağacımın kadın ruhu! Kainatın ebe ruhu! Ben yetimi sen beslemişsin, küçükken büyütmüşsün, (...) Bana geleceğimi söyle! Hayatımı gösteriver! Ebem! Öz anam ol! Yaraticı Tanrım ol! Saygı duyduğumu gör! Benim sözlerimi dinle!” (Vasilyev, Kirişcioğlu ve Killi, 1996, s. 17).

Destanın devamında kutsal ağacın içinden çıkan ihtiyar kadın Er Sogotoh'un anne ve babasının kim olduğunu söyledikten sonra bu yaşlı kadın, kahramanın gönderildiği topraklarda soy-sop sahibi ve nesillerinin atası olması için yeryüzüne indirildiğini bildirmiştir. Bu açıdan destandaki kutsal ağaç sembolü kadın ata şeklinde tasavvur edilebilir. Benzer şekilde Harva (2014) da Yakutların Hayat Ağacı tasavvurundaki ihtiyar kadının Ana Tanrıça kültüyle bağlantılı olduğunu düşünmektedir (s. 63).

Kıbrıs'tan derlenen *Hıyarcı Kızı* adlı masalda bir selvi ağacını kesen halayık hamamda yaktığı sırada ihtiyar bir kadın odun istemeye gelmiş. Halayık bir selvi kesildiğini oradan odun alabileceğini söylemiş. Yanmamış olan bir dal odunu alıp evine götürmüş. Baltayı eline alıp vurduğu zaman odunun içinden bir kız sesi “ay kolum” demiş. İkinci kez vurduğunda “ay ayağım” demiş. Üçüncü vuruşunda ise odun yarıp içinden güzel bir kız çıkmış (Sakaoğlu, 1983, s. 64).

Proben VIII’de yer alan *Tasa Kuşu* adlı masalda, Türk dünya görüşünü yansıtan ve en eski Türk yaratılış miti olarak kabul edilen ağaçtan yaratılma hadisesinin izlerini görmek mümkündür. Masala göre kuştan kaçan bir kız ağaca çıkıp saklanır. Memleketin padişahının oğlu ava çıkar ve ağaçtaki kişiyi fark edip “İn misin, cin misin?” diye sorar. Onu ağaçtan indirip sarayına götürür ve hamamda temizlettikten sonra ayın ön dördü gibi güzel bir kız olduğunu fark ettiğinde kıza sevdalanır. Aynı kitapta yer alan *Helvacı Güzeli* adlı masalda da benzer bir motif görülmektedir. Masala göre babasından kaçan kız ağaca çıkıp kendisini saklamak ister. O gün ava çıkan memleketin padişahı susayan hayvanını havuzun başına götürür ve güneşin ağaçta olan kızın şeklini suya aksettirmesini görüp ürken hayvan suyu içmez. Padişahın oğlu başını havaya kaldırdığında ise ağaçtaki kıızı görür. “İn misin, cin misin?” der. Kız, “Ben-i ademim” der ve “bugün benim avım bu imiş” diyerek kıızı alıp saraya götürür. Bu kıza sevdalanan şehzadenin kızıdan üç çocuğu olur (Radloff ve Kúnos, 1998, s. 239, 251).

Ağaçta bulunan kıza sevdalanma *Oğuz Kağan Destanı*’nda da görülen tanıdık bir motiftir. Destana göre Oğuz, biri ışıktan inen, diğeri ağaçtan çıkan yer ve göğün kızlarıyla evlenmiş ve her ikisinden de üç çocuğu olmuştur. Eski Türk inanç sisteminden birçok unsur taşıyan bu Oğuznâme ile masalın benzerliği, özellikle ikinci masalda şehzadenin üç çocuğunun olması dikkate değerdir.

5.1.4. Gelecek Tayini ve Ataların Sözleri: İmtihanlar, Vasiyetler ve Kehanetler

Değerler, *Tanrısal Varlıklar* veya *Mitsel Atalar* tarafından aktarılıp yorumlandığı için aşkın niteliktedir (Eliade, 2001, s. 179). “Mitik söylem ve ataların sözleri, toplumun sürekliliğini ve sonsuza dek varlığını güvence altına alabilir” (Bonnetoy, 2000b, s. 847). Bu düşünce, atasözlerinin yüzyıllar boyu aktarılmasının sebebini açıklayabilir.

Eski toplumların karakteristik iletişim araçlarından birisi, atasözleri ve özdeyişlerdir (Elias, 2000, s. 228-229). Zamanla kavramsal sembollerin gelişimiyle birinci sözlü kültür ortamının ürünleri (Ong, 2013) haline gelmişlerdir. Atalar kültürünün bir parçası olan ve sözlü edebiyat biçiminin ürünü olan atasözleri geçmişte olduğu gibi günümüzde de iletişimin vazgeçilmez birimlerindedir. Bu bağlamda atalar kütünün neredeyse her zaman ve mekânda yaşatılması söz konusudur. Az sözle çok şey anlatılmak istendiğinde, bir düşüncüyü açıkça söylemenin uygun olmadığı durumlarda atasözü ve deyimlerden yararlanılması gelenek halini almıştır.

Kültürlerde ilk örnek veya prototiplerin belli arketiplere bağlı olduğu görülmektedir. Bir ermiş tipi olarak dünya nimetlerinden elini ayağını çekenlerin ilk örneğini Vaftizci Yahya (aziz kültü

içinde ermiş tipi) veya zafer sahibi hükümdar modelinin ilk örneğini Büyük İskender'in şahsında görmek mümkündür. Kültür dairelerinin değişimlerine göre varyant ve versiyonları çoğaltmak mümkündür. Bu şekilde bazı nitelikleriyle ön plana gelen kültür tiplerinin atasözü ve deyimlere yansıdığı görülmektedir. Kral Matyas'ın adaletine atıf yapılarak “Kral Matyas öldü, adalet kayboldu” veya memnun kalınmayan bir değişiklikten bahsedileceği zaman “Kral Olav'ın yasası adına karşı koyuyorum” gibi söylemler (Burke, 1996, s. 174) bu bağlamda örnek verilebilir. Türk kültürünün İslami dönem alperen atalarından birisi olan Hz. Ömer'in de tarih sahnesinde adaletiyle bilinmesi “Hz. Ömer adaleti!” sözünü doğurmuş bulunmaktadır.

Milli ve toplumsal tecrübeye dayalı olan atasözleri ve deyimler, milli hayat bilgisinin yadigârdırlar. Türkler karşılaştıkları her olumlu ve olumsuz olay ve durum karşısında bunların rehberliğinden yararlanmış olup gelecek tasavvuru yapmışlardır. Geçmiş, şimdi ve geleceği birleştiren ata kültü, Türk kültüründe güçlü bir bağlılık ve itaat oluşturmaktadır. Atasözü ve deyimler ise atalara sadakat ve sözlü verasetin tezahürü olarak (Özkan ve Özkan, 2017, s. 550) okunabilir.

Hazihi'r-Risâleti Min Kelimât-ı Oğuznâme El-Meşhûr Bi-Atalar Sözü adlı yazmada Dede Korkut'a atfedilen atasözleri vardır. Türk kültüründeki atalara ilişkin dünya görüşünü özetlemesi bakımından önemli olan bu sözlerin ilki “Evvel sağlığa çalalum sağlık gelsün; esenliğe çalalum esenlik gelsün; devlete çalalum devletünüz kaim olsun; dostluğa çalalum düşmanınız naim olsun; uğura çalalum, uğurunuz hayr olsun; işiniz gücünüz dayim seyr olsun” (Gökyay, 2007, s. 819) şeklinde (Maslow'un hiyerarşisindeki) fizyolojik ihtiyaçlarla başlamaktadır. Atasözünden ziyade dua niteliğine sahip olan bu sözler ata duası gibi kabul edilebilir.

Dede Korkut Kitabı'nın yazıya geçirildiği dönemde erkek egemen bir toplum yapısının olduğunu destan metinlerinden anlamak mümkündür. “Kız anadan görmeyinçe öğüt almaz, oğul atadan görmeyinçe sufra çekmez”. “Oğul atanun yetiridür, iki gözinün biridür”. “Devletlü oğul kopsa ocağının közidür” (Ergin, 1989, s. 74). Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğünde *oğul* kelimesinin hem erkek hem de kız çocuk için kullanılmasından kaynaklı olarak ikinci ve üçüncü sözde kullanılan oğul kelimesiyle cinsiyet ayrımı olmadığı yorumu yapmak mümkünse de ilk sözde kız ve erkek ayrımının yapılmasını, bu yorumu getirmemizi engellemektedir. Ancak söz konusu örnekler ata ve atanın nesli arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir.

Dede Korkut Kitabı'nın *Mukaddime*'sinde yer alan ata ve oğul arasındaki, belki de, en belirgin ilişkiyi şu atasözünde görmekteyiz: “Ata adını yorıtmayan hoyrad oğul ata bilinden inince inmese yig, ana rahmine düşünce toğmasa yig. Ata adın yorıdanda devletlü oğul yig” (Ergin,

1989, s. 74). *Dede Korkut Kitabı*'nın Korkut Ata'nın özlü sözlerinden oluşması, başlı başına atalar kültürünü örneklemektedir. Bununla birlikte *Mukaddime*'nin ikinci kısmında yirmi beş adet atasözü niteliğindeki özlü söz yer almaktadır. Oğul-ata-devlet arasındaki ilişkiyi gösteren bu sözlerin (Bekki, 2015, s. 7, 10) arka planında “hatırlama” olgusu vurgulanmaktadır.

Berlin Oğuznâmesi adıyla bilinen *Hazihi'r-Risâleti Min Kelimât-ı Oğuznâme El-Meşhûr Bi-Atalar Sözü* adlı yazmada atalar kültürüne ilişkin “Ataların sözü Kuran'a girmez. Ol, Kuran yanınca yalın yalın yalır. Atalar sözünü tutmayan yabana atılır, âhretde tamu ehline katulur” (Gökyay, 2007, s. 821; Özkan ve Özkan, 2017, s. 553) sözlerini görmekteyiz. Atasözlerinin bu şekilde dini bir kutsamayı da içine almasının kaynağı Türk sosyal ve kültürel yapısının bağlamlarında aranabilir. Türk kültüründe atasözlerinin dini bir kutsama özelliği taşımasının sebeplerinden birisi, kökenindeki atalar kültürüyle olan ilişkisi ve tarihsel bağlamlarda “anayasa hükmündeki Türk töresinin toplumda sosyal ve kültürel düzenleme işlevinde” olmasından ileri gelmektedir. Bu bağlamda Türk kültüründe “ata” ve “ata kültü”nün mitik dönemin “kültür kurucu” ve köken mitlerinin yaratıcısı konumunda olan “kültürel kahraman” tipiyle bağlantılı olarak ortaya çıktığı (Çobanoğlu, 2003b, s. 5-6) söylenebilir.

Dede Korkut Kitabı'nda yer alan destanlardan biri olan *Kam Pürenün Oğlu Bamsı Beyrek Boyı*'ndaki olay örgüsüne göre Püre Bey'in oğlu olmaz ve bunun üzerine o beylerden dua etmesini diler. O sırada söylenen söz, kültürel kahraman ve onların sosyo-kültürel yaşama etkileri açısından dikkate değerdir: “Kalın Oğuz bigleri yüz göge tutdılar, el kaldurup du'a eylediler. Allah Ta'ala sana bir oğul virsün didiler. Ol zamanda biglerün alkışı alkış karkışı karkış idi, du'aları müstecab olur idi” (Ergin, 1964, s. 26).

İletişim aracı olarak kullanılan atasözleri genel olarak esnek, daha az belirgin, kesine daha az yakın olmakla beraber çokanlamlıdırlar. Onları kesinleştiren, belirginliğini netleştiren ise kullanıldığı bağlamlarıdır. Atasözleri, duyguları daha güçlü anlatmaya ve alıcıda duygusal bir tepki yaratmaya oldukça (Elias, 2000, s. 230) uygundur. Bünyelerindeki bu özellik, atasözlerinin değişen zaman ile uyumlu olmasını mümkün kılmaktadır. Onlardaki duygusal tepki yaratma durumu, atasözleri yaratıcılarına duyulan saygı hissini de diri tutmayı sağlamış olmalıdır.

Atasözlerinde ortaya çıkış ve yapı itibarıyla kendi önemini vurgulayan anlamların verildiği görülmektedir: “Köp söstö çın t'ok, Kep söstö töğün t'ok” yani “Çok sözde hakikat yok, Ata sözünde yalan yok”; “T'aan söstö t'ajit t'ok, Ulu söstö uyat t'ok” yani “Büyük sözde hakikat yok, Ulu sözde ayıp yok” (Dilek, 1996, s. 116) sözleri dikkate değerdir.

Türk mitolojisinde güçlü bir iye veya koruyucu ruh inancı vardır. Bu inanışın bir örneğini Kırgızlar arasında görmek mümkündür. Halk arasında söylenen “peyili cakşı kem bolboyt, piri bolboy el bolboyt” yani “niyeti iyi olan kötü olmaz, piri olmadan halk olmaz!” ve “mal surasan Çolpon-Ataga bar!” yani “hayvan istersen Çolpon-Ata’ya var!” atasözleri (Dıykanbayeva, 2016, s. 46, 89) halkın ve hayvanların bir piri veya atası olduğunu hatırlatmaktadır.

Altaylılara ait “teñeride kудay, telekeyde kaan” yani “gökte Tanrı, yerde kağan” (Dilek, 1996, s. 110) atasözü, Tanrı ve atalar arasındaki bağlantıyı akla getirmektedir. Gökte Tanrı, düzen kurucusuyken; boy atası olan kağan da yerde dünyayı ve halkı nizama sokmaktadır.

Kırgızlar arasında atalara saygı duyulması ve değer verilmesi gerektiğini öğütleyen birçok atasözü vardır: “Atasız-uruk önböyt, uruksuz böksö tolboyt!” yani “Atasız soy çoğalmaz, soysuz açık kapanmaz!”; “Ceti atasın bilbegen uul kul!” yani “Yeti atasını bilmeyen oğlan kul!”; “Ata konuşu ardak, ata saltı sıymık!” yani “Ata yeri değerli, ata adeti gurur!”; “Karlayuu öydö kut bolot!” yani “Yaşlı atanın olduğu evde kut olur!”; “Ata curdun altın beşik!” yani “Ata yurdun altın beşik!”; “Atasözü altın, köñül koyup uksañ, ata sözün ukpasañ acıraysıñ curtuñdan!” yani “Ata sözü altın, gönlünü verip dinlersen; ata sözünü dinlemezsen ayrılırsın yurdundan!” (Dıykanbayeva, 2016, s. 252-253). Verilen birkaç örnek Kırgız kültüründeki atalar kütünün atasözlerine yansımalarını göstermektedir.

Türk-Moğol metinlerine göre Kitanlar ve Yu-çenler arasında özellikle “atalara” yapılan kurban sunumundan ortaya çıkmış olan “acaru ineru” denen bir deyim vardır. “Alkollü içki ve sütle birlikte yiyeceklerin yakılması” (Roux, 1994, s. 203; 1999, s. 197) anlamına gelen bu deyim atalara ait bileşenler bağlamında kullanılması dikkate değerdir.

Kazaklar arasında kutlanan Nevruz’da halk, yeni yıldan dilek diler ve kıştan sağ salim çıktıkları için şükrederler. Nevruz’da küs olanlar birbirlerini affedip kucaklaşırlar. Buna uygun olarak Kazaklar arasında söylenen “Nevruz’da Semerkand’ın mavi taşı da yumuşar” deyimini vardır. Bu söylemin arkasında arkaik bir anlam gizlidir. Kazakların inancına göre eski Kazaklar, Nevruz’da Semerkand’ın mavi taşı yumuşar diye atalarının kabirlerinin başına *köktas* veya *kayrak tas* (mavi anıt) adı verilen taşı koymak için Semerkand’a giderlermiş (Kartaeva ve Habijanova, 2017, s. 117).

Altaylılara ait atasözlerinde atalara kategorik olarak yakın olan yaşlı kişilerin önemsendiği örnek verilen atasözünde görülmektedir: “T’aannan t’abis bol, Uluga ukur bol” yani “Yaşlının yanında alçak, İtibarlının yanında mütevazi ol!”; “Kargannıñ sözün kaptırgaga sal, T’aannıñ sözün tañçıkka sal” yani “Yaşlının sözünü torbana koy, İtibarlının sözünü cebine koy” (Dilek, 1996, s. 111, 116).

Sahalar arasında söylenen “Kırcağastan alğının ıl, ederten eyetin ıl” yani “İhtiyarın duasını, gencin dostluğunu al” (Vasilyev, Kirişçioğlu ve Killi, 1996, s. 66, 74) atasözünde yaşlılara nasıl davranılması gerektiği anlatılmaktadır.

Yapı ve işlev bakımından ata statüsüne sahip yaşlı kişilere ilişkin Türklerin geleneksel görüşünü gösteren en belirgin atasözlerinden birisinin Kaşgarlı Mahmut (1985a) tarafından hazırlanan sözlüğünde bulmak mümkündür: “Ulugnı uluglasa kut bulur” yani “Birisi ihtiyara saygı gösterirse uğur ve devlet bulur” (s. 304) demektir. Benzer bir atasözü de Anadolu’dan derlenmiştir: “Oğula devlet gerek ise anaya ataya hürmet eyleye” (Ergan, 1999’dan aktaran Yıldız, 2013, s. 114).

Divanü Lûgat-it-Türk’te geçen “Eştîp ata ananğnıng sawlarını kadırma, Nenğ kut bulup köwezlik kılınıp yana kuturma” atasözü anne ve babanın öğütlerinin dinlemesi gerektiği üzerine söylenmiştir. “Ananın babanın sözünü işiterek öğütlerini reddetme, mala ve talihe eriştiğinde şımarıklık yaparak kudurma” (Kaşgarlı Mahmut, 1985a, s. 508) olarak aktarılabilecek sözde özellikle ata kelimesinden anne ve babanın kastedilmesi dikkate değerdir.

Ataerkil aile sisteminde erkeğin toplumsal cinsiyet temelli egemenliğinin atasözlerine yansıdığı görülmektedir. Ocak kavramının soy düşüncesiyle ilişkilendirildiği bu sözlerde, ata mirasının taşıyıcısı olarak oğlun varlığı görülmektedir: “Baba ocağını erkek yakar” (Kayseri); “Ana bahtı kızına, baba ocağı oğula kalır”; “Kadının ocağı tütmez” (Narlidere Tahtacıları) “Oğul ocaktan, ayran bucaktan” (Sivas) (Kumartaşlıoğlu, 2012, s. 478).

Atasözleri, Türk halkının dünya görüşünü özetleyen metinlerdir. Yayıldıkları çevrelerin sosyal havasına uyarak onların bazıları tutulmuş, bazıları unutulmuş, bazıları da yeni anlamlar kazanarak toplumun malı olmuştur. Atasözleri yaşanan olayların bir tür özeti olarak görüldüğünde, inanılır bir hüviyet kazanarak, halkın felsefi düşüncesinde yer bulmuştur (Güney, 1967; 1971).

Türk kültüründe atalara ilişkin inanç ve uygulamaların açık biçimde görüldüğü sözlü kültür ürünlerinden biri atasözleridir. Adın da anlaşılacağı gibi kaynağını doğrudan atalar kültüründen alan atasözleri, atalara ilişkin “olması gereken” veya “istendik değer” (Çobanoğlu, 2000, s. 336) bakımından davranış biçimleri hakkında bolca örnek bulundurmaktadır: “Söz ulunun, sus küçüğün”; “Ataların sözü Kur’ân’a girmez, Kur’ân yanında yelik yelik yelişir”; “Kocanın kuvveti dilinde, yiğidin kuvveti belinde”; “Atanın ilenci tez yetişir, aklı olan atası ile nice atışır?” (Boratav, 1984, s. 31-32); “Küçük uluğka turuşmaz, karguy sungurka karışmaz”; “Ulular köprü olsa, basıp geçme!”; “Ulularla urgan çekişme”; “Su küçüğün, yol büyüğün”; “Büyüğünü tanımayan/bilmeyen, Allah’ını (da) tanımaz/bilmez”; “Atasını tanımayan Allah’ını

tanımaz”; “Ata hakkı, Tanrı hakkıdır”; “Uluların sözü Kur’ana girmez illâ yanınca yürür”; “Uluların sözü yere düşmez dünya durdukça”; “Atalar sözünü tutmayanı, yabana atarlar”; “Ata sözü yerde kalmaz”; “Ulu sözü yerde kalmaz”; “Uluyu dinlemeyen uluya uluya gider” (Soykut, 1974); “Eskinin biti, uluğun sözü yakar” (*Türk Dil Kurumu*, 2004, s. 115); “Anaya asi gelen onmaz” (Yurtbaşı, 1994, s. 24).

Dua ve Beddua

Sahaların “duanın başı yağlı, bedduanın başı kanlı” (Vasilyev, Kirişçioğlu ve Killi, 1996, s. 71) atasözünde görüldüğü gibi dua ve beddua oldukça güçlü sözlerdendir. Türk kültüründe sözün anlamı önemli olduğu kadar onu söyleyenin de o derece önemi vardır.

Türk kültüründe ataların söyledikleri sözlerin, geleceğe ilişkin kehanetlerinin ve gördükleri rüyaların gerçek olacağına inanılmaktadır. Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*’nda bilge ata Uluğ Türk gördüğü rüyada Oğuz’un cihan hakimi olacağını müjdelemektedir. Bunun üzerine şu duayı eder: “Ey Kağanım, senin ömrün hoş olsun. Ey Kağanım, senin hayatın hoş olsun. Gök Tanrı düşümde verdiğini hakikate çıkarırsın. Tanrı bütün dünyayı senin uruğuna bağışlasın!” (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 29). Bu sözleri beğenen Kağan’ın Uluğ Türk’ün öğütlerini dinlediğini görmekteyiz.

Altay Türklerine ait *Er Samır Destanı*’nda Altay yurdunu tanıyan Er Samır’ın “Babamın, anamın hayır duası,/Ağacın, taşın rahmeti!” (Dilek, 2002, s. 110) diyerek Altay yerine dua etmesi önemlidir. Ataların duasının alındığının belirtildiği bu sözlerde, ayrıca, Türk kültüründe vatanla özdeşleştirilen ve kült halini alan ağaç ve dağın varlığı da dikkate değerdir.

Şor Türklerine ait *Altın Taycı* adlı destanda ak sakallı bir ihtiyar kahramana, “Ak kula atın gezmediği,/Su hiç kalmasın!/Altın Taycı’nın basmadığı,/El hiç kalmasın!/Bahadıra yenilme/Yiğide tutturma” (Ergun, 2006, s. 303) şeklinde dua eder.

Kağan Argo Ablalı Kağan Mergen adlı Şor kahramanlık destanında oğlana ad koyan ihtiyarın duası şöyledir:

“Sen Altın Ok’un aşamayacağı aşıt kalmasın! Senin ak kula atının geçemeyeceği geçit kalmasın! Senin ak kula atının geçir göremeyeceği su kalmasın! Yeraltından çıkan üç sırlı kara ok seni deşemez olsun! Ak dünyadan gelen dokuz gözlü diri canlı dolu okun delip geçirir yerin olsun!” (Ergun, 2006, s. 377).

Bununa birlikte “anne baba bedduası alan onmaz” (Yurtbaşı, 1994, s. 24) ve “Ana baba duası alanın sırtı yere gelmez” (Soykut, 1974, s. 222) dua ve bedduasında görüldüğü gibi ataların söylediği her sözün yaşayanlar üzerinde etkisi olduğunu örneklemektedir.

“On-” kelimesi çeşitli Türkmen ve Yörük oymaklarında *şifa, deva bulmak*; “onmasın” ise *deva bulmasın, saadet yüzü görmesin* (Koca, 2004, s. 5) demektir. Ayrıca petroglif adı verilen ve yazı elemanlarını içeren kaya resimleri dönemindeki işaretler, Ön-Türkçe’nin yazılı belgeleri olarak kabul edilmektedir. Bu işaretler içinde yer alan *On*’un “Tanrı beldesi” anlamına gelmesi (Tarcan, 1998, s. 23) dikkate değerdir.

Tatarlar arasında derlenen bir efsaneye göre annenin kargışını alan iki çocuk, başka bir varyantta iki kardeş, Sak-Sok kuşuna dönüşürler. Başka bir efsanede, annenin bedduasını alan oğlan taş kesilir (Atnur, 2002, s. 201, 202).

Anadolu’dan derlenen efsanelerde taş kesilme motiflerinin çokluğu dikkat çekmektedir. Bunlar içinde özellikle gelin ve alayının beddua veya çeşitli sebeplerle taş kesildiği görülmektedir. Malatya ilindeki Aslantepeler beldesinde anlatılan bir efsaneye göre [1973] ülkenin kralının oğlu fakir bir kıza sevdalanır. Kızıyla beraber yaşayan anne, her ne kadar, bu evliliğin olmasını istemese de kızını vermek zorunda kalır. Kızı alan gelin alayı Aslantepeler’ye geldikleri sırada kız, annesinin evinde oklavasını unuttuğunu fark eder. Bunun üzerine atlılar yaslı anaya vardıkları zaman oklavayı alırlar ancak başından beri hiç istemediği evlilikten dolayı anne, “gelinlik tacınla, gelinlik elbisenle, askerle, alayınla taş kesilesin”, diye beddua eder. Bunun üzerine atlıların getireceği oklavayı bekleyen alay, at ve eşyasıyla taş kesilir (Sakaoğlu, 1976, s. 22-23).

Anadolu’nun birçok yerinde yaşayan “ocağın sönsün” bedduası Kırgızlar arasında da vardır. Kırgızlarda beddua olarak söylenen “Oçogun öçsün” sözü kişinin ya hiç çocuğu olmamasını ya da çocuğu varsa da ölmesini dilemek anlamında bir ifadedir. Bu söylemin arkasında arkaik zamanlara ait olan atalara dair inançlar bulunmaktadır. Ataların yaşadığı evin ocağını söndürmek yasak olup ata öldükten sonra oğullardan birinin ata evinde yaşaması gerekmektedir (Dıykanbayeva, 2016, s. 51). Böylece ocağı söndürmeme anlayışı soyun devamlılığını simgelemektedir. Ateş kültü ile açıklanabilecek inanın özünde ata kültürüne dair inançlar da bulunmaktadır. Çünkü insan zihninde atalar ait hatıralar tabiat unsurlarına ilişkin hatıralardan daha kalıcı olup daha fazla yaşama kabiliyetine sahiptir.

Türk dünya görüşünde ocak ve soy arasında bağlantı kurulduğu görülmektedir. Türklerin büyük dualarından olan ve Anadolu’da da söylenen “Ocağın sönmeyin!” duası örnek verilebilir. “Ocağına incir ağacı dikmek”, “Ocağı sönmek”, “Hayırsız evlat, baba ocağına incir diker” (Soykut, 1974, s. 225) gibi deyimler ise ocak ve nesil arasında kurulan ilişkiyi gösteren diğer örneklerdir. İlk insanların somut düşündüğü dikkate alındığında konar ve göçer hayat süren insanların ısınmadan güvenliğe kadar birçok temel ihtiyacını karşılayan ve kozmosun simgesi

olan çadırın merkezinde bulunan ocağın, soyun devamını sağlamaktan korunmaya kadar birçok durumun ilk başlatıcısı olarak kabul edilen atalarla ilişkilendirilmiş olması yüksek ihtimaldir.

Kahramanmaraş Andırın'dan derlenen bir ağıtta babanın ölümünün ocağın sönmesine benzetilmesi atalara ilişkin inançların izlenebildiği en belirgin örneklerden birisidir.

Söğnük ocak tüter m'ola,

Benim acım biter m'ola,

Emmisi babanım diyor,

Acep yerin dutar m'ola. (Temiz, 2005, s. 421)

Kırgızlar arasında yapılan dua ve beddualarda ata ruhlarının gücünden yararlanıldığı görülmektedir. Dualarda “koruyucu iyeler” veya ata ruhları olarak görülen *Muhammet, İlyas, Süleyman, Hz. Fatma-Zuhra, Nuh peygamber, Ulukman pirlar, Umay, Ata bab arbagı, Manas ata arbagı* gibi isimler sıkça geçer. Beddualarda da benzer isimlerin geçtiği görülmektedir: “Ata-babanın arbaktarı ursun!” yani “Ata ruhları vursun!”; “Kökö Teñir ursun!” yani “Gök Tanrı vursun!”; “Mazar ursun!” yani “Mezar vursun! gibi (Dıykanbayeva, 2016, s. 61, 161). Bu beddualarda kişinin ata, ata mezarı ve/veya Gök Tanrı'ya havale edilmesi dikkate değerdir.

Kazaklar arasında büyükler “Kıdır Ata kokdasın, eş jamandık bolmasın” yani “Hz. Hızır desteklesin, hiçbir kötülük olmasın” şeklinde dua ederler. Nevruz'da aksakallardan dualar da alınır: “Ulıs on bolsın!/Ak mol bolsın!”; “Künimiz ulıstı bolsın!/Jerimiz ırıstı bolsın!”; “Jolındı Naurız ondasın!”(Kartaeva ve Habijanova, 2017, s. 117-118).

Halk arasında “baba çıka” şeklinde kargış vardır. Kişiye musallat olacak bir musibette (Kalafat, 2012b, s. 23) bu şekilde beddua edilir.

Kam geleneğinde atanın “yaşın uzun olsun, kara saçların ağarıncaaya kadar yaşa” (Eröz, 1990, s. 367) şeklinde dua ettikten sonra adayı kam ilan etmesi, *Dede Korkut Kitabı*'nda Dedem Korkud'un “yom vereyim hanum” deyip destanı bitirmesiyle benzerlik göstermektedir. Bu bakımdan *Dede Korkut Kitabı*'ndaki her destanın sonunda ata kültlerinin etkisini görmek mümkündür:

Yöm vereyim hanum: Karlu kara tağlarun yıkılmasun, kölgelüçe kaba ağacın kesilmesün, kamın akan görklü suyun kurımasun, kadir Tanrı seni namerde muhtaç itmesün, çapar-iken ağ boz atun büdrimesün, çalışanda kara polat öz kılıcın gedilmesün, dürtişür-iken ala gönderün uvanmasun, ağ sakallu baban yiri uçmak olsun, ağ pürçeklü anan yiri behişt olsun, ahır sonu aru imandan ayırmasun, amin diyenler dizar görsün, ağ alnunda biş kelime dua kılduk kabul olsun, Allah viren umudun

üzilmesün, yığışdursun dürişdürsün günahunuzı adı görklü Muhammed Mustafa yüzi suyına bağışlasun hanum hey (Ergin, 1989, s. 115).

Türk kültüründe ataları “ölmüş atalar” ve “yaşayan atalar” olmak üzere ikiye ayırabiliriz. “Ölmüş atalar” ile ilişkilendirilen mekânların tabiat kültürleriyle bağlantılı olduğu görülmektedir. “Yaşayan ataların” ise meşruiyeti, tamamen torunlarının “hatırlamalarına” bağlıdır.

Ata olmak (ancestorship) için iletken koşullar, belli bir toplum veya nispeten birkaçındaki çoğu ölmüş yetişkinleri içerebilir. Ölen bir kişinin hatırlanma ya da anma süresi kültürlere göre farklılık gösterebilir. Daha tutarlısı, yaşayanların onurlu bir şekilde ölen kişinin durumunu niteliksel olarak farklı sosyolojik/kozmolojik rollerle ilişkili arketip veya atasal kişilere dönüştürme niyeti ve çabası ile bağlantılıdır. Bu açıdan, atalığı belirleyen veya hatırlanmaya etki eden şeylerden birisi “atanın ideal veya standart ile ilişkili tavır ve nitelikleridir” (Helms, 1998, s. 36). “Sadece anlamlı geçmişin hatırlanacağı ve sadece hatırlanan geçmişin anlam kazanacağı” (Assmann, 2015, s. 85) gerçeğinden hareketle, hatırlama ve kültürler (özellikle kahraman ve ata kültürü) arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Kısacası, bir kişinin ata kültürü içinde değerlendirilebilmesi için onun sonraki nesiller tarafından hatırlanması ve böylece gelenekselleşmesi gerekmektedir.

Dede Korkut Kitabı'nın *Mukaddime*'sinde Korkut Ata için söylenen “ne derse olur idi” sözleri Delü Karçar'ın elinin havada asılı kalmasıyla karşılığını bulmaktadır. *Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu*'nda Dede, kız istemek için Delü Karçar'a gider ve Dede'nin dileği anında kabul olur:

“Dedenün anısı anıtdı, Tanrı'ya sığındı, ism-i a'zam okıdı. Delü Karçar kılıcın eline aldı, yukarusından öyke ile hamle kıldı. Delü Big diledi ki, Dedeyi depere çala. Dede Korkut ayıtdı: Çalar isen elün kurısun, didi. Hak Ta'alanun emriyle Delü Karçarun eli yukarıda asılı kaldı. Zira Dede Korkut velayet issi idi, dileği kabul oldı” (Ergin, 1989, s. 126).

Kızı isteyip Pay Püre Bey'in evine gelen Dede'ye Karçar'ın elinden nasıl kurtulduğu sorulduğundan verdiği cevap, Türk kültüründeki “ölmüş atalar kültürünü” göstermektedir. “Ya pes niçe kurtıldun Delü Karçarun elinden. Dede aydur: Allahun 'inayeti erenlerün himmeti oldı, kızı aldum, didi” (Ergin, 1989, s. 127).

Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda Boz oğlanın (Bamsı Beyrek) babasının mallarını kafirlerden kurtarması, bunun üzerine bezirganların önünde diz çökmesi üzerine babanın söylediği söz ataların toplum içindeki statüsünü göstermesi bakımından dikkate değerdir:

“Nagâhi bezirganlar geldiler. Baş indirüp selam virdiler. Gördiler kim ol yiğit kim baş kesipdür kan döküpdür. Pay Püre Bigün sağında oturur. Bazirganlar yorıdılar yigidün elin öpdiler. Bunlar böyle

idiçek Pay Püre Bigün acığı tutdı, bazirganlara aydur: Mere kavat oğlu kavatlar ata tutur iken oğul elin mi öperler” (Ergin, 1989, s. 120).

Kazan Big Oğlu Uruz Bigün Tutsak Olduğu Boy'da Uruz'un babasının sözlerini harfiyen uygulaması atalar kültürüne ilişkindir. Kazan oğlundan düşman başını kesmesini, kan dökmesini ve kendisinin savaştığı, çektiği, kılıçlaştığı yerleri öğrenmesini ister: “Uruz babasının sözün simadı, kayıdup girü döndi. Yirden yüce tağlar başına yoldaşların alup çıkdı. Ol zamanda oğul ata sözün iki eylemez idi, iki eylese ol oğlanı kabul eylemezler idi” (Ergin, 1989, s. 160).

Berlin Oğuznâmesi diye bilinen *Hazihi'r-Risâleti Min Kelimât-ı Oğuznâme El-Meşhûr Bi-Atalar Sözü* adlı yazmada en belirgin atasözü ve atalar kültürüne ilişkin söz “Ataların sözü Kuran'a girmez. Ol, Kuran yanınca yalın yalın yalıştır. Atalar sözünü tutmayan yabana atılır, âhretde tamu ehline katulur” (Gökyay, 2007, s. 821; Özkan ve Özkan, 2017, s. 553) sözlerinde görmek mümkündür. Söz konusu atasözünün, yukarıda verilen “Ol zamanda oğul ata sözün iki eylemez idi, iki eylese ol oğlanı kabul eylemezler idi” (Ergin, 1989, s. 160) ifadesiyle desteklenmesi, iki yazma arasında organik bir bağ olduğunu göstermektedir.

Ak Tayçı adlı Altay destanında babası oğluna “Şimdi söyleyeceklerimi iyi dinle,/Önümde, arkamda dur” dedikten sonra Ak Tayçı: “Babam olup beni büyüttünüz,/Söylediklerinizi niye dinlemeyeyim?/Alp, bahadır oldum,/İsteğinizi niye yerine getirmeyeyim?” (Dilek, 2002, s. 121) der. Bunun üzerinde Ak Bökö oğluna sarı pirinçten kargı verip oğluna bazı nasihatlerde bulunur: “Oradan ileriye gitsen,/Atın dolaşamayacağı ağaç görünür./ O ağaca vardığında,/Parmağından kan çıkarıp,/Sarı kargımı kanla,/Ay tarafında durarak,/Öteye, beriye ıslık çal./O zaman şiddetli soğuk düşer./Hişirtılı ağaç açılı,/Sen oraya girip yatarsın” (Dilek, 2002, s. 123) diye tavsiye verir. Örnek verilen bu metinde atanın sözlerine uyulmasını gerektiğini ve kahramana yardımcı olduğunu görmekteyiz.

Altaylara ait *Maaday Kara* destanında atanın oğluna ettiği dualar, atalara ilişkin sözlere örnek olarak verilebilir: “Başına saç ördüren,/Bereketli Altay'ın sana yardım etsin,/Baldırına et veren,/Gür kayın seni kutsasın” (Gürsoy-Naskali, 2015, s. 58) der.

Anadolu'dan derlenen *Dev Baba* isimli masalda devin atasal nitelikler gösterdiği görülmektedir. Dev, “kızım, çocuğun olduğu zaman kız ise adını siz koyarsınız. Eğer oğlan olursa adını ben koyacağım. Sakın unutma. Eğer unutup beni çağırmadan adını koyarsanız vay halinize” (Boratav, 1969, s. 76) demesi, ataların söz ve vasiyetlerine uyulması gerektiğini göstermektedir.

Türk kültüründe iye düşüncesi ile atalar kültü arasında bir ilişki vardır. Tatarlardan derlenen efsanelerde bu durumu görmek mümkündür. Özellikle ataların sözlerine itaatle bağlantılı olan bu durum, muhtemelen, tabunun kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Efsaneye göre, bir

madenci, kendisine maden ocağı iyesinin yardım ettiğini söylediği için iye tarafından boğularak (Atnur, 2002, s. 200) öldürülür.

Kozmogoni mitlerinin bir tür tersten okuması olan eskatoloji mitlerinde kozmostan kaosa geçiş anlatılır. Toplumsal düşüncenin karşılaştırmalı olarak seviyesinin yükseldiği zamanın ürünleri olan bu anlatı ve inanmaların temel mantığı normal düzenin bozulmasıdır. Bahsedilen dünya düzeni ise mit mantığına uygun olarak Kudayların, alpların, ilk kahramanların yaptıkları ile şekillenen *düzen ve işleyişin bozulması* (İbrayev, 2005, s. 356) anlamına gelmektedir. Bu düşünce biçimi ise eskatoloji mitlerindeki kahraman ve ata kültü bağlantısını göstermekte, dünyanın sonunu yaratılışla ilişkilendirmektedir.

Hazihi'r-Risâleti Min Kelimât-ı Oğuznâme El-Meşhûr Bi-Atalar Sözü adlı yazmada Dede Korkut'un bir tür kıyamet alameti olarak saydıkları arasında atalar geleneğinin bozulduğuna dikkat çekmesi oldukça önemlidir:

“Eğrice büğrüse uğaç kalmaya, saban ola (...) Kavukça savukça ağaç kalmaya, boyunduruğ ola (...) Ulu kiçi kalmaya mülük ola (...) Bir kişünün bir kişi katında hürmeti izzeti kalmaya. Atanın ananın oğula kıza şefkati ve merhameti olmaya; oğul ve kız hod anaları hergiz kılmaya. Ataları tururiken oğullar söyleye. Analar tururiken kızlar buyruğ eyleye” (Gökyay, 2007, s. 820).

Rüyalarla Gelecek Tayini

Türk kültüründe atalara ait bileşenlerin görüldüğü en eski destanlardan birisi Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*'dır. İslamiyet'in henüz Türkler arasında yayılmadığı bir dönemde derlenmiş olan bu destanda eski Türk inanç sistemine ait izleri bulmaktayız.

Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*'nda görülen motiflerden birisi rüyadır. Özellikle destanlarda sıkça görülen rüya motifi, genellikle, birinci ve ikinci derecedeki kahramanlara mahsus olup bu durum kahramanların olay örgüsünü şekillendirmeleri açısından dikkate değerdir. *Oğuz Kağan Destanı*'nda vezir Uluğ Türük'ün gördüğü rüya, Türklerin bütün dünyaya hakim olma idealinin ilk habercisi (Köksal, 2002, s. 592) ve dünya görüşlerinin bir özetidir. Rüyasında doğudan batıya doğru gerilmiş altın bir yay ve üç gümüş ok gören vezirin gelecekte haber vermesi bilge ata tipine oldukça uygundur. Rüya'yı gören sıradan bir kişi kahraman kültü içinde yer alırken vezirin adı ve olay örgüsünde üstlendiği işlevi onun bilge atalar içine yerleştirmemizi sağlar.

Türk destanlarında kahramandan ataya dönüşümü anlamak için destan ve destanın varyantlarını incelemek oldukça önemlidir. Örneğin, *Köroğlu Destanı* ve varyantlarında Köroğlu ve kızanları, gördükleri rüya sonucunda birbirlerinin sıkıntıda olduklarına hükmeder ve yardıma koşarlar. Köroğlu'nun burada kahraman kültü içine dahildir. Ancak, destanın Maraş rivayetinde oğlunun

yardımına koşan Köroğlu, harp meydanında Gülüzar'ı yalnız görür ve bu yüzden Hasan'ı ölmüş zanneder. O anda kendisine felaketi haber veren rüyayı hatırlar (Köksal, 2002, s. 593). Destandaki olay örgüsüne göre bir babanın rüya görmesi ve oğluna yardım etmesi, Köroğlu'nu alperen ata konumuna yerleştirir.

Tatarlar arasından derlenen bir efsaneye göre Gabdeşşems, rüyasına giren bir ak sakallı ihtiyardan Allah'a sığınması için nasihat alır (Atnur, 2002, s. 219).

İmtihan motifinin görüldüğü masalarda atalara ilişkin bileşenleri görmek mümkündür. Abakan metinlerinde [1878-1892] yer alan *Üç Kardeş Masalı* bu bağlamda incelenmeye değerdir. Güneş, Ay ve Ateşle ilgili etiyolojik bir anlatımın olduğu masal daha çok efsane karakteri gösterir. Anlatıya göre, beyaz tepenin üstündeki beyaz sarayın içinde gök gürültüsü adlı bir ihtiyar ile üç oğlu yaşamış. Büyük oğlunun adı Güneş, ortancasının Ay ve küçük oğlunun adı Ateş imiş. Bir gün baba, oğullarının kendini ne kadar çok sevdiğini anlamak için imtihan etmeye karar vermiş. “Derviş kılığına, garip kılığına” giren ihtiyar adam, tarlada çalışan oğullarına “Durmayın, hemen koşun! Tanrı'nın verdiği babanız, elden ayaktan düştü, ölmek üzeredir”der. Önce Ateş, sonra da Güneş adlı oğlu hemen koşmuş. Ay adlı oğlu ise bu yardım çağrısını duymazdan gelmiş. Bunun üzerinde baba Güneş ve Ateş için dua, Ay için beddua etmiş. Güneş'e her zaman ışık saçıp etrafı aydınlatmasını, Ateş'e Güneş ve Ay'a doğru ışıldayarak elinden geldiğince yardım etmesini, vefasız oğlu Ay'a ise sadece karanlık gecelerde etrafı aydınlatmasını (Katanov, 2000, s. 265-266) dilemiş.

Benzer biçimde olan başka bir masal Altaylar arasında derlenmiştir. İhtiyar güçten düşüp eceli yaklaştığında oğullarını toplayıp vasiyetini söylemiş. Adamın ölümünden sonra vasiyeti sadece küçük oğul yerine getirmiş. Bunu üzerine kısa bir süreliğine dirilip, Közödöy adlı oğluna kendi gibi uzun ömürlü ve çok mutlu olacağı haberini vermiş. Cesedinin olduğu Ak-Kajat'ın doğusundaki Tasenir adlı kayanın altında mağara olduğunu, bir gün ihtiyacı olursa mağaraya gidip toprak, su, ay ve güneşe dua edip saçını sunmasını tavsiye etmiş (Dilek, 2003'ten aktaran Türkan, 2008, s. 665).

İzmir'in Bergama ve Dikili İlçeleri arasında Kaynarca (Sakaoğlu, 1976) adı verilen büyük bir bataklıkla ilgili anlatılan efsanede [1941] atalar kültürünün izleri takip edilebilir.

Bugün kaynarcanın bulunduğu bölgede, zamanında bir yerleşim yeri bulunmakta idi. Bir gün bu yere gelen pir halka nasihatte bulunmak istemiş. Bu pirin sözlerine kulak asmayan halk daha sonra onu ekmek ve su vermeksizin iki kuyu arasına hapis etmişler. Pirin bu durumuna üzülen bir kız ise, yöre halkına fark ettirmeden ihtiyara ekmek ve su getirip onu ölmekten kurtarmış. Bir müddet sonra bu kızın düğünü olmuş. Eğlenceden sarhoş dönen halk yerlerde sürünmeye başlamış. Gelin kendi evine gitmek için atına binmiş (...) Kuyunun başına gelen gelin, pirlle karşılaşmış ve pir onlara durmadan

arkasından yürümelerini, arkalarına dahi bakmamaları gerektiğini söylemesine rağmen alaydaki herkesin arkasına bakmasıyla hepsi taş kesilmiş. Aslında kurtarmak istediği kızın taş kesilmesine üzülen pir, tepeye tırpanıp ölmüş. Bu olaydan sonra kızın taş kesildiği yere Gelin Taşı, pirin ruhunu teslim ettiği yere de Dede Tepesi (Sakaoğlu, 1976, s. 26-28) denilmeye başlanmış.

Bölgeye gelen bir pirin sözlerine kulak asmayan halkın nasıl felakete uğradığı, felaketten kurtulanların ise pirin sözlerine sonuna kadar itaat etmedikleri için taş kesildiğinin anlatıldığı efsanenin baş karakterine ihtiyar bir pirin konulması ve sonunda ihtiyarın sözlerine itaat etmeyen bölge halkının felakete uğratıldığının anlatılması ve tüm bu anlatımı dağla ilişkilendirilmesi dikkate değerdir.

Türk kültüründeki efsanelerde yoğun olarak atalar kültürüne dair izleri bulmak mümkündür. Bu tür efsanelerde ataların insanlara yardımcı olduklarını ve saygısızlık yapıldığı veya söylenmemesi gereken sır ortaya çıktığında ceza verdikleri görülmektedir.

Hakaslar arasından derlenen [1889] bir efsaneye göre eski zamanlarda bir adam varmış. Kışın avlanmaya gider, ormanda kızakla dolaşmış. Bir gün yolunu kaybeden avcı, geceyi bir ağacın altında geçirmiş. Biraz yürüdüktan sonra dinlenmek üzere oturduğu sırada bir atlının kendisine geldiğini görmüş. Gelen atlı, avcının karnını doyurmuş ve onu evine götürmeyi teklif etmiş. Avcı, masallarda olduğu gibi, göz açıp kapayıncaya kadar evine ulaşmış. Atlı, avcıya kimseye onun getirdiğini söylememesini tembihlemiş, aksi takdirde onu öldüreceğini söylemiş. Ancak adam bu söze uymamış ve olanları karısına anlatmış. “Sırrı ifşa olan atlı, söylediği gibi adamın canını almış. Çünkü o dağ iyisi imiş” (Katanov, 2000, s. 333-334). Anadolu’dan derlenen birçok efsanede de sırrın ifşa olmasıyla gücün kaybedildiğini, sırrı ifşa edenin de çoğu zaman cezalandırıldığını görmekteyiz. Bunun dışında, dağ iyisinin Hızır benzeri bir rolde yer alması, atıyla çok uzun mesafelere kısa sürede ulaşması, Türk kültüründeki bilge ve alperen atalar profiline oldukça uygundur.

5.1.5. Yardım Edenler ve Ceza Verenler

Hazihi’r-Risâleti Min Kelimât-ı Oğuznâme El-Meşhûr Bi-Atalar Sözü adlı yazmada Dede Korkut’un yardımcı ata ruhları olarak “on iki imam aşkına, kırklar, yediler, üçler uğrına, birbiriniz demine, ulular, biçiler, eyüler, yatlılar şaylığına” (Gökyay, 2007, s. 821) şeklinde cümlesi atalara ait bileşenleri gösterir.

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyı’nda Boğaç’a ata tiplerinden birisi olan Hızır’ın yardım ettiği görülmektedir: “Oğlan anda yıkıldukda boz atlı Hızır oğlana hazır oldu, üç katla yarasın eliyle sığadı, sana bu yaradan korhma oğlan ölüm yokdur tağ çiçeği anan südiyile senün yarana

melhembür didi, gayıb oldu” (Ergin, 1989, s. 88) cümlelerinde atalar ruhunun destan kahramanına yardım ettiğini görürüz¹⁶⁹.

Türk dünyasında Lokman Hekim ile ilgili anlatılarda onun hastalıkları iyileştirdiği ve hayvanların dilinden anladığı görülmektedir. Kültürel bir tip olarak kendinde hekimlik, uzun yaşam, bilgelik, sağlıkla ilgili öğütler verme (Lokman Hekim’in Oğluna Nasihatleri), keramet sahibi olma, peygamberlik (Öger, 2007) gibi nitelikleri taşıması bakımından Lokman Hekim, atalar içinde yer alır.

Lokman Hekim hakkındaki anlatılar, genellikle, sağaltımla ilgili öğelerin etkileşiminden doğmuştur. Onunla ilgili efsanelerde ab-ı hayattan bahsedilmesi, halk hekimliğinde sıkça başvurulan çözümlerden biri olan bitki ve hayvanlardan yararlanılması ve Lokman Hekim’in onların dilini anlaması, tüm bitki bilimine hakim olması düşüncemizi destekleyebilir.

Uygur halk hikayeleri ve şiirlerinde Lokman Hekim’in tabiilerin piri olduğu vurgulanmaktadır. *Garip ile Senem* adlı halk hikâyesinde Senem, sürgüne giden Garip için “Bu derdime eyle derman, tabiilerin piri Lokman; Allah yolu et asan, Garip sana emanet” duası örnek gösterilebilir. Benzer şekilde *Kemerşah ile Şemsi Canan* adlı halk hikâyesinde Şemsi Canan’a kavuşmak için yola çıkan Kemerşah, “Herkes söyler aşk yolu vefası; Lokman imiş derd-i hicran devası” şeklindeki gazeli (Öger, 2007, s. 81) konu açısından dikkate değerdir.

Zengin bir masal hazinesi bulunan Kırgızlarda atalara ait bolca bilgi mevcuttur. Bu masallar içinde yaşlı olarak tasvir edilen Hızır’ın yardım ettiği, ataların çocukları için dua ettikleri, ata ruhlarına dua edildiği ve onlardan yardım istendiği, çeşitli istekler için ata mezarlarına gidildiği görülmektedir.

Kırgızlara ait *Şeytan Kimdir?* adlı masalda Hızır’ın iyi adamlara yardım ettiği; *Kence Bala* (Küçük Çocuk) masalında babanın oğlu için “evliyalardan koruyucun olsun” diyerek dua ettiği; *Handın Balası* (Han’ın Oğlu) masalında bir çocuğun ölen atasının mezarına geldiği ve ata ruhundan öğüt istediği; *Er Bolot* masalında yıllarca çocuğu olmayan yaşlı çiftin ata mezarları ve diğer kutsal mekânları ziyaret edip kurban kestikten sonra Bolot adını verdikleri bir çocuğa sahip oldukları; *Uşakçı* (Dedikoducu) masalında bir kötülük yapılırsa ata ruhunun ve yeminin vuracağı, aynı masalda yaşlılara değer veren kişiler için dua edildiği; *Makaldın Caralışı*’nda

¹⁶⁹ *Kalevala Destanı*’ndaki bir sahne ile *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı*’ndaki sahne arasında benzerlik vardır. *Kalevala Destanı*’nda anne oğlunu aramaya çıkar. En sonunda oğlunu bulur fakat oğlu ölmüştür. Bunun için çeşitli çareler arar. Sihirli şerbetler arar. En sonunda da oğlunu küçük bir arının yardımıyla iyileştirmeyi başarır: “Lemminkainen’in anası, Oğlunu merhemle oğdu, Lakin fayda bulamadı: - Arı, havaların güzel kuşu, Bir daha uç, bu üç olsun!, Çık göklere, havalara, Tırman, dokuz katın ötesine!, Şerbetler, şifalı sular var, Tanrı kullanırdı eskiden; Getir onları taşı anaya, Batır kanatlarını bala, Tüyünü şerbete bula! (...) - Bu yağlar Tanrı dermanı, Tanrı kullanır onları, Yaradan yaraları onarır! Başladı oğlunu oğmaya, Kırıkları sürteledi; Yırtıkları bereleri merhemlerle bezedi, Kötü rüyadan kurtuldu” (Obuz ve Obuz, 1965, s. 161-164).

(Atasözünün Ortaya Çıkışı) abisi ile arası açılan kardeşinin ata mezarında gecelediği, ölen atası için Kur'an okuyup dua ettiği; *Abılay Cetim* (Yetim Abılay) ve *Zalim Padişah* masallarında masal kahramanlarının karşısına çıkan yaşlı adamın iyilikler yaptığı, öğütler verdiği ve yardım ettiği; *Baatır Karaç* (Kahraman Karaç) adlı masalda iki çocuğu ölmüş yaşlı çiftten babanın rüyasına giren Hızır'ın tavsiyesi ile çocuklarının olduğu (Dıykanbayeva, 2016, s. 239-242) görülmektedir.

Masalarda karşılaştığımız aksakallı dervişin kahramanlara yardım eder. *Proben* adlı eserde yer verilen *Kara Yılan* adlı masalda ihtiyarlayan padişahın çocuğunun olmaması ve bu duruma çözüm bulmak için yollara düşmesi konu edilmektedir. Bir çeşme başına vardığında “aksakallı, nur yüzlü, beyaz elbiseli bir derviş” gelir ve cebinden elma çıkararak yarısını kendisinin, diğer yarısını ise sultan hanımın yemesini tavsiye eder ve “İnşallah, Allah size bir evlad verir” deyip kaybolur. Padişah ve sultanın elma yiyerek isteklerine eriştiği görülmektedir. Benzer bir derviş ve elma motifi aynı kitapta yer alan *Güzel Ahmed* adlı masalda yer almaktadır. Masala göre erkek evlat isteyen padişah yolda yürürken bir dervişe rast gelir ve derviş elmayı ikiye bölüp yarısını kendisinin, diğer yarısını sultan hanımın, kabuklarını da doğuramaz kısrağa yedirmesini tavsiye eder. Padişah ve karısı muratlarına (Radloff ve Kúnos, 1998, s. 203, 262) ererler.

Türk kültüründeki hemen her anlatıda karşımıza çıkan yardımcı kahramanların çoğunluğunu atalar oluşturmaktadır. Bu konuda önemli görüşleri olan İbrayev'e göre olağanüstü güçlere sahip olan kahramanın zor durumda kaldığında ona yardım edecek tek kişinin, ondan daha güçlü olan atalar olduğu görülmektedir. Bu durumlarda arkaik destanlarda sihirli güçler veya dağ kaldıran, göl yutan, hızlı koşan şeklinde belli olağanüstü özelliklere sahip tipler vardır. En eski zamanların “ilk ata-babalar” inancı ile bağlantılı olan bu tiplerin, destanlarda *Baba Tüküti Şaştı Aziz, Hıdır, Kırklar, Yedi kamil pirlar* (Arıkan, 2003, s. 162) gibi isimlerle kahramana yardım ettikleri görülür.

Yusuf Beg-Ahmet Beg Destanı'nın Türkmen rivayetinde *Hızır-İlyas, Kırklar, Hz. Ali, eren* ve *pirların* yardımıyla kırk bin Müsür askerini yenmeleri (Özkan, 1989, s. 125) İslami dönemdeki yardımcı atalar tipine uygundur. Bunları özellikle ata ruhlarının yardımını görme olarak değerlendirmek daha uygundur.

Deli Gücük adlı masalda ortadan bir karış boylu, bir arşın külahlı ve istenilen her şeyi yapabilen Deli Gücük isimli kişinin Hızır tipine uygun olduğu görülmektedir. Bu karakter masalda kahramanlara yardım eder ve masalın sonunda ortadan kaybolur: “Deli Gücük diyor ki: “Şehzadem! Benim hizmetim bitti. Allah'a ısmarladık. Allah sizlere selametlik versin. Bundan

sonra da bir başın sıkıldı mı, beni Deli-Gücük diye çağır, ben imdadına yetişirim” (Boratav, 1969, s. 174) deyip ortadan kaybolur.

Uygurlara ait *Abdurrahman Han Destanı*’nda kahramanın Hızır ile karşılaştığını ve Hızır’ın kahramana yaşadığı sıkıntının sebebini sorduğunu görmekteyiz. Kahramana âb-ı zemzem içiren Hızır, onun yurdunu kurtaracağını ve cennete gideceğini müjdeliler (Özkan, 1989, s. 134). Hızır bu biçimde yardımcı ata tipine uygunken; Abdurrahman Han’ın da çeşitli aşamalardan geçtikten sonra, alperen ata niteliklerine sahip olacağını söyleyebiliriz.

Ak Tayçı adlı Altay destanında Ak Tayçı’nın doğduktan sonra, dağ iyisi olduğu düşünülen Ak Börü adlı kurt tarafından kaçırılması, iki geyik tarafından emzirilip büyütülmesi, gerçek babasının Ak Bökö adlı bir bahadır olması ve babası bildiği altmış kulaç kuyruklu Ak Börü’nün ise daha önce Erlik tarafından kaçırılan abisi olduğunun ortaya çıkmasıyla sona eren destan mitik unsurlar bakımından oldukça zengindir. Destana göre kahramanı büyüten Ak Börü, Türk kültüründeki türeyiş mitlerinde karşımıza çıkan bozkurdu hatırlatmaktadır. Bununla birlikte Ak Börü, zor zamanlarda ortaya çıkması ve kahramana yardım ettikten sonra ortadan kaybolması gibi özellikleri bakımından yardımcı ata tipine uygundur: Ak Börü, “Yeryüzünde savaş olursa,/Erlik yeraltından çıkarsa,/Beni unutma, yardıma çağır!”; “Hangi sıkıntıyla karşılaşırsan karşıla,/Altmış kulaç kuyruklu,/Ak Börü babam, diye bağır” (Dilek, 2002, s. 130, 143) der.

Dağ iyisinin kurt şeklinde görülmesi, dağın koruyucu ruhu ve bozkurt arasında bir ilişki olduğunu akla getirmektedir. Bu bağlamda, Kumandiler arasında dağ ruhunun kurt olduğu veya kurt şeklinde gezindiklerine inanmaları (Direnkova, 1949’dan aktaran Bayat, 2003, s. 27) varsayımı desteklemektedir.

Türk kültüründe kült adamlardan biri olan Hızır ile destanlarda da sıkça karşılaşmaktayız. *Hannâme*’de Çingiz Han, bir Özbek padişahı olarak gösterilir ve Temüçin’e Çingiz adını veren kişinin Hızır olduğu görülür. *Zoya Tülek* ve *Köroğlu Destanı*’nda da Hızır motifi vardır. Köroğlu ve kızanlarına yol gösteren, felaketleri haber verip onları tehlikeden koruyup kurtaran *ağzı dualı Hızır*’ın sözleri oldukça önemlidir. *Köroğlu Destanı*’nın Özbek rivayetinde Hoca Hızır, on iki İmam, kırk Yiğit ile beraber Köroğlu’nu ziyaret edip onun beladan uzak kalması için dua edip giderler. Ardından kırk yaşında tekrar gelen atalar ona muradını (Köksal, 2002, s. 594) sorarlar.

Dede Korkut Kitabı’nda Boğaç Han’a bağlı olarak anlatılan destanda da Boğaç Han’ı hayata döndürenin Hızır olduğu görülür. Gerçekte kahramana yardımcı olan bu atalar, kahramanın ölümünden sonra atalık vasfı kazanmasında da etkilidir. Başka bir deyişle, kahramanın ölmüş atalarla olan ilişkisi onun hem meşruiyetini sağlamakta hem de geleceğin atası olma yolunda

ilerlemesini kolaylaştırmaktadır. İdeal bir kahraman ve ata tipinde bu özellikler halk tarafından kabul görmektedir.

Kırgızlara ait *Munduk ile Zarlık* masalında geyik insan gibi konuşur: “Han, ben senin çocuklarını sağ salim olarak büyüten kayberenim, oradaki çukur da senin çocuklarının yaşadıkları yerdi!” deyip gözden kaybolması, ataların koruyucu ruh olarak düşünülmesini akla getirmektedir. “Kayberen” kelimesinin “kayıp eren” ile etimolojik tutarlığı dikkate alındığında (Beydili, 2004, s. 303; Türkan, 2008, s. 278, 357) masalarda atalar ruhunun yardımcı ruh olarak kahramana yardım ettiği bir kez daha ortaya çıkar.

Kırgızlara ait başka bir destanda da Kayberen’i görmekteyiz. *Kococaş* adlı destanda geyiklerin hamisi olarak geçen Kayberen Sureçki (Bozkeçi), Kococaş’a beddua eder. Bunun gerçekleşeceğini anlayan kahraman ise ailesi ve soydaşlarına acıyarak kendini bir kayadan atmaya karar verir. Kırgızlar arasındaki inanca göre bu varlık bütün yabancı geyik türünden hayvanların hamisi olup kutsal sayılmaktadır. Ata tipine uygun olarak ona dokunulmaz, silah doğrutulmaz ve kötü sözler söylenmez. Bununla birlikte, Türk kültüründe, hayvanların hamisi düşüncesinin *Çolpon Ata, Kambar Ata, Zengi Baba, Oysul Ata, Çıçan Ata, Döötü ve Umay Ene* gibi (Cumakunova, 2007, s. 43-45) tipler temelinde şahıslandırıldığı birçok örnek mevcuttur.

Tatarlar arasında derlenen bir efsaneye göre, ihtiyar, Batır Gerey’e iki çatalı bir çubuk verir ve başına bir olay gelmesi durumunda onu sallamasını ister. Başka bir efsanede ihtiyar Vetey, oğullarına kötü varlık şüreliyi nasıl yakalamaları gerektiğini öğretir. Bir diğerinde köylüler Şemsettin adlı ihtiyardan şüreliyi yakalamak için öğüt alırlar (Atnur, 2002, s. 204, 220).

Altaylara ait bir masalda kahraman yardım eden ata ruhlarına ilişkin örnekler vardır. Oduş-Töbö adlı yerdeki mağarada yaşayan Ces-Kobor adlı bir ihtiyarın yetmiş kulaç kıl halatı Arık-Bökö adlı yiğide verdiğini görmekteyiz. Halatı kement yapıp fırlatması durumunda her zaman mutlu olacağını haber veren bu ihtiyarın (Dilek, 2003’ten aktaran Türkan, 2008, s. 665-666) yardım eden bir ata ruhu olduğu söylenebilir.

Anadolu’dan derlenen *Altı Kız Babası* masalında altın elmayı almak için yola çıkan genç kızın karşısına çıkan nine yardımcı kadın atalar tipine uygundur. Nine, kıza bir parça maya vermiş, yanına da bir fino köpeği katmış. “Bu fino köpeğini yanından hiç ayırma. Şimdi sen, epeyce bir gittikten sonra karşına bir derya çıkacak. Bu mayanın yarısını suya atarsın, derya ikiye ayrılır. Oradan geçersin” (Boratav, 1969, s. 197-198) demiş.

Masalarda ölen atanın ruhunun kahramana yardım ettiği ile ilgili birçok örnek bulmak mümkündür. Balkanlardan derlenen *Öksüz Kızı Pabuçları* adlı masalda inek olan anne, kendisi

kesildikten sonra kemiklerini gömmesini ve kızına her ihtiyacı olduğunda yardım edeceğini söylemesi; aynı yerden derlenen *Fatmecik*, *Yusuçuk*, *İki Cadı Karı*, *Bir Padişah Oğlu* ve *Adalet* adlı masalda Fatma kızın rüyasında annesini görmesi ve karşılaştıkları tehlikeler karşısında tavsiyelerde bulunması; Başkurlardan derlenen *Çalışkan Kel* adlı masalda babasının vasiyetini yerine getiren küçük oğluna babasının öldükten sonra yardım etmesi; Kırgızlardan derlenen *Hanın Oğlu* adlı masalda ise çocuğun yola çıkmadan önce babasının mezarına gitmesi ve babasının ona tavsiyeler vermesi (Türkan, 2008) örnek verilebilir.

Tümeti'nin Udağanı adlı Saha (Yakut) efsanesinde, ihtiyar bir kadının akrabaları tarafından yapılan küçük evden çıkamayıp ölmesi, ruhunun ise kaçıp kurtulması ve Tümeti halkına uzun yıllar ıstırap çektirmesi anlatılmaktadır. Bu efsane ruhun neden kötülük yapacağı ve kötü ruhun adının söylenmesinin tabu olduğuna dair örneği içermektedir. Efsanede yaşlılara saygı duyulması gerektiğine dair eğitim çıktısı vardır. Bu yüzden atalara saygısızlık yapıldığında bölgeye ve halka felaket gelebileceği efsane aracılığıyla bildirilmektedir¹⁷⁰.

Bölge halkı kötü ruha dönüşen Udağan'dan kurtulmak için şamanlardan yardım almışlardır. Bu kötü ruh tüy topağına sarılıp melez ağacının kovuğuna hapsedilir. Böylece bölge halkı uzun yıllar çektikleri ıstırap ve delilik hastalığından kurtulmuşlardır. Ancak bir şekilde bu yerden kurtulmayı başaran kızgın ruhun tekrar insanlara zarar vermemesi için ikna yoluna gitmişlerdir. Bu kez kötü ruh, kadın kadar boylu ağacın kovuğundan yapılan surete yerleştirilmiştir. Halk günlük yaşamda kullandıkları eşyaları onun için bir ambara koymuşlar ve “biz seni, *ablamızı*, ayrı bir aile olarak ayırdık. Senin evin burası, gelecekte bize eziyet etme ve bize dokunma” deyip eşyaların yanına bu sureti koymuşlar. Bölge halkı bu ruhun ismi olan *Kıyaxammit* (Kızmış) adını hiçbir zaman söylemezler. Ondan bahsedileceği zaman *Ampaardaax* (Ambarlı) veya *Emeexsin* (İhtiyar Kadın) (Vasilyev, Kirişçioğlu ve Killi, 1996, s. 35-37) demektedirler¹⁷¹.

İslami dönemin alperen gazi atalarından biri olan Battal Gazi'nin doğumu, ismi ve özellikleri babasının gördüğü rüyada bildirilir. Rüyasında bir pir gören Gazi'ye pir “Ya Hüseyin! Beşaret olsun sana kim, ol Cafer senün oğlundur. Az kaldı kim zuhura gele, tamam Rum'ı Müslümanlık ide. İşler ide kim, hiç pehlüvanlar itmemiş ola” (Köksal, 2002, s. 593) der. Bu rüyada görülen pir, Hızır benzeri yardımcı atalarla yapı ve işlev bakımından aynı özelliklere sahiptir.

¹⁷⁰ Bazı Türk boyları arasında kadın şamana *udag(ğ)an* denilmesi efsane açısından dikkate değerdir. Örneğin, Tuva Türkleri arasında erkek kama *boo* veya *tsaarın*; kadın kama ise *utkun* (Bapaeva, 2013, s. 20) denilmektedir. Bununla birlikte, Altay halklarında kökenleri “önceki kamlardan” gelip, bu görevi kendilerine miras kalan kamlar güçlü sayılıp soylu kam olarak kabul edilmekteydi. Soylu kamlar için *utku kam* denilmesi (Potapov, 2012, s. 105) bu açıdan önemlidir.

¹⁷¹ *Emegelin* adı verilen ve çocukları koruduğuna inanılan idollere verilen bu adın temelindeki anlam *emig* (*göğüs*, *meme*) ile bağlantılı gibi durmaktadır (Potapov, 1996, s. 225). Bu dişi varlık arkaik kadın ata kültürünün bir uzantısı olabilir.

Allah'a söz verilen adakların tutulması gerektiğine dair inanç (Tanrı kültü) efsanelerde de yer almaktadır. Giresun Eğribel Yaylasında anlatılan bir efsanede çobanın biri sürüsünü otlatmak için Turna Ovası denilen yere geldiğinde çoban Allah'a dua edip kendi ve sürüsü için su dilemiştir. Duası kabul olduğu takdirde Allah'a bir kurban keseceğinin sözünü verir. Duası kabul olan çoban, suya kavuşur. Başını kaşındığı sırada eline bit gelir ve onu iki tırnağının arasında ezip, aklından bunu adadığı kurban olarak geçirir. Çobanın yaptığı bu hareket ise Azrail tarafından canının alınmasıyla karşılık bulur. Oraya gelenler çobanı Turna Ovasına gömüp, oradan akan suya Çoban Bağirtan Suyu adını verirler. O sudan içenlerden bazılarının dua, bazılarının ise beddua ettiği (Sakaoğlu, 1976, s. 71-72) rivayet edilir. Anlatıda görülebileceği gibi bir kahraman kültü söz konusudur. Çoban adına bağlanan suyun ve sudan içenlerin iyi veya kötü şekilde çobanı anlamaları, söz konusu hatıraların kültleştiğini göstermektedir. Ancak çobanın ata vasfı kazandığını söylemek, yazılanlar bağlamında, oldukça zordur. Türk kültüründe ataların ideal bir tip oldukları, olması gerekeni örnekledikleri ve ölümlerinden sonra hayır dua ile anıldıkları dikkate alındığında, çobanın kahraman kültüründe yer aldığını, kutsal alana dahil olamadığından ata statüsünü kazanamadığını söylemek mümkündür.

Tatarlar arasından derlenen efsanelerde ataların kehanetlerine ilişkin örnekler vardır. Molla, hile yapıldığı için şehrin kafirlerin eline geçeceğini söyler. Yahya Hoca ise kırk yıl sonra köyde yangın çıkacağı kehanetinde bulunur ve dediği gerçekleşir (Atnur, 2002, s. 223-224).

Bolu'dan derlenen Efteni Gölü efsanesine göre [1975], günümüzde gölün bulunduğu yer bir köy imiş. Hz. Hızır'ın yolu bir gün bu köye düşer ve bir kapıyı çalar. Kapıyı açan kadından bir parça ekmek istese de kadın "Yok" deyip Hızır'ı gönderir. Bu duruma sinirlenen Hızır, "Allah bu köyü suya gark etsin!" diyerek beddua eder ve Efteni Gölü meydana (Sakaoğlu, 1976, s. 161-162) gelir.

Ataların kargışlarının anında gerçekleştiği görülmektedir. Bu düşünce "atanın ilenci tez yetişir; aklı olan atası ile nice yatıştır?" (Boratav, 1984, s. 32) atasözünde karşılığını bulmaktadır. Tatar efsanelerinde dilenci kıyafetindeki Hızır-İlyas köyü kargışlar. Başka bir efsanede ihtiyar bir adam su isteyince ev sahipleri vermezler. Bunun üzerine altı evden artmayın diye beddua eder. İhtiyar bir yolcu ise köyü kargışlayınca yağmur köyü önüne katıp götürür ve beddua tutar. Evliya ve savaşta yaralanan Öcim Dede kendisine ev vermeyen köylüleri kargışlar (Atnur, 2002, s. 223-225) ve istekleri anında karşılık bulur. Bu şekildeki örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Kayseri'nin Doğanlı köyünün kuzeyindeki dağın tepesinde *Ali Dede (Baba) Tekkesi* vardır. Yağmur duası için çıkılan bu tepede, Ali Dede'nin hürmetine köyde hiç dolu ve sel felaketi olmadığı söylenmektedir. Halkın anlattığı bir efsaneye göre defne arayıcıları tarafından

yağmalanıp üzeri açılan tekke yüzünden Ali Dede'nin köylülere kızıp köyü sel bastığı, bunun üzerine köylülerin tekkeyi onarıp üzerini örttükten sonra sel baskınından kurtuldukları (Doğrusöz, 2005, s. 184-185) rivayet edilmektedir.

Sözlü edebiyat ürünlerinden biri olan halk hikâyelerinde de atalar kültürüne ilişkin unsurlar vardır. Atalar kültürünün aşıklık geleneğinde yaşatıldığı uygulamalardan birisi usta-çırak ilişkisi ise, diğeri hikaye anlatma sırasında usta malı söyleme geleneğidir. Bunun altta yatan sebebi ustaya hürmet göstermenin yanı sıra ata ruhlarına saygının gelenekselleşmiş olmasıdır. Ata ruhlarının kültürel kahramanlara doğru genişlediği görülmektedir. Örneğin, Köroğlu'nun Azerbaycan rivayetinin önsöz kısmından anlaşıldığına göre bölgede Köroğlu'ndan birkaç paragrafın okunmadığı, Köroğlu havasının çalınmadığı bir düğün yoktur (Beydili, 2004, s. 186-187). Bu durum Türk kültüründe kahraman ve atalar kültürünün etkileşimlerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Benzer durumun Anadolu'nun doğusundaki hikaye anlatma geleneğinde de görülmesi, geleneğin yaygınlık ve sürekliliği bakımından önemlidir.

Tatar Türkleri arasında "Karaadam", "Baba" yaramazlık yapan çocukları uyarmak, ağlayan çocukları susturmak için isminden yararlanılan bir tiptir. Baba'nın elindeki torbaya yaramazlık yapan ve evde tek kalan çocukları koyduğuna dair anlatılar oldukça yaygındır. Yarı mitik varlık olarak tasvir edilen, kışın evlerin kapısını çalıp evlerden eşya ve çocuk çaldığı anlatılan ve ağlayan çocukları susturmak için isminden yararlanılan bir başka korkutucu tip ise Tukran Baba ve Eşi idi. Tukran ile ilgili çocuk oyunlarının da olması (Kalafat ve Kamalov, 2005 s. 60-61) atalar kültürünün varyantlaştığını göstermektedir¹⁷².

Kırgız kültüründe dervişlerin eve ve aileye sahip olmadan köylerde dolaşıp kutsal olduğuna inanılan kişilerin mezarlarında yaşayıp sadaka topladıkları rivayet edilmektedir. Torbalarla dolaşan dervişlerin ellerinde metal çingirakları olan ve "Asa-Musa" adı verilen bir asa bulundurlardı. Bu yüzden Kırgızlar arasında yaramaz çocuklar için "Dumanaday bolup tentip,

¹⁷² İskit mitolojisinde Gök Tanrı için *Babay-Papay* adının kullanıldığını belirten Beydili'ye (2004) göre *Babay* ismi Kuzey Ruslar arasında küçük çocukları korkutmak için söylenen demonolojik bir varlığın adıdır. Çocuğun kurallara uymaması, zamanında yatıp, zamanında kalkmaması ya da büyüklerinin sözlerini dinlememesi gibi durumlarda bu isimden yararlanıldığı görülmektedir (s. s. 87-88). Ruslar arasında da aynı düşüncenin bulunmasının iki ihtimali vardır. Bunlardan ilki mitik ve mistik varlıkların kültür değişmesine bağlı olarak tersi yönde hareket etmeleridir. Başak bir deyişle olumlu işlevi olan varlığın olumsuz, olumsuz işlevi olan varlığın ise olumluya dönüşmesi [Örneğin, Umay (iyi) - Umacı (kötü)] durumudur. Bu varsayım dikkate alınırsa Rusların Türklere etkilediği ortaya çıkmaktadır. İkinci varsayım ise kültür asimilasyonu için Ruslar tarafından yapılan karalama kampanyalarıdır. Örneğin, Hakasya Rus egemenliğine girmezden önce her biri ayrı ataya bağlı pek çok boy ortaya çıkmıştır. XVIII. . . yüzyıl ın ikinci yarısından itibaren vergi ödeyen halkın sayısını tespit edebilmek için Rus yönetimi tarafından soyadı verilmiştir (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 53, 68). Bu evreden sonra Hakaslar arasında ata adları unutulmaya başlamıştır. Bu değişikliğin yüzeyinde görünen nüfus sayımı amacının dışında altta yatan sebebin ataların hatırasını unutturma amacı güden Sovyet politikası olacağı hatırd tutulmalıdır. Bu düşünceden hareketle, büyük ihtimalle, Ruslar çocukları korkutmak için bilinçli olarak Babay kelimesini seçmiş ve bu algılayış Türklere Ruslar yoluyla geçmiştir.

kayda cürösün?” yani “Derviş gibi nerede başıboş dolaştın?” ifadesi (Dıykanbayeva, 1999, s. 27) kullanılmaktadır.

Anadolu’da da derviş motifini görmekteyiz. Bilge ata tipine uygun olan dervişlerden hem yardım istendiğini hem de onlardan korkulduğunu ninnilerde görmek mümkündür. Örneğin, Yozgat’tan derlenen, “Dağda gezer dağcı baba/Bir elinde galın sopa/Himmet et de uyusun/Geyikli Nohut Baba” (Uslu, 1992, s. 36) ninnisinde dervişten yardım istenirken; Erzincan’dan derlenen, “Gel babası al bunu/Yan cebine koy bunu/Yan cebine koymazsan/Dervişlere ver bunu!” (Çelebioğlu, 1982, s. 343) ninnisinde dervişlere ait bileşenlerden yararlanılarak çocukların korkutulduğu görülmektedir.

5.1.6. Kahraman ve Ataya Ait Eşya ve İzler: İnancın Kültleşmesi

Türk atalar kültürünün neredeyse bütün niteliklerini şahsında toplayan veya somutlaştıran Dede Korkut’un eşyalarının da kutsal görülmesi kült tanımına uygundur. Hemen hemen evrensel olan cansız nesnelere ruh atfetme, belli kült nesnelere insanlaştırma ve bazı inançların kültleşmesini açıklama noktasında *psikolojik özcülük* yaklaşımının önemli veriler sağladığı görülmüştür. Özellikle Türk kültüründe atalar kültürünün, hemen her kültle olan bağlantısı; ölmüş şöhretli kişilerin yer-sulara karıştığı inancı; ata ve önemli kişilere veya olumsuz tipteki kahramanlara (katiller, azılı suçlular, ...) ait olan eşyalara ilişkin olumlu veya olumsuz düşüncelerimiz (çoğu zaman ön yargılarımız) ve birçok tabiat unsurunda var olduğuna inanılan *koruyucu ruh* veya *iye* düşüncesi, psikolojik özcülükte yer alan ve ne olduğu tam olarak bilinemese de varlığına inanılan *öz* (cevher) düşüncesi ile bağlantılı gibi durmaktadır. Nesnelere bilinme ve kategorileşmesinde belirleyicilerden biri olduğuna inanılan bu olgu, muhtemelen, inancın kültleşmesinde de etkili olmuştur.

Moğollar arasında Cengiz Han’ın “kıımız karıştırıcısı”na sahip olmasıyla ilgili anlatılan rivayete göre bu nesne, ülkede hayvan zenginliğini, süt bolluğunu sağlarken sağlık ve refah getirmekteydi. Fakat Han’ın kötü tabiatlı oğlu karıştırıcıyı batıya götürmüş ve yeni ulusun kökünü atmıştır. Moğolların o günden sonra fakirleştiğine inanılmaktadır (Lvova vd., 2013, s. 142). Cengiz Han’a ait olan bir nesnenin başka bir yere götürülmesi, Uygurlar arasında dağın elçiler tarafından parça parça götürülmesi hadisesini hatırlatmaktadır. Burada bereket düşüncesi ile kahramanın etkileşime girerek kültleştiğini görmekteyiz. Karıştırıcının alperen atalardan biri olan Cengiz Han’a atfedilmesi atalara ait eşyaların kutsal nitelikler kazandığını örneklemektedir.

Yukarıda verilen örnekte karıştırıcının kendi başına bir kült nesnesi olabileceği ve merkez konumda olduğu ifade edilebilir. Ancak mitolojide bu türden nesnelerin hemen her zaman Tanrı veya kahraman ile etkileşime sokulduğu görülmektedir. Örneğin, zamanın başlangıcındaki doğa olaylarının oluşumunda karıştırma aleti ve kepçe gibi nesnelerin yardımcı olduğuna dair anlatılar olmakla birlikte, Altay metinlerinde onlar Ülgen'in araçları olarak geçmektedir (Lvova vd., 2013, s. 142). Bu bağlamda, mitlerin temel yaratıcı aktörlerinin Tanrılar, atalar, şamanlar, peygamberler ve diğer çeşitli kahramanlar olduğu söylenebilir. Bu çalışmaya konu edilen ataların ise çok geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, "Türk kültüründeki çoğu mitin kaynağını ataların yapıp etmelerinin oluşturduğu" ifade edilebilir.

Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu'nda Tekür elinde tutsak olan Egrek'e kurtuluş için bir yiğidi öldürmesini teklif ederler. Bunun üzerine Egrek yiğidi öldürmeye gittiğinde, onun belinde kopuzuyla uyduğunu görür. Yiğit uykudan kalktığında onu öldürmeye gelen Egrek'in de elinde kopuz gördüğünde çıkarıp eline alıp soyladığında oğlan uyanır:

"Oğlan semürdi örü turdı. Kılıcınun balçağına yapışdı kim bunu çırpa. Gördi kim elinde kopuz var. Aydur: Mere kafir Dedem Korkut kopuzi hörmetine çalmadum didi, eger elünde kopuz olmasa idi ağam başıçün seni iki para kalur idüm didi. Çekdi kopuzi elinden aldı" (Ergin, 1989, s. 231).

Psikolojik özcülüğün izlerini Dede Korkut'un kopuzunda görmek mümkündür. *Kült adam* olan Dede Korkut'un eşyalarının da külte ilişkin inanç unsurlarını oluşturması söz konusudur.

Psikolojik özcülük düşüncesinin temel mantığı "kült kişilere ait eşyalara güç atfedildiği düşüncesiyle" özetlenebilir. Sözlü edebiyat ürünlerinde görülen kült kişiliklerin veya kahramanın, genellikle, en büyük yardımcısı atıdır. Bu yardımcı kahramanları, kahraman kültüründen atalar kültürüne geçişteki ara bir biçim olarak değerlendirmek mümkündür. Kırgız Türklerinden derlenen *Karaç Bahadır* adlı masalda yolda giderken sarı tulparın dile geldiğini görürüz:

"Sen bu yolla devam edersen, bir ağaçla karşılaşırız, ona varınca eyer takımı al ve beni ağaca bağla. O ağacın aşağı tarafında bir mezarlık, mezarlığın arasında bir kümbet var. O kümbetin içine gir. Terliği altına alıp eyeri başına yastık yap, başını doğuya korkmadan yatıver" (Karadavut, 2006'dan aktaran Türkan, 2008, s. 355) der.

Baba Vasiyeti adlı Özbek Türklerinden derlenen masalda da ölen babanın beyaz atının gökten indiğini, yelesinden bir kıl koparıp kahramana verdiğini görürüz. Zor durumda kalırsa kılı yakmasını ve hemen orada olacağını söylemesi (Baydemir, 2004'ten aktaran Türkan, 2008, s. 255), yardımcı unsur olan atı, Hızır tipine yaklaştırmaktadır.

Anadolu'dan derlenen *Kara Tavuk* masalında fakirlikten bunalan hamal yola koyulur. Yolda giderken karşısına çıkan derviş hamala kara kamçı verir. Derviş, epey gittikten sonra bir tepenin başında karşısına köşk çıkacağını, o köşkün içinde Huri gibi güzel bir kız yattığını, onu uyur bulacağını, Kara Tavuğu verinceye kadar kamçı ile olanca kuvvetiyle vurmasını tavsiye eder (Boratav, 1969, s. 110).

Toyuq Bir Qılçlıdı adlı Azerbaycan'dan derlenen masalda derviş kadının ağzına tükürerek onu hamile bırakır (Türkan, 2008, s. 836). Sıradan bir kişinin tükürmesiyle gerçekleşmeyecek bir olayın *kült adamlar* tarafından yapılması ve bu kişiliklerin ata niteliklerine sahip olması, bu örneği atalar kültürü içinde değerlendirmemizi mümkün kılmaktadır.

Anadolu'dan derlenen *Kral Padişahının Kızı* adlı masalda şehzadenin elindeki sihirli güce sahip cevizi almak isteyen ve sürekli peyda olan bir derviş vardır. Derviş oğlana uzaktaki nesnelere anında getiren *asasını*, içinden hizmetkar bir Arap çıkaran *kabağını*, görünmez yapan *külahını* ve üzerinde istediği yere seyahat edebileceği *seccadesini* verir. Bu nesnelere sayesinde şehzade karşılaştığı birçok zorluğun üstesinden gelir (Boratav, 1969, s. 101).

Başkurtlardan derlenen bir efsaneye göre Cengiz Han, evliyalara ait asa ile kendisini kırk yaş civarında heybetli bir erkeğe (Atnur, 2002, s. 150) dönüşmesini sağlar.

İslami dönemin bilge atalarından Hızır'ın Battal'a verdiği "kutlu ok" ve öğrettiği dua, düşmanlarını (cadı ve devleri) yenmesini (Köksal, 2002, s. 594) sağlamıştır.

Tatarlar arasında derlenen bir efsaneye göre, Peygamberin verdiği asadan yetişen kayın süpürgesi kızı iyileştirir (Atnur, 2002, s. 204).

Altay destanlarından biri olan *Ak Tayçı* adlı destanda Ak Börü adlı kurt, yer altına giden oğluna kötü bir palto, eldiven, pantolon, ayakkabı verir ve "büyük savaşa gireceğin zaman bu giyimleri giyin" (Dilek, 2002, s. 144) der.

Türk kültüründe, ataların bizzat kullandığı eşyaların yanı sıra atalarla özdeşleştirilen mekânların da kültürel değeri görülmektedir. Bunlardan birisi olup orta dünyanın düzenini simgeleyen yurt ve yurttaki ocak inanç ve uygulamalarda önemli bir yer işgal etmektedir. Ocağın talan edilmesinin atalar yurdunun dağıtılmasıyla eş tutulması, ocağın tütmesinin neslin devamıyla özdeşleştirilmesi, Türk kültüründe ateş, ocak ve atalar kültürünün etkileşim halinde olduğu yorumunu yapmamıza imkan tanır.

Kağan Argo Ablalı Kağan Mergen adlı Şor kahramanlık destanında yurdun dağıtılmasının tasviri oldukça dikkat çekicidir: "Küçük Kağan'ın taş ocağını yıktım, deniz gibi külünü

dağıttım. Büyük yurdunu uyuttum, küçük yurdunu kişnettim. Ocağını dağıtıp, kazanını yuvarladım” (Ergun, 2006, s. 332); “Kara Mükü’nün taş ocağını dağıtıp, deniz gibi külünü saçar. Büyük (canlı) yurdunu uyutur, küçük yurdunu kişnetir. Kara Mükü’nün ak malını, halkını tebaasını yerinden kaldırıp, kendi yurduna kaçırıp götürür” (Ergun, 2006, s. 346). Aynı tasvir *Ak Kan* adlı Şor destanında “Kök Kağan’ın ocaklarını talan etti, deniz gibi küllerini dağıttı. Canlı yurtlarını uyuttu, küçük yurtlarını kişnetti. Ocaklarını aktardı, kazanlarını devirdi” (Ergun, 2006, 172) ve aynı boya ait *Altın Sırık* destanında vardır. Altın Sırık der, “Sulazı’nın taş ocağını dağıtıp,/Deniz gibi külünü saçmaya gidiyorum” (Ergun, 2006, s. 250-251).

Kazan şehrinin ismiyle ilgili anlatılan Tatar Türklerine ait etimolojik bir efsanede ateşsiz kaynayan kazan, bereketle ilişkilendirilmiştir. Dilenci kıyafetinde, ihtiyar bir kadının evine giden Aksak Timur, kadına bütün eşyalarını alıp Büler’den gitmesini, nerede altında ateş yakmadan altında ateş yanan bir kazan görürse, orada durup yerleşmesini söyler. Bunun üzerine, yanına eşyaları ile bir kazan alan kadın, Büler’den çıkar. Yürürken bir yere gelir ve kazanı buraya koyduğunda ateşin yanmaya başladığını görüp oraya yerleşir. Onun yanına başka insanlar da gelir ve bu olaydan dolayı şehre Kazan (Atnur, 2002, s. 237, s. 623-624) adı verilir.

Uygur Türkleri arasında anlatılan “Nehre Set Olan Büyük Taş Efsanesi”nde anlatılan nehir, Artuş ile Sovet arasında bulunmaktadır. Büyük bir set oluşturan taşın üzerinde bulunan izlerin Gök Tanrı’nın beş parmağının izi olduğuna inanılmaktadır. Efsaneye göre Gök Tanrısı ve Yer Tanrısı arasında yine bir savaş başlamış. Uzaktaki bir nehri Yer Tanrısı Artuş’a yönlendirince Gök Tanrısı çok kızmış ve Yer Tanrısını öldürmüştü. Yer Tanrısı ise ölmeden önce oğlu Toprak’ı Gök Tanrısı öldürmesin diye dağ kartalına dönüştürmüştü. Toprak’ı bulmayan Gök Tanrısı nehrin kaynağına yakın bir yere büyük bir taşı bent olarak koyup “Tanrılar kapattı, insanlar açmasın!” demiş ve beş parmağını taşa basarak damga vurmuş (Öger, 2008, s. 695).

Bu efsanede yer ve gök mücadele halinde görülmeyle birlikte bu muhtemelen sonradan gelişmeye başlamış bir anlayış biçimidir. Eski Türk inanç sisteminde yer ve gök arasında mücadele yoktur. *Köktürk Yazıtları*’nda ve Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*’nda gök ve yerin kızlarıyla evlenen Oğuz’un evliliğinde görüldüğü üzere bu iki unsurun her zaman birbirini tamamlamaktadır. İkinci olarak Gök Tanrısının parmak izinin olduğu taş, Tanrı inancının kültleşmesinin bir sonucudur. Eski Türk inanç sistemindeki Gök Tanrı inancının insan zihninde, sözlü edebiyat ürünlerinde ve tabiat unsurlarında benzetim yoluyla çeşitli şekillerde yaşamaya devam ettiği görülmektedir. Benzer düşünce biçiminin atalar kültüründe de ortaya çıkar.

Tokat’ın Erbaa ilçesinin Kozlu bucağına bağlı Keçeci köyünde, yöre halkının Ayakbastı Taşı adını verdikleri kaya parçasına bağlı anlatılan bir efsane [1973] vardır. Çevre halkı ayrıca

yürümeyen çocuklarını da buraya getirip taşın üzerine bastırırlar. Efsaneye göre Horasan erenlerinden Keçeci Baba, mekân tutacağı yeri bulmak için sopasını atar ve sopasının peşinden Anadolu'ya gelir. Sopası Keçeci Köyü'nün bulunduğu yere düşen ve yola koyulan Baba, buraya yaklaşınca bir Ermeni köyüne uğrar. Orada abdest alıp namaz kılar ve taşın üzerine çıkıp ezan okur. Ermeni kadınlarından birisinin saygısızca hareket etmesine sinirlenen Baba, namazını kıldıktan sonra köy üzerine beddua eder. Felakete uğrayan köyden geriye bir tek Baba'nın üzerine çıkıp ezan okuduğu taş kalır ve rivayete göre bu taşın üstünde onun ayak izleri (Sakaoğlu, 1976, s. 95-96) bulunmaktadır.

Müsikdağ'ın oluşmasıyla ilgili bir Başkurt efsanesinde dağ, Alp'in çizmesinden dökülen kumdan; Alp dağları ise alplerden birinin kınıyrağından dökülen balçıktan meydana gelir. Alp dağlarının oluşmasını sağlayan kahramanın bastığı yerde ise yedi ova oluşmuştur. Efsaneye göre Başkurtların ilk ataları, bu alp bahadurlarının oğlu olan Alpamişa'dan gelirler (Atnur, 2002, s. 416).

Tabiat unsurlarına ilişkin anlatılan efsanelerde *ıye inancının* izlerini görmek mümkündür. Tunceli'deki Munzur Dağı'na ilişkin bir efsanede [1945] anlatılan Munzur adlı bir çobanın hikâyesi, halkın bilinçaltında büyük yer etmiştir. Çevre halkının Munzur Baba'yı bir evliya gibi kabul ettikleri, elini dayadığı kayada parmak izlerinin olduğuna inanıldığı, Munzur Baba şahit gösterilerek yemin edildiği (Sakaoğlu, 1976, s. 126-128) görülmektedir. Yöre halkının Munzur Irmağı'ndaki balık ve Munzur Dağı'ndaki kuşları avlamamaları, Munzur Baba'nın eski Türk inanç sistemindeki yer ve su unsuruyla ilgili inançlarını hatırlatmaktadır. Bu kaçınma hali, kahramanın ataya dönüştüğünü gösterir.

Eski Türk inanç sistemindeki yer ve su iyelerinin tabiat unsurlarını koruduğuna ve onların izni olmaksızın hiçbir şeye dokunulmaması gerektiğine dair inancın, Anadolu'da canlı bir şekilde yaşamaktadır. Munzur Baba örneğinde ifade edilen bu inancın çeşitlenmelerini görmek mümkündür. Bu efsanede özellikle Munzur Baba, dağ iyesi gibi bir işleve sahiptir. Irmak ve dağdaki her bir canlının sahibinin Munzur Baba gibi düşünülmesi bu bakımdan dikkate değerdir.

Başkurt efsanesine göre Kujay köyü yakınında Uy nehri boyundaki bir taşta eski nal izinin olduğuna inanılmaktadır. Bu nal izinin Kazaklar ile savaştan Tekeğaşka denilen bir bahadıra ait atın nal izi olduğu rivayet edilmektedir. Onun etrafından geçen insanların oraya para koyduktan sonra geçmeleri (Atnur, 2002, s. 384) kahramanın ata statüsü kazanıp kültleştiğini göstermektedir.

Tatarlardan derlenen bir efsaneye göre mehdi namaz kılınca taşın üzerinde onun izleri kalır (Atnur, 2002, s. 190).

Bilge ve alperen ata niteliklerine sahip olarak İslamiyet'in etkisiyle şekillenen ata tiplerinden birisi olan Hz. Nuh ve ona ilişkin inançların efsanelerde de yaşamaya devam etmektedir. Van'da bulunan Süphan Dağı ile ilgili anlatılan bir efsaneye göre Nuh'un gemisi su üzerinde günlerce yol aldıktan sonra bir tepeye çarpar. Bu çarpma anında Hz. Nuh, "Sübhanailah" der ve bu tepeye Süphan adı verilir. Teknenin bazı parçalarının hala dağın tepesinde bulunduğu dair halk inancı (Sakaoğlu, 1976, s. 107-108), kahraman ve atalara ilişkin inançların dağ sembolüyle etkileşime girerek kültleşmesinin bir sonucudur.

Anadolu'dan yakın dönemde derlenen efsanelerde, İslami dönemin alperen atalarının izlerini görmek mümkündür. Özellikle efsanelerde bir olay veya durumun Peygamberler adına bağlanarak açıklanması, kahraman ve atalar kültü bağlamında değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. İbrahim Peygamber ve Nemrut arasında geçen hadiseye bağlı olarak teşekkül eden birçok anlatı vardır. Örneğin, Urfa'da bulunan Balıklı Göl etrafında gelişen inançlar ve adına bağlanan efsanelerle burası tam bir kült yeri konumundadır. Hz. İbrahim adına bağlanan efsanelerden bir başkası ise İğde ağacı ile ilgilidir. İğde ağacının şeklinin açıklandığı etiyolojik nitelikli efsanede kahraman ve ata kütlerinin etkileşimlerini görmek mümkündür.

Efsaneye göre [1975] Nemrut, Hz. İbrahim'i ateşe atmaya karar verince, adamları ateşin yakılabilmesi için ağaç toplama giderler. Pek çok ağaç bu "uğursuz" işe yanaşmazken, o zamanlar uzun ve pürüzsüz olan iğde ağacı gönüllü olur. Nihayetinde yakılan ateşe atılan Hz. İbrahim'in düştüğü yer, inanca göre, güzel bir bahçeye, ateş göle ve odunlar ise balıklara dönüşmüştür. Yöre halkı, iğde ağacı fazla ısı verdiği için Hz. İbrahim'in ona beddua ettiğine, bu yüzden iğde ağaçlarının eğri ve iğneli olduğuna (Sakaoğlu, 1976, s. 205-206) inanırlar.

Harput'ta Ardıç ağacının hep yeşil kalması ve kökünün neden kurumadığıyla ilgili anlatılan efsanenin İslami kültür dairesinin "ata prototipi" olan Hz. Peygamber'e dayandırıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in hicreti sırasında sığındığı mağarada ardıç ağacının dallarını eğerek yardımcı olduğu, kadının ise gelen düşman kafilesine Hz. Peygamber'in mağarada saklandığını söylemesi üzerine; ardıç ağacına dua, kadına ise kargış ettiği (Yılmaz Özkarslı, 2000, s. 138) rivayet edilmektedir. Kadınların ev işlerinden bir türlü kurtulamamaları da bu efsaneye bağlı olarak anlatılmakla beraber, söz konusu inanış, muhtemelen, ataerkil dönemin etkisinden kaynaklanmaktadır.

Rivayet veya sözlerin bilinen ve sevilen kişinin adına bağlanması oldukça yaygındır. Toplum tarafından özellikle ata olarak kabul edilen kişilere bağlanan her türlü söz doğru kabul edilip

inanılmaktadır. Bu davranış biçimini, en eski kütlerden biri, belki de birincisi olan atalara ilişkin inançları değerlendirerek anlamak mümkündür.

İslami dönemin ata prototipi olan Hz. Peygamberle ilgili efsanelerden biri Başkurtlardan derlenmiştir. Yılayır kasabası Kazırşa köyü civarında bulunan Birmes nehri boyunca Hz. Muhammet ve oğluna ait olduğu düşünülen insan ayağı izi vardır. Beyğember Taşı denilen bu kaya, çevre halkı tarafından kutsal kabul edilmekte olup yoldan geçen insanlar oraya çiçek, kuş kirazı gibi meyveler bırakıp giderler (Atnur, 2002, s. 374).

Tatar efsanesinde Ali Batır olarak geçen Hz. Ali'nin eşi Fatma'nın gözyaşlarının titrek kavak ağacının köklerine geçip onu acı sulu yaptığı, nefesinin ağacın kabuğunu yaraladığı (Atnur, 2002, s. 203) rivayet edilir.

Atalar kültürüne bağlı mezara adak adanması ritüelinde de psikolojik özcülüğün izleri takip edilebilir. İzmir'de bulunan Testili Baba'nın, rivayete göre, sağlığında susuz evlere testisiyle su taşıdığına inanılmaktadır. Bu sebeple onun adağı, mezarına su dolu testi (Boratav, 1984, s. 42) bırakmaktır.

Köy, dağ, ova gibi belli bir yer adına bağlı olarak anlatılan etiyolojik efsanelerde atalar kültürünün izleri takip edilebilir. Bu tür anlatıların Anadolu'da birçok varyantı bulunmaktadır. Konya'da bulunan Erengüruh Dağı ile ilgili efsane [1968], Tokat'ın Erbaa ilçesinde bulunan Keçeci Köyü adının nereden geldiğine dair efsane ve Konya Ovası'nda bulunan Üçler Mezarlığı adlı yerle ilgili efsaneler (Sakaoğlu, 1976, s. 241-246) bunlardan birkaçıdır. Örnek verilen üç anlatı genel olarak Horasan Erenlerinin adlarına bağlanmaktadır. İslamiyet'i yaymak için Anadolu'ya geldiği varsayılan bu velilerle ilgili tüm inanma ve anlatıların eski Türk dinindeki atalar kültürünün yaşayan varyantları olduğu görülmektedir.

Anadolu'da anlatılan efsanelerde atalar kültürüne ilişkin inançlar yoğunluktadır. Ataların çoğunlukla yardım ettiği görülmele birlikte onlara saygısızlık yapıldığında cezalandırıldığına dair anlatılar da bulunmaktadır. Özellikle taş kesilme motifi olarak karşımıza çıkan bu anlatıların yanı sıra Tufan motifi de bulunmaktadır. Bu bakımdan efsanelerdeki atalara ilişkin inançlardan kaynaklanan cezalarla ilgili olarak Tufan ve taş kesilme olmak üzere iki motif karşımıza çıkmaktadır.

Anadolu'da birçok taş kesilme efsanesi anlatılmaktadır. Ceza sonucu veya bir felaketten kurtulmak için taş kesilmenin meydana geldiği görülür. Suç işleyerek taşa dönüşen kişileri ata olarak nitelendirmek Türk kültüründeki ata kimliği ve kültürünün mantığına ters düşmektedir. Çünkü Türk kültüründeki atalar doğru işler yapan dürüst kişiler olup *ideal tipler* olarak kabul

edilmektedir. Doğru olmayan işlerde bulunmanın sonucu olarak taşa dönüşenleri ata kültüründen ziyade kahraman kültürü olarak değerlendirmenin daha isabetli olacaktır.

Dağla ilişkilendirilerek anlatılan efsanelerde atalar kültürüne ilişkin bileşenler vardır. Rivayete göre, Kaz-Dağı, çevre köylerinde yaşamış, iftiraya uğradığı için babası ve yurdunu bırakıp dağlara sığınmış ve Sarı-Kız'ın güttüğü kazlardan adını almıştır. Bu yüzden evliya olduğuna inanılmaktadır. Başka bir rivayete göre, Sarı-Kız "Fatma Anamızın kızı olup, Selman-ı Pâk onu anasından ayırıp bahsi geçen dağın tepesine getirmiştir. Ana hasretiyle Kaz-Dağı'nın tepesinde can verdiği inanan Sarı-Kız, kadın ataya dönüşmüştür. Alevi-Tahtacıları arasında her yıl ağustos ayında, Sarı-Kız'ın makamı olduğuna inanan yeri ziyaret edip kurbanlar kesmeleri (Boratav, 1984, s. 49), bu dönüşümü vurgulamaktadır.

Anadolu'da anlatılan efsanelerde güç durumda kalındığında kahramanın kendisinin taş veya kuşa çevrilmesini istemesi ve sonunda ilahi aşkın güç tarafından genellikle taşa dönüştürülmesi dikkate değerdir. Sumner'in (1906) belirttiği gibi, anlatılarda görülen Tanrı'nın veya kahramanın müdahalesinin kurgusu, ataları suçsuz olarak yeniden yapılandırmada veya *suçsuz atalar geleneğini* yeniden kurmada gereklidir (s. 85).

Hakas masallarında da benzer biçimde ceza sonucu taşa dönüşme örnekleri bulmaktayız. Tanrıların önünde insan ruhlarının kaydedildiği defterler vardır. Tanrıların bu deftere dünyaya gelen ve ölen insanları ve onların kaderlerini yazdıklarına inanılır. Masallardaki bu yedi veya dokuz Tanrı, insanlara alpların, yapmamaları gereken şeyler hakkında yazılar gönderir. Bu yazılardaki emri yerine getirmeyenlerin taşa dönüştüklerine dair (Katanov, 2000, s. 270) anlatılar vardır.

İlk insanın [ata(lar)] yaratılışı ile ilgili Türk mitlerinde şeytanın olayları başlatan bir aktör olduğu görülmektedir. İş, oluş ve hareket bakımından kahraman kültürü içinde yer alan şeytan; ancak, yapı ve işlev bakımından ata sınıfına dahil edilmemektedir. Söz konusu anlatıların ortak özelliği ise özde iyi olan insanın şeytan tarafından "kandırılması" durumudur. Anlatılarda görüleceği üzere, Tanrı'nın müdahalesiyle insanoğlunun kaderinde bir orta yol bulunmuştur. Kandırılarak yaratıcısına ihanet eden veya ettirilen ilk insanlar (suçsuz atalar) "suçsuz atalar geleneği"nin prototipi durumundadır.

Günümüzdeki efsanelerin bazılarında atalara ilişkin uygulamaların değiştiğini görmekteyiz. Bu davranış değişiklikleri araştırmacılar da yanlış yorumlamalara da sebep olabilmektedir. *Ababuş Baba* başlıklı efsanede kaplıca çevresinde çıplak dolaşan eli sopalı dervişe rastlayan insanların onun eline dokunmasıyla iyileştikleri anlatılmaktadır. Ababuş'un ise insanlara kaplıcalara girmemesini söylediği için dövülüp öldürüldüğü, çevre halkının da onu kaplıcaların en yüksek

yerine gömüp mezarını ziyaret ettikleri anlatılmaktadır. Kaya (2007) efsanede, Ababuş'un kaplıcalara gelenleri engelleme davranışından hareketle "ata kültü kendisinden daha baskın olan su kültüne karşı olduğu gibi bir anlam çıkmaktadır" (s. 89) der.

Efsanenin adından anlaşılacağı gibi güçlü bir atalar kültü tesiri görülmektedir. Su kültürünün öne çıkması doğru olsaydı, büyük ihtimalle, bu durumun efsaneye yansımaları gerekirdi. Efsaneden hareketle, yöre halkının bilinçaltı, "Ababuş babanın engellemesini değil, dövülüp öldürülmesi olayının" etkisinde gibi durmaktadır. Ayrıca, efsanenin derlendiği bağlam dikkate alınmadan bu tür bir yorumlamayı da yeterli bulmuyoruz. Daha ilerisi, Türk kültürünün yapı ve işlev bakımından muhtemelen en güçlü kültürleri *atalar kültü*dür. Bu güçlü etki sebebiyle, atalar kültü, diğer kültürleri de yörüngesine alarak kuşaktan kuşağa aktarılmaya devam eder. Bu istedik değerlerle donatılmış ideal tipin ise bilgelik, yardımseverlik, kılavuzluk, cömertlik ve erdemlilik gibi bazı istedik kültürel nitelikleri kendinde toplayarak, genellikle ölümünden sonra, ata vasfı kazandığı görülür.

Özellikle Anadolu'da anlatılan efsanelerde güç durumda kaldığında kahramanın kendisinin taş veya kuşa çevrilmesini istemesi ve sonunda ilahi aşkın güç tarafından genellikle taşla dönüştürülmesi yaygındır. Anlatılarda görülen Tanrı'nın veya kahramanın müdahalesinin kurgusu, ataları suçsuz olarak yeniden yapılandırmada kurmada gereklidir (Sumner, 1906, s. 85). Söz konusu efsanede de benzer bir durum görülmektedir. Öldürülen kişi, sonradan bir tepeye gömülerek *suçsuz atalar geleneği* yeniden kurmuş olmaktadır.

Nevşehir ilindeki Hacıbektaş ilçesinde bulunan Hacı Bektaş Veli'nin türbe ve çile hanesi, hem yöre hem de çevre halkı için önemli ziyaret mekânlarından birisini oluşturmaktadır. Hacı Bektaş'ın kırk günlük çilesini geçirdiği ve kırkıncı günün sonunda açılan bir delikten çıktığına inanılan bu yerle ilgili çeşitli efsaneler de yer almaktadır. Ziyaretlerin yapıldığı bu yere gelenler ise delikten geçtiklerinde günahlarının temizlendiğine, hiç zorlanmadan geçerlerse günahsız olduklarına inanmaktadırlar. Bu taşın kutsallığı, hem onun şekli hem de Hacı Bektaş'ın adıyla özdeşleşmesinden kaynaklanmaktadır.

Mersin'de delikli taşla ilgili başka bir varyantta da atalar kültürünün varlığı dikkat çekmektedir. Yedi Uyurlar Mağarası'nın girişinde merdivenlerden inerken sol tarafta bulunan delikli bir taştan rahatça geçmeyi başaranların günahının az olduğuna veya hiç günahı olmadığına inanılırken, günahı çok olanların geçemeyeceğine ya da zor geçeceğine (Uğureli, 2017, s. 40) inanılır.

Kayseri'nin İncesu İlçesi ile Ürgüp'ün Başköyü arasında bulunan Tekke Dağı'nda Fathi Turesan Bey adlı bir velinin İslam'ı yaymak için tekke kurduğu rivayet edilir. Tekkenin

odalarından birinde insanın sürünerek geçebildiği bir menfez bulunmaktadır. “Günah Deliği” denilen bu yerden geçenin günahlarının affedileceğine (Kalafat, 2012c, s. 53-54) inanılmaktadır.

Örnekler dikkate alındığında, ziyaretçilerin bu inanç ve uygulamaları hangi kültür içinde değerlendirilmelidir? Buna taş kültürü mü, ata kültürü mü? demek daha doğru olur. Bağlam dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında ilk iki örnekte kerametın taştan daha çok atadan kaynaklandığı görülmektedir. Söz konusu kültür nesnesi bir ağaç, mağara veya başka herhangi bir unsur olabilir. *Merkez ve çevre* ilişkisi bağlamında değişken unsur içinde yer alan taşın meşruiyet, kutsallık ve önemini Hacı Bektaş Veli’den, Yedi Uyurlar’dan aldığı ortaya çıkmaktadır. Böylece taş kültürü ile gazi tipindeki alperen atanın birleşimi veya etkileşiminin ata kültürünü oluşturduğu görülmekte; ata kültürünün ortaya çıkışı ve şekillenmesinde diğer kültürlerle etkileşimin varlığı ortaya çıkmaktadır.

Ata kültürünün yapısını oluşturan temel şey, onların diğer kültürlerle olan etkileşimleridir. Bu yüzden, çok bağlamlı yapı ve işleve sahip olan atalara ilişkin inanç ve uygulamaları değerlendirebilmek için *bütüncül bir bakış açısının* temel alınması gerekmektedir. Ocak, ateş, ağaç, su gibi tabiat unsurlarının kültürlere ata kültürleriyle etkileşime girdiği varsayılır. Bazen ölmüş ataların mekânı olarak görülen bu unsurların, bazen de ölmüş atalara veya diğer başka güçlere ulaşmada aracı olarak kullanıldığı görülür.

Din sosyolojisi, “bir yerin kutsal sayılması için, orada bir cesedin gömülü olmasının değil, yerin bizzat kendisinde kutsal bir değerın bulunmasının gerekliliğini göstermiştir”. Özellikle görünüş ve işlevleri bakımından nehir kıyıları, yüksek dağlar, tepe dorukları, orman gibi tekin olmadığı veya üzerinde önemli bir güç bulunduğu inanılan yerler gömüt yeri olarak seçilmiştir (Roux, 1999, s. 249). Bu yerlerle etkileşime giren bir kahraman veya atanın orayı kutsalın alanına dahil ettiğini görürüz. Diğer bir deyişle, gerçekten orada bir veli yatsın veya yatmasın, yöre halkının dağ ve veliyi birlikte anması, oranın kültürlenmesi için yeterlidir.

Afyon’un Kalecik Köyü yakınındaki oyuk bir kaya, yanında herhangi bir mezar olmadığı halde Sarı Çoban Dede adıyla anılmaktadır. Bu taşta çeşitli ziyaretler yapılmakla birlikte ondan şifa umulur. Ocak (2002) bu tazim durumunu taş ve kaya kültürüyle açıklamaktadır (s. 125). Menkıbelerde yer alan taş ve kaya ilgili anlatılarda, genellikle üzerinde insan izi bulunduğu dair rivayetler vardır. Buna rağmen taş ve kaya ile ilgili inançta kahraman ve ata kültüne yer verilmemesi oldukça ilginçtir. Hacı Bektaş’ın ayak izlerinin bulunduğu inanılan kaya bu duruma başka bir örnektir.

Anadolu’da doğal ve yapay biçimde oluşmuş şekillere bağlı olarak ortaya çıkan inançlar oldukça yaygındır. Ancak bunların ulu kişilerle birlikte anılması, söz konusu taşı ata kültüyle incelemek gerekliliğini doğurur.

5.1.7. Ant İçme

Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu’nda Segrek’in ağabeyini kurtarmadan gerdeğe girmeyeceğini söylemesi dikkate değerdir:

“Oğlan kılıcın çıkardı, kız ile kendü arasına bıraktı. Kız aydur: Kılıcun gider yigit, murad vir murad al, sarılalum, didi. Oğlan aydur: Mere kavat kızı men kılıcuma toğranayım, ohuma sançıluyım, oğlum toğmasun, toğar ise on yaşına varmasun, ağamun yüzün görmeyinçe, ölmüş ise kanın almayınca bu gerdeğe girer isem, didi (...) Mere kavat kızı ağam başına and içmişem, dönmeğüm yoh, didi” (Ergin, 1989, s. 228).

Ağa kelimesinin baba ve dede anlamlarına gelmesinin yanı sıra erkek kardeşin büyüğüne “ağa (aka)-bey” denilmesi, büyük ihtimalle, Türk kültüründeki atalar kültüyle bağlantılıdır. Ağabeyini bulmadan veya öcünü almadan aile kurmayacağını ifade eden Segrek’in bu düşüncesinin arkasında atalara ilişkin inançların izleri bulunmaktadır.

Manas Destanı’ndaki Büyük Sefer rivayetinde, hem eski Türk dinine ait öğeler hem de İslami unsurların bir arada olduğu görülmektedir. Kur’an üzerine yemin eden Manas “göğsü tüylü yağız yer beni vursun, dipsiz yüksek mavi gök beni cezalandırsın, keskin ay baltam beni parçalasın” deyip ant içmiştir. Eski Türk dininde iye inancı ile görülen ata ruhlarına telmih vardır. Başka bir yerde destan kahramanlarının Arçalı höyük denilen ata mezarlarına akboz kısrak ve benekli deve kurban ettikleri ve namaz kıldıkları (İnan, 1998, s. 144-145) anlatılmaktadır.

Edigey Destanı’ndaki “Edigey’in Toktamış Han Sofrasından Aksak Timur’a Kaçıp Gitmesi” ile ilgili bölümde Edigey’in atası tarafından verilen “kendi adı üzerine” ant içtiği görülmektedir. Burada atasının verdiği adı anması, dolaylı olarak atasını şahit göstermesi anlamına gelmektedir: “Dediğimi yapmasam/Ben öcümü almasam,/Baba Tökles dedem veren/Edigey adım kurusun!” (Sulti, 1998, s. 83).

5.1.8. Şecere Geleneği ve Ata Tipolojisi

Çok uzun bir şekillenme dönemine sahip olan Türk kültüründeki tiplerin şekillenme devresinde değişiklik gösterdiği tespit edilmiştir. Bu şekillenme sürecinde ata ve Tanrılar

arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki o kadar güçlüdür ki zaman zaman ata ve Tanrı arasında ayırım zorlaşmaktadır. Ancak kahramandan ataya geçişin izleri daha kolay takip edilebilmektedir.

Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*'nda kahramandan ataya geçişin izlerini görmekteyiz. Çeşitli savaflara girip zaferler kazanan Kağan'ın dört kahramana ve bir boya ad vermesi, onun ata statüsü kazandığını gösterebilir. Kağan önce Urum Kağan'ın kardeşi Uruz Beg'e, şehri koruyup çokça altın yolladığı için Saklap adını koyar. Askerler arasında bulunan Uluğ Ordu Beg'e, ağaçları kestiği için Kıpçak Beg adını verir. Askerler arasındaki başka bir kahraman Oğuz Kağan'ın dağa kaçan atını karlı ve soğuk dağdan getirir ve bu yüzden Karluk adını adar. Yolda ilerlerken duvarları altından, pencereleri gümüşten, çatısı demirden olup anahtarı olmayan bir ev gören Kağan, askerleri arasında Tömürdü Kağul adlı becerikli bir adama orada durup çatıyı açmasını söyler ve ondan sonra adını Kalaç koyar. Bu destanda Kağan'ın halka ad verdiği de görülmektedir. Ganimetleri taşımak için bir usta araba yapar ve bunu çeken halk "Kağla! Kağla!" diye bağırdukları için "sizin adınız bundan sonra Kağaluğ olsun" (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 21-27) der.

Altay Türklerine ait *Maaday Kara Destanı*'nda kahraman kültüründen atalar kültürüne dönüşüm görülmektedir. Kögüdey-Mergen'in "Davarınız eskisinden çok olsun,/Halkınız eskisinden çok olsun,/Uyum içinde yaşayın,/Bir aile gibi büyüün (...) Huzur ve sükun içinde yaşayın,/Çoluk çocuğu doyurup/Mutlu yaşayın" (Gürsoy-Naskali, 2015, s. 250) şeklinde halkına verdiği nasihat ve ettiği duadan yola çıkarak, bu dönüşüm, alperen atadan kozmogonik ataya geçiş olarak da yorumlanabilir. Bu bağlamda, destanda, ilini düşmandan temizleyen Kögüdey-Mergen'in ve kendine eş aldığı Altın-Küskü'nün yıldız olup uçtukları anlatılmaktadır: "Ben gökyüzüne çıkacağım,/Halkın yaşamına göz kulak olacağım./Aşağıdan bakınca yukarıdan görünen/Bir yıldız olacağım" ifadeleri bunu göstermektedir. Destana göre, Yedi Kağan olarak adlandırılan yıldızlar, birbirine eş yedi Kögüdey-Mergen; Kutupyıldızı, Ay Kağan'ın kızı Altın-Küskü; Üç Maral denilen yıldızların üstünde tek başına duran kırmızı yıldız ise maralın karnını yaran Kögüdey-Mergen'in kanlı okudur (Gürsoy-Naskali, 2015, s. 250-251).

Şor Türklerine ait *Kartıga Pergen* adlı kahramanlık destanında adını bir ihtiyardan alan kahramanın türlü olaylardan sonra ata statüsü kazandığı görülmektedir. Bu statüyü kahramanın başka bir çocuğa ad vermesinde bulmaktayız. Çocuk yaşındaki oğlan Kartıga Pergen'in karşısına gelip insanların çağıracağı adını koymasını ister. Kartıga Pergen der: "Ben üstte duran Tanrı değilim! Bunun üzerine çocuk söyledi: Kartıga Pergen, ata, sen koymazsan kim koyar?" (Ergun, 2006, s. 464) dedikten sonra Kartıga Pergen gülüp çocuğa ad koyar.

Anadolu'dan derlenen efsanelerde çoğu zaman trajik bir ölümle ata olunduğu görülmektedir. Isparta'nın kuzeyinde bulunan bir dağla ilgili anlatı, kahraman kültüründen ata kültürüne dönüşümü örneklemesi bakımından önemlidir. Her yıl bu dağın eteklerine çadır kuran bir obanın hatırı sayılır bir delikanlısı burada evlenmiş ve gelin kadın *ilk kınalı parmak aşını*nı orada yaktığı bir ocakta yapmıştır. Olayın geçtiği yıl da oba aynı yere gelir. Oba için gelin kadın yemek hazırlamaya girişmiş. Fakat bir türlü ocağı yakmayı başaramamış. Efsaneye göre gelinine kötü davranan kaynana, ocağın yakılmadığını görünce elindeki oklava ile gelininin üzerine yürür ve korkan gelin başını, geçen yıldan kalan küllerin arasına sokup saklamak ister. Ancak geçen yıldan kalan kıvılcım gelinin saçlarını tutuşturur ve ocaktaki diğer çalı çırpının da alev almasıyla gelin kül olup savrulur. Bu olayı görenler gelini kurtarmayı başaramazlar. Bunun üzerine gelinden arta kalan kemikleri ocağa gömerler ve burası onun mezarı olur. O günden sonra dağın adı *Gelincik Ana* olarak söylenmeye başlar. Bu olaya bağlı olarak Yürükler her yıl mezarın başında kurban kesip dua ederler ve *erenlere erişen gelin kadından* (Sakaoğlu, 1976, s. 106) yardım beklerler.

Olayların merkez kahramanı konumunda olan gelinin talihsizlik sonucu ölmesi kahraman ve ölü kültürü bağlamında değerlendirilebilir. “İlk” parmak aşını, mezarı olacak olan ocakta yapması ise ocağın sıradan bir yerden farklı olduğunu göstermektedir. Bunun dışında kaynananın yaşlı olacağı tahmin edilirse, efsanede aldığı rol bakımından atalar bağlamında içinde değerlendirilemez. Dolayısıyla her yaşlı kişinin ata olması, görüleceği gibi, mümkün değildir. Kurban, dua ve himmet umma dışarıda tutulursa kahraman kültürü içinde yer alan bu efsane kişisi, trajik ölümünden sonra ölüm yerinin ziyaret mekânı olarak anılması ve yardım beklenmesi onu atalar kültürü içine yerleştirir. Ayrıca kemik ve dağ bağlantısı, Türk destan kahramanlarının ölümlerinden sonra kemiklerinin bulunduğu yerin dağa dönüştüğü anlatılarla benzerliği bakımından dikkate değerdir.

Kars'ın Tuzluca ilçesinin Iğdır ilçe sınırına yakın bir yerinde bulunan ateş yığınları ile ilgili efsanede oba kültürünün izlerini bulmak mümkündür. “Oğlan-Gız Gebiri” denilen bu yerle ilgili efsaneye göre iki gencin birbirlerini sevmesi, ancak kız babasının karşı çıkmasıyla olayların geliştiği anlatıda, babanın genç sevgilileri öldürmesi anlatılmaktadır. Rivayete göre delikanlı ile kızın öldüğü yere mezarları kaybolmasın diye bölge halkı taş yığmışlardır. Yoldan geçenlerin ortaya taş atarak yoluna devam etmeleri (Sakaoğlu, 1976, s. 67-68) inancın kült seviyesine çıkması olarak yorumlanabilir. Burada atalar kültüründen ziyade kahraman kültürü söz konusudur. Ancak trajik bir ölümden kahramanların ata vasfı kazanmasında önemli olduğu dikkate alındığında söz konusu örneğin alınması uygun görülmüştür.

Kahramandan ataya bir tür erginlenme yaşanarak geçirilen dönüşümün tersi durumları da vardır. Türk kültüründeki kahraman tipinde görülen yatay ve dikey döngüselliğin karşılıklı olduğu dikkate alındığında, olumlu tipten olumsuz tipe dönüşüm meydana gelebilmektedir.

Hristiyan ve Lamaist olan Türk boylarının birçoğunda kadının şeytanı aldatması ve onu öldürmesi konusunda çeşitli masallar anlatılmaktadır. Bunu Türk mitolojisindeki “anaerkil dönemde egemen olan kadının güçlü etkisi” (kadın ata, ilk ve en güçlü kamların kadın olması) ile “ataerkil dönemde erkeklerin egemen olmaya başlamasıyla kadının ikinci planda yer alıp kötülenmesi” olmak üzere iki biçimde açıklamak mümkündür. Bu masallarda ortaya konulan ana fikir, kadının genellikle şeytandan da kötü olduğu ve yeraltı dünyasına geçerek bütün şeytanları öldürebildiğidir (Katanov, 2000, s. 234).

Kadının şeytanı alt ettiğine ilişkin derlenen [1889] masalların Sagay ve Sırp varyantında kadının bir delikten yeraltına inmesi, “zavallı şeytanı ve yavrusunu korkutması”, şeytan ve cinlerin ondan kurtulmak için her yolu denemeleri ve şeytan yavrusunun kadınlarla karşılaşmamak için zincirle kendisini uçurumun kıyısındaki bir kayaya astığı (Katanov, 2000, s. 240-242) anlatılmaktadır.

Karaçay-Malkar Nart destanlarında da kadınların kötü ruh ve şeytanla ilişkilendirildiği anlatılar görmek mümkündür. *Satanay/Satanay Biyçe* tipi bu noktada örnek verilebilir. Güzelliğin ve bilgeliğin sembolü olan Satanay, doğaüstü güce sahip olup olabilecekleri önceden bilme yeteneği vardır. Gerçekte Nartları yöneten bir kadın ata durumundadır. Bununla birlikte, etimolojik olarak, Satanay kelimesinin *şeytan* veya *şeytanî* kelimeleriyle ilişkili olduğu düşünülmektedir (Adiloğlu, 2007, s. 206-207). Bu durum, bazı masallarda kadının şeytan olarak algılanmasıyla benzerdir. Uygurlar arasındaki anlatılarda görülen ihtiyar kadın kılığındaki Celmoğuzlar (Özkan, 2015, s. 511) bu noktada örnek verilebilir¹⁷³. Aynı zamanda kadın ata prototipi Umay’ın Anadolu’da kötü ruh Umacı’ya dönüşmesi, Satanay ve Umay olarak iki kadın ata tipinin benzer bir değişime uğradığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Atalara Ait Bileşenler

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu’nda kırk yiğidin Dirse Han’a söyledikleri atalara ilişkin beklenen davranış biçimleri hakkında önemli ipuçları vermektedir.

“Görür misin Dirse Han neler oldu, yarımason yarçımason, senin oğlun kür kopdı, erçel kopdı, kırk yiğidin boyına aldı, kalın Oğuz üstüne yorıyış itdi, ne yirde güzel kopdıyise çeküp aldı, ağ sakallu kocanın ağzın söğdi, ağ pürçeklü karınun südin tartdı, (...) Kalkubanı Dirse Han senün oğlun

¹⁷³ Celmoğuzlar hakkındaki daha ayrıntılı bilgi için bakınız (İnayet, 2010).

yirinden örü turdı, göksi güzel kaba tağa ava çıkdı, sen var iken av avladı, kuş kuşladı, anasının yanına alup geldi, al şarabun itisinden aldı içdi, anasıyle sohbet eyledi, atasına kasd eyledi, senün oğlun kür kopdı erçel kopdı, (...) böyle oğul nene gerek, öldürsene didiler. Dirse Han aydur: Varun getürün öldüreyim, böyle oğul mana gerekmez didi” (Ergin, 1989, s. 83-84).

Kitaptan alınan metinde görülebileceği gibi Boğaç’ın kötü ve hayırsız çıktığını ifade etmek için atalar geleneğinin çiğnendiğinden bahsedilmektedir. Aksakallı ihtiyara sövmesi, ak saçlı kadının sütünü çekmesi, atasına kast eylemesi örnek verilebilir.

Destanlarda kahramanların olağanüstü güçlere sahip olduğu görülmektedir. Örneğin, Alpamış’ın altı batman altın çemberi sallaması, narasından on bir dağın titremesi, bir oturuşta doksan koyunu yemesi İşankul’a (2005) göre Tanrılara ilişkin mitik inançların destana yansımaları olarak (s. 127) değerlendirilmiştir. Kahramanlara atfedilen bu güçler, hem kahramanların Tanrısallaşmasını hem de aşkın güçlerle ilgili düşüncelerin kahramanlara geçmeye başladığını göstermektedir. Bu ifadeler çalışmada kutsal, kahraman, ata ve kutsal-dışı arasındaki ilişkiyi gösteren yatay ve dikey döngüsellik sözlü edebiyat ürünlerine yansımalarını örnekleme bakımından dikkate değerdir (Bakınız: Yatay ve Dikey Döngüsellik).

İslami kültür dairesine girişle birlikte kahramanların fiziki özelliklerini tanımlamada bazı değişiklikler olmuştur: “Boyu-posu Hz. Ali’ye benzer, yüzü Yusuf peygambere benzer” (İşankul, 2005, s. 127) ifadeleri değişen paradigmalarda birlikte atalar kültürünün kahraman kültürünü biçimlendirmesini örnelemektedir.

Türk kültüründe atalar kültürünün merkez unsurlardan birini oluşturduğunu görmekteyiz. Kahraman kültürleriyle de bağlı olan atalar kültürünün, genellikle, belli nitelikteki ideal tiplerle özdeşleştirilmesi ve bu kişinin çevre unsurları, inançları veya kültürleri kendisine toplaması söz konusudur. Örneğin, Anadolu’dan derlenen Hızır ile ilgili efsanelerde Hızır’ın çeşitli özelliklerle karşımıza çıktığı görülür: Hızır, ölümsüzlük suyunu bulmuştur (Elazığ’da derlenen bir efsane); sözünden çıkılmaması gereken biridir (Harput ve Çorum’da derlenen bir efsane); zor anlarda ortaya çıkan yardımsever biridir (Çorum ve Adana’da derlenen bir efsane); ölüyü diriltebilir (yaratıcı vasfı; Çorum’da derlenen bir efsane); olağanüstü bir kişidir, bazen atıyla kamlar gibi göğe yükselebilir (Çorum’da derlenen bir efsane); kayaya hükmedebilir (tabiat gücü vasfı; Yalova’da derlenen bir efsane); aksakallı bir ihtiyar olarak insanları imtihan eder ve yanlış bir şey yapıldığında beddua eder (Elazığ’dan derlenen bir efsane; Bolu’dan derlenen Efteni Gölü Efsanesi); insanların geçmişlerini ve ruhlarını bilen bir kişidir (Harput’tan derlenen bir efsane); koruyucu kutsal bir ruh gibi düşünülür (Giresun’dan derlenen bir efsane) (Kaya, 2007, s. 75-81) örnekler, Hızır’ın bağlama göre farklı nitelik ve işlevler kazandığını, ancak merkezdeki “atasal niteliklerini” koruduğunu göstermektedir.

Bilmecelerde de atalara ilişkin nitelikleri bulmak mümkündür. Sorusunda atalara ait bileşenlerin olduğu bir bilmece şu şekildedir: “Sahilde bir kümbet, bütün evliya eder himmet, senede bir abdest alır, hem farz kılar, hem sünnet” (Cevap: Pamuk) (Karademir, 2007, s. 112). Örnek verilen bilmecede, cevabın bilinebilmesi için İslami dönemdeki atalarda olması istenilen veya beklenen “istedik değerlere” (Çobanoğlu, 2000, s. 336) ait bileşenlerden yararlanıldığı görülür. “Kümbet”, “evliya”, “himmət”, “abdest”, “sünnet” ve “farz” kelimelerinden yararlanılan bilmecede, kaynağını eski Türk dinindeki atalardan alarak İslamiyet sonrasında gelişen veli kültürüne ait izler bulunmaktadır. Tek başına kullanıldığında bir bağlam oluşturmayan kümbet, farz, sünnet gibi kavramların evliya ve himmet ile birleşince bir anlam alanı oluşturduğu söylenebilir.

Eski Türk dininde genellikle önemli kişilerin gömüldüğü yerler olarak bilinen kurganlar (mezar), muhtemelen, İslamiyet’ten sonraki dönemde türbe veya kümbet¹⁷⁴ adı verilen mezar yapılarının en eski varyantlarıdır. Ölünün toprağa gömüldüğü ve üzeri kubbe ile örtülü anıtlara türbe adı verilirken; kümbet, cenazelik veya mummyalık adı verilen bodrum katı üzerinde silindirik biçimde veya çokgen gövde yer alarak inşa edilen dıştan konik ya da piramidal biçimde örtülü mezar anıtlara verilen genel bir isimdir. Türkler arasında kümbet şeklindeki mezar anıtların sultan ve emir gibi önemli şahsiyetler için yapıldığı (Doğan, 2002, s. 547-548) bilinmektedir. Özellikle Anadolu’da yaklaşık olarak XIX. yüzyıla kadar süren kümbet geleneği, arkaik nitelikli atalar kültürünün yaşamaya devam ettiği kutsal mekânlardan birisidir. Şekil itibarıyla pamuğun kümbete benzetilmesinin yanı sıra tüm evliyaların bu kümbete himmet ettiğinin belirtilmesi dikkat değeridir.

Bilmece, kümbete (arka planda bu kutsal mekânda bulunan ulu bir kişiye) diğer evliyaların himmet ettiği ifade edilerek ataların anlam alanı içine girilir. Başka bir deyişle, bilmecenin kurgulanmasında atalara ait bileşenlerden yararlanıldığı görülmektedir.

Atalara ait bileşenleri gösteren başka bir bilmece şu şekildedir: “Bugün bir pir gördüm, aksakallı kör Nebi, kuyruğu yılan gibi, altı derya, üstü nar”. (Cevap: Gaz lambası, Petrol lambası, Çıra) (Karademir, 2007, s. 115). Verilen bilmecede pir, aksakal ve Nebi ifadeleri anlam alanı olarak ataların niteliklerine işaret etmektedir.

Dede Korkut Kitabı’nda atalar kültürüne ilişkin birçok unsur bulmak mümkündür. Gerçekte *Dede Korkut Oğuznâmeleri*’nin kuşaktan kuşağa aktarılıp kitaplaştırılması başlı başına atalar kültürüyle

¹⁷⁴ Kelime olarak kümbet, tepe; yarım küre biçiminde yapı damı, kubbe; damı kubbe biçiminde olan yapı; kubbe biçiminde toparlak kabartı; gökyüzü; eskiden kullanılan büyük ve kubbe biçimindeki kavuk; içi tuğlalı soba; topraktan yapılmış soba; ocak; kent sularının ana deposu üzerine yapılan alçak kubbeli yapı; büyük, kaba (Çağbayır, 2007, s. 2893) demektir.

ilişkilidir. Sümer'in (1959) ifade ettiği gibi, “bizim destanlarımızın yazılmasında kavmiyetçilik şuurunun yani atalara ait hatıralara değer verme duygusunun veya bunun yarattığı manevi havanın amil olmuş bulunması, mümkün ve muhtemel” görünmektedir (s. 395).

Boy adlarından Dedem Korkut'un her destanın sonunda gelip dua etmesine kadar birçok öge atalar kültü içine girmektedir. Bu açıdan Dede Korkut imgesinin, Türk kültüründeki atalar kültü olgusunu tam olarak yansıttığı veya onun şahsında ortaya çıktığı ifade edilebilir. Başka bir deyişle, bu imge, halkın bilinçaltında *merkez kuvvet* durumundadır. Onun ideal tiplerde olması gereken birçok özelliği bünyesinde taşıdığı; halk zihninde kozmogonik, bilge ve alperen ata özelliklerine sahip olduğunu görmekteyiz.

Söz konusu düşünceyi destekleyici olarak Tural'ın (2000) belirttiği üzere, *kor/gor* kelimesi biriktirilmiş, birikim sahibi, erdem ve bilgice zenginleştirilmiş anlamlarına gelirken; kut ise özel işler yapmaya yeterlilik, bilici, alın yazısına sahip olma, Tanrı tarafından verilmiş güç, seçilmiş ruh, erdemli bilge anlamlarına geldiği dikkate alınırsa Korkut adı hem unvan hem de şahıs ismi olabilir. Ancak başına ve sonuna sıfat nitelikli bir kelime aldığında şahıs ismi olarak düşünülebilir (s. 6). Tural (2000), özel insanların asıl adını söylemeyi tabu sayan kamlık geleneğinin bir izi olarak bilici, erdemli, yüce, danışman ve güzel söz söyleyen kişiye, birbirini kuvvetlendiren bir unvan grubu ile hitap edilmiş olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda *Dede, Ata* ve *Korkut* kelimelerinin unvan olduğu (s. 6-8) ortaya çıkmaktadır.

Türkler gibi akrabalık temelli toplumlarda yaş, bilgelik ve siyasi makam için ehliyetli olma neredeyse kaçınılmazdır (Eriksen, 2009, s. 303). *Dede Korkut Kitabı*'nın *Mukaddime*'sinde babanın yaşlılığının olumlu bir durum olarak belirtilmesi, ata olmak için yaşlılığın öncelendiği yorumuna izin vermektedir: “Dulumından ağarsa baba görklü” (Ergin, 1989, s. 75). “Şakağından ağarsa baba güzel” şeklinde aktarılabilecek bu cümle aksakal anlamını hatırlatması bakımından dikkate değerdir. Bununla ilişkili olarak destanların sonunda Dede Korkut tarafından söylenen “ağ sakallu baban yiri uçmak olsun, ağ pürçeklü anan yiri behişt olsun” duasında ve “ağ sakallu babanı ağlatmagıl, ağ pürçeklü ananı buzlatmagıl” (Ergin, 1989, s. 211); “Ağ sakallu babanı karıçuk ananı ağlatmagıl” (Ergin, 1989, s. 231) gibi babanın yanı sıra annenin de yaşlılığına ilişkin niteliklerin (aksakal, ak saç) özellikle belirtilmesi, yaşlılığın ata statüsü kazanılmasında önemli olduğunu gösterebilir.

Buryatlar arasında “ihtiyar insanın saçları ağarmazsa onun varislerini kötü bir geleceğin beklediğine” dair inanç (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 93), *Dede Korkut Kitabı*'ndaki ifadelerle oldukça benzerdir. Bu bakımdan atalara kategorik olarak yakın oldukları görülen

ihiyarlık ve yaşlılık belirtisi olan saç beyazlamasının Türk kültüründe sosyal bir statü sağladığı görülmektedir.

Dede Korkut Kitabı'nın *Mukaddime* bölümünde Korkut Ata'nın Hz. Peygamber ile zamandaş olduğu belirtilmektedir. İslami dönemin alperen gazi ata prototipi olan Hz. Peygamber'in anılması, Dede Korkut'un kültür içindeki etkisini artırma bakımından işlevseldir. *Mukaddime*'de Korkut Ata'nın Oğuz'un tam bilicisi olduğu, ne dese yerine geldiği, bilinmeyenden haber aldığı, Hızır gibi Oğuz kavminin sorunlarını çözdüğü, ilde her şeyin ona danışıldığı, her ne söylese halkın kabul ettiği ve Tanrı'nın onun gönlüne ilham verdiği ifade edilmektedir.

Hazihi'r-Risâleti Min Kelimât-ı Oğuznâme El-Meşhûr Bi-Atalar Sözü adlı yazmada Dede Korkut'un söylediği söz dizilerinden sonra birkaç defa “Ol günleri görmeden söyledüm ben Dede Korkut, görmüşçe, inanun bana Oğuz kavmi. Ol günlere komagıl, benim canum algıl kadir Tanrum” (Gökyay, 2007, s. 819-821) demesi, *Mukaddime*'de Tanrı'nın onun gönlüne ilham verdiğine dair sözleri hatırlatmaktadır.

Atalar ve Şecere Geleneği

Türk kültüründe soy anlayışı, “biz” ve “öteki” ikileminde köke atıf yapması bağlamında atalar kültürle bağlantılıdır. Yazı öncesi toplumlarda akrabalık bağları, güçlü bir birliktelik zinciri oluşturmaktadır. Toplumsal düzenin sağlanmasından sosyal aidiyete kadar birçok alanda işlevi olan şecere geleneği Türk boyları arasında gelenek halini almıştır. Zaman kavramıyla bağlantılı olan bu gelenek, günümüzü geçmişle bağlamanın somut yollarından birisidir. Bu bağlamda, kuşaklarda algılanan zaman, Türklerde yaygın olan istikrarlı köken geleneğinde görülebilir (Lvova vd., 2013, s. 68-69). Günümüzde soyu yedinci kuşağa kadar götürme soyla bağlantılı zaman tasavvuruna örnektir.

Destanlarda kahramanlar tanıtılırken anne ve baba adıyla anılması, muhtemelen, bu arkaik inancın yansıması olmalıdır. *Hazihi'r-Risâleti Min Kelimât-ı Oğuznâme El-Meşhûr Bi-Atalar Sözü* adlı yazmada Dede Korkut'a bağlanan “aslın kökin bilmediği yerden kız almasa; uruğın turuğın tanımadığı soya kız vermese” (Gökyay, 2007, s. 819) sözü, Türk dünya görüşü temelinde söylenmiştir.

Türk kültüründe soy bağlantısı oldukça önemlidir. Hemşerilik bağıyla “ortak toprak atasına”; kimlendensin? sorusuyla “ortak kemik atasına” gidilmektedir. Bu çerçevede Türk kültüründe “falancaların oğlu”, “falancaların kızı” şeklindeki tanımlamalar ve *Dede Korkut Kitabı*'nda boy adlarında geçen *Kam Gan Oğlu Han Bayındır*, *Dirse Han Oğlu Boğaç Han*, *Kam Pürenün Oğlu*

Bamsı Beyrek, Kazan Beg Oğlu Uruz, Duha Koca Oğlu Delü Dumrul, ... şeklindeki boy adlandırmaları, Türk kültüründe ata ve soy arasındaki bağlantının ne derece güçlü olduğunu gösterebilir. Dünyayı bu şekilde algılama biçiminin Türk destanlarına da yansması söz konusudur. Destanlarda kahramanın kendini tanıtmayı istendiğinde yurdunun ve atasının sorulması bu noktada örnek verilebilir.

Basat Depegözi Öldürdüğü Boy'da Tepegöz'ün Basat'a soruları şu şekildedir:

“Depegöz aydur: kalarda koparda yigit yirün ne yirdür, (...) Ağ sakallu baban adı nedür, Alp eren erden adın yaşurmak ‘ayıb olur, Adın nedür yigit digil mana” (...) “Soylamış: Kalarda koparda yirüm gün ortaç, (...) Atam adın sorar olsan kaba ağaç, Anam adın dir-isen kağan aslan, Menüm adum sorar-isen Aruz oğlu Basatdur” (Ergin, 1989, s. 213-214).

Soylamada kaba ağaç ifadesi Türk yaratılış mitlerindeki ağaçtan türemeye atıf yapar ve bu ifade, Basat'ı kozmogonik türeyiş ataları arasına yerleştirmektedir.

Benzer bir sorgulama *Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu*'nda vardır:

“Kalarda koparda yirün sorar olsam ne yirdür, (...) Yigit senin baban kim, Alp eren erden adın yaşurmak ‘ayıb olur, Adın nedür yigit” (...) “Soylamış: Babam adın sorar isen Uşun Koca, Menüm adum sorar olsan Segrek” (Ergin, 1989, s. 232).

Yurt sorusuna ilişkin olarak metinde bir cevap mevcut değilse de yurt ve atanın sorgulanması konu açısından dikkate değerdir.

Hakas Türklerine ait *Altın Arığ* destanında Huu İney ve Altın Arığ'ın ad verdiği görülmektedir. İsim verilirken atalar anılır: “Alp Hanın oğlu, öksüz büyümüş./Güzel adını, ölmeden önce ben vereyim:/Baban, Alp Handır, Annen, Ak Ölen Arığ'dır./Adın, Kara küren atlı Çibetey han olsun” (Özkan, 1997, s. 95) der.

Altın Arığ ise ad verirken kahramanın baba, anne ve halasının adını söyledikten sonra bineceği atın ismini de söyleyip “Senin adın ve unvanın, Han Pozırah atlı Kanlı Kılıç olsun” (Özkan 1997, s. 209-211) der.

Közüye adlı Altay destanında at kendisini yakalamak isteyen yiğide kim olduğunu sorarken soyundan bahseder: “At tutmak isteyen/Alp sen kimsin?/Seni büyüten baban kim?” diye sorar. Onu işiten Közüye, “Beni besleyen babam/Ak Boro atlı Ak Kağan./Beni emziren anam/Erke Tana kadındır” (Dilek, 2002, s. 324) der.

Şor Türklerine ait *Ak Kan Destanı*'nda Kök Kağan sorar: “Hangi Kağan'ın çocuğusun, adın sanın nedir? Kız çocuğu söyledi: Hey! Kök Kağan, hangi kağanın çocuğu olayım! Adım namım

ne olsun! Kolazı Kağan'ın çocuğu, Pokay Sarığ analı, üç haçlı altın tayganın eteğinde yaşayan Kara Purba'yım!" (Ergun, 2006, s. 171) der.

Aynı destanda Kara koca karı sorar:

"Hey oğlan! Hangi kağanın oğlusun, adın namın nedir, bana acıyıp benim tozumu silken? Aba Kulak söyledi: Hangi kağanın çocuğu olayım! Adı yabancı biri sana gelip senin tozunu silker mi? Eski zamandan Ak Kağan dedeliyim. Altın Tayçı'nın oğlu, ak doru atlı Aba Kulak'ım!" (Ergun, 2006, s. 177-178) der.

Ak Kan destanında Ak Kağan'ın ak kula atının da soyu sorguladığı görülmektedir. At sesi ile kişnedi, yiğit sesi ile konuştu: "Hey! Yiğit nesli, beni buraya çeken hangi Kağanın oğlusun? Aba Kulak cevap verdi: Hangi Kağanın oğlu olayım! Yabancı biri seni tutar mı? Ak Kağan'ın neslinden, (Altın) Tayçı'nın oğlu, Aba Kulak'ım" (Ergun, 2006, s. 199) der.

Destanlarda atalar kültürünün soyla bağlantılı statü göstergesi olarak kullanıldığı da görülmektedir. *Edigey Destanı*'ndaki "Edigey'in Toktamış Han Sofrasından Aksak Timur'a Kaçıp Gitmesi" ile ilgili bölümde Edigey'in "Aslın soramıy aş birmem" yani "Aslını sormadan aş vermem"; "Atasın soramıy dan birmem!" yani "Babasını sormadan şan vermem" (Sulti, 1998, s. 83) sözü, Türk kültüründeki şecerenin toplumsal konumu belirlemesine ilişkin bir örnektir.

Şecere geleneğinin belli amaçlarla kullanıldığı görülmektedir. *Edigey Destanı*'ndaki Toktamış ile Cantimir arasında geçen bir konuşmada Kutlukaya Bey'den bahsedilir ve onu anlatmak için atalardan yararlandığı görülmektedir: "Bir atası kul idi,/Bir atası il idi,/Bir atası bey idi./Onun da büyük atası/Baba Tökles Hoca Ahmet,/Evliyalar piri idi./Hey Han'ım, benim Han'ım,/Atabeyliğimin hakkına/Hatasını affet" (Sulti, 1998, s. 42) dedi.

Efsaneye göre Edigey'in atası Baba Tökles olarak adlandırılmaktadır. Bazı rivayetlerde ise atasının sufi şair Hoca Ahmet Yesevi ile özdeşleştirilmesi atalar kültürünün ideolojik kullanımına iyi bir örnektir. Yaklaşık olarak XII. yüzyılda yaşamış olan Ahmet Yesevi'nin Türk dünyasında etkisinin bilinmiş ve yayılmış olduğu düşünüldüğünde XV. yüzyılda şekillenmeye başlayan bu destanın varyantları arasına girmesi beklenen bir durumdur. Edigey'nin atasının ünlü sufi şaire dayandırılmasının bir diğer sebebi onun toplum tarafından kabul edilmesinin sağlamak olabilir.

Kozmogonik Ata Prototipi ve Tipi

Radloff tarafından derlenen Altay Yaratılış mitine göre Mandışire (Ögel, 1993, s. 464) birçok şeyin mucididir ve bu bağlamda ilk ata (primogenitor) prototiplerinden birisidir. Bunu anlatıda

görüldüğü üzere onun olta yapmasından, ağı kullanmayı bilmesinden, kayık yaparak balık tutmasından ve barutu icat etmesinden anlamak mümkündür.

Olağanüstü varlıkların yaratılmasıyla ilgili Lebed Tatarlarına ait bir yaratılış mitinde atalara ait bileşenler (ancestral component) bulunur. Tatar inançlarına göre göğün her bir katında farklı yaratıcıların olduğu kabul edilmektedir. Üçüncü gökte “Yedi Hüda” vardır. Onlarla beraber aynı katta bulunan ve Tanrı ile insanlar arasında aracı olan “ervah-ı ecdâd” (Köprülü, 2005, s. 55) yani ata ruhları yer alır.

Radloff’un naklettiği Lebed Tatarlarına ait bir efsaneye göre her şeyi yaratan “ilk cet Kuday-Bay-Ülgön” idi. Ülgön’ün dört oğlu vardır. Pırşak-kan, Tös-kan, Kara-kan, Suylap. Kara-kan dışındaki yaratıcıların insanlara iyilik ettiklerine inanılır. Onların orta dünyadaki insanlara yiyecek verdiklerine ve tehlikelerden koruduklarına dair bir inanç vardır. Yedi kattan oluşan göğün üçüncü katında Tös-kan; yedinci katta ise Tanrıların insanlara göndereceği elçiler (Seyidoğlu, 2011, s. 51-52) oturur. Bunları atalar olarak yorumlamak mümkündür. Fakat ata ruhlarıyla doğrudan ilişkili olan tösler ile üçüncü katta oturduğuna inanılan Tös-kan’ın arasında bağlantı var gibi durmaktadır. Ancak, elimizdeki veriler bu konuda yorum yapmamız için şu aşamada yeterli değildir. Tüm bunların yanında Türk mitolojisinde ata ruhlarına göğün katlarında yer verilmesi, ata ruhlarının Tanrı inancı ile neredeyse aynı önemde olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Türklere ait mitik anlatılarda yeryüzünün yaratılmasıyla ilgili çeşitli efsaneler vardır. Bunlardan birisi olan ve Kuzey Sibiry Samoyedleri arasında anlatılan efsaneye göre dünyanın yaratılışı esnasında dünyada sadece iki kişi vardır. Bunlardan birisi bir gün ava çıkar ve yeryüzünde gördüğü bir delikten içeri girer. Arkadaşını merak eden kişi de aynı delikten içeri girer ve demirden yapılmış bir kulübeye varır. Burada rastladıkları yeryüzünün yaşlı bilgesinin bir yatakta oturup elinde bir cismi tuttuğunu görürler. Adamlardan biri, “Dede, elinde ne tutuyorsun?” diye sorar. İhtiyar, “bu bizim yeryüzümüzdür” der. Daha sonra bu iki kişiden yeryüzünü tutmada destek olmalarını ister ve iki arkadaş bir daha yeryüzüne dönemezler (Harva, 2014, s. 24-25). Böylece kozmogoni mitlerine kahraman ve ata düşüncesinin yerleştirildiği görülmektedir. Özellikle yeryüzünü tutan kişiden *ihtiyar*, *ata*, *dede* şeklinde bahsedilmesi bunları atasal veya atalara ait bileşenlere örnektir.

Yaratılışa konulan atalar, bazı boylar arasında, iyilik ve kötülükten de sorumludurlar. Karay efsanelerinde iyilik ve kötülükten iki atanın sorumlu olduğu görülmektedir. Uluğ Ata (Büyük Baba) iyilik yaratan olarak kabul edilirken; Karga Uluğ Ata’nın (Lanet Han Baba) kötülüğü

getirdiğine (Kuzgun, 1985, s. 232) inanılmaktadır. Bu iki tipin Tanrı'ya yakın olduğunu görürüz.

Buryatlar arasında anlatılan efsaneye göre bir kahraman yedi kara demirciyi yenip kafataslarından kase yaparak karısına içki ikram eder. Kadının kaseleri içip göğe fırlatmasıyla Büyük Ayı Takımyıldızı'nın yedi yıldızı meydana gelir. Moğollar arasında ise Büyük Ayı Takımyıldızı'na "yedi ihtiyar" veya "yedi han" adı verilmektedir. Harva (2014), Moğollar arasında bu yıldızlar için süt ve kırmızı sunmalarının ve hayvan kurban etmelerinin temelinde yatan tasavvurun tam olarak bilinmediğini ifade etmiştir (s. 155). Ancak Türk mitik düşüncesindeki Tanrı tasavvuru ile ilişkili kahraman ve ata olma, bize, bu inancın kökeninde, yüksek ihtimalle, kozmogonik ata prototiplerinin olduğunu gösterebilir.

Buryatlar arasında anlatılan gök gürültüsü efendisi ile ilgili anlatıların diğer Türk boyları arasında da olduğu görülmektedir. Kozmogonik ata prototipi içinde yer alan bu varlığa ilişkin inançlar Altay halklarının çoğunda gök gürültüsünün kötü ruhları kaçırdığı şeklinde biçimlenmiştir (Bakınız: Arkaik Zamanın Kozmogonik Ata Prototipi).

Türkistan'da gök gürültüsünün sebebinin yaşlı bir kadın olduğu ve bu kadının postlarını silkelediğinde gök gürültüsü meydana getirdiğine inanılır. Çocuklar gök gürültüsünü duyduklarında "ihtiyar, deri torbasını sallıyor" deyip bağırıp koşturmaları veya Orta Asya'daki İranlıların fırtınalı havalarda "ihtiyar donunu silkeliyor" demeleri (Harva, 2014, s. 173), söz konusu inancın yaşayan pratiklerine örnektir¹⁷⁵.

Kozmogonik ata prototipini mitlerin yanı sıra destanlarda da görmekteyiz. Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*'nda gökten ışıkla inen (gök) ve ağaç kovuğunda oraya çıkan (yer) Oğuz Kağan'ın müstakbel eşleri (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 13-15), bu bağlamda, kozmogonik kadın ata tipine uygundur.

Oğuz Kağan, emrini dinlemeyen Urum Kağan'a sefer düzenler. Muz Tağ adında bir dağın eteğine çadır kurulur. Tan ağarınca Oğuz Kağan'ın çadırına güneş gibi bir ışık girer ve o ışıktan gök tüylü ve gök yeveli büyük bir erkek kurt çıkar ve "Ey Oğuz, sen Urum üzerine yürümek istiyorsun. Ey Oğuz, ben senin önünde yürümek istiyorum" (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 19); "Şimdi, Oğuz, sen asker ile buradan yürüyerek halkı ve beyleri götür. Ben önden sana yol

¹⁷⁵ Zuniler arasında yağmur için özel bir tören düzenlenir, ancak bu törenin yapılma amacı bilinen bereket arttırma ritüellerinden çok daha fazlasıdır. Zunilerin inancına göre Tanrı, suyla dolu olan, Tanrıların merdivenleri ise su merdivenidir. Ölüm sırasında yağmur bulutları geldiğine ve evrensel iyiliği taşıdığına inanılır. Yaz günlerinde öğle sonrasında gökyüzüne yağmur bulutları geldiğinde insanların çocuklarına "dedeleriniz geliyor" dediklerini söyleyen Benedict (2011a), bu söylemin ölü akrabaları değil kişisel olmayan ortak ataların kast edildiğini bildirir (s. 94). Burada açık bir biçimde ölü kültüründen ata kültürünün ayrıldığı ve kabile atası bağlamında ata kültürünün varlığı görülmektedir.

gösteririm” (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 23) der. Destan metninden kurdun rehber rolüne ve bilge ata tipine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çadır, dağ eteğine kurulduktan sonra kurdun ışık vasıtasıyla çadıra gelmesi, dağ kültürünü de dikkate almayı gerektirmektedir. Bu durum *Ak Tayçı* adlı Altay destanında dağ iyesi olduğu düşünülen Ak Börü adlı kurdu hatırlatmaktadır. Büyük ihtimalle, Türk boyları arasında dağ iyesinin kurt görünümüne sahip olduğu düşünülmüştür. Türk türeyiş mitlerinde de kurdun dağdaki bir mağaraya girip on çocuk dünyaya getirmesi de bu noktada hatırdaki tutulmalıdır. Bu şekilde kurt, hem kozmogoik nitelikler taşımakta hem de bilge atalar sınıfına girmektedir.

Başkurtların efsanesinde kurdun yardımcı olduğunu görmekteyiz. Efsaneye göre kurt, Başkurlara önder olur ve kurdun rehberliğiyle şimdiki yerlere göç ederler. Başka bir efsanede kabirden çıkan kurt kabileye önder olarak onları Bürili nehrine getirir. Bir diğer efsanede ise kurt sürüsü yedi kabileye önder olur ve onları Ural ormanlarına, Ağidil nehrinin başına getirir (Atnur, 2002, s. 143).

Sözlü edebiyat ürünlerinde antropomorfizm döneminin bir hatırası olarak özellikle gök unsurlarının insanlaştırıldığı görülmektedir. Örneğin, Kamlar dualarında gök ve yere ata olarak seslenirler: “Merhametli Gök babam!/Ve merhametli Yer anam!/Beni bağışlayın!/Ölüp, kendinden geçen kamım ben!” (Bapaeva, 2013, s. 25-26).

Tuvaların inançlarına göre gök insanların atası olup göğün meyvesi olan ak damlalar yer anaya düşünce hayatın (Bapaeva, 2013, s. 46) meydana geleceğine inanılmaktadır. Anne ve babadan oluşan ata kimi zaman ay ve güneşle, kimi zaman da gök ve yerle temsil edilmiştir. Bazı tabiat unsurlarının anne ve baba veya kutsal çift ile özdeşleştirilmesi neredeyse evrensel bir yorumlama biçimidir. Eliade'nin (2003) belirttiği gibi, toprağın anne, göğün baba; göğün toprağı yağmurla döllemesi ve böylece onun tahıl ve bitki vermesi pek çok tarımla ilgili inanın ana temasını oluşturmaktadır (s. 245). Bununla birlikte insanoğlunun dünyayı anlama ve anlamlandırmasında genellikle kutsal veya kozmik çift olarak iki atadan bahsedilmesi neredeyse evrensel bir motiftir.

Uzun bir süre konar ve göçer hayat yaşamış Türklerin sözlü edebiyat ürünlerindeki betimlemelerinde sürekli ilişkide buldukları tabiat unsurları dikkat çekmektedir. Ay ve güneş, hem yapı hem de işlevi itibarıyla Türklerin dikkatini çekmiştir. Verilen metinde anne ve baba benzetimi dikkate değerdir: “Ayım gibi, güneşim gibi/Altın nesne nerde var?/Annem gibi, babam gibi,/Faydalı insan nerde var?” (Bapaeva, 2013, s. 50).

Esin'in (2001) aktardığı Türk-Çin yaratılış mitine göre evreni beş unsur oluşturmuştur. Şekil, nefes ve madde ilkeri harekete geçince *yin* (kararig) ve *yang* (yaruk) oluşmuştur. Kararig

(karanlık) ve yaruk (aydınlık) ilkelerinin *ana* ve *ataya* benzetilen nefesleri, sekiz yönden esen rüzgârlarla taşınıp birleştiğinde *su*, *ateş*, *ağaç*, *maden* ve *toprak* olmak üzere beş unsurun meydana gelmiştir (s. 22-25). Verilen metinde ay ve güneşin anne ve babaya benzetilmesi bu açıdan oldukça önemlidir.

Kozmogonik ata prototipleri içinde Türk'ün türeyişi başlatan bir ata olduğu görülmektedir. Kaşgarlı Mahmut'un (1985a) hazırlamış olduğu sözlükte Türk adı açıklanırken "Türk, Tanrı yarlığayası Nuh'un oğlunun adıdır. Bu, Tanrı'nın, Nuh'un oğlu Türk'ün oğullarına verdiği bir addır" (s. 350) denilerek Türk ve nesli doğrudan Nuh'a dayandırılır.

Sözlü edebiyat ürünlerine de yansıyan bu durum oldukça dikkat çekicidir. Türk âşıklık geleneğindeki âşık fasıllarının ilk bölümü "Hoşlama-Merhabalaşma-Hoş geldiniz" şeklinde isimlendirilir (Günay, 2011, s. 82). Geleneksel deyişlerin söylendiği Hoşlama, fasıla giriş niteliği taşır. Doğu Anadolu'da canlı bir şekilde yaşamaya devam eden Âşık Fasılları Anadolu dışında da yaşatılmaktadır. Özbekistan, Türkmenistan, Afganistan ve Kazakistan'da düzenlenen fasıllarda ozanlar katılımcılara "Türk Ata'dan beri kardeş olanlar safa geldiniz!" (Kalafat, 2001a, s. 87) der.

Kozmogonik atalar içinde olup türeyişin başlatıcısı konumunda olan Hz. Havva ve Hz. Adem'in bilmecelere konu edildiği görülmektedir: "Erkek goç, dişi guzu doğurdu" (Adem ve Havva, Adem Peygamberle Havva Anamız) (Ekineker, 1996, s. 128). "Hey kişi, ne biri bilirsin, ne beşi, bir koyun kuzulmuş, anası erkek, yavrusu dişi"; "Bir koyun kuzu kuzulmuş, anası erkek, kuzusu dişi" (Adem ve Havva) (Ekineker, 1996, s. 131). Oğlan der ogan nedir? Sarımsak der soğan nedir? Dişiden erkek doğar, erkekten doğan nedir? (Cevap: Havva Ana) (Karademir, 2007, s. 130)

Halk anlatılarının epik yasalarında kalıplaşmış ifadelerin veya formellerin işlevi oldukça önemlidir. Özellikle sözlü kültür ortamında insanların anlatılarını formeller kullanarak öğrendikleri, anlattıkları ve aktardıkları kabul edilmektedir. Bu sebeple halkın bilinçaltında kodladıkları sembollerin ana omurgaya bağlı kalarak varyantlaştıkları görülmektedir. Bilmecelerde de bu kodlamaları görmek mümkündür.

Türk inanç sisteminde ateşin bulunuşuyla ilgili çeşitli efsaneler vardır. Altay Türklerine ait bir efsanede Tanrı toprağı iyice kaldırıp, demirin katın bulup ateş yakar; Şorlarda anlatılan bir efsanede Ülgen insanlara ateşi vermez ve bu durum karşısında ateş kuşu insanların ateşe kavuşmasını sağlar. Sahalara ait başka bir efsanede ise ateşi göğün altıncı katında oturan Tanrı

Aan Caahın Ayı¹⁷⁶ insanlara (Dilek, 2007, s. 34-35) vermiştir. Öncelikle örnek verilen efsanelerde ateşin büyük bir güç olduğu ve insanların ona doğrudan erişiminin mümkün olmadığı izlenimi yaratılmaktadır. Hayvanların kürk ve tüyleri olduğundan ateşe ihtiyaç duymamalarına karşın, insanların çıplak olmaları ve soğuğa dayanamadıkları anlatılmaktadır. Diğerleri içinde ateş getiren, ateş bilgisine sahip olan kişi veya güce ilişkin inanç ve uygulamalarda kurtarıcılık bağlamında kahraman ve ataların kültleştiği ortaya çıkmaktadır.

Ateşin bulunuşu ile ilgili anlatılarda, Tokarev'e (2006) göre, ana karakter ateşi çalıp insanlara veren kahramanlardır. Kültür kahramanı olarak adlandırılan bu mitik şahıs çeşitli geleneklerin oluşumu ve icatların ortaya çıkışında etkili olmuştur (s. 261). Türk mitolojisindeki anlatılarda da söz konusu kültürel kahramanları görmek mümkündür. Ancak şaman geleneğinde Tanrı olarak tasvir edilen Ülgen'in aynı zamanda insanlara ateşi verdiğine dair anlatıları yatay ve dikey döngüsellik ile açıklayabiliriz (Bakınız: Yatay ve Dikey Döngüsellik).

Aşağıda yer verilen bilmece iki bölümden oluşmaktadır. Atalara ait bileşenler bilmecenin ikinci kısmında ve cevabında yer almaktadır: “Adı nedir? Budu nedir? Bu dünyanın dadı nedir? Nuh Peygamber gemi yapmış, ustasının adı nedir?” (Tuz, Cebrail) (Karademir, 2007, s. 130).

Nuh Peygamberin gemisinin ustası olarak Cebrail'in gösterilmesi, ata tipolojisinde kozmogonik ve medenileştirici ataları akla getirir. Bu şekilde yapı itibariyle kozmogonik özellikleri bulunan Cebrail'e ustalık atfedilmiş durumdadır.

Ebulgazi Bahadır Han'ın kaleme aldığı *Şecere-i Terâkime*'deki şu ifadeler Nuh ve Cebrail arasındaki usta-çırak ilişkisinin yazılı kaydı niteliğindedir:

“oğlu Nuh Peygamber babasının yerine oturdu. 250 yaşına geldiğinde Yüce Tanrı ona peygamberlik verdi. 700 yıl halkı doğru yola çağırdı. Erkek ve kadın olmak üzere seksen kişi iman getirdi. Yedi yüz yılın içinde seksenden fazla kişi(nin) iman getirmemesine öfkelenip halka beddua etti. Cebrail geldi ve Yüce Tanrı senin duanı kabul etti, herhangi bir zamanda halkı suya batıracak, sen gemi yap dedi ve geminin nasıl yapılacağını gösterdi” (Ebulgazi Bahadır Han, 1996, s. 233).

Bilmecenin ilk kısmında yer alan tuzun da *Şecere-i Terâkime*'de Tütek adlı bir kişiyle ilişkilendirilmesi medenileştirici ata tipolojisine oldukça uygundur. Metin şu şekildedir:

“Türk'ün dört oğlu vardı. İlki Tütek, ikincisi Çigil, üçüncüsü Bersaçar, dördüncüsü Emlak. Türk ölecek olduğunda Tütek'i kendi yerine padişah olarak bırakıp uzun (bir) sefere gitti. Tütek akıllı, devletli ve iyi bir padişahı. Türkler içindeki birçok adeti o ortaya çıkardı (...) Günlerden bir gün ava

¹⁷⁶ Yakutlar'ın dini inançlarına göre üst dünyada *ayrı* ve *abaası* olarak adlandırılan Tanrılar (veya ruhlar) yaşamaktadır. Genellikle ayıların iyi, abaasların ise kötü oldukları düşünülse de Alekseyev'e (2013) göre ilgili materyallere bakıldığında bunu kesin olarak söylemek mümkün değildir. Yakutlar arasında zenginlik ve gücün artışının yanı sıra boyun başına gelen felaketlerin de ayılara bağlanması (s. 38), araştırmacının bu şekilde düşünmesinde etkili olmuştur.

çıkılmış öldürdüğü geyiği kebab yapıp yiyorken elinden bir parça et yere düştü. Onu alıp yediğinde ağzına çok hoş bir tad yayıldı. Çünkü o yer tuzlaydı. Yemeğe tuz atmayı o çıkardı. Bu tuzlu yeme geleneği ondan kaldı” (Ebulgazi Bahadır Han, 1996, s. 234).

Bilge Ata Tipleri

Destanlarda yer alan bilge tipler, toplumun sosyal, dini ve ahlaki değerlerini somutlaştıran, toplumun değerler bütününe şahsında toplayıp temsil eden idealleştirilmiş kahraman (Arslan, 2016, s. 485) tiplerinden birisidir. Kahraman tipleri üzerinden yapılacak bir okum, bir kültürün geleneksel dünya görüşünü (worldview) anlayıp yorumlama ve kültürü bir arada tutan ortak “kültür kodlarını” tespit etme noktasında oldukça önemlidir.

Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*’nda bilge kahraman ve ataları görmek de mümkündür. Oğuz Kağan’ın ordusunda Barmaklığ Çosun Billiğ adlı tecrübeli ve becerikli bir ustanın ganimetleri çekmek için bir araba yaptığı (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 27) anlatılır. Destandan alınan söz konusu örnek, bilge ata tipine bağlı medenileştirici ataların niteliklerini örneklemektedir.

Uygur harfli destanda Oğuz Kağan’ın yanında bulunan bilge kişi, ak sakallı, kır saçlı ve tecrübeli bir ihtiyar olarak tasvir edilir. Kağan’ın nazırı olan bu kişi anlayışlı ve asil bir adam olduğu ifade edilmiştir. *Uluğ Türk* adlı bu kişi (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 29) bilge ata tipine uygundur. Destanın birçok varyantından biri olan ve Reşideddin tarafından yazılan *Cami’üt-Tevarih* adlı farsça Oğuznâme’de “Türk töre ve âyinlerini ilk koyanın Bilge İrkıl Hoca” olduğu bilgisi vardır. Destanın üçüncü varyantı olan *Şerece-i Terâkime*’de İrkıl Ata’nın “Türk bilgisi” olduğu (İnan, 1998, s. 196) yer alır. Bu bağlamda destanda geçen bu kişiler bilge ata veya Çobanoğlu’nun (2001a) ifadesiyle bilge devlet adamı tipine uygundur.

Sahalara (Yakutlar) ait *Er Sogotoh Destanı*’nda iki kepçe kadar irinli gözlü, salyası akan, geleceği gören şaşmaz önsezili bilge ihtiyar kadın bir sabah efendisinin huzuruna gelip gördüğü düşten hareketle felaket geleceğini (Vasilyev, Kirişçioğlu ve Killi, 1996, s. 19) bildirmektedir. Mitik öğelerin yoğunlukta olduğu destanda bilge ata yaşlı bir kadın olarak betimlenmiştir.

Edigey Destanı’nın “Toktamış Han ile Aksak Timur Kavgası ve Kutlukaya Bey ile oğlu Edigey’in ölüme mahkum edilmesi” ile ilgili bölümde Cantimir’in bilge ata tipine uygun olduğu görülmektedir: “Geniş konçlu Cantimir./Altı oğullu er idi;/Görevi büyük atalık,/Yurtta büyük pir idi;/Toktamış’ın yanına/Geniş görüşlü, düzgün kılıklı/Sözü geçen bey idi” (Sulti, 1998, s. 40-41). Ancak destanın ilerleyen kısmında Toktamış Han’ın Cantimir atayı dinlemediği görülmektedir: “Cantimir gibi ataya,/Han hiç kulak asmadı./Han kulak asmayınca,/O da baka kaldı!” (Sulti, 1998, s. 43).

Yaklaşık olarak XV. yüzyılda şekillenmeye başlayan ve XIX. yüzyılın ortalarında yazıya geçirilen *Edigey Destanı*'nda ata kültürünün etkisi görülmekle beraber yazılı kültür aklının yansımalarını da bulmak mümkündür.

Özellikle “Görevi büyük atalık” ifadesi dikkate değerdir. Gökalp'in (1979) aktardığı üzere, atalık, “babalık, hocalık, aile büyüklüğü ve hocalık hakkı” demek olup (s. 193), Türk kültüründe büyük önemi olan ve temellerinden birini oluşturan atalara ilişkin inançların sonucunda ortaya çıkmış olmalıdır.

XV. yüzyılda yazıya geçirilen *Dede Korkut Destanları*'nda oğlunun arkasından giden Burla Hatun'un fedakarlığı ile kendisine can arayan Deli Dumrul'un anne ve babasının fedakârlık yapmadıkları için cezalandırılması, sözlü ve yazılı kültür arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından dikkate değerdir. Çünkü Türk kültüründe görülen alperen atalar fedakar, özverili, dürüst, yiğit, erdemli olmak üzere istedik değerlerle tanımlanmaktadır. Yakın dönemde derlenen ve efsane, masal, memorat gibi bünyesinde çok fazla mitsel öge barındıran anlatılar haricinde diğer sözlü kültür ürünlerinde atalar geleneğinin etkisinin zayıflamaya başladığı görülmektedir.

Şor kahramanlık destanlarında bilge atalara ait bileşenleri bulmak mümkündür. *Kan Pergen Destanı*'nda Kan Pergen'in karısı, kendisini kız kardeşinin evine gitmemesi için uyarır. Aynı destanda bir kadın Kan Alp'in öleceğini, ruhunun kürek kemikleri arasından çıkıp gideceğini söyler ve bu kehanet gerçekleşir. *Karattı Pergen Destanı*'nda da Altın Kan'ın öleceğini yaşlı karısı önceden bilir. Benzer biçimde *Altın Sarık Destanı*'nda da yaşlı bir kadın yurda düşman geleceğini doğru şekilde (Chirli, 2008, s. 297) tahmin eder.

Közüyke adlı Altay Türklerine ait destanda Közüyke'ye ad veren Aksagal adlı ihtiyar erkeğin ağırbaşlı ve halkın en itibarlısı olarak anlatılması (Dilek, 2006) bilge ata tiplerine uygundur.

Altay destanı *Maaday Kara*'da Altay'ın sahibesi, kır başlı yaşlı kadın, kadın ata tipine bağlı bilge kişi konumundadır. Bu kişi,

“Sen Maaday Kara'nın oğlusun,/Öç almak senin borcun./Bineceğin değerli at,/Pamuk yeleli gök boz,/Erkek takımından bir yiğitsin sen,/Adın Kögüdey-Mergen./Bineceğin gök boz at/Suyun ruhundan yaratılmış,/Kendin Kögüdey-Mergen/Dağın ruhundan yaratılmışsın” (Gürsoy-Naskali, 2015, s. 96) deyiş kahramana ad adamıştır.

Köroğlu destan dairesi içinde yer alan birçok bilge tip vardır. Köroğlu'nun baş yiğitlerinden olup herkesin fikir aldığı Handan Batır; yaşlı ve baş yiğitlerden Sapar Köse; bilgi ve hikmet sahibi, Köroğlu'nun eşi ve peri diyarı padişahının kızı Ağa Yunus Peri (yapı ve işlev

bakımından kadın ataların izlerini taşır); yüz on beş yaşında tecrübeli, söz sahibi ve saz üstadı olup keramet gösteren Âşık Aydın (ki “Tanrı tarafından bahşedilmiş kara bir dutarı vardır”). Örneğin, Cıgalı Bey, Çardaklı Çandıbil’de yaşayan, özellikle seyislik konusundaki bilgisine saygı duyulan, han olarak seçilen ve başkahraman Göroğlu’nun dedesi konumundaki bir kişidir. Onun bilgeliği saraya baş seyis olmasında etkili olmuştur. Hünkarın da danıştığı bir kişi olan Cıgalı Bey, bu özelliğiyle bilge devlet adamı tipi özelliği gösterir. Ustaca kullandığı dil, üslup, atasözleri ve verdiği öğütlerin yanı sıra vatan sevgisi, açları doyurmak, çıplakları giydirmek, adaletli olmak üzerine söylediği deyişi (Arslan, 2016, s. 486-488) bakımından Türk kültüründeki bilge ata tipi dairesi, savaş bilgilerine sahip olması açısından alperen ata tipi dairesi içinde yer almaktadır.

Kazan şehrinin isminin nereden geldiğiyle ilgili anlatılan Tatarlar arasındaki etimolojik bir efsaneye göre, ihtiyar bir kadın Aksak Timur’a Büler şehrinin nasıl alınacağını söyler. Buna göre eğer Timur, güvercinin ayağına ateş bağlayıp gönderirse şehri (Atnur, 2002, s. 623-624) alabilecektir.

Kazaklara ait destanda Kubikul ile Akbilek yola çıkarlar. Gölle karşılaştıklarında Kubikul burada konaklamayı teklif edince Akbilek rüya gördüğünü ve eğer buraya çadır kurarlarsa bir daha kendisini göremeyeceğini söyler. Bu tavsiyeyi dinlemeyen Kubikul çadır kurar ve avlanmaya gider. Döndüğünde ise Akbilek’i göremez ve atalarından yardım ister. Atası “kadın sözü dinlemediğin için bunlar başına geldi. Akbilek’in babasının bedduası tuttu. Gölde çıkan yedi başlı yılan-ejderha yedi onu yutmuş olmalı” der (Arıkan, 2003, s. 155). Benzer bir söylem *Dede Korkut Kitabı*’nda geçmektedir. Çocuğu olmayan Dirse Han, suçu karısında bulup ona çıkışı. Ancak sonunda karısının akıl vericiliğiyle Dirse Han muradına erer. Bu durum destanda şu şekildedir: “Dirse Han dişi ehlinün söziyle ulu toy eyledi, hâcet dileti” (Ergin, 1989, s. 81).

Yaratılış mitinde akıl verici yönüyle kozmogonik ve bilge ata prototipi olarak karşımıza çıkan dişi Ak Ana’nın, *Köktürk Yazıtları*’nda İl-Bilge Hatun ile tarihe yerleştirildiğini ve Akbilek ile destanda, akıl verici bilge kadın olarak, yaşatılmaya devam ettiğini görmekteyiz. Kubikul’a ata ruhunun “kadın sözü dinlemediği için” başına bunların geldiğini söylemesi varsayımımızı destekleyebilir.

Kadının yol göstericiliği *Şecere-i Terâkime*’de de görülmektedir. Kara Han, oğlu Oğuz Han’ı Müslüman olduğu için avda öldürmeyi planlar. Oğuz Han’ın üçüncü eşi bu plandan haberdar olup eşini ava gitmemesi için uyarır ve bu uyarıya Han’ın uyduğu görülmektedir. Benzer bir uyarı *Dede Korkut Kitabı*’nda Selcen Hatun’un Kan Turalı’yı uyarısında, Begil’in karısının nasihatinde (Güneş, 2009, s. 90) görülür.

Bilge Ata Tipine Bağlı Medenileştiriciler

Zamanda bir dalgalanma yaratan ve mekânda bir iz bırakan kahramanlara kültürel birtakım niteliklerin atfedilmesiyle kültürel kahraman olarak nitelenen ve kahraman kültü içine dahil edilen bu kişilere birçok efsanenin bağlandığı tespit edilmiştir. Ancak bazı aktörlerin kahraman kültürünü aşarak ata kültü seviyesine çıkması da söz konusudur. Bunlardan birisi olan Dede Korkut, Türk dünyası coğrafyasının tamamında bilinen ve tanınan bilge, medenileştirici, meslek ve bazı durumlarda alperen atalardan birisidir. Hatta bu nitelikleri bünyesinde toplayan Türk kültürünün tek kahraman ve ata tipidir.

Dede Korkut'a bağlanan bir efsane, yukarıda ifade ettiğimiz varsayımı destekler mahiyettedir. Kazaklar arasında yayılan bu efsanede ölümsüzlüğü arayan bir kişi olarak Korkut Ata, *küyü* icat eden kişi ve yeryüzündeki müziğin atası olarak anlatılmaktadır.

“Ölümsüzlüğü arzulayan Korkut, ocağını yurdunu terk ederek ecelden kaçır. Fakat hangi yöne giderse gitsin önüne ölümün gölgesi çıkar. Damarı kuruyup yerde yatan ağaç, beni bulan ecel seni de bulur der Korkut'a. Kimsenin yaşamadığı yerdeki ot da bunu söyler. Düşmeye hazır olan kaya da Korkut'a ecelin yaklaştığını tembih eder. Bütün bunları görüp duyan Korkut tek başına kaygılanır. Yeryüzünde ilk kopuzu yapıp kaygılanarak küy çalar. Kudretli küy sesi bütün alemleri sarsar. Bunu duyan bütün halk hareketsiz dinleyip şaşırır. İşte bundan sonra Korkut küyü ve kopuzu, yeryüzünde gezmektedir. Korkut ismi de kopuzun içinde, halkın yüreğinde yaşamaktadır” (Avezov, 1997'den aktaran Çobanoğlu, 2007, s. 65).

Evrenin yaratılışıyla ilgili Mudurnu'dan derlenen bir efsaneye göre [1929] yaratılış şu şekilde anlatılır: “Tanrı, dünyayı yarattı. Onu buğday taneleriyle doldurdu. Sonra bir kuş yarattı. Bu kuş her yirmi günde bir tane buğday tanesi yedi. Âdem Ataya Cennet'te verilen buğday, bu buğdaydır” (Boratav, 1984, s. 11). Söz konusu efsane, Hz. Âdem'in çiftçilerin piri olduğuna ilişkin inancın da arka planını açıklamaktadır.

Çiftçilerin piri olarak görülen Âdem Atanın öküzü ilk çiftte koşan insan olduğu Pir Sultan Abdal'ın beyitlerinde de görülür: “Âdem Ata öküzü çiftte koşunca, İreçberler, hoşça görün öküzü” (Boratav, 1984, s. 91).

Yusuf Beg-Ahmet Beg Destanı'nın Türkmen rivayetinde bilge ve medenileştirici ata tipleri vardır. Gözel Şah'ın rüyasını doğru tabir ettiği için Yusuf Beg ve Ahmet Beg ile zindanda yedi yıl geçiren Babagambar, destana bilge tipi temsil etmekle birlikte kahramanlara dut ağacından yaptığı dutar ile medenileştirici ata niteliklerine de sahiptir. Babagambar'ın Türkistan'da dutarın piri olarak görülmesi bu tanımlamayı desteklemektedir. Adına muhtelif yerlerde makamlar gösterilen bu tipin, ayrıca, Dede Korkut ile benzerliği (Özkan, 1989, s. 127-128) dikkate değerdir.

Başkurtlar arasında anlatılan bir efsanede kültürel kahraman halka bayramı getirir (Atnur, 2002, s. 129). Bu biçimiyle medenileştirici ata tipine uygundur.

Hakaslar arasında derlenen bir efsaneye göre Kul Çalaas (Kül içinde çıplak) adlı kişinin takvim ve zaman sisteminin yaratıcısı olarak kabule edilmesi (Lvova vd., 2013, s. 63) onu medenileştirici ata sınıfına yerleştirmektedir.

Uygur efsanelerinde diş çekme işleminin ilk kez Lokman Hekim tarafından yapıldığı (Öger, 2007, s. 82) rivayet edilmektedir. Bu bakımdan Lokman Hekim, bilge tipine bağlı olarak medenileştirici ata sınıfına dahil edilebilir.

Karaçay-Malkar Nart destanlarında Nart halkına demirciliği öğretip demirden silahlar yapan ve Nart halkını düşmandan kurtaran alperen ve medenileştirici atanın adı Debet idi. Kozmogonik ata tipine uygun olarak göksel nitelikler de taşıdığı görülen kahramanın gök ile yerin oğlu olduğu anlatılır. İnanca göre Tanrılar ilk olarak Nebet'i yaratmışlardır. Diğer Nart kahramanları Nebet'i ataları olarak görürler. Nartların ilk demircisi olarak kabul edilen Debet'in kızgın demiri döverken havaya uçurduğu kıvılcımlar, gökte parlayan ve kayan yıldızlarla (Adiloğlu, 2007, s. 202; Tavkul, 2000a, parag. 10) ilişkilendirilmiştir.

Karaçay-Malkar Nart destanlarındaki *Satanay/Satanay Biyçe* tipi kadın atalara örnektir. Satanay'ın babası Güneş, annesi de Ay'dır. Güzelliğin ve bilgeliğin sembolü olan Satanay, doğaüstü güce sahip olup olacakları önceden bilme yeteneği vardır. Gerçekte Nartları yöneten bir kadın ata durumundadır. Satanay'a danışmadan Nartların hiçbir iş yapmaması bu ifadeyi desteklemektedir. Medenileştirici ata nitelikleri görünen Satanay, Nart kadınlarına yünden çuha yapmasını, elbise dikmesini, ekmek pişirmesini, boza, peynir ve yoğurt yapmasını öğretmiştir (Adiloğlu, 2007, s. 206-207).

Türkistan coğrafyasında müzik aletlerinin ortaya çıkışıyla ilgili anlatılan bir efsane Korkut Ata'ya bağlanırken; Altay Türklerinden derlenmiş *top şuur* hakkındaki bir efsanede olağanüstü özelliklerle donatılmış kadının varlığı (Aça, 2000, s. 46), Türk kültüründeki medenileştirici kadın atalar bakımından dikkat çekicidir. Anlatılarda ana kahramanın kadın olması, büyük ihtimalle, Türk kültüründeki anaerkil dönemin bir uzantısıdır.

Tatarlar arasında derlenen bir efsanede İslami dönemin ata tiplerinde olan Hz. Ali'nin eşi Hz. Fatma'nın medenileştirici ata niteliklerine sahip olduğunu görürüz. Efsaneye göre ağacın dibinde büyümüş olan kamışı koparan ve kuray çalmaya başlayan Fatma'ya kadar kuray çalan kimse yokmuş (Atnur, 2002, s. 707).

Türk kültüründe önemli kişilerle çağdaş olma düşüncesinin temelinde, ata olarak görülen kişilere yakın olma isteği vardır. İnanca göre Ahî Evren, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin çağdaşıdır. Evrenler (ejderhalar) gibi savaştığı için Hz. Ali ona kızını vermiş, düğünde gelen koyunların derisi yıgılmış, Evren onları serpilemiş, boyamış ve asmıştır. Ali, kamçısı ile bu derileri açmıştır. Buna göre açıcıların piri Ali sayılır. Rivayete göre, Hz. Peygamber, “Senin izinle olsun otuz iki sanat” diyerek Evren’e dua etmiş. Deriden otuz iki sanat sayılması ve hepsinin Evren’e bağlanması (Boratav, 1984, s. 39) açıklaması bu inançla tamamlanmaktadır. Görüleceği üzere, inanç, uygulama ve mit bağlamında Ahî Evren kültleşip kahramandan ata sınıfına geçmektedir.

Uygurların defin törenleri ile ilgili anlatılan efsanelerde “kültürel kahramanlar veya kültür aktörleri” dikkat çekmektedir. Ölülerin gömülmeye başlaması ile ilgili geleneğin Efrasiyap ile özdeşleştirilmesi; kabir düzenleme geleneğinin ise Satuk Buğra Han’ın adıyla meşrulaştırılması Türk kültüründeki ata kültlerinin sosyal hayattaki işlevlerine birkaç örnektir.

Uygurlar Türkleri arasında ölüyü toprağa gömmeye geleneğinin ortaya çıkışı ile ilgili bir efsanede vardır. Anlatıya göre Efrasiyap döneminden önce ölümler ateşte yakılır ve külleri rüzgarda savrulurdu. Ayrıca ölenin arkasından çeşitli eğlenceler düzenlenmesi ve oyunlar oynanmasının ölüye saygısızlık olduğunu düşünen Efrasiyap, babası Uluğ Tor ölünce bu geleneğin uygulanmasını yasaklamış ve ölüleri tabuta koyarak toprağa defnedilmesini emretmiştir. Uygurlar arasında kabri düzenleme geleneğinin ortaya çıkışını konu alan bir efsanede ise Satuk Buğra Han dikkat çekmektedir. Rivayete göre bir gün rüyasında anne ve babasını gören Satuk Buğra Han, onların kabrini ziyaret etmek ister. Ancak üzerinde hayvanların koşuşturduğunu, çocukların oynadığını gören Han, ustaları toplayıp anne ve babasının kabrini özel olarak inşa ettirir. Bundan sonra ölümlere saygı göstermek için Perşembe günleri ata ruhları için yağ kokutma yapılması, bayram günlerinde kabirlerini ziyaret etme, buraları süpürerek temiz tutma ve kuşların yemesi için yem bırakma gibi uygulamaların Satuk Buğra Han döneminde ortaya çıktığı anlatılmaktadır (Öger, 2012, s. 220-221). Satuk Buğra Han’ın Türk kültüründeki ata kültlerine uygun olarak, bir yenilik getirdiğini ve yeniliğin medenileştirici ata ile özdeşleştirildiğini söylemek mümkündür.

Boy Atası Tipleri

Tuvaların yaratılışı hakkında bulunan tek anlatı Cagtıvalar’ın yaratılış efsanesidir. Buna göre bir avcı, günün birinde ormanda göbek bağı ağaca bağlı bir bebek bulur ve bu bebeği alıp büyütür. Avcı erkek olmasına rağmen bu bebeği emzirerek büyütür. Etimolojik bir açıklamanın getirildiği bu efsaneye göre bebek üşümesin diye hayvan yağına kundaklandığı için ona yağ

anlamına gelen “cag” denir ve bu isme sonradan “Tuva” lakabı eklenir. Bu kişi Cagtıvaların atasıdır. Aynı efsanenin başka bir varyantında ise bu çocuk büyüyüp avlanmaya başladığında avın yerini bulabilen özel bir yeteneğe sahip olur ve bu özelliğiyle Cagtıva Hanlarının da atası (Akıncı, 2009, s. 143) olarak görülmüştür. Tuva boyunun yaratılış ve türeyişinin anlatıldığı bu efsanede erkek avcının çocuğu emzirme sahnesi oldukça dikkat çekicidir. Aslında avcı da ilk ata konumundadır. Emzirme temi ile görülen bu durumda avcının bir anlamda cinsiyetsiz oluşu, bu tezin temel varsayımların biri olan ilk ataların cinsiyetsiz olduğu, sonradan kadın ve erkeğe evrildiği düşüncesini destekleyebilir.

Efsaneye göre Burut boyunun atası olan İrtöhçin, oğlunu, saçına ak düşmüş Burut hanının kızıyla evlendirmiş. Onlar İyus akarsuyunun ikiye ayrıldığı yerdeki Üttighaya dağının eteğine yerleşmişler. Kız rüyasında ata yurdunun koruyucu ruhunun tavşan şekline bürünüp peşine takıldığını görmüş. Sabah hasta olarak kalkan kız, peşinden gelen Burut ruhlarının geri dönmeleri için İrtöhçin’den kurban kesmesini rica etmiş. Buna karşın İrtöhçin: “Heyhat, ben de gelin aldığımı zannediyordum. Fakat aldığım şamanmış”, diye bağırır. Sırrı ortaya çıkan kız bayılarak taşa dönüşür. Bu taş ise günümüzde “Hozanhıs” (tavşan kız) olarak adlandırılmaktadır. İnanca göre kızın canı tavşana geçmiştir. Kız ise beddua edip Üttighaya dağının etrafında üç defa tavaf ederek gözden kaybolmuştur. Beddua sonucunda İrtöhçin’in halkı bulaşıcı hastalığa yakalanmış. Ancak şamanın tavsiyesiyle her eve konulan tavşana benzer kukla ve han kızının bindiği ak yeledi alaca atın “ızlıh” olarak kabul edilmesiyle Burut halkı salgın hastalıktan (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 55) kurtulabilmiştir. Kızın rüyasına giren ata ruhu veya koruyucu ruh, hem efsanelerdeki ata kültürünü hem de kam mesleğine girişte koruyucu ata ruhlarının önemini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Kumanların-Kıpçakların doğuşu ile ilgili efsanelerde ana unsur kadındır (Pilipçuk, 2013, s. 59). Tasvir ettikleri heykellerinde de kadın figürlerinin netliği, onlar arasındaki güçlü bir kadın ata kültürünün varlığını gösterdiği söylenebilir.

Efsaneye göre Tom nehri başında Hobyadas’ın komşusu Hızılıhaya boyunun atası olan Alabeg adlı bir komutan yaşarmış. Rivayete göre annesi ve babası belli olmayan ve Hızılıhaya dağındaki mağarada bakır bir beşikte büyüyen bu komutan, aynı zamanda çakmak taşından ateş çıkarmayı öğreten (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 97) ata olarak tanınmaktadır.

Sahaların ataları ile ilgili bir efsanede onların Lena Irmağı deltasına göç etmeleri ve Elley Botur’un tüm Sahaların atası olması anlatılmaktadır. Bir şamanın Omogoy Bay’a fal bakarak söyledikleri konu açısından dikkate değerdir: “Lena ırmağının genişleyerek eriştiği yerde iki kutsal kaya vardır (taş kültü). Güneydeki kaya, at ve davarın yaratıcısı; kuzeydeki inek ve ehil

hayvanın yaratıcısı olarak türetilmişlerdir. Güneydeki kayanın aşağısında üç çam ağacı yetişmiştir. Oradaki yaşlılar memleket ilahelerimiz, geleni yediren giydiren, cömert olarak yaşarız! diye bağırlar. Buraya ulaşırsan bahtın, talihin, aklın genişlesin” (Vasilyev, Kirişçioğlu ve Killi, 1996, s. 29-32) dedikten sonra Omogoy’un ailesi falda söylenen yere gitmesi ve akabinde gelişen olaylar hikaye edilmektedir.

Sarı Kaşların adlarına ilişkin etiyolojik bir efsaneye [1889] göre yaşlı bir adam Odenga suyunda balık tutuyormuş. O, balık tuttuğu zaman çayda bir çocuk oynuyormuş. Yaşlı adam bu erkek çocuğu almış ve beslemiş. Oğlan büyüyüp evlendiğinde çocukları olmuş. Bu oğlandan doğanların Sarı Kaşlar olduğuna (Katanov, 2000, s. 214) inanılmaktadır.

Şor Türklerinin arasında yaygın olan bir efsaneye göre iki taşı birbirine vurarak ateş yakmayı ve böylece eti pişirmeyi ilk ata öğretmiştir. Bu devreden sonra bu boy *Kızıl-Gaya* (kırmızı taş) şeklinde adlandırılmıştır (Bayat, 2007a, s. 163). Atalara ilklerin atfedilmesi oldukça yaygındır. İlk tarım, avcılık ve müzik aleti gibi insanların sosyal yaşamına ilişkin değişimleri bir ataya dayandırma davranışı onları medeni kahraman sınıfına koymakta ve “medenileştirici ata” olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

Efsanelerde özellikle boy atası olarak kadınların varlığı görülür. Kazakların türeyiş efsanesinde *kadın ata* dikkat çeker. Anlatıya göre *Abak* denilen kişi, Kazakların ilk anasıdır. Bu atadan 12 çocuk dünyaya gelmiş ve *Oniki Abak* adını almıştır. İslami daireye girmeden önce Kazak Türklerinin aynı zamanda savaş parolası veya uranı olan bu kelime (Hassan, 1985, s. 204) uzun süre kullanılmıştır¹⁷⁷.

Türk kültüründe her boyun, “biz” ve “öteki”, “merkez” ve “çevre” bağlamında, kendi “ortak sembolleri” vardır. Tamgalar, marşlar, savaş nidaları *uranlar*, genel olarak soyu anlatan lakaplar örnek verilebilir. Özellikle Türk boylarında alperenlik istedik değerlerden birisini oluşturmaktaydı. Böyle bir toplumda önemli olan savaş nidası, temel olarak, birinin kendi grubunu anlatma sembollerinden birisidir (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 27). *Uran*, Orta Asya’nın konar ve göçer halkları arasındaki kabilelerin parolasıdır. Atalar gibi ortaklık sağlayan bu savaş nidalarından ilkinin Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*’nda görmekteyiz. Bozkurdun

¹⁷⁷ Burada ataların ideolojik olarak kullanımı söz konusudur: Almanya’nın Nazi döneminde Himmler, 1935 yılında SS teşkilatı içinde “Atalar Mirası” adıyla bir teşkilat kurmuştur. Bu teşkilatın en önemli görevlerinden birisi, Alman kültürünün geçmişten günümüze kadar kültürel ve ırksal bakımdan bozulmadan geldiğini kanıtlayacak kazılar (Aydın, 2009a, s. 67) yapmaktır. Savaş sırasındaki seferberlik ilanında da benzer ideolojik kullanımlar söz konusudur. Japon kültürü üzerine yaptığı araştırmalarda Japonların ruhun maddeden daha üstün olduğunu düşüncesine sahip olduklarını keşfeden Benedict (2011b), bu durumun en açık örneği olarak İkinci Dünya Savaşı sırasında intihar uçaklarını kullanan ve harp gemilerine çarparak intihar eden pilotları göstermiştir. Japonların bu pilotlara *Kamikaze* adını vermeleri de oldukça manidardır. XIII. . . yüzyıl da Cengiz Han’ın istilaya teşebbüs eden donanmasını geri püskürtüp harp eden kasırga olduğuna inanılan “kutsal rüzgarın” (s. 20, 279) İkinci Dünya Savaşı sırasında intihar uçaklarındaki pilotlara ad olarak verilmesi dikkate değerdir.

parola olarak seçilmesi ve onun aynı zamanda kozmogonik atalardan biri olması dikkate değerdir: “Kurt olsun (bize) uran (savaş bağırsı)” (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 17). Kabile üyeleri birbirlerinin uranlarını bağırarak tanırlardı ve üyeler, uran bağırana yardım etmekle yükümlülerdi.

Kabile toplumunda *uranın* temel işlevi, “ortak eylemin simgesi” olmasıydı. Uranlar genel olarak kabile ad veya atalarının, töplerinin adlarından oluşuyordu. Kandaşlık kültürü içinde uran çağrısı önemlidir. Örneğin, bir Kazak uranı olarak kullanılmış olan *Alaş*, Bolşevik Devrimi döneminde bağımsızlık isteyen bir siyasal örgütlenmeye (Emiroğlu, 2009i, s. 850) ad olmuştur.

Sarılar boyuyla ilgili anlatılan bir efsaneye göre henüz hanların ortaya çıkmadığı eski zamanlarda Kırgız halkı ve onlara bağlı Sarıglar/Sarılar kabilesi varmış. Kırgızlar, Sarılar ile savaşarak onları kovmuşlar. Burada sadece yaşlı bir adam ve mağarada saklanan genç bir kadın kalmış. Bir dağı aşmak için ayrı ayrı yola koyulan bu iki kişiden kadın yolda giderken bir keçi derisi bulmuş. Daha sonra yaşlı adamdan hamile kalan bu kadın bir oğlan çocuğu doğurmuş. Çocuğun saçları keçinin tüyleri gibi olduğundan, çocuğa keçi yavrusu anlamına gelen Kiyges adını vermişler. Kiyges’in oğlu Sadıgas, Sadıgas’ın oğlu Saybırak imiş. Bunların Sarılar boyundan geldiklerine (Katanov, 2000, s. 283-284) inanılmaktadır.

Buryatlar arasında soy atası olarak bilinen Buga Noyan’ın (Boğa Bey) yanı sıra kurt, tatlı su gelinciği (Lota) gibi hayvanlar da yer almaktadır. Buga Noyan, efsanelerde hem boğa hem de insan olarak geçer. Anlatıya göre bir hanın kızıyla evlenen ve evlilikten doğan oğul Bulagat kabilesinin atası olmuştur (Harva, 2014, s. 380).

Tuvaların yaratılışıyla ilgili bir anlatıda geçen *Cagtva*, Tuvalardaki türeyişin başlatıcısı konumundadır. O, göbek bağı ile ağaca bağlı olarak bir avcı tarafından bulunur. Erkek olan avcı tarafından *emziren* bu bebek, Tuvaların ilk atasıdır (Akıncı, 2009, s. 143). Ancak çocuğu büyüten avcının da ata konumunda olduğu unutulmamalıdır. Buna göre avcı, Tuva yaratılış mitindeki kozmogonik ata prototipinde yer alan bir ata konumundayken, göbek bağı ile ağaca bağlı bebek, boy atası olarak Tuva halkının türeyişinin başlatıcısı konumundadır.

Kırgızistan’da bulunan Bugu kabilesinin ilk atası boynuzlu (kadın) anadır. Alamışık Dağı’nda efsanede adı geçen kadına ait bir adının yazılı olduğu kutsal mezar bulunmaktadır. Bir ağacın da bulunduğu bu yere bölge haklı gelip dua ederler (Dıykanbayeva, 2016, s. 47). Dağ ve ağaçla birleşen kadın ata kültürünün anlatılarda canlı bir şekilde yaşaması Türk kültüründe anaerkil dönemin izlerini göstermektedir. Türk mitolojisinde kadın etrafında şekillenen anlatılar, muhtemelen, kadın merkezli mekân ve ritüeller Türk kültür tarihinin en kadim zamanlarına

aittir. Bunların tespiti, ortaya çıkarılması ve incelenmesiyle Türk kültürünün karanlık dönemlerine ışık tutulabilir.

Sarı Uygurlara ait şamanizmin kökeni ile ilgili bir efsanede kadın ata kültürünün izlerini bulmak mümkündür. Efsaneye göre en büyük şaman ilahı olan Kan Temir, ilk önce Tangutlar arasında ortaya çıkmıştır. Ona kötü davranan Tangutlar, Gök İlahı'nın Zur Dağlarına çekilmesine sebep olmuşlardır. Duyduğu seslere karşın insanları aramaya çıkan İlah dağın doruklarından Paigü adlı yere gelir. Burada yaşlı bir kadının süttten yağ çıkarıp kuruttuğunu gören İlah, yaşlı kadının elinden dolu deriyi alıp sert bir şekilde duvara vurur. Yaşlı kadının vücuduna giren İlah, o zamandan beri kadınların şaman olmasının sebebidir. Ancak sonrasında bu düzeni değiştiren erkekler şaman olmaya başladıkları (Malov, 2005, s. 391-392) rivayet edilmektedir.

Destan Devrinin Alperen Ata Tipleri

Nart kelimesi yiğit, cesur, mert ve kahraman gibi anlamları bünyesinde taşıyan “alp” kelimesine karşılık gelmektedir. Karaçay-Malkar Türkleri arasında bu söz o kadar içselleştirilmiştir ki atasözüne *nart-söz* denilmektedir. Nart destanlarının gerçekten yaşadıklarına inanan Karaçay-Malkarlar bunları kendi ataları olarak kabul ederler (Adiloğlu, 2007, s. 197, 201). Destan devrinin alperenleri olan kahramanların, bu bağlamda, alperen atalara dönüştüğü görülmektedir.

Türk kültüründe Oğuz Kağan, Cengiz Han, Köroğlu; *Dede Korkut Kitabı*'ndaki Dirse Han, Boğaç Han, Kan Turalı, Beyrek, Kazan ile diğer Türk boylarında adlarına destan bağlanan birçok kahramanın savaşçı, cesur ve yiğit özellikleriyle alperen (combatant, fighter) niteliğinde olduğu görülmektedir. Ancak onların ya ölümlerinden sonra ya da oğulları vasıtasıyla vasfi kazandıklarını görmekteyiz. Bu sebeple, söz konusu kahramanları, aynı zamanda, “alperen ata” olarak nitelendirmekte bir çelişki yoktur.

Mitik karakterli birçok kahramanlık destanında kadından çocuk sahibi olması istenmez veya kadın ve erkek çocukları olmadığı için ayıplanmaz. Ancak tam bir geçiş dönemi eseri olan *Dede Korkut Kitabı*'na bakıldığında çocuk sahibi olmayan Dirse Han'ın ayıplandığını ve kara otağa oturtulduğunu görürüz. Kitaptaki diğer destan parçalarında da kadının hem evde bulunması hem de düşmanla savaşması söz konusudur. Bu durum, daha önce belirtildiği gibi, onun geçiş dönemi eseri olması ile bağlantılıdır. Bu bağlamda ideal bir tip olan ve Çobanoğlu (2016) tarafından tarihi ilk “alperen kadın tipi” olarak gösterilen “alperen kadın atada” (Tomris Katunyani) değişen kültür dairesine bağlı olarak farklılaşmalar görülebilmektedir. Kısacası, arkaiklik ne kadar azalır veya arkaiklikten ne kadar uzaklaşırsa *kadın-ata* tipinden *kadın-ana* tipine dönüşüm meydana gelmeye başlamaktadır (s. 36). Bu yeni tip içinde kadına çizilen ideal rol çocuk doğurmak ve bakmak, yemek yapmak gibi ev yaşamına ait niteliklerdir. “Elinin

hamuruyla erkek işine karışma!” sözünü yeni dönemin kadına çizilen bir portresi olarak değerlendirmek mümkündür.

Destanlarda ortaya çıkan alperen kadın ataların uzantılarını birçok inanç ve uygulamada görmek mümkündür. Örneğin, Anadolu’da olduğu gibi, Doğu Türkistan’da kadın ataların yaşayan kalıntılarından birisi olan Fatma Ana inancı mevcuttur. Buradaki Müslüman bakışlar, pirlерinin Hz. Fatma olduğuna ve bakışlık mesleğinin ondan miras kaldığına (Eröz, 1990, s. 391; Ersoy, 2007, s. 69) inanmaları kadın ata kültürü bağlamında dikkate değerdir.

Abakan bölgesini kuşatmaya başlayan Moğol askerlerine karşı yapılan savaşta Hatanalp’ın karısı büyük bir fedakarlık göstermiştir. Efsaneye göre Hatanalp’ın kalesi bir dağdaymış. Yazın kurak geçtiği bir vakitte saldıran Moğol askerleri karşısında güç kaybeden Hatanalp’ın susuzluğunu gidermek için karısı Tantang Hanım hançeri ile göğsünü yararak kocasının susuzluğunu kanyla gidermiştir. Hem vatan hem de kocası için kendini feda eden bu kadının onuruna dağ, *Taptangtura* (Taptang Hanımın Kalesi) olarak adlandırılmıştır. Kadının canının dağ ruhuna dönüşerek dağın tepesindeki kaleyi muhafaza ettiğine (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 88) inanılmaktadır.

Tokat, Zile’de Acısu köyünde yaşayan ve kendilerini Sıraç olarak tanımlayan köylüler, Anadolu Alevî topluluğunun Sıraç grubuna mensupturlar. Acısu Sıraçları, Anşa Bacı ocağına bağlı olup bu kadın ata figürü, Selçuk’un (2010a) belirttiği üzere, Anadolu Alevîliğindeki ilk kadın postnişin olarak karşımıza çıkmaktadır (s. 138). Bu kişinin ata vasfı kazanması, eşinin ölümüyle hem sosyal hem de dini liderliği üstlenme ile gerçekleşir. Bu kadın kahramanın tipinin kaynağını aldığı “alperen kadın ata kültürü”, kült özelliklerinde bahsedildiği üzere, gelenekselleşmiş ve onun soyundan gelenler bacılar cemi yürütmeye devam etmişlerdir. Sonuç olarak, Anşa Bacı’nın “kadın ata” olarak nitelendirilmesinin en önemli sebebi, işlev bakımından kadın ataları yaşatmakla beraber, kendinden sonra gelenler tarafından soy bağı kurulmuş olmasıdır. Bu bağlamda bir kişinin ata kültürü içinde değerlendirilebilmesi için onun sonraki nesiller tarafından hatırlanması ve gelenekselleşmesi oldukça önemlidir.

Manas Destanı’nda anaerkil dönemin izlerini bulmak mümkündür. Annenin çocuğunu koruyarak kayın babasına karşı gelmesini ataerkil öncesi dönemle açıklamak mümkündür (İnan, 1998, s. 115).

Kazak destanlarından biri olan *Koblandı Batır Destanı*’ndan Koblandı’nın eşi Kurtka tam olarak Umay prototipine uygun bir kadın ata konumundadır. Kurtka evin, boyun, kaderin ve namusun koruyucusu olarak anlatılır. Kahramanların kötü iş yapmalarını bu kişi önler. Destanda Karaman, Koblandı’ya gelip onun Kazan’a gitmesini söyleyince “bu sefere gidecek miyim,

gitmeyecek miyim, onu evdeki Kurtka'cım bilecek” der. Karaman, Koblandı'ya sen kadının dediğini yapıyorsun diye onunla alay edince bu duruma sinirlenen Koblandı karısının başını kesmek istese de aklını kullanan kadın ölmekten kurtulur. Kurtka sabırlı, eşine saygılı, alp ve eşinin yardımcısıdır. Bu destanda erkek güç sahibiyken, Kurtka akıl ve düşünce (Adilbekova, 1999, s. 98) sahibidir. *Koblandı Batır Destanı*'nda kahramanın eşleri olan Kurtka ve Karlığa, *Dede Korkut Destanları*'ndaki Dirse Han'ın karısına, Kazan'ın eşi Burla Hatun'a, Kan Turalı'nın eşi Selcen Hatun'a veya Beyrek'in eşi Banıççek'e benzemektedir. Kısacası bu destanda kadın, ilahe veya hamî ruh; savaşçı ve korkusuz alp; geleceği görebilen bilge olarak tasarlanmıştır. Yaratılış mitine göre Ak-Ana ile başlayan kadın ata prototipinin destanlarda karşımıza çıkan çeşitli varyantları Türk kültüründe kadın ataların kültleştiğini göstermektedir¹⁷⁸.

Uygur Türklerine ait *Ana Kovuk Hekkide* adlı efsanede, halkını korumak için yalmavuzla mücadeleye girişen “ana”; *Çın Tömür Batur* adlı destanda ise ağabeyini korumak için tek başına bir orduyu karşısına alan “Mehtumsula” adlı kadın tipleri (İnayet ve Öger, 2009, s. 1187), alperen kadın kahramanlar olup alperen kadın ata statüsüne erişebilme eğilimleri vardır. Örnek verilen iki kahraman ise kozmogonik ata prototipi içinde kadınla özdeşleşmiş olan Umay'a kadar götürülebilir.

Türk kültüründe kadın tipi alperen nitelikler taşımaktadır. Savaşmayı bilen, güçlü ve kuvvetli, kadın imajı özellikle mitik nitelikli destanlarda karşımıza çıkmaktadır. Göroğlu'nun eşi Ağayunus Peri, Köse'nin eşi Dana Hanım, Kan Turalı'nın eşi Selcen Hatun (Güneş, 2009, s. 97-100), Manas'ın eşi Kanıkey (Akyüz, 2010), Hakasların kadın kahramanı Altın Arığ alperen kadınlara örnek verilebilir. Bu kadın tiplerinin varyantlaşması ile onların alperen ata statüsü kazandıkları görülmektedir.

İslami Dönemin Alperen Ata Tipleri

Manas Destanı'nın Sagımbay Orazbak oğlu tarafından derlenen varyantı, en zengin ve hacimli varyant olarak kabul edilmekte ve bu açıdan W. Radloff'un varyantında olmayan birçok epizotun yer almaktadır. Örneğin, destanda geçen Koşoy adlı kahramanın, gazi tipinde olduğunu görülmektedir (Ancak tarafımızdan belirlenen ata tipolojisine göre Koşoy, “alperen gazi ata” olarak nitelendirilmektedir). Radloff tarafından derlenen varyantta bu tip, Dede Korkut gibi akıl danışılan, duası alınan bir yurt kocası olarak kahramandan çok ata tipi içinde yer alır.

¹⁷⁸ *Divanü Lügat-it-Türk'te kurtga* kelimesi bir atasözünde geçmektedir. “Kurtga bühik bilmese yerim tar ter” yani “Kocakarı oyun bilmez, yerim dar der” şeklinde aktarılabilecek cümlede (Kaşgarlı Mahmut, 1985c, s. 259) *kurtga* kelimesinin “kocakarı” anlamına gelmesi ve destanda Kurtka adı verilen kadının Umay prototipine uygun kadın ata konumunda olması dikkate değerdir. Benzer durum Karlığa için de geçerlidir. Aynı sözlükte *karıla-* fiili için “yaşlı saymak, ihtiyarlığa nispet etmek” karşılığı verilmiştir. “Ol eriğ karıladı”, “O, adamı kocaladı, yaşlı saydı” (Kaşgarlı Mahmut, 1985c, s. 324) şeklinde aktarılan kelimedenden hareketle *karı-* yaşlanmak olarak ifade edilebilir. *Dede Korkut Kitabı*'nda da “Ağ sakallu babanı karıçuk ananı ağlatmagıl” (Ergin, 1989, s. 231) şeklinde benzer bir kullanım vardır.

Daha önceki varyantlarda bu tip, Kırgızlar için ticaretin usulünü gösteren medenileştirici ata olarak betimlenmiştir. Aynı varyantta cennetin kapısını açan ve kafir devi Coloy'a karşı güreşe çıkan Koşoy'un dini amaçlar uğruna savaştığını söylemek mümkündür. Battal Gazi ve Koşoy tipi arasındaki karşılaştırmadan elde edilen benzerlikler, coğrafyalar farklı olmasına rağmen her iki tipte de görülen alplık ve dini amaçlar uğruna savaşma, özellikle Sovyet döneminde yasaklara maruz kalan İslam'ın Koşoy tipinde vücut bulması (Yıldız, 2016, s. 513-514, 525) onu, alperen gazi tipinin görülebildiği kahraman ve ata tiplerinden birisi yapmaktadır.

Müslüman Uygur Türkleri ile Budistler arasında yapılan savaşlarda İslami dönemin kahraman ve ata tiplerini görmek mümkündür. Uygur Türkleri arasında Hotenli Budistlerle mücadele eden, saraydaki kızları yanına alarak savaşan ve sonunda şehit düşen Kızılçı Hanım; Budistlere karşı Uygur kadınlarının namusunu koruyan Emçek Hocam (İnayet ve Öger, 2009, s. 1187, 1189), zaman itibariyle daha çok yenilenen atalara yakın olmanın yanı sıra Uygur Türklerinin milli direniş ve özgürlük mücadelesinin bir tür simgesi olan Naziğim (İnayet ve Öger, 2009, s. 1192) bu noktada örnek verilebilir.

Erzincan ilinin güneyindeki Binkoç köyünde bulunan bir türbeye bağlı olarak anlatılan efsanede [1971] İslami dönemin alperen atasını görmek mümkündür. Seydi Sultan adına bağlanan anlatıya göre Seydi Sultan askerleriyle birlikte türbenin bulunduğu yere gelir. Düşmanlarla tutuşulan savaşta düşmanları yenseler de Seydi Sultan'ın başı gövdesinden ayrılır. Sultan, başını yerden alıp koltuğunun altına yerleştirip askerinin önüne geçer. Bir kadının bu durumu görüp dillendirmesiyle Seydi Sultan kılıcını yere saplayıp ruhunu teslim eder. Bunun üzerinde askerleri de ardıç ağacı (Sakaoğlu, 1976, s. 99-100) olur. *Alperen gazi ata tipine* uygun olan Seydi Sultan anlatısının “kesik baş motifi” ile birleştirildiği görülmektedir. Kesik baş motifinin kahraman ve atalar kültü ile bağlantısı görülmekle birlikte bu daha ayrıntılı başka bir çalışmanın konusudur. Bunun dışında, askerlerin ardıç ağacına dönüşmesi olayı, muhtemelen, İslamiyet öncesi dönemde ölmüş şöhretli kişilerin yer-sulara karıştığı inancının bir devamıdır. Hatta taş, ırmak, ağaç, ova, dağ gibi tabiat unsurlarına dönüşmeye ilişkin anlatıları da eski Türk inanç sistemine bağlamak mümkündür.

Vakfikebir ile Tonya arasında Sivri Tepe adlı tepeye ilişkin anlatı [1975], İslami dönemin alperen atalarının efsanelerdeki durumunu örneklemektedir. Bu tepenin iç tarafında düz ve geniş bir ova vardır. Anlatıya göre Rum “kafir” askerleri bu ovada at koşturup kılıç kuşanır ve ok atarmış. Buranın tam tepesinde ise velilerin yattıklarına inanılmaktadır. Bir gün Rumlar bazı Müslümanları iplere bağlamış, atlarının terkisinde getiriyorlarmış. Sivri Tepe'nin eteklerine gelince, orada yatan velilerin “kafirleri” taşa tuttıkları, kır atlarıyla Rum “kafirlerinin” peşine düştükleri rivayet edilir. Askerler tam Kumyatak Ovası'na geldiklerinde velilerin dualarıyla taş

kesilmişler. Her gece Sivri Tepe'deki velilerin ateş yaktıkları, ertesi gün de bu ateşin dumanlarının Sivri'yi kaplayıp velileri gizli tuttuğu (Sakaoğlu, 1976, s. 50-51) anlatılmaktadır.

Yukarıda örneği verilen efsanede İslami kültür dairesine uygun olarak Müslüman ve kafir arasındaki mücadele özellikle belirtilmektedir. Bununla birlikte, velilerin hem dini hem de savaşçı kimlikleri, onları destan devrinin alperen atalarının varyantlaşmaları olarak değerlendirmemize imkan tanır. Destan devrinin mitik kahramanları o zamanın düşman unsuru olağanüstü yaratıklarla mücadele ederken; efsanelerde yer alan düşman unsur kafirler olmuştur. Ayrıca, külte konu olan taş şekilleri ve dağın tepesindeki dumanın velilerin yaktıkları ateşe bağlanması inancın kültleşmesine uygun olup dağ, ateş, ata, veli veya kahraman etkileşimleri görülmektedir.

Kahramanların yer ve sulara karıştığıyla ilgili inançlar halk hikayelerinde de görülmektedir. Muradlarına ermeden ölen Tahir ve Zühre'nin mezarlarında bir kavakla gül fidanı; Tahir'in rakibi Kara-Gavur'un mezarı üzerinde ise bir kara çalı biter. Bu çalının kavak ile gül fidanının birleşip kavuşmalarına engel olduğu (Boratav, 1984, s. 63) rivayet edilir.

Yusuf Beg-Ahmet Beg Destanı'nın Türkmen rivayetinde alp nitelikli Yusuf Beg'in Hz. Ali elinden bade içmesinin yanı sıra "ideal dini kahraman tipini" canlandırması (Özkan, 1989, s. 125) onu İslami dönemin alperen kahramanları içine dahil etmemizi sağlar. Destanın sonunda ise "pirler sahibim,/Allah'ın arslanıdır sığınağım,/Vefâsı yok köhne dünya,/Sende arzum kalmadı!" (Özkan, 1989, s. 664) ifadeleri kahramanın ata statüsü kazandığını gösterir ve onu alperen ata nitelendirmek için yeterlidir.

İslamiyet'ten sonra teşekkül eden ve İslami dönemin alperen atalarının hayat hikayesinin anlatıldığı *Battal-nâme*, *Saltuk-nâme*, *Danişment-nâme* ve *Hz. Ali Cenklerinde* İslam'ın ilk kadın temsilcilerini olarak gösterilen Hz. Hatice, Hz. Fatma ve Hz. Ayşe'ye özel bir önem verilir. Özellikle Hz. Fatma birçok inanç ve uygulamada karşımıza çıkması bakımından kült seviyesine erişmiştir. Bunun dışında söz konusu destanlarda görülen ev ve kocasına bağlı, sadakatli ve vefalı kadınlar ile soylu Hıristiyan kayserlerinin Müslümanlığı kabul eden ve İslam uğruna savaşan kahramanlara gönlü düşen, onları sıkıntılardan kurtaran kadın tipleri (Alangu, 1953, s. 146; Bekki, 2017, s. 234) kahraman kültü içinde yer almaktadır. "İstendik değerlere sahip" (Çobanoğlu, 2000, s. 336) bu kahramanların ata seviyesine erişmeleri için daha fazla zaman ve varyanta ihtiyaçları vardır.

Atalara ait bileşenlerin sözlü edebiyat ürünlerindeki durumunu gösteren örneklerden birisi sorusunda anne ve babanın geçtiği şu bilmecedir: "Annesi yaprak kadın, babası kambur

Süleyman, yavrusu civciv güzeli” (Cevap: Asma, Üzüm, Kök, Bağ, Bağ Yaprağı, Koruk, Asma Çotuğu, Omça) (Ekineker, 1996, s. 93).

Cevaplar içinde kök ve asmanın geçtiği görülmektedir. Teşbih kullanılarak, *merkez* ve *çevre* ilişkisi bağlamında, asmanın gövdesinin babaya, yapraklarının ise anneye benzetilmesi konu açısından dikkate değerdir. “Baba, evin direğidir” deyiimiyle bağlantılı olarak omurganın babayla ilişkilendirilmesi ataerkil bir söylem olarak yorumlanabilir.

İkinci olarak, bazı çevrelerde “uydurma bir hikaye” olarak kabul edilen *Bir Salkım Üzüm Hikayesi*’nin Kanuni Sultan Süleyman adına bağlanarak anlatılması (İslami dönemin alpern atası) ve Kanuni’nin mezarının Zigetvar’da Üzüm Tepesi’nde bulunduğuna ilişkin ulusal basında çıkan bir haber (Macaristan’da Kanuni Sultan, 2015) bilmecenin bağlamı açısından dikkate değerdir. Bu şekilde halkın bilinçaltında üzüm ve Sultan Süleyman ile kurulan ilişkinin sözlü kültüre yansıdığını söyleyebiliriz. Hikâyenin tarihsel bir gerçeği yansıtmadığının tartışması tarih biliminin konusu olduğu akılda tutulursa, bağlamsal açıdan önemli olan ata kültürünün kült etkileşimlerinin sonucu olduğu gerçeğidir.

Atalara ilişkin unsurların bilmecelere yansıdığı bir başka örnek şu şekildedir: “Yastı yastı yaprağı, Hazreti Ali Toprağı, ya bunu bilirsin, ya bu gece ölürsün” (Un değirmeni, el değirmeni) (Karademir, 2007, s. 126). Bu bilmecenin başka varyantlarında cevap kına olarak geçmektedir. Bilmecede yer alan “Hazreti Ali Toprağı” ifadesi dikkate değerdir. Cevapla ilişkili olan bu ifade Hz. Ali’ye bağlanan anlatıları akla getirir. İlk olarak Hz. Ali’nin lakaplarından birisi Ebû Tûrâb olup anlamı, “toprağın babası, toprağa bulanmış kimse” (Kandemir, 1994, s. 243) demektir. Anlatılarda genel olarak Hz. Ali’nin vücudunun veya yüzünün toprağa bulandığı, bunun üzerinde Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye “Kalk Ebû Tûrâb, Kalk!” diye seslendiği rivayet edilmektedir¹⁷⁹.

Bilmecede geçen “ya bunu bilirsin, ya bu gece ölürsün” ifadesi bilmecenin karakterindeki mitik ve ayinsel anlamı çağrıştırmaktadır. Bilmecenin kökeninde kutsal, tehlikeli ve mitik anlamlar gizlidir. Büyük ihtimalle ayinsel metinlerden ortaya çıkmış olan bilmecelerin bazılarında belirgin bir biçimde görülen “hayat memmat sorunu” onun kökensel anlamına ilişkin olmalıdır.

¹⁷⁹ “Bir gün Hz. Peygamber öğle vakti kızı Fâtıma’nın yanına gittiğinde Hz. Ali’yi evde göremedi. Sahâbilerden biri onun Mescid-i Nebevî’de uyumakta olduğunu haber verince Resûl-i Ekrem oraya gitti. Uyumakta olan Hz. Ali’nin üzerindeki hırkanın sıyrıldığını, vücudunun toprağa bulandığını gördü. Elbisesindeki toprağı eliyle silkelerken, ‘Kalk Ebû Tûrâb, Kalk!’ diye seslendi. O günden sonra “Ebû Tûrâb” diye de çağrılan Hz. Ali kendisine böyle hitap edilmesine çok seviniyordu. Başka bir rivayet şu şekildedir: “Hicretin 2. Yılında yapılan Zül’uşeyre Gazvesi’nde bir konak yerinde Hz. Ali ile Arnmâr b. Yâsir, hurma ağaçlarının bakımını yapan Benî Müdlic halkının çalışmalarını seyredirken uyuya kaldılar. Yanlarına gelen Resûl-i Ekrem Hz. Ali’nin elbisesinin toprağa bulandığını görünce ona dokunarak, ‘Kalk Ebû Tûrâb!’ diye seslendi” (Kandemir, 1994, s. 243).

Bu durumda cevap verenin yaşaması çözüme bağlı olup hayatı onun ödülüdür (Huizinga, 2006, s. 145).

İslamiyet'in kültür dairesi içindeki atalardan biri olan Hz. Yusuf'un bilmecelere konu edildiği görülmektedir. "Yusuf'u yedi kurtlar" şeklinde kalıplaşan cümleler Yusuf'un kuyuya atılma hikayesini hatırlatmaktadır:

"Ey bulutlar, bulutlar, Yusuf'u yedi kurtlar, ben bir kuş gördüm, tepesinden yumurtlar"; "Ey yurtlar, yurtlar, Yusuf'u yiyen kurtlar, bacağından su içer, boynuzundan yumurtlar"; "Uzun uzun yurtlar, Hüsnü Yusuf'u yedi kurtlar, tırnağından su içer, tepesinden yumurtlar"; "Ha, bu yurtlar, bu yurtlar, Memedi yiyen gurtlar, on nasıl guşdur ki dırnağından su içer, tepesinden yumurtlar" (Başak); "Hırtlar, mırtlar, Yusuf'u yedi koca kurtlar" (Bıçkı) (Ekineker, 1996, s. 136-141).

Ata kültü içinde sadece ataların kendisi yer almaz, kimi zaman onlara ilişkin unsurların da işlev kazandığı bağlamlar mevcuttur: "O kim idi Zülfikarı elleyen? O kim idi garıncayı nallayan?" (Hz. Ali, Hz. Süleyman) (Ekineker, 1996, s. 118) şeklindeki bilmecede İslam dairesi içinde yer alan Ali ve Süleyman Ata'nın, onlara ilişkin anlatılarda kült unsurları dikkat çekicidir.

İslam dairesindeki tiplerin Allah ve Peygamber yolunda hizmet eden kahraman ve atalar olduğu görülmektedir (Hristiyanlar arasındaki versiyonu *aziz kültü* ile yaşatılmaktadır. Bu bağlamda On iki havari örnek verilebilir). Bilmecelerdeki durumu şu şekildedir: "On iki koyunun on dört kuzusu gönül yaylasında cevelan eder" (On iki imam, on dört masum) (Ekineker, 1996, s. 131).

Merkez ve çevre ilişkisi bağlamında, bir kültürün dünya görüşüne ait bileşenleri merkez içinde yer alırken, bu görüşü tamamlayan kültür öğeleri çevre içinde bulunmaktadır. Türk kültüründe ataerkil yapının yaygınlaşmasıyla değişen kadın tiplerini bu şekilde açıklamak mümkündür. *Köroğlu Destanı*'nın Maraş varyantında kadınların daha pasif olmaları merkez ve çevre ilişkileri bağlamında değerlendirilebilir. Bolu Beyi'nin kızı Dizdar Hanım, Demircioğlu dizinde uyurken babasının askerlerinin geldiğini görünce alperen kadınlardan farklı olarak korkusundan ağlayıp bayılması ve kaderine razı olması, "Köroğlu'nun İstanbul Seferi" adlı kolda Köroğlu ile kaçarken arkalarından gelen orduyu gördüğünde Nigâr Hanım'ın korkudan ağlaması (Güneş, 2009, s. 100-101), kadın tipindeki değişimleri örnekleme bakımından dikkate değerdir.

Türk kadını cömertlik, erdemlilik ve fedakarlık gibi Türk dünya görüşünü oluşturan bileşenleri bünyesinde taşıırken, ona daha çok "iyi bir eş ve ana" olma şeklinde yeni değerlerin eklendiğini görmekteyiz. Örneğin, Köroğlu'na bağlanan destanlarda Köroğlu'nun ilk eşi Nigar Hanım "eş, anne, hanım ve Çamlıbel'in tek hakim kadını" olarak tasvir edilirken, destan devrinin mitik savaşçılık veya alplık özelliklerinin onda olmaması (Bekki, 2017, s. 233) çevrenin değişmesiyle açıklanabilir.

6. BÖLÜM: KÜLTÜREL DEĞİŞME VE SÜREKLİLİK BAĞLAMINDA ATALAR KÜLTÜ

6.1. Günümüzdeki Kültürel Değişmeler Karşısında Atalar Kültünün

Durumu: Yenilenen Atalar

Atalar kültürünün kişisel, sosyal, siyasal ve ekonomi gibi kültürün çeşitli alanlarında yer alan yansımalarını incelemek önemlidir. Türk kültürünün kültten kültüre geçişte değişim ve dönüşümlerini, kültlerin birbiriyle etkileşimlerini, bununla birlikte bir toplumu diğerlerinden ayıran farklılıkların alt yapısını anlamak ve yorumlayabilmek için kültleri ve özellikle de atalar kültünü incelemek faydalı sonuçlar elde etmemizi sağlayabilir. Atalara ilişkin gelenekselleşmiş inanç ve uygulamaların Türk kültürünün sözlü kültür ve edebiyat geleneğindeki görüntülerinin yanı sıra günümüzdeki söylemlere, ekonomi ve siyasi alana, medya sektörüne, reklam endüstrisine etki ve oluşumlarını incelemenin günümüzün dünyasını anlamak adına önemli çıktılar sağlayacağı düşünülmektedir. Söz konusu düşünce ile hareket edilen bu bölümde kaynağını geçmişten alan atalar kültünün günümüze olan etki ve oluşumları ele alınmaya çalışılmıştır.

Tabiat ve hayvan kültlerinin ortaya çıkışında tabiat unsurlarının özellikleri ile hayvanların olağanüstü şekilleri, yetenekleri, davranışları, avlanma ve barınma durumları ekili olmuştur. Ancak bunların süreklilik göstermesinde, büyük ihtimalle, Türk kültüründe başta olmak üzere dünyadaki diğer birçok toplumda görülen “ölen ataların ruhlarının tabiata karıştığı veya onlarda vücut bulduğuna dair inançlar” etkili olmuştur. Bu durum, kimi çevreler tarafından animizm olarak yorumlanmaktadır. Ancak tabiat unsurlarına ilişkin her türlü inancı animizme dayandırmak, çoğu durumda yeterli sonuçlar elde etmemizi engellemektedir. Özellikle, Türk kültüründeki *koruyucu ruh* veya *ie inancı* animizmden ziyade, daha çok atalar ruhu düşüncesiyle ilişkili durmaktadır.

Şöyle ki, animizm temelli yorumlamalar ruhun nereden geldiği ile ilgili herhangi bir açıklama yapmazken, ölmüş ataların etkisi düşüncesi ruhun kaynağına ilişkin olarak “daha sağlam” deliller ortaya koyabilir. Bu durum, ayrıca, Türk kültüründeki tabiat kültlerinin tali unsurlar içinde sayılmasının sebeplerinden birisidir. Teknoloji ve bilgi çağında, hala bazı taşlara olağanüstülük atfedilmesi, yuvarlak bir taşın içinden geçildiğinde hamile kalınacağına veya günahların temizleneceğine dair inanç, ağaçlara bez bağlanması, türbelere adaklar adanması gibi birçok arkaik inanç örüntüsünün halen canlı olarak yaşamasının sebebi onlara *fiziki değil*, büyük ihtimalle, ruhsal yönden ihtiyaç duyulmasından kaynaklanmaktadır.

Türkmenlerin hayvan ürünlerini saklama yöntemlerinden biri olan bastırık modern yaşamdaki buzdolabına rağmen, hala kullanılmaktadır. Eski bir koruma yöntemi olan bastırıkta muhafaza edilen ürünler ile çeşitli soğutucularda saklananlar arasında görülen lezzet farkı (Yakıcı, 2011, s. 161-162), bu geleneksel kültürün yaşamasındaki etkenlerin başında gelmektedir. Erol Güngör (2010) ve Mümtaz Turhan'ın (1987) *kültür ve milliyetçilik, kültür değişmesi* konuları üzerine yazdıkları kitaplarda, kullanışsız olan bir kültür ürününün ne kadar modern olursa olsun halk tarafından benimsenmeyeceği ve kültürleşmeden kaybolacağından bahsedilmektedir. Atalar kültü açısından düşündüğümüzde, bu inanç sisteminin işlevsel olduğu sonucuna varabiliriz. İşlevsel olduğu için kuşaklar değişse bile toplumsal yaşamda hala varlık ve canlılığını sürdürmeye devam etmektedir. Alangu'nun (1983) belirttiği gibi “gelenekçilik, en güçlü yanını atalara inançta bulmaktadır. En modern insanın üzerinde bile ataların ruhi ve manevi mirası etkisini sürdürmeye devam etmektedir”.

Kültürel değişmelerin hızla yaşandığı günümüzde ataların gelenekselliğini sürdürmeleri nispeten zorlaşmaktadır. Bu bakımdan, Korkut Ata gibi Türk boylarını birleştiren ata ve destanları, Özkan'ın (2007) belirttiği gibi, senaryo, çizgi film, drama, roman ve sanatın diğer dallarında ve bilim alanında yeniden değerlendirilip işlenmelidir (s. 290). Atalar kültürünün özünde olan uyarlanma niteliği, onların özüne bağlı kalınarak güncellenmesine oldukça müsaittir. Bu şekilde, geçmişten günümüze atalar etrafında hali hazırda güçlü olan inanç ve uygulamaların gelecek nesillere ulaşması mümkün olacaktır.

Türk devlet ve topluluklarını birleştiren ortak atalarımızdan birisi Dede Korkut'a ithafen UNESCO'nun 1998'i Dede Korkut (Korkut Ata) yılı ilan etmesi (Özkan, 2007, s. 285), kahraman ve ataların uluslararası ölçekte tanınırlığını ve etkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

“Kültürel ekonomik imge olarak Nasreddin Hoca” da böyle bir etki gücüne sahiptir. Türk mizah belleğini ve bilgeliğinin taşıyıcısı ve simgesi olan Nasreddin Hoca'nın Anadolu ve dışında bulunan birçok makamı ile anlatılan fıkraları onu kahraman kültüründen ata kültü seviyesine çıkarmış durumdadır. Özellikle, ak sakallı bir ihtiyar, cübbeli ve sarıklı olarak tasvir edilen Hoca'nın atasal bileşenleri kendinde topladığı görülmektedir. Benzer niteliklere sahip Yunus Emre ve Mevlana gibi zirve şahsiyetlerin de kahramandan ata kültü seviyesine ulaştığını görmekteyiz. 1996'ı yılının UNESCO tarafından Nasreddin Hoca yılı olarak ilan edilmesiyle onun uluslararası ölçekte tanınırlığı mümkün kılınmıştır (Özdemir, 2012, s. 207-211). Benzer şekilde, 1991 yılında Yunus Emre Sevgi Yılı, 2007 yılının ise Dünya Mevlana Yılı olarak ilan edilmesi, tüm dünya toplumlarında kahraman ve atalar kültürünün modern dünyada tanınırlık açısından kullanıldığını gösterebilir. Geçmişten günümüze özellikle atalar ve onlar etrafında

gelişen kültürlerin tanınırlığı, onaylanmayı, aidiyeti sağlama gibi, Maslow'un hiyerarşisindeki, bazı manevi ihtiyaçları karşıladığı görülmüştür. Başka bir deyişle, uzun bir geçmişe sahip olan atalara ilişkin inançlar, XXI. yüzyılın kültürel, sosyal ve ekonomik yaşamında da önemli olmaya devam etmektedir.

İlk modernite teorisyenlerinin iddialarının aksine modernite ile gelenek birbirine karşı ve uzlaşmaz iki kutup değildir. Eriksen'in (2009) ifade ettiği üzere, modern devlet ve örgütlenme sistemi ile siyasi yapıların içinde *atalar kültürü* ve *soy örgütlenmeleri* yan yana var olabilirler. Ona göre "dünyanın birçok yerindeki modernleşmenin paradoksal görünen bir sonucu, ata kültürüne övgüler düzen gelenekselci hareketlerin ortaya çıkmasıdır" (s. 368). Bu tür yeni hareketler, modern toplumun getirdiği karmaşık sosyal ve kültürel şartlarla baş etme, eskinin omurgasına inşa edilen yeniye uyum sağlama, hızla değişen dünyaya rağmen geçmişle bağları diri tutma hissi yaratan stratejiler olarak okunabilir. Tezin Altıncı Bölüm'ü de modern ve geleneksel düzlemindeki bu birlikteliğe ait birçok örnek sunmaktadır.

Ulus-devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte yerli halklar arasında özellikle *toprak haklarıyla* ilgili çatışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Ulus-devletlerin yasal dayanaklar temelinde ve uluslararası düzeyde, yerli halklar üzerindeki nüfus alanlarını genişletmeleriyle bu türden konular ulusal ve uluslararası alanda daha fazla ilgi konusu olmuştur. Atalar kültürünün güçlü olduğu topraklarda atalarından miras kalan topraklarını bırakmak istemeyen veya atalarını dayanak noktası olarak kullanan yerlilerdir. Burada birincisi daha yüksek ihtimaldir ve kültürel geleneklerini sürdürmek isteyen yerel halklar bu duruma tepki olarak küresel iletişim ağları aracılığıyla örgütlenmişlerdir (Eriksen, 2009, s. 403-404). Ancak atalar kültürü, hem ulus-devlet hem de yerli halklar tarafından aktif olarak kullanılmaktadır. Geniş kapsamlı ulus-devletler kabul, geçerlilik ve meşruiyetlerini sağlamak için çoğunluğun kahraman ve atalar kültürüne başvururken, azınlıkta bulunan yerli halkların da geleneksel inanç ve uygulamalarını kaybetmemek için atalarına başvurdukları görülmektedir. Bu bakımdan karmaşık yapıya sahip günümüz dünya düzenini anlamak ve çözümlenmek oldukça zordur.

Genel anlamda atalar, zaman ve mekâna göre kendini güncellemeye oldukça müsaittir. Bu uyumluluk mekanizması sayesinde geçmişten kökenlerini alarak günümüz ve geleceğe uzanan atalar kendini sürekli yeniden yaratarak yaşama imkanı bulabilirler. Eski Türk dinine bütünsel bir bakış açısı ile yaklaşıldığında onu oluşturan unsurların hem bütünü parçaları hem de bu parçalardan fazlası olduğu görülecektir. Bu bakımdan eski Türk dinine ait unsurları sürecin parçası olarak değerlendirmekle Türk kültürünü ve mitolojisini anlama noktasında daha faydalı olacaktır.

Aile atasından ulus atasına giden bir hiyerarşik dizilişte kan, kemik gibi *biyolojik bağ* düşüncesinin zayıfladığı görülmektedir. Daha küçük gruplar içinde bu bağ önemliyken, grup genişleyip karmaşıklaştıkça zayıflayıp, *ulus ihtiyaçları* ön plana gelmektedir. En küçük birim olarak kabul edilen aileden başlayarak boy, kabile, klan, ulus gibi genişleme çizgisi takip edildiğinde bu ilişki görülebilir. O halde ihtiyaçlar her grup için gereklidir; ancak artı ürünün varlığı, kaynakların üretimi, ulusun güvenliği gibi geneli ilgilendiren konular ön plana çıkmaya başladıkça zaman ve mekâna bağlı olarak atanın karakterinde de değişmeler görülebilmektedir. Dolayısıyla İslamiyet öncesi zamandaki ata anlayışı ile günümüzün ata anlayışının farklılık göstermesi, bağlamın (çevre) değişmesinden kaynaklanmaktadır.

Geçmişte ataların ruhunun yaşadığına dair inanç ve ondan gelecek ceza düşüncesi kişilerin hal ve hareketlerini şekillendirirken; günümüzün mitten beslenen yeni otoriteleri topluma şekil ve biçim verme noktasında belirleyici olmaktadır. Siyasi alanda atasözlerinin kullanılması, toplumun önem verdiği kişilerinden çeşitli alıntılar yapılması, kıssadan hisseler anlatılması gerçekte modern insanın geçmişle yaşadığının bir başka göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Özdemir, 2017, s. 139). Atasözleri, Çobanoğlu'nun (2003b) ifade ettiği gibi, “anayasa hükmündeki Türk töresinin toplumda sosyal ve kültürel düzenleme işlevinde” (s. 5) olması bakımından oldukça önemli olmuştur. Yapı ve içerik bakımından atalar kültürüyle olan doğrudan ilişkisi, atasözlerinin kültürel sürekliliğini sağlarken, kültürel değişmeye karşı da dirençli olmasını mümkün kılmıştır.

Türk kültüründe ataları “ölmüş atalar” ve “yaşayan atalar” olmak üzere ikiye ayırabiliriz. “Ölmüş atalar” ile ilişkilendirilen mekânların tabiat kültürleriyle bağlantılı olduğu görülmektedir. Onların meşruiyeti, tamamen torunlarının “hatırlamalarına” bağlıdır. Benzer şekilde, Kopytoff, McKnight, Newell, Fortes gibi araştırmacılar atalar kültüründen bahsederken yaşayan ve ölü arasındaki ilişkiye dikkat çekerler. Newell'a göre ölmüş kişiler ile yaşayanlar arasında karşılıklı bir bağ vardır (evlat ve ata) ve bu düşünce biçimi Doğu Asya'daki atalar kültürünün gelişmesinde önemli olmuştur (Kyu, 1984, s. 200).

“Yaşayan atalar” ise hem ölmüş atalara hem de içinde olduğu grubun kabul ve onayına bağlı olup, meşruiyetlerinin sürekli yinelenen ritüellerle sağlamlaştırdıkları görülmektedir. Günümüze kadar yapılan atalar kültürüyle bağlantılı çalışmalarda çoğunlukla ölmüş atalara ağırlık verilmiştir. Özellikle bu tezde ele alınan “Kültürel Değişme ve Süreklilik Bağlamında Atalar Kültü” konusu yaşayan atalar kültürünün, (popüler kültür, endüstri kültürü, modern kültür gibi adlarla tanımlanan) günümüz kültürüne etkilerini okumak açısından önemlidir.

Kadın Ata Kültü: Yapı ve İşlevleri Açısından Günümüzdeki İzleri

Türk kültüründe yaşanan anaerkil dönemin izlerini eski Türk dinine ait inanç ve uygulamalarda izlemek mümkündür. Türk dünyasındaki birçok uygulamada kadın izlerinin görülmesi veya sadece kadınlara ait pratiklerin olması, Çobanoğlu'nun (2001a) ifadesiyle "Umay tapıcının erkeklere kapalı bir gizli kadın derneğinin kalıntısı" olma ihtimalini yükseltmektedir. Ancak ataerkil oluşum çerçevesindeki Gök Tanrı inancı içinde Umay ve ona ilişkin uygulamalar ikincil ve hatta daha da geri konumlara düşmüştür. Fakat Umay kültü, günümüzde gizli kadın derneklerine dönüşmüş olmalıdır. Buna ilişkin olarak sarılık, temriye, arpacık gibi kadın ocakları Umay ana kültürünün delilleri olarak (s. 49-50) görülebilir.

Edirne'de Kız Evliya Türbesi; İzmir'de Kız Veli (Mühürlü Sultan) Türbesi; Bolu'da Sarı Kız Türbesi; Kastamonu ve Kahramanmaraş'ta Kızlar Türbesi; Konya'da Üç Kızlar Türbesi; İzmir'de Sır Hatunlar (Sire Hatunlar) Türbesi, Kayseri'de Kırk Kızlar Tepesi; Aydın'da Meryem-Olukbaşı Türbesi; Antalya'da Siddi Zeynep Türbesi, İstanbul'da Fatme ve Sakine Hanımın Türbeleri; Siirt'te Şeyhetü Zeynep Türbesi; Ankara'da Cimcime Sultan Türbesi; Sinop'ta Sultan Hatun (Aynalı Kadın) Türbesi; Ankara'da Kırmızı Ebe Türbesi; Bursa'da Ebe Hatun Türbesi; Ankara'da Hoş Ebe ve Gebe Sarıkız Türbeleri; Marmaris'te Sarı Ana Türbesi; Niğde'de Hüdavent Hatun Türbesi; Çorum'da Ümmü Gülsüm türbeleri örnek verilebilir. Ayrıca Afyon'da Mevlevi Türbesinde erkeklerin yanı sıra Bahar Hatun, Güneş Hatun, Mutahkara Hatun, Fatma Zehra Hatun (Kalafat, 2004a) gibi kadın velilerin de makamları bulunmaktadır. Bu makamların iki önemli özelliği vardır. Bunlardan ilki makamlarda çeşitli sağaltmaların yapıldığı görülmektedir. Özellikle çocuğu olmayan kadınların ziyaret ettiği bu kadın ulularının mezarlarına gelin telleri ve sembolik çocuk beşikleri asılmaktadır. Türbelerin kismet açılması için ziyaret edildiği de bilinmektedir. Bir diğeri ise adına yatır yapılan kadınların niteliği ile ilgilidir. Veli olarak saygı duyulan kadınların toplum yararına çalıştıkları veya toplum yararına çalışan kişileri yetiştirdikleri görülmektedir. Özellikle İslamiyet'in kabulünden sonra kadın ve erkek alperenlerin İslamiyet'in yayılması ve Anadolu'nun Türk İslam yurdu olması için mücadele ederken şehit olduklarına dair rivayetler çoğunluktadır. Türbesi olan bazı kadınların ise İslam'ın yayılması için savaşanların (kızı, torunu, karısı, vb.) yakınları olduğu görülmektedir. Bazı türbelerin de haksızlığa uğrayarak ölen veya şehit edilen kadınlar adına yapıldığı görülür. Anadolu'da kadın ve erkek ataların türbelerine ilişkin rivayetlerde kişinin haksızlığa uğraması sonucu Allah'a yalvarması veya büyük bir erdemlilik göstergesi olarak kendini feda edip şehit olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, kadın ataların izlerini kadınlara ait türbelerde görmek mümkündür.

İran Türklerinde “Bibi” kavramı ulu kadın kişi karşılığında kullanılmaktadır. Halk ağzındaki teyze veya hala anlamını ise sonradan kazanmıştır. Bibi’nin “ebe” anlamı olmakla beraber ebelik, Anadolu’da kutsal sayılan meslekler arasındadır. En çok doğum yaptırabilen ebenin (Kalafat, 2012c, s. 10) en saygın ve kutsal olduğu kabul edilmektedir.

Hakas Türkçesi’nde babanın veya dedenin kardeşinin hanımı (Arıoğlu, 2005, s. 120) şeklinde geçen *ebe* kelimesi için *Derleme Sözlüğü*’nde (1993) “büyükanne, nine”; “ham eriklerin arasından daha önce olgunlaşıp yenebilen ekşi erik”; “oyunda elebaşı olan çocuğun durduğu yer” ve “dişi koyun” (s. 1649-1650) karşılıkları verilmiştir. *Tarama Sözlüğü*’nde (1995) ise *büyükanne, nine* ve *ebice* için evliya, veli (erenlere itikadı muhkem oldu dahi Hünkar varlığına ebice dedi, meğer ki ol tarafın halkı Hazreti Ebice dirlerdi, yani Oğuz dilince evliya demek olur); *ece* için reis, ulu, ileri gelen (s. 1383-1384) karşılıkları verilmiştir.

Ebe kelimesinin gerek *dişilik* gerekse de *olgunluk* anlamında kullanılması onun atalara ait bileşenlerle ilgili olmasıyla açıklanabilir. Ayrıca günümüzde Anadolu’da doğum yaptıran veya yardım eden kadınlara “ebe” denilmesi, onun arkaik zeminde dişilik ve çocuk arasındaki bağlantısını koruduğunu gösterebilir.

Ebelik kurumuna bağlı olarak ebe analara öncülük eden kadın kamlar arasında ilişkiler olduğunu düşünen Ersoy’un (2007) belirttiği gibi, ebelerin sadece doğum işleriyle ilgilenmemesi, onların Türk toplumunda itibarının artmasında etkili olmuştur. Örneğin, Ulaşlı Türkmenleri arasında ebelerin çocuğun yıkanmasında, hastalandığında tedavi edilmesinde ve annenin durumunu kontrol etmedeki görevlerinin yanı sıra çocuğun göbek adını koyması, çocuğu yıkayıp kundaklaması, ebesi olduğu çocuğun evlilik döneminde kız istenmesinden kadınların ölüm törenlerine kadar birçok alanda etkindir. Onların kadın cenazelerinde, defin işlemi hazırlıklarında ve diğer işlerde ön planda olmaları (s. 67-69) bu bakımdan dikkate değerdir¹⁸⁰.

Umay Ana’nın daha sonra Fatma Ana’ya dönüşümü; *Köktürk Yazıtları*’nda Umay’a benzetilen anneden Dede Korkut’ta iyi kadınların Ayşe ve Fatma’nın soyu ile ilişkilendirilmesi (Ersoy, 2007, s. 69), Türk kültüründe kadın ata kültürünün yaşamaya devam ettiğini gösterebilir. İslami daire içinde kültün yeniden yapılandırılarak İslamlaştırılmış varyantını oluşturan bahsi geçen kadın atalar, işlev bakımından ilk kadın ata prototipi Ak-Ana, Ana-Maygıl veya Umay ile benzerlik göstermektedir.

¹⁸⁰ Kadınlara özel icra, toplantı ve çeşitli ritüellerin kadın kamlık geleneği ile ilgili olduğuna dair çalışmalar için bakınız (Büyükokutan Töret, 2014; Koç, 2015).

Toplayıcı ve avcı kültür dairesinden avcı ve çoban kültür dairesine geçişle zayıflayan Umay inancının izleri kadın sağaltma ocaklarında yaşamaya devam etmektedir. Örneğin, sarılık ocağı, temriye ocağı, arpacık ocağı gibi kadınların sağaltma yaptıkları bu yerlerde kültün izleri görülebilir. Kültür içinde hiçbir unsurun kaybolmayacağı, şekil değiştirerek yaşamaya devam edeceği düşüncesinden hareketle İslam dünyasındaki *Fatma Ana'nın eli* inancını (Çobanoğlu, 2001a, s. 50) Umay inanışının en güçlü izlerinden biri olarak saymak mümkündür. Yudahin (1998) tarafından hazırlanmış *Kırgız Sözlüğü*'nde Umay için efsanevi bir kuş ve çocukların koruyucusu, efsanevi bir kadın denmektedir. Şu deyişte gelmiştir: *menin kolum emes, umay enemdin kolu* (s. 783). Bu deyişin Anadolu'daki sağaltmalar sırasında söylenen “bu el benim elim değil, Fatma Ana'nın eli” ifadesine benzerliği dikkat çekicidir.

Kadın ata prototipinin akıl verici yönüyle en eski formunda yaratılış mitinde sahneye çıkan Ak-Ana; Altay ve Kırgızlarda Umay; Özbeklerde Anbar-Ana; Sahalarda Ayısıt olduğu görülmektedir. İslamiyet'ten sonra Fatma Ana ve benzer şekilde su iyesinin de Hz. Ayşe ve Fatma ile özdeşleştirilmesi (Kalafat, 2012b, s. 60, 192) kadın ata kültünün yaşayan bir varyantı durumundadır. Arkaik kadın atalar, İslamiyet'in kabulüyle dış yapıda değişme geçirmiş olup, bu aynı zamanda kahraman ve inancın varyantlaşması anlamına gelmektedir.

Arkaik kadın ata kültünün motiflerinden biri olan Umay'ın, İslamiyet'ten sonra, yapı ve işlev bakımından yeniden biçimlendirildiği görülmektedir. Türbesi Şolakgorgan'da bulunan, yardım isteyenlerin ve çocukların iyesi olduğuna inanılan *Ayzöre Ana* ve türbesi Güney Kazakistan'da Çimkent civarında bulunan ve neslin devamında etkili olduğuna inanılan *Domalak Ana* (Çetin, 2007, s. 72) örnek verilebilir.

Tatar Türklerinin inançlarına göre *ebek* çocuk tutan mitik bir varlığın adıdır. Sevdiği çocukların sırtını okşar gibi vurduğu, sevmediği çocukların ise sırtına daha hızlı vurduğuna (Kalafat ve Kamalov, 2005, s. 62) inanılmaktadır. *Derleme Sözlüğü*'nde (1993) ayrıca ebe kelimesinin “küçük çocukların gözünde korkunç bir varlığı canlandıran ve onları korkutmak için söylenen sözcük” (s. 1649-1650) olarak kullanılması dikkate değerdir. Bu durum Umay'ın işlevini akla getirmektedir. Umay'ın dişilik ve çocuklarla ilgisi ve bir süre sonra “umacıya” dönüşerek çocukları korkutmak için kullanılması onun iyi ruh işlevini kaybedip kötü ruha dönüştüğünü göstermektedir¹⁸¹.

¹⁸¹ Albastı ve Erlik gibi mitik varlıkların baştan iyi oldukları bir süre sonra kötüye dönüştükleri ile ilgili çeşitli değerlendirmeler vardır. Bazı araştırmacılar tarafından bu durum din değişimi ve folklor politikaların etkisi olarak görülmektedir. Ancak bu ikili durumun mitik motiflerin kendi doğasında olduğunu düşünen araştırmacılar da vardır. Analitik Psikolojinin kurucusu Jung bu ikiliği arketiplerin doğası ile açıklamıştır. Jung (2006), insanın düşünce ve davranışına etki eden belli başlı arketipleri; persona, gölge, anima ve animus, yaşlı bilge adam, büyükanne, mandala ve öz olarak sıralar. Her arketipin *aydınlık* ve *karanlık yüzü* olduğunu ve bu iki yüzden biriyle görünebileceğini ifade

Günümüz Kültüründeki Erginlenmeler

Erginlenme törenlerinin toplumun işleyişinde önemli rolleri bulunmaktadır. Bu törenlerde gençlere aktarılan bilgi, toplumun *organik yasalar* çerçevesinde yeniden kurulmasına atıf yapmaktadır. Toplumun kendisi hakkında sunduğu bu bilgi, mitlerde öykülediği biçimiyle ataların kurucu eyleminde yer almaktadır. Bu nedenle atalar, ritler esnasında, açık ya da örtük bir biçimde işe karışmakta, orada hazır bulunmaktadırlar. Gençler kendilerini onlardan bir şeyler öğrenmeye hazırlarlar. Böylece, her türlü erginlenme töreninin başlıca figürleri olarak atalar, gerçek bir kült nesnesi haline dönüşürler. Bu bağlamda atalar kültürünün birçok toplumda merkezi bir öneme sahip olan *erginleme ritleri*yle (Bonney, 2000b, s. 846-847) bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Bu törenlerde atanın toplum içindeki statüsünün sürekli yenilediği hatırd tutulursa, belki de, atalar kültürünün yaşam kaynaklarından birisini erginlenme törenleri oluşturmaktadır.

Anadolu’da yaşayan Müslümanlarda Hac ibadeti sonrasında kadın ve erkek “Hacı” adını almaktadır. Hacı adaylarının uğurlanışından onların karşılanma ritüellerine kadar hemen her uygulama diğer Müslüman Türklerin uygulamaları ile aynıdır. Örneğin, Gagauzlar arasında Kudüs’ü ziyaret eden erkeklere “Hacı”, kadınlara ise “Hacıka” (Günay ve Güngör, 2003, s. 215) denilmektedir.

Hacca gitmiş kadın veya erkek artık yeni bir ad kazanmış olur. Anadolu’nun birçok yerinde *Hacı Kadın, Hacı Teyze, Hacı Anne, Hacı Nine* gibi adlar verilirken; erkeklere *Hacı Dede, Hacı Baba* gibi isimlerle seslenilmektedir. Toplum içinde kazanılan bu yeni isim geçilen bir eşığe işaret eder. Hacı adını alan bu kimseler artık atalar sınıfının mensubudurlar.

Ataların eşyalarına duyulan ilginin, ata statüsü kazanmış hacılara da yansıtıldığı görülmektedir. Hacca gitmeden önce Hacı adayını etrafa bozuk para saçarak ve “Hacı parası uğurludur” diyerek bu paraları (Boratav, 1984, s. 193) toplarlar.

“Akademi folkloru” ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte atalar kültürüne ait izlerin olduğu alanlardan birisidir. Lisans eğitimini tamamladıktan sonra akademik kariyer yapmayı hedefleyen bir akademisyen adayının başarmak zorunda olduğu bazı aşamalarda belli ritüellerin gerçekleştiği görülmektedir. Bunlardan ilki doktora tez savunmasıdır. Doktora tez jürisinde seçilen jüri başkanı, genellikle, (diğerleri) jüri içinde en tecrübeli kişi olup savunmaya başkanlık yapar. Doktora tezini jüri karşısında başarıyla savunan bir adaya, danışmanın gerçekleştirdiği cübbe giyme töreni, Türk kültüründeki mesleki erginlenme törenlerinin “el verme” pratiğini

etmiştir. Örneğin, anne arketipi “sevecen anne” (Umay) olarak ortaya çıkabildiği gibi, “korkunç anne” (Kara Umay/Umacı, Hint kötülük Tanrıçası Kali) olarak da görülebilir. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Jung, 2006).

andırmaktadır. Benzer durum doçentlik sınavlarında da görülmektedir. Cübbe giydiren kişinin davranış ve konumu, atalara ilişkin geleneksel inan, uygulama ve kabullerin varyantı olarak değerlendirilebilir.

Tez danışmanı, doktor adayı için, kahraman tipolojisi bağlamında “bilge” konumundadır. Merkez ve çevre ilişkilerine göre, danışmanın gerçek anlamda ata statüsü kazanması ise öğrencisinin yaptığı çalışmalarla mümkündür. Özellikle akademi folklorunda yaygın olarak görülen “Armağan Kitabı” çıkarma geleneği, kadim atalar kültürünün bir uzantısı olarak nitelendirmek mümkündür. Atalar kültürünün kökeninde bulunan manevi borç hissiyle de bağlantılı olan bu durumun “Hoca hakkı, Tanrı hakkı (gibidir)” (Soykut, 1974) atasözünde yansımalarını bulmak mümkündür.

Kutsal Mekânın Dönüşümü: Oba'dan Yatır'a, Bark'tan Türbe'ye

Oba, Oğuz lehçesinde “kabile”ye karşılık gelmektedir. Ancak daha eski devirlerde “kabilenin koruyucu ruhunun yeri” olarak düşünülmüştür. Her kabilenin bir dağı olduğu gibi bir kurban yeri yani oba'sı bulunmaktaydı. Ancak İslamiyet'ten sonra bu kelimenin mitik anlamı unutulmuş ve sadece kabilenin kendisini ifade etmiştir. Türk boyları arasında farklı olarak tanımlanan bu kelime genel olarak suni tepe anlamını karşılamaktadır (Oba'nın karşıladığı anlamlar için bakınız: İnan, 1998, s. 614-616).

Türk kültüründe güçlü bir oba kültü bulunmaktadır. Yapı ve işlev bakımından ata kültleri ile bağı olduğunu düşündüğümüz obalar, Günay ve Güngör'e (2003) göre, gerçekte güçlü kahramanların mezarlarından ibarettir (s. 85). Böylece oba kültleri kahraman, ata ve mezar kültleriyle ilişkili bir seviyeye çıkmış olmaktadır. Bu bağlamda günümüzde türbe, yatır etrafında gelişen inançlar kahraman, ata ve ölü kültü ile bağlantılı olmanın yanı sıra ölen kişinin mezarı etrafında gelişen kutsal mekân anlayışıyla da ilişkili gibi görülmektedir.

Türk kültüründe ölü ve ata kültü ayrı anlamlara sahiptir. Eski Türkler ölülerini gömmek için ev mekânını çağrıştıran yapılar inşa etmişler ve ölünün ihtiyaç duyabilecekleri eşyaları yanına koymuşlardır. Bir dönem mezar olarak gerçek çadırların kullanıldığı da bilinmektedir. Fakat, çadırlara genellikle kült adamlar olarak nitelendirebileceğimiz belli statüye sahip kişiler defnedilmiştir. N. P. Drenkova'nın [1980] aktardığına göre, sıradan insanlar ender olarak bu şekilde gömülmüşlerdir. Özellikle şamanlar için bir dönem bu şekilde çadırlar hazırlandığı bilinmektedir (Lvova vd., 2013, s. 179). Bu yapıların türbe benzeri barkların en eski varyantları olma ihtimalleri oldukça yüksektir.

Türklerin kendi ölümlerinin mezarlarına *bark* dedikleri küçük bir ev yaptıklarından bahseden Gökalp (1979), Kül-Tegin için yapılan barkların taştan olup oymalarla süslendiğini, içinde yazıtların olduğunu, ayrıca, Tanrı için sunulacak kurbanlar için bir sunak bulunduğunu ve ölünün bir resmi ile heykelinin saklandığını (s. 310) nakletmiştir¹⁸².

Bark ifadesinin geçtiği ilk yazılı kaynaklardan birisi *Köktürk Yazıtları*'dır. *Kül Tigin Yazıtı*'nın güney yüzünde “Tabgaç kaganın içreki bedizçig ıtı. Angar adınçig bark yaraturtum. İçi taşın adınçig bediz urturtum. Taş tokıtdım.” yani “Çin kağanının maiyetindeki resimciyi gönderdi. Ona bambaşka türbe yaptırdım. İçine dışına bambaşka resim vurdurdum. Taş yonturdum” ve aynı yazıtın kuzey yüzünde “Bark itgüçi bediz yaratıgma bitig taş itgüçi Tabgaç kagan çıkanı Çang sengün kelti” yani “Türbe yapıcı, resim yapan, kitabe taşı yapıcısı olarak Çin kağanının yeğeni Çang general geldi”. Aynı yazıtın kuzey-doğu yüzünde “Barkın bedizin bitig taşın biçin yılka yitiñ ay yiti otuzka kop alkdımız” yani “Türbesini, resmini (veya heykelini), kitabe taşını maymun yılında yedinci ay, yirmi yedinci günde hep bitirdik” (Ergin, 2011, s. 6-7, 28-29) şeklinde aktarılabilecek ifadelerde *bark* “türbe, yazıt ve kitabe” anlamlarında kullanılmıştır.

Bilge Kağan Yazıtı'nın doğu yüzünde de bark ifadesi geçer ki, “ev bark”ın bir arada kullanıldığı, muhtemelen, ilk yazılı kaynaktır. “(Sing)lar süsi ebig barkıg yulıgalı bardı, singar süsi süngüşgeli kelti” yani “Bir kısım ordusu evi barkı yağma etmek için gitti, bir kısım ordusu savaşmak için geldi” demektir. Aynı yerde “Ebin bargın bozdum”, yani “Evini barkını bozdum”; “Kargan kısıta ebin barkın anda bozdum”, yani “Kargan vadisinde evini, barkını orada bozdum” (Ergin, 2011, s. 46-51) ifadeleri geçer. Bunlar “Evi barkı yağma etmek”, “evi barkı dağıtmak” (Aksoy, 1984, s. 829) şeklindeki deyimmin en eski kaynağı olabilir. Bu şekilde yazıtlarda bark kelimesinin ev, mezar, türbe ve yazıt anlamlarında kullanıldığı görülmektedir¹⁸³.

Ölmüş atalara ilişkin inanç ve uygulamaların yaşatıldığı mekânlardan birisi olan oba ve barklar, yüksek ihtimalle, günümüzdeki yatır ve türbelerin en eski kaynaklarını oluşturmaktadır. Ölmüş atalara ilişkin inançların, bir anlamda, İslami teamüllerle yeniden yorumlanması olarak ifade edilebilecek olan bu yeni yerler, günümüzdeki ata mekânları olarak atalar kültürünün sürdürüldüğü alanlardır.

¹⁸² Türk kültüründe atalar kültü üzerine yapılan çalışmalarda günümüze dek ölmüş atalara ilişkin inanç ve uygulamaların temel alındığını görmekteyiz. *Köktürk Yazıtları*'nda sıklıkla geçen ve günümüzde de kullanımı olan “ev-bark” ifadesi atalar kültü bağlamında değerlendirildiğinde kavramlaştırmamız için de oldukça uygundur. Tez bağlamında ve onun anlam evrenine uyduğu için ev, “hayatta olanlara”; bark ise “ölmüş olanlara ilişkin” olarak ifade edilebilir. Türk dünya görüşünde ev, orta dünyanın kozmosu iken; bark, diğer dünyanın kozmosu olarak düşünülmüş olmalıdır. Deyimlere yansıyan “ev bark”, “evlenmek barklanmak”, “evi barkı yıkılmak”, “evi barkı bozulmak” gibi türdeş ifadeler, hem orta dünya hem de ölümden sonraki dünyanın esenliğiyle ilgili gibi durmaktadır. Bu, daha derinlemesine incelemeyi gerektiren ayrı bir çalışmanın konusu olduğundan, burada bir giriş yapmakla yetinilmiştir.

¹⁸³ Bark kelimesinin geçtiği destanlar ve mezar geleneği ile ilgili bir çalışma için bakınız (Useev, 2016).

Endüstri devrimi ile şekillenen yeni toplumsal düzen veya kültür dairesinde toplumsal örgütlenmeye bağlı olarak ataların sınıflandı(rıldı)ğı görülmektedir. Bu açıdan askerlerin evliyası *Sofu Baba*; işçiye kuvvet, esnafa rızık veren *Derya Ali Baba*; borçluların babası *Nurettin Cerrahi*, vb. (Tanyu, 1967, s. 241) örnek verilebilir.

Kırsaldan kente geçişle beraber ataların yapı, işlev ve kimliklerinin karmaşıklaştığı görülmektedir. Yeni durum ve şartlara uyum sağlayan ataların homojen bir yapıdan heterojen bir oluşuma geçmekle beraber “merkez ve çevre unsur ilişkilerini” korumaya devam ettiği görülmektedir.

Sözlü ve Yazılı Kültür Arasında Atalar

Sözlü ve yazılı kültür bağlamında “ritüel bağdaşıklıkta metinsel bağdaşıklığa geçiş düzeyi ilerledikçe” uygulamaya dayalı tekrarlama unsurları azalır. Bu seviyede artık yazının oluşturduğu ikinci kültür ortamı ve “iletişimsel bellek” gelişmeye başlar. Bu bakımdan toplumsal bellek iki şekilde işlemektedir. Bunlardan ilki, “kökeni göz önünde tutan, kökensel hatırlama tarzında” iken; ikincisi, “kişinin yakın geçmişini göz önünde tutan biyografik hatırlama biçimindedir” (Assmann, 2015, s. 100, 60).

“Kökensel hatırlama” birinci sözlü kültür ortamının (Ong, 2013) ürünüdür. Bu aşamada nesneleştirme hakimdir ve her türlü simgeye başvurulur. Tören, dans, anlatı, giysi, takı, dövme, mekân ve resim gibi birçok somut öge bu simgeler arasındadır. Her çağda kültürel belleğin özel taşıyıcıları olmuştur. Şamanlar, kelt ozanları, griotlar, yazarlar gibi kültür aktörleri geleneksel bilgi veya kültürel belleğin taşıyıcıları konumundadırlar. Birinci sözlü kültür ortamında bu kişiler gündelik işlerle ilgilenmezlerdi (Assmann, 2015, s. 62). Belki de bu dönemin tek uzmanlaşma gerektiren işi bu olmuştur. Hatta bu düşünce biçimi *atalar* (ancestors) ve *ötekiler* (the others) düşüncesinin altta yatan gerçeği olabilir. Uzmanlaşma gerektirdiği için taşınma sırasında bazı kurallara tabidir. Bu bakımdan iletişimsel belleğe göre sınırları daha kesin olarak çizilmiştir. Her ne kadar efsanevi bir kökene dayandırma söz konusuysa da planlanmış ve çok iyi biçimlendirilmiş bir yapı hakimdir. Uzmanlaşmış gelenek taşıyıcılarının olduğu bu bellek türünde efsanevi olan kesin bir geçmiş zaman vardır.

“İletişimsel bellek” biçimi ise ikinci sözlü kültür ortamına (Ong, 2013) dahil edilebilir. Kişinin özel deneyimlerini taşıyan bu bellek, daha çok sosyal alışverişe dayanır. Dolayısıyla kendiliğinden yayılma eğilimi gösterir. Bu tür bir yayılmada belirsiz bir hatırlama grubunun canlı tanıkları olması gerekmektedir. Tarihsel deneyimlerin olduğu bu bellek biçiminde biyografiler çerçevesinde bir şekillenme söz konusudur. Bu bakımdan hatırlanan zaman yakın geçmişe bağlı olup, şimdiki kuşakla bağlantılı bir zaman ufkunu içine alır. Assmann (2015) bu

zaman aralığını üç veya dört kuşak olarak belirlese de (s. 64) Türk sosyo-kültürel yapısının etkin bir biçimde mitoloji ile bağlantılı olduğu gerçeğinden hareketle, zaman ufku Türk kültürüne uyarlandığında yedi kuşağa çıkarılabilir. Böylece akrabalığı yedi kuşak geçmişe götürme davranışını iletişimsel belleğe bağlamak mümkündür. Ancak her iki bellek biçimi birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış değildir. Özellikle yazılı kültür ortamının gelişmesiyle iç içe geçmiş olsalar da belli bazı işlevsel ayrımların varlığına dikkat çekme bakımından önemlidir.

Tarih boyunca belleğe yüklenen işlevin yanı sıra geçmişi bilme gücünün en somut şekli atalarla ilgili inançlarda yer almaktadır. Bu bakımdan belleğe yüklenen işlev ve önem ‘bellek taşıyıcılarının veya uzmanlarının’ statülerine “otorite tipleri” (Weber, 1947, s. 328; 2005, s. 40) olarak yansımış durumdadır.

Sözlü kültürün temel aktarım aracı hafızadır. “Sadece anlamlı geçmiş hatırlanacağı ve sadece hatırlanan geçmişin anlam kazanacağından” (Assmann, 2015, s. 85) hatırlama ve kültürler arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Toplum için anlamlı olanın hatırlanacağı gerçeği “kültleşmemiş” inançların sonraki nesillere aktarım sorununu gündeme getirmektedir. Çünkü birinci sözlü kültür ortamında kuşaklar arası aktarımının sembollerle yapıldığı varsayılmaktadır.

Yazı öncesi devirde veya yazının kullanımının yaygınlaşmadığı zamanlarda bir ihtiyaç olan kültür aktarımı, hafızada kolay hatırlamayı sağlayan kalıp ifadelerle gerçekleşmektedir. Bu noktada atasözleri, deyimler; masal ve efsane gibi anlatılardaki semboller; bunun dışında ritüeller aracılığıyla eyleme dönüşen kültürel kodlar aktarımda önemli işlevler üstlenir.

Yazılı kültür ortamının temel aracı ise yazı, resim ve diğer kayıt teknolojileridir. Özellikle seçere geleneği atalara ilişkin inançların kültleşmesinde, gelişme ve aktarımında çok büyük rol üstlenmiştir. Orta Asya’da bu gelenek o kadar çok güçlüdür ki yedi atasını bilmeyeni hoş karşılamazlar. Anadolu’ya gelindiğinde ise bu aile atası geleneğinin dede, baba, baba ve anne gibi kişilerin resimlerini asma ile yaşatılmaya devam ettiği görülmektedir. Günümüz atalarından olan ulus atalarının onurlarına büst veya anıt mezar yapılarak hatıralarının yaşatılması bu bağlamda örnek verilebilir.

Araba arkası yazıları da aile atalarına ilişkin önemli veriler taşımaktadır. “Baba yadigarı”; “Babam sağolsun”; “Varlığın yeter babam”; “Babamın itibarı benim en büyük varlığımdır”; “Babamın gölgesi, annemin duası yeter” gibi.

Son yıllarda önemli bir gelir kaynağı haline gelen kültür ekonomisinin veya kültürel bir ürünün alınıp satılmasını sağlayan görünürlük araçlarından bazıları isimler, amblemler, sloganlar, bayrak ve reklamlar olarak sıralanabilir. Otobüs firmaları örneğinde seçilen birkaç örnek bu

durumu açıklayabilir. Özellikle seçilen isimlerde sülale veya soy adı kökenli firma adları, arkaik soy düşüncesinin günümüzdeki somut kullanımlarından birisi olarak değerlendirilebilir. Akbulut Seyahat (Nuri Akbulut), Baysal Turizm (Ali Rıza Baysal), Köseoğlu Seyahat (İbrahim Köseoğlu), Nuhoğlu (Ferhat Nuhoğlu), Bektaşlar, Köksallar, Mermerler, Özcanlar, Özgünler, Ünallar gibi (Özdemir, 2013, s. 128) örnek olarak verilebilir.

Bazı iş yeri adlarında da atalar kültürüne ait aktörler dikkat çekmektedir. Kaya'nın (2008) Sivas'ta tespit ettiği iş yeri adlarından örnekler vererek varsayımımızı desteklemek mümkündür. Bu bağlamda yeni açılan iş yerine babanın, dedenin veya kayınpederin adını koyma (Örneğin, Sivas'ta kayınpederini sevmesi ve dükkanı açarken onun maddi desteğini gördüğünden *Erol Pastanesi* adı verilmiştir); dede veya baba mesleğine izafeten ad koyma (*Hocaoğlu Kuruyemiş, Hocaoğlu Saatçilik*); soyadına bağlı olarak ad koyma; sülaleye bağlı olarak ad koyma (özellikle göç edip yeni bir yere gelme ve burada açılan iş yerine toprak temi ile bağlantılı olarak ad verildiği görülmektedir. Örneğin, Sivas'ta Çerkez kökenli olan ve dedeleri Kafkasya'dan göçüp Sivas'a yerleşen bir kişi iş yerine *Kafkas Çeyiz* adını koymuştur. Benzer şekilde Sivas'ta *Somuncu Baba Unlu Mamulleri* adlı iş yeri sahibi, Darendeli olan Somuncu Baba'ya duyduğu saygıdan bu adı koymuştur); lakapların iş yeri adı olması (Sivas'ta iş yeri sahibi olan Ahmet Bütün babasına Güzel Emmi dendiği için dükkanına *Güzel Lüks Hırdavat* ismini koymuştur) gibi çeşitli sebeplerle verilen iş yeri adları, atalara ait bileşenler içinde değerlendirilebilir.

Türk dünyasında Lokman Hekim ile ilgili anlatılarda onun hastalıkları iyileştirdiği ve hayvanların dilinden anladığı yer almaktadır. Kültürel bir tip olarak kendinde hekimlik, uzun yaşam, bilgelik, keramet sahibi olma, peygamberlik gibi nitelikler yüklenen Lokman Hekim, atalar kültüründe yer almaktadır. Onunla ilgili anlatılarda ab-ı hayat suyunu içerek bitkilerin dilinden anladığı için hangi hastalıklara iyi geldiğini bildiği, hekimlik özelliği kazandığı, birçok hastalığı tedavi edebildiği (Öger, 2007, s. 81) geçmektedir.

Türk kültüründe, sağaltma pratikleriyle etkileşime giren ataları Lokman Hekim figüründe görmektediriz. Başka bir deyişle, sağaltma ve ata figürü Lokman Hekim'in şahsında toplatılmıştır. Bu inancın bir devamı olarak sağlıkla ilgili hizmetler veren iş yeri adlarında Lokman Hekim ismi kullanıldığı tespit edilmiştir: Lokman Hekim Ortak Sağlık Güvenlik Merkezi (OSGB), Muğla'da Lokman Hekim Esnaf Hastanesi, Bodrum'da Lokman Hekim Aktar ve Baharat, Ankara'da Lokman Hekim Akay Hastanesi, Zonguldak'ta Lokman Hekim Baharatçısı, İstanbul'da Lokman Hekim Şifalı Bitkiler, Van'da Lokman Hekim Hayat Hastanesi, Türkiye'nin bazı bölgelerinde açılan Nurs Lokman Hekim Şubeleri, Kastamonu ili Tosya ilçesinde bulunan aktar Lokman Hekim İsa gibi iş yeri adlarının dışında sağlıkla ilgili diğer kurumlarda da Lokman Hekim adı kullanılmaktadır. Sağlık haberlerinin verildiği Gazete

Lokman Hekim, Mersin ili Tarsus ilçesindeki Bilge Lokman Hekim Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi (Sağlık Meslek) bu bağlamda örnek olarak verilebilir.

Sonuç olarak, Türk kültüründe ata statüsüne erişmiş birçok kahramanı, günümüz kültürünün çeşitli alanlarında görmek mümkündür. Onların bu biçimde varyantlaşması kültleşen aktörlerin hem gerekliliği hem de sonucudur.

Kırıkkale’de Öz Somuncu Baba Unlu Mamulleri, Zonguldak’ta Nesibe Hatun Kız Öğrenci Yurdu, Antalya’da Fatma Ana Gözleme Evi, Nevşehir’de Fatma Sultan Kız Öğrenci Yurdu gibi. Bu bağlamda varyantları çoğaltmak mümkündür. Kültür içinde önemli olduğu düşünülen kişilerin adlarının kullanılmasının gerekçeleri, hem reklam amaçlı olup müşteriyi çekmek hem yapılan işe uygun bir ad seçmek olarak ifade edilebilir. Aile ataları bağlamında ise “manevi borç” hissinden hareketle tercih edilmiş olma ihtimali oldukça yüksektir.

Yapılan işe göre belirlenen iş yeri adlarında atalar kültürünün izlerini daha belirgin olarak görmek mümkündür. Somuncu Baba Unlu Mamulleri örnekle mi bu noktada değerlendirilebilir. Veli kültü içinde değerlendirilen Somuncu Baba’nın, ekonomik dönüşümlerin içinde yer alması, arkaik döneme ait tarıma ilişkin inanç ve uygulamaların atalara ait olanlarla etkileşime girmesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Başka bir deyişle, Somuncu Baba’da hem tarım hem de atalar kültüne ait “kültürel kodları” bulmak mümkündür. Böylece, adı geçen kültürel kahraman, tarımsal kültlerin ata kültleri ile etkileşiminden doğmuş atalardan birisi olarak değerlendirilebilir. Kültür sahnesinde kültürel kahraman olan bu figürün, toplum içindeki varyantlaşmaları incelendiğinde, rahatlıkla, onun ata statüsüne eriştiğini söyleyebiliriz.

Sosyal, Kültürel, Ekonomik ve Siyasi Değişmeler Karşısında Atalar Kültü

Kültürel değişme ve süreklilik bağlamında bütüncül bir bakış açısıyla Türk kültüründeki ata kültlerinin ele alınacağı bu bölümde zaman ve mekân perspektifinde bir değerlendirme yapılmıştır. Geleneksel düşüncedeki zaman ve mekân algılayışında sonsuz fiziki evren anlayışı söz konusu değildir. Zaman ve mekân, somut biçimde algılanacak kadar, yani görülebilecek, hissedilebilecek, sınırlarına erişilebilecek ve duyulabilecek kadar dardır. Bunun sebebi onların soyut veya matematiksel algılanamayışından ileri gelmektedir. Kültürel bir anlama sahip olan bu algılayış biçiminde insan birinci derecede rol oynadığından, insanın pratik ve ihtiyaçlarına göre şekillenme eğilimi gösterecektir: “Zaman, sosyal hayattaki değişmeler; mekân ise sosyal yaşamdaki düzenliliklerdir” (Taş, 2011, s. 170-174). Sosyal yaşamdaki herhangi bir değişme özellikle geçiş dönemleri, sezonluk olan veya olmayan ritüeller, bu bakımdan kültürel zaman algısı hakkında önemli ipuçları sağlayabilir.

Bir aşamadan başka bir aşamaya geçişte “olası düzensizlik tehditleri” ataların yaptıkları uygulamalar ile aşılabileceğinden veya böyle hissedildiğinden zaman ve mekân mitik olarak algılanmaya devam etmektedir. Sosyal yaşamda ölümün yarattığı düzensizliğin veya göç gibi mekân değişiminin sebep olabileceği “kültür şoku” çoğunlukla kült ve ona bağlı ritler ile aşma yoluna gidilmiştir.

Göç ederken ata miraslarının alınması ve merkezi hatırlatan özellikle maddi kültür unsurlarının saklanması gerçekte “soy bağıni diri tutan” simgeler olup atalar kültürünün yaşadığını gösterebilir.

Bilinçli veya bilinçsizce kültürlerin etkisini fark eden insanoğlu söz konusu inanç ve adetlerini yaşatmaya devam etmiştir. Sosyal ve kültürel değişimde, kültür ekonomisinde, politik uygulama ve söylemlerde ise halka ulaşmak veya halkla daha etkin iletişim kurmak için kültürel bilhassa atalara sıklıkla başvurulduğu görülmektedir.

“Tuva Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti”, Sovyet Birliği’nin 1991 yılında dağılmasıyla “Tuva Cumhuriyeti” adını almıştır. Tuvalar, eski Türk dinine bağlı kam geleneğini ve XVIII. yüzyılda resmi din olarak kabul ettikleri Budizmin gereklerini beraber sürdürmektedirler. 14 Ağustos 1992 tarihinde XIV. Dalaylama’nın Tuva Cumhuriyetini ziyaret edip “bayrağını kutsaması” (Bapaeva, 2013, s. 12-14) iki dininin beraber yaşadığını göstermekle birlikte, asli unsur olan ata kültürünün, çevre unsur Budist kabuk içinde yaşamaya devam ettiğini örneklemektedir.

Güngör (2013), Yakutistan adının Saha Cumhuriyeti’ne dönüşmesini Tanrıçılık düşüncesi ile açıklamakla birlikte, bu ortak bilinçlilik halinin atalar kültü ile açıklanması daha doğrudur. Güngör’ün örnek verdiği Saha milli devlet arması üzerinde bulunan *atlı adam* sembolü de Saha ve Türk halklarını birlikteliğini göstermekte olup (s. 68), doğrudan kahraman ve ata kültürüne bağlanmaktadır. Türk kültüründe Tanrı kültü, etki ve gücünü gölgesi veya temsilcileri olan atalar ile sürdürmektedir. Bu bağlamda, Türk halklarını birleştirecek en etkin unsurun somut olarak atalar kültü olduğunu söylemek mümkündür.

Kanun ve Kararnamelerin belirlenmesi sürecinde atalara ait bileşenlerin onları etkilediği tespit edilmiştir. Örneğin, 15 Ekim 1993 tarihinde Tuva halkların arasında Şamanizm, Kızıl’da bir başkanlık kararnamesiyle “iyileştirici sağlık sistemi” olarak kabul edilmiştir. Bu kararname Şamanizm’in meslek olarak tanınmasını ve “usta şamanlar” için yaşlılık ödeneklerinin ayrılmasını (Bapaeva, 2013, s. 20) sağlamıştır. Eski Türk dininin günümüz sosyal yaşamında etkisinin sürmesi, tüm teknolojik gelişmelere rağmen geleneksel sağaltım yöntemlerinin

kullanıyor olması söz konusu kararnamede etkili olmakla beraber, muhtemelen, atalar kültürünün güçlü etkisi Şaman atalara ödeneğin ayrılmasında etkili olmuştur.

Türk kültüründe atalar güçlü bir yapıya sahip olup yasalar tarafından da onaylanmaktadır. Hatta, denilebilir ki, Türk kültüründe atalar kültü, bir “devlet geleneği” olmuştur. Türkmenistan’da Yaşlılar Maslahatı adıyla “Aksakallılar Kurultayı”nın yaşatılması dikkate değerdir. Türkmenistan’da Anayasal kurumlardan biri olan ve yılda bir kez toplanan kurul danışma organı niteliğindedir. Hukuk kuralları ile toplum düzenini gözetim, vatandaşların haklarını koruma, devlet yönetiminde söz sahibi olma gibi belli görev ve yetkileri olan bu kurum (Türkmenistan Yaşlılar Maslahatı, 2017), Türk atalar kültürünün günümüzde de canlı olarak yaşatıldığı alanlardan birisi olarak görülebilir. Devlet başkanının önderliğinde toplanan kuruldaki yaşlılar, ata tipolojisi bakımından bilge ata konumundadırlar.



Görsel: (Türkmenistan Yaşlılar Maslahatı'nın 2017 Yılı Toplantısı, 2017)



Görsel: (Aksakallılar Meclisi'nde, 2017)

Türkmenistan’da bu yıl yapılan Yaşlılar Maslahatı toplantısında meclis tarafından kabul edilen maddelerde, maslahatın yetkileri arttırılmıştır. Gelecek yılda, anayasa değişiklikleri başta olmak üzere devlet yönetimin bazı hayati organlarında söz sahibi olacak olmaları dikkat değerdir. Aynı toplantıda meclis tarafından emekli yaşlılar ve bazı çalışanlara “İl Yaşlısı” unvan ve madalyalarının verilmesinin (Aksakallılar Meclisi’nde, 2017) kökenini kadim atalar kültüründe bulmak mümkündür.

Türkmenistan’da milli bayram yerlerinde resmi geçit töreni başlamadan önce, yaşlı ağzı dualı bir kişi büyük madeni kapla dört bir yanını tütsüleyerek merasime katılanları arındırmak suretiyle bir ritüel gerçekleştirir (Kalafat, 2009, s. 59-60). Atalar kültürünün yaşayan kültüre etkisi ile modern dünyadaki yansımalarını gösteren bu örnek dikkate değerdir.

Orta Asya’nın önemli buğday ve pamuk üreticilerinden olan Türkmenistan’da her yıl “pamuk ile buğdayın ekim ve hasat törenleri” düzenlenmektedir. Çeşitli toplantı, seminer ve sergilerin yapılmasının yanı sıra, özellikle ekim işine dualar edilip vilayet yaşlılarının buğday tanelerini tarlaya saçmasıyla başlanması, Türk atalar kültürünün günümüzdeki durumunu göstermesi bakımından önemlidir.



Görsel: (Türmenistan’da 2017-2018 Sezonu Buğday Ekimi, 2017)

Ekim törenlerinin yanı sıra hasat törenleri de düzenlenen Türkmenistan’da vilayet yaşlılarının ilk başakları kontrol edip kestikten sonra biçerdöverlerin başak ile samanı ayırmaya başlaması (Türkmenistan’da Hasat, 2017), ataların günümüzün ekonomik faaliyetlerinde de etken olduklarını örneklemektedir.

Dünyadaki bütün iyi şeylerin Yüce Varlık’tan geldiği düşüncesine sahip olan ilksel toplumlarda *Hak Kurbanı* ritüeli vardır. İlk topluluklar, sunulan canlı ve cansız kurbanların, Yüce Varlık,

atalar ve diğ er olağ anüstü güçler tarafından “sadece özünün alındığına” inanırlardı. Buna göre elde edilen ilk ürünün, ilk avın Yüce Varlık’ın hakkı olduğu görüşü yaygındı. Bir şeyin ilkinin Tanrı/Tanrılara, atalara ve diğ er doğ aüstü varlıklara sunulmasının altta yatan gerçeğ i budur. Ayrıca ilk elde edilen ürünü önce kral, ş ef, rahip gibi yüksek statüye sahip olan (Örnek, 1995, s. 88-89) ve muhtemelen ölümünden sonra ata konumuna erişecek kişiler yerlerdi.

Toplumsal bir grup ölü ve canlı üyelerden oluşmaktadır. Üyeler arasında ilk sıra ölümlere ait olup ilk önce onlara hizmet edilmesi gerekmektedir. Bu düşünceden hareketle her şeyin ilki ölümlere sunulurdu. Neredeyse evrensel olan bu uygulamanın altında yatan sebeplerden birisi tahılların yetişmesini ölmüş ataların sağladıklarına ve tarlaların veriminin artması için hekimlere güç verdiklerine dair inançlardır. Büyük bir ihtimalle *hiyerarşi duygusu* ile oluşturulan bu ritler, öncelik sırasının her zaman Tanrı ve atalara verildiğini (Lévy-Bruhl, 2006a, s. 72-73) gösterebilir.

Orta Asya’nın önemli buğday ve pamuk üreticilerinden olan Türkmenistan’da her yıl düzenlenen pamuk hasadı törenlerinde ilk hasatla yaşlıların (ataların) buluşması bu bakımdan dikkate değerdir.



Görsel: (Türkmenistan’da Pamuk Hasadı, 2017)

Karmaşık yapılu ulus-devletler kabul, geçerlilik ve meşruiyetlerini sağlamak için gelenekselin kahraman ve atalar kültüne başvururken, azınlıkta bulunan yerli halkların da geleneksel inanç ve uygulamalarını kaybetmemek için atalarına müracaat ettikleri görülmektedir. Fakat, merkezi sistem, çevreyle kurduğu ortaklıklar nispetinde kabulünü sağlamaktadır. Bu bakımdan karmaşık yapıya sahip günümüz dünya düzenini anlamak ve çözmek oldukça zordur.

İnsanlığa sanatların ve bilimlerin bir bölümünü veya hepsini getiren yerel kahraman motifi *Kulturbringer* olarak terimleşmiştir. Sterling'e göre, yerli tarihçiler, bu motifi, hükümdarların toplum içindeki meşruiyetlerini sağlamak için kullanmışlardır. Başka bir deyişle, mevcut kültürü hükümdarların atalarının icat ettiği halka benimsetilmeye çalışılmıştır. Ancak bu şekilde yeni kültür benimsenip süreklilik kazanabilirdi (McCants, 2012, s. 124-125). Merkez ve çevre ilişkisinin önemini vurgulayan bu ifadeler, varsayımımızla çelişmemektedir. Bu düşünce daha ileriye götürüldüğünde Machperson'un öncülüğünde oluşturan Ossiancılık akımının gelişmesinin bu bağlamda yeniden bir okumasının yapılması yeni bilgiler elde etmemizi sağlayabilir.

İbn Mukaffa ve diğerleri tarafından nakledilen İran kültür mitlerinde de atalar kültü görülmektedir. “Yeni hanedanların, kendilerini sıklıkla İran krallarından birine bağlıyor olmaları veya tebaalarını kendilerinin hükümdarlığa layık olduklarına ikna etme çabaları”, atalarının başarılarını yaymaya çalışmakla (McCants, 2012, s. 147) sonuçlanmıştır. Atalardan kalan mirasın, görüldüğü gibi, ideolojik kullanımlarda araçsallaşması, günümüzün ulus-devletlerinin yönetim biçimlerinde de bir yol haritası çizebilir. Sonuç olarak, kültür mitlerini iyi bilmenin, kahraman ve atalar kültürünü iyi çözümlemenin gerekliliği, burada bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Kent Kültüründe Ataların Durumu

Kazak hükümeti Kızıl Orda vilayetinin Karmakşı ilçesi yakınında Korkut Ata onuruna bir anıt-mezar yaptırmıştır. 12-13 Kasım 1997 tarihinde anıt-mezarın açılışı yapılmış olup “Korkut ve Türk Alemleri Uluslararası Teorik ve İlmî sempozyumunun düzenlenmesi (Özkan, 2007, s. 289), Türk atalar kültürünün uluslararası organizasyonlarla da yaşatıldığını belgelemesi bakımından oldukça önemlidir. Bu tür belli bir kahraman ve ata adına ithafen yapılan sempozyum, konferans ve anma programı gibi etkinlikler, günümüz “modern” toplumundaki atalarının farklı şekillerde yaşatıldığını göstermektedir¹⁸⁴.

Türkmenistan'da Ata Bahşı tarafından kurulan ve Türkmen bahşılarının yetişmesinde büyük katkısı olan *Ata Hoca Mektebi*, ataların değişim ve dönüşümlerini göstermesi açısından dikkate değerdir. Mektebin kurucusu olan Ata Bahşı'nın *Göroğlı Destanı*'nin kırk dört kolunu ve halk destanlarının tamamını ezberden okuduğu (Kalenderoğlu, 2010, s. 52) bilinmektedir. Mektebe kurucunun isminin verilmesi konu açısından önemlidir.

¹⁸⁴ Kore Yarımadası'nın güney kısmında şaman kadınların yönettiği kut adı verilen seramonilerin kültürel sürekliliğin sağlanması konusunda önemli işlevleri bulunmaktadır. Ayrıca bu törenler atalarla olan ilişki ve bağlılığın XX. Yüzyılda devamını sağlamakla birlikte milli değerlerin yaşatılmasında da oldukça önemlidir. Söz konusu törenlerde ölen ataların ruhları hakkında söylevlerin bulunması (Hoppál, 2012, s. 274) dikkate değerdir.

Türk kültüründe atalar kültü ve onun yaşayan kültüre etkilerinin tespit edilmeye çalışıldığı bu tezin varsayımlarından birisi atalar kültü vasıtasıyla geleneğin hem aktarımını hem de değişimini anlamının mümkün olduğudur. Örneğin, eski Türk inançlarının güçlü olarak yaşadığı varsayılan bölgelerde atalar kültü canlı olarak bulunurken; geleneğin nispeten zayıfladığı bölgelerde söz konusu kültürün etkisinin azaldığı görülmüştür. Bu iki karşıt arasında *eşikte* olanlar vardır ki, onlar atalardan miras kalan inançlara bağlı olmakla birlikte değişimleri de göz ardı etmemektedirler. Bu ara grupta olanların uygulamalarında arkaik yapıyı görmek mümkündür. Ancak bu yapı, çoğu zaman, söz konusu uygulamayı gerçekleştirenler tarafından bilinçli olarak bilinmemekte veya yapılmamaktadır. Örneğin, şehirdeki Hıdırellez etkinliklerine köyden kente göç eden ve kentte büyümüş biri katılabilir. Kabuk değiştirerek kente uyum sağlamayı başaran bu kutlamalar veya eski ritüellerin yapılış yeri ve şeklinde birtakım değişiklikler olmasına rağmen özünü korumayı başardıkları görülmüştür. Ancak kutlama sırasındaki ritleri gerçekleştiren, bir ırmak ya da türbe yanında bu etkinliği yapan kişiler geleneğin eski Türk dini ve atalar kültü ile ilgisi ve onun arkaik anlamı hakkında bir bilgiye sahip olmasalar da bu uygulamanın onlar için önemli olduğunun bilincindedirler.

Türk kültüründe ölmüş atalara duyulan saygı, çeşitli inanç ve uygulamaların oluşmasında etkili olmuştur. Neredeyse bütün şehirlerde bulunan Hıdırlık tepeleri (Ekici, 2005, s. 49) ve Hıdırellez kutlamalarının dağ kültürüyle bağlantılı bu yüksek yerlerde yapılması; şehir yaşamının getirdiği kent kültürüne rağmen Hızır çerçevesinde yaşamaya devam eden ata inançlarının gücünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Türk kültüründeki kahraman, ata ve Tanrı kültürünün esaslarından birisini borçlanma düşüncesinin oluşturduğu söylenebilir. Bu bakımdan Türk kültüründe, Japon kültüründeki gibi, *on* benzeri bir sorumluluk hissi vardır. Oğuz Kağan'ın "Ben Gök Tanrı'ya (borcumu) ödedim" (Bang ve Rahmeti, 1936, s. 33) demesi, *Dede Korkut Kitabı*'nda geçen "yaradan hakkı", "ahiret hakkı", "ana hakkı, Tanrı hakkı" ve "komşu hakkı, Tanrı hakkı" gibi ifadeler bu bakımdan önemlidir.

Modern ve kent kültürü dairesine girildiğinde atalar kültüründe genellikle görülen kandaş merkez bağının zayıfladığı ve ataların yenilenmeye başladığı görülmektedir. "Kıbrıs Barış Harekâtı" sonucunda, harekâtı başlatan Bülent Ecevit'in isminin Kıbrıs Türkleri ile Ankara'daki "Türkiye Yüksek İhtisas Hastanesi"nde çalışan kardiyoologlardan Doç. Dr. Övsev Dörtlemez'in isminin, "gönül borcu" olarak hastalar ve hasta sahipleri tarafından çocuklarına ad olarak verilmiştir. Bununla birlikte, çocuklara doğdukları hastanenin adının verilmesi davranışı, türbe sahibinin isminin verilmesiyle kökensel birlikteliğe sahiptir. Örneğin, İstanbul'daki ünlü doğumevlerinden birisi olan Zeynep Kamil hastanesinde doğan kızlara Zeynep, erkeklere ise

Kâmil isminin göbek adı olarak adanması, geleneksel ocaklı inancının günümüz kültürüne uyarlanması gibi düşünülebilir (Örnek, 2000, s. 153-155). Bu noktada bazı yeni uygulamalarda doğum yaptıran doktorun adının, doğum yapılan hastanenin adının doğan çocuklara ad olarak verilmesi örnek gösterilebilir. Ancak kan bağı temelinde bir ortaklık olmasa da kurtarıcı yer olarak hastane, yardımcı ve kurtarıcı unsur olarak doktor adının çocuklara verilmesi, kahraman ve ata kültürünün kentte yaşayan günümüz varyantlarından birisi olarak değerlendirmek mümkündür.

İstanbul gibi metropol bir şehirde Aziz Mahmut Hüdâyi, Zuhurat Baba, Tezveren Dede, Oruç Baba, Telli Baba, Helvacı Baba, Selami Dede, Tuzcu Baba, Yuşa Peygamber, Eyüp Sultan, (Şehirler Şehri İstanbul'u, 2014; İstanbul'un En Çok, 2013) gibi birçok dini şahsa ilişkin inançların varlığı, kutsal mekân olarak türbelerinin korunması ve belli günlerde ziyaret edilmesi, büyük ihtimalle, eski Türk inanç sistemindeki atalar kültürünün güçlü etkisinden kaynaklanmaktadır¹⁸⁵.

Kaynağını atalar kültüründen alan velilerin yerlerini Tanzimat'tan sonra, Kaplan'a (1996) göre, dünyevi, politik, sosyal, ekonomik ve felsefi düşüncelere sahip olan *aydın, ilim adamı* ve *teknisyenler* almıştır. Ona göre veliler "İslamiyet ve eski Türk toplumunun en yüce ve insani değerlerini temsil eden insanlar"dır (s. 131). Fakat bunları atalar kültürüne içine almak yerine kahraman kültürü bağlamında değerlendirmek daha gerçekçi olur. Bahsi geçen "yaratıcı aktörler" (Özdemir, 2012) içinde ata statüsü kazanmış olanlar muhakkak ki vardır.

Günümüzün Kahraman ve Ataları

Kazak topraklarında sömürgeciliğe karşı mücadele eden İsatay-Mahambet, Jankoja, Dosan ve Kenesarı gibi kişiler, son dönemlerin sosyal ve ekonomik dönüşümleri temelinde şekillenmiş "yenilenen kahraman tipleri"dir. Bu kişiler hakkında halk tarafından yaratılan efsane ve destanlar içerik bakımından arkaik özellikler taşımakla beraber, onları ata statüsüne eriştirir. Örneğin, *Navrızbay-Hanşayım* adlı epik eserde Kenesarı'nın olağanüstülüğünü kanıtlamak, başka bir deyişle, kozmogonik atalarla ilişkili olduğunu göstermek için babası Kasım'ın sıradışı biçimde doğduğu anlatılır. Başka bir metinde sefere çıkarken, savaşa başlarken Kenesarı'nın duasının alındığı (Kaskabasov, 2007, s. 202-203) ifade edilmektedir. Bu şekilde ağız dualı bilge ata tipine uygun bir nitelik yenilenen ataya eklenmiş olur.

¹⁸⁵ Vambéry, Türklerin İstanbul sınırları içindeki Yuşa Tepesinde bulunan yatıra büyük önem verdiklerini belirttiğinden sonra buna Yunanlıların Herkül dediklerini (Eröz, 1990, s. 369) aktarır. Tepe ile ilgili başka bir rivayette mezarın büyüklüğüne bakılarak Bizanslılar tarafından "Herkül yatağı" (Çinili, ?, parag. 9) denildiği geçmektedir.

Özbekistan’da geleneksel olarak her yıl 9 Mayıs’ta düzenlenen “Hatıra ve Anma Günü” etkinlikleri, günümüzün kahraman ve atalarına ait kültlerden birisidir. TRT Avaz’da “Özbekistan 2. Dünya Savaşı’na Katılan Atalarını Unutmuyor” başlığıyla verilen haberde İkinci Dünya Savaşı’na katılanları anmak için düzenlenen törenlerden bahsedilmektedir. Hatıra Meydanı adı verilen yerde bulunan “Yaslı Ana” heykeline çelenk konulması ve savaş dönemine ait mühimmat ve giysileri kullanan oyuncuların savaş sahnelerini sergiledikleri gösteriler (Özbekistan 2. Dünya Savaşı’na, 2017), günümüzün kahraman ve ata ritüelleri olarak değerlendirilebilir. Bu örnek gelenekten kaynağını alan yeni dönemin kahraman ve atalarının günümüzün kültür dairesi içinde güncellenip varyantlaştığını noktasında değerlendirilebilir.

Türkmenistan’da tüm savaşlarda ve 6 Ekim 1948 tarihinde Aşkabat’ta gerçekleşen depremde şehit olanların anıldığı etkinlikler gerçekleştirilmektedir. Gelenekselleşen bu anma gününde “Halk Hakydasy” adlı anıtlar meydanında yapılan törenden sonra “Ruhy Tagzym”, “Milletin Ogullary” ve “Baky Şöhrat” anıtlarına çelenk konulması (Türkmenistan Şehitlerini Andı, 2017) yeni dönemin kahraman ve ata kültü pratiklerine uygundur. Gerçekte kahraman olan bu kişiler onuruna yapılan anıtlar onlara ata statüsü kazandırmıştır.

Kahramanın atalık vasfı kazanması belli bir zamansal süreci gerektirmektedir. Bu süreçte yaşanan olaylar ve erginlenme olarak yorumlanacak geçişler kahramanın ataya dönüşümünde önemlidir. Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılmasıyla kurulan yeni yönetim biçiminin kurucusu olarak kabul edilen Gazi Mustafa Kemal Atatürk’ün karizmatik bir lider olarak kahraman tipinde karşımıza çıktığı, savaşlarda gösterdiği başarılar bakımından Gazi Mareşal unvanı verilerek alperen tipi içinde yer aldığı ve ölümünden sonra ata statüsü kazandığı görülmektedir.

Örneğin, Alevi kesimde “Atatürk’ün sırtının Hz. Ali tarafından sıvazlandığı” şeklindeki görüş (Öncül, 2016, s. 458), tarihi bir kahramanın halkın zihninde mitik özellikler yüklenerek yeniden üretildiğini, başka bir deyişle, Türk kültüründeki geleneksel dünya görüşü bağlamında güncellendiğini örneklemektedir. Türk kültüründe merkez unsur olan atalar kültü o kadar güçlü bir yapıya sahiptir ki, çevre unsurları kendi bünyesine çekme potansiyeli vardır. Bu kültürün anlam dünyası içine giren kahramanların da aynı şekilde diğer unsurları bir mıknaş gibi kendine çektiği görülür. Bu noktada Gazi Mustafa Kemal Atatürk ile Hz. Ali arasında kurulan bağ, Türk kahraman ve ata kültürünün bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.

Kahramanın karakteristik özellikleri farklı çağlardaki insanların değer ve düşüncelerinin, yani dünya görüşlerinin değişmelerine göre başkalaşmaktadır. Bu bağlamda günümüz çağında kahraman kutsallığını kaybetmiştir. Bu düşünceden hareketle onun tamamen Tanrı veya Tanrıçalarla ilişkili olduğu düşüncesi yok olmuştur. Bu aşamadan sonra kahraman *kültürel*

bağlılık ve teslimiyetin bir nesnesinden ziyade, George Washington, Horatio Nelson, General Custer gibi yüksek nitelikli bir tarihsel karakterdir (Gaster, 1993, s. 258).

Bu bağlamda XXI. yüzyıldaki kahraman kültleri kültüre şu şekilde yansımaktadır. İlk olarak son yıllarda kamusal hayatta askeri, siyasi, sinema ve sahne kişileri, sporcu gibi sayısız “kahraman statüsü” ortaya çıkmıştır. Zayıf biçimde de olsa, eski kahramanlarla ilgili bazı inanış ve düşünceler yaşamaya devam etmektedir. Modern kahramanlar büyük mozoleler gibi kutsal binalarda gömülüler ve bu yerler turistler için hac yolculuğu gibi kutsal hedefler haline gelebilirler. Kahramanların doğum ve ölümünün yıldönümlerinde hatıra ve geçit törenleri düzenlenir. Çeşitli fan kulüpleri eski hayran gruplarının yerini alırken; reklam, günümüzde, şöhretin yayma ve belli karakterlerin işlerini anlatmada eski ozan ve şairlerin yerini almıştır. Savaş zamanlarında kahramanların görselleri vatandaşları toplamak ve gönüllü askerlik kampanyaları için kullanılmıştır. Son olarak kahramanlar, genellikle niteliklerini belirten takma adları veya lakaplarıyla bilinmeye (Gaster, 1993, s. 258) başlamışlardır.

Türk siyasetinden alınan örnekler, çevre tarafından nitelikleri nispetinde kahramana verilen lakapları gösterebilir. Verilenlerin, ayrıca, kahramandan ata kültüne geçişi gösterecek olması bu ifadeleri daha anlaşılır kılacaktır. “Kıbrıs Fatihi” lakabı kahraman kültüne uygun olup bir grup Bülent Ecevit’e, diğer bir grup ise Necmettin Erbakan’a yakıştırmaktadır. Erbakan’a “Hoca” da denildiği bilinmektedir. Bu durum onun belli bir grup tarafından ata statüsünde konumlandırıldığını gösterir. Süleyman Demirel’in “Barajlar Kralı”, “Şapka”, “Bir Bilen”, “Zenit Süleyman” gibi lakaplarının yanı sıra “Baba” (Süleyman Demirel, 2015) söylemi; Tansu Çiller için “Bacı”nın yanı sıra “Ana” lakabı, Türkmenistan devlet adamı Gurbanguli Berdimuhammedov’un “Her Şeyi Bilen” şeklindeki takma adının yanı sıra “Koruyucu” lakabı ve Türkiye’nin 12. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan için “Uzun Adam”, “Davos Fatihi” gibi kahraman kültüne ilişkin lakapların yanında “Reis”, “Usta”, “Büyük Usta” (Üreyen Lakaplar, 2017) şeklindeki isimlendirmeler, kahramandan ata statüsüne geçişi veya kahramana ata vasfının yüklendiğini örneklemektedir. Fakat *merkez ve çevre ilişkisi* bağlamında burada, kahraman ve atalığı belirleyen önemli etkenlerden birisinin çevrenin veya grubun onay ve kabulünün olduğu ifade edilmelidir. Bu bağlamda, bir grup için sadece kahraman olarak kabul edilen bir aktörün, diğer bir grupta ata vasfı içinde değerlendirilmesini bu şekilde açıklamak mümkündür.

Destan devrinin alperen atalarının günümüzde yaşatılması, kültürel kimliklerin gelecek kuşaklara aktarılması bağlamında önemli ve gereklidir. Kültür ekonomisi bu imgelerin yer aldığı alanlardan biridir.

Yerelden evrensel önemli bir tanıtım imgesi olan kültürel kahramanların kaynağını gelenekten almaları kahraman ve ata kültürünün araştırılmasını gerektirmektedir. Alperen tiplerinden birisi olan ve varyantlaşması sebebiyle ata statüsü kazanan Köroğlu bu imgelerden birisidir. Anadolu’da Bolu ile özdeşleşen bu şahsiyetin, Anadolu dışında da bilinmesi varyantlaşmayı örneklemektedir. Özdemir’in (2012) “Köroğlu ana imgesi” merkezinde geliştirilecek olan bir kültür turizminin ise Türkiye’nin ekonomik kalkınmasına katkı sağlayacağı yönündeki görüşü (s. 251), alperen kadınlar ve kadın ata kültürü bağlamında değerlendirmeyi gerekli kılmakla birlikte, kahraman ve ataların yeniden yorumlanıp gelecek kuşaklara aktarılması sürecine katkı sağlayabilir.

Son yıllardaki fantastik filmlerle hayali kahramanların görselleri yapılmakta ve reklam nesnesi olarak kullanılmaktadır. Gerçekte bunlar, geleneksel kahramanların yeniden üretimi olarak değerlendirilebilir. Bunu yayan ve yönetenin medya olduğu günümüz çağında kahramanların niteliklerinin çeşitlendiğini görmekle birlikte, antik kahramanlar gibi onlar (uzayda uçma, güçlü iksirler hazırlama gibi) olağanüstü güçlerle donatılmıştır. Batman, Superman, Disney karakterleri gibi kahraman figürlerinin alınıp satılabilen ürünler haline getirilmesi ise modern kültür dairesinin kahramanını kültürleştirilen uygulamalardan birisi olarak yorumlanabilir. Ayrıca, antik dönemlerin ozan, şair ve onların yaratılarını günümüzün medyası ve metinleri olarak yorumlayabiliriz. Günümüzün medya ve yayılımı çok çeşitli olmasına rağmen arka plandaki mesaj değişmemektedir: “mitik ve gerçekten ebedi bir figür olarak kahraman” (Gaster, 1993, s. 258). Bu noktada yapmamız gereken, geleneksel kültürümüzden beslenen kendi kültürel kahraman ve ata kalıplarımızı oluşturmak ve onları görselleştirmektir.

SONUÇ

Günümüze kadar yapılan çalışmalarda külte “teolojik” açıdan ve “metin merkezli” olarak yaklaşılmıştır. Bu çalışmada ise “bağlam” temelli ve “bütüncül” bir yaklaşım benimsenmiştir. Kültlerin temel özelliklerinden birisi temasta bulunulan ve/veya bulunulmak istenen, doğaüstü olan ve/veya doğaüstüleşen nesnelere olan ilişki ile inanç ve uygulamaların tümü olarak nitelendirilebilir. Bu çerçevede kültleşen nesnelere “geleneksel” olduklarını, “çeşitlenmeler” oluşturduklarını ve “kalıplaştıklarını” söylemek mümkündür. Dolayısıyla mitlerin kahraman ve atalar üzerinden anlatılması, yaşatılması, öğrenilmesi ve aktarılmasından hareketle, Türk kültüründe kültleri ve külte ilişkin mitleri anlayabilmek için atalar kültü konusu derinlemesine incelenmelidir.

Kült ve atalar kültü konusunda geniş bir literatür taramasının yapıldığı bu tezde atalar konusunda dünyada ve ülkemizde yapılmış çalışmalar ve öne sürülen yaklaşımlara yer verilmiştir. Ancak dinin kökenindeki atalara tapma davranışını, kültlerin kökenindeki bireysellik veya kolektiflik durumunu, ata kültünün nasıl ve ne zaman geliştiğini kesin olarak ortaya koymak oldukça zordur. Bu alan, her zaman için tartışmalı olarak kalmaya devam edecektir. Elimizdeki tarihsel ve arkeolojik kayıtların, ilk insanların düşünce dünyasını anlayıp yorumlama noktasında yetersiz kalması bunun altında yatan en önemli sebeplerden biridir. Bu açıdan son dönemdeki araştırmalar, dini hayatın ilk biçimini yeniden kurmaya çalışmaktan ziyade onların din ve toplum içindeki işlevlerini tespit edip değerlendirme üzerine odaklanmaktadır.

Atalar kültü ile ilgili yapılan ilk çalışmalarda onun ölüm sonrası yaşamla ilgili olduğu ve ölümsüz olan ruhun ceza veya mükâfat vereceği inancı üzerinde yoğunlaşıldığı tespit edilmiştir. Ölümden sonra yaşam düşüncesi, geride kalanlara bazı sorumluluklar yüklemekteydi. Bu düşünce ve davranış biçimini fark eden antropologlar dinin kökeni ile ilgili teorilerinde en eski biçim olarak ata tapımı veya kültünü görmüşlerdir. Özellikle Darwin’in evrim teorisiyle başlayan ve Tylor’un insanoğlunun ilkel tarihini araştırmasıyla devam eden süreçte “aşağı ırklar” (inferior races) düşüncesi egemen olmuştur. Bu düşünceyle hareket eden birçok antropolog, söz konusu kabilelerde karşılaştıkları ölmüş atalara ilişkin ritüellerinin sadece ilkelere ait olduklarını düşünmüşler ve “ilkelerin ilk dini” olarak kabul etmişlerdir. Başka bir deyişle, “gelişmiş” insanoğlunu anlamak için, evrim düşüncesi çerçevesinde, başlangıca ilkelerin inanç ve uygulamaları koyulmuş ve ata tapımı konusu bu çalışmalarda önemli olmuştur.

Antropoloji ve özellikle sosyoloji gibi yeni bilim dallarının ortaya çıkışıyla kült ve atalara tapma konusu ile dinin kökeni ile ilgili tartışmalarda, söz konusu teolojik paradigmanın eleştirildiği

görülmektedir. Özellikle Fortes, Goody gibi atalar kültürünün XX. yüzyıldaki durumunu inceleyen araştırmacılar onun nasıl ve ne zaman ortaya çıktığını sorgulamaktan daha çok onun sosyal yaşamda üstlendiği işlevlerini ele almışlardır. Bu bakımdan atalara ilişkin inanç ve uygulamaları inceleyen çalışmaların gelişim tarihini teolojik bakış açısıyla başlatmak mümkündür. Geldiğimiz noktada atalar kültürü, geçmişten köklerini alan, yapı bakımından arketipleri içinde barındıran ancak günümüzün sosyal, ekonomik ve politik söylemlerinde önemli işlevler üstlenen bir yapı haline dönüşmüştür. Atalar kültürüne ister teolojik isterse de ekonomi ve politika temelli yaklaşılsın, insanlığın yaşadığı her dönemde onun önemli bir başvuru noktası olduğu ifade edilebilir.

Tüm bu açıklamalar çerçevesinde atalar kültürüne ilişkin temel yaklaşımlar altı başlık altında toplanmıştır. Bu bağlamda Tylor ve Spencer gibi araştırmacıların başını çektiği ve Swanson'un takipçisi olduğu *teolojik yaklaşım* içinde atalar kültürü dini inançların gelişimi olarak görülmektedir. Radcliffe-Brown'un duyguların genişletilmesi, aile koruyucusu, rahatlama mekanizması kavramı ile açıkladığı, Fortes'in suçluluk hissi ve endişeyi azaltmak için başvurulan bir yöntem olarak gördüğü atalara kültürüne *teolojik-psikolojik* ve/veya *psikolojik yaklaşım* söz konusudur. Üçüncü grupta *genetik* temelli *akrabalık sistemini* sürdürmeye dair bir yaklaşım benimsenmiştir. McKnight ikinci-soy grubu atalardan bahsederken; Sheils tek çizgisel soy, evlilik yapısı ve evlilik tipi açısından atalara ilişkin inanç ve uygulamaları değerlendirmiştir. Bunların dışında Tatje ve Hsu, Kopytoff, Roger L. Janelli ve Dawnhee Yim Janelli ata kültürünün doğup gelişmesini akrabalık kurumu ve soy düşüncesine dayandırmışlardır. Atalar kültürünün gelişimini tarihsel ve normatif yaklaşımlar çerçevesinde *kahraman temelli* açıklayan çalışmalar da vardır. Couderc ve Sillander gibi araştırmacılar ortak kültür sembollerinin kimlik ve dayanışma duygusu sağladığını belirtirler. Sembolik hatıraları içinde barındıran miras olan atalar kültürü ise ocaklar gibi belli mekânlar vasıtasıyla her yerde ve her zaman hazırır. Bu yaklaşımda ata kültürü sosyal gelenek, miras akarımı ile tören, kural ve geleneklere destek verme açısından incelenmektedir. Goody, Meillassoux, Matsumoto gibi araştırmacıların başını çektiği bir grup araştırmacı ise atalar kültürünü toprak, toprak dağılımı, tarımın gelişmesi ve mülkiyet kavramları açısından ele alarak *mülkiyet yaklaşımı* çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Son yaklaşım ise özellikle bu yüzyılda yorumlanmaya başlanan *ideolojik yaklaşım*dır. Buna göre atalar kültürünün hala yaşamasının sebebi Quarcoo'ya göre statükonun devamı, Fasholé-Luke'e göre misyoner faaliyetler için uygun bir araç ve Bloch'a göre kral, prens ve hükümdarlar için yönetim meşruiyeti sağlamaktır.

Türk kültüründeki atalar kültürü üzerine günümüze kadar yapılan çalışmalarda yeni bir yaklaşım önerilmemiş ve atalara ilişkin inanç ve uygulamalar animizm çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada ise merkez ve çevre ilişkileri bağlamında atalar kültü bağlam temelli ve bütünsel bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Sosyal ve akabinde siyasal örgütlenmenin ortaya çıkışıyla, Türk mitlerine göre, Tanrı ülkeyi düzene sokma, yönetme veya halkın refahını sağlama gibi görevlerini “kut” dağıtımını ile temsilcileri olarak gördükleri -ya da en azından halkın öyle kabul ettiği- kültür aktörlerine bırakmışlardır. Bu bakımdan Türk kültüründe Tanrı ve ata arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Organik bağın göstergelerinden birisi Tanrı’yı anlatırken kullanılan terimlerdir. Şaman dualarında Ülgen’in hem Tanrı hem de ata olarak geçmesi, bilinmeyen karanlık dönemlerde Tanrı ve atalar arasında bir bağlantının olmuş olabileceğini akla getirmektedir. Bu bağlamda, Türk kültüründe ataların kutsal olanla bir ilişkisi söz konusudur.

Eski durumdan yeni bir duruma geçme arasındaki ince çizgi veya arındırma ritüelleri ilk toplumlarda bir tür eşik olarak görülmüştür. Bu sınır çizgileri kutsal olan ve olmayanı ayırmaktadır. İnsanoğlunun yaşamında doğum, evlilik ve hatta ölüm; askere ve hacca gitme, akademik olarak doktor ve doçent unvanı kazanma; yeni bir işe girme, ev alma gibi bir aşamadan başka yeni bir aşamaya geçişte uygulanan çeşitli ritüeller her yeni duruma sıkıntısız bir geçiş sağlamayı, diğer bir ifadeyle “sonsuz mükemmellik ve mutluluğu” amaçlamaktadır. İnsanoğlunun en son erginleşmesi ise ölümdür. Ölümün bir eşik olarak görülmesinin somut göstergelerinden birisini ruh ölümsüzlüğü ve ölen kişinin ikinci yeni yaşamında hayatına devam edeceği düşüncesinde bulabilmekteyiz. Ancak ölümden sonra bazı kişiler ata olarak hatırlanırken; diğerleri sadece ölü kültü içinde kalmaktadır. Geçmişten günümüze Türk kültüründe bunu belirleyen en büyük etkenin, torunların hatırlamasına bağlı olarak, insanın hayattayken hal ve hareketleri olduğu ifade edilebilir.

Sosyal bilimlerde ölü kültürleriyle ilgili ilk çalışmaları antropolog ve etnologlar yapmıştır. Alanda ilk saha araştırması deneyimini gerçekleştiren bu kişilerin ilk etapta gelenekselleşmiş pratikleri inceleme ve etnografik malzemeleri toplama olarak şekillenen bakış açısı, ataların ve onlara ilişkin inançların “ölmüş atalarla” sınırlandırılmasına sebep olmuştur. Yerlilerin ölü gömme ritüellerinin sürekli, düzenli ve gözlemlenebilir olması, muhtemelen, atalar kültürünün ölü kültü içinde değerlendirilmesini etkilemiştir. Bu bakımdan, birçok çalışmada atalar kültürünün ölmüş atalarla sınırlandırılması sebebiyle ataların toplum içindeki işlevlerinin değerlendirilmesi ancak yakın zamanlarda başlayabilmiştir.

“Ölü ve atalar ibadetinin” ilk ve en eski dini davranış biçimleri olarak kabul edilmesi, ata ve ölü kültüne ilişkin değerlendirmelerin teolojik zeminde açıklanmasına yol açmıştır. Ayrıca, ölü ve atalara ilişkin bir takım inanç ve uygulamaların “ibadet” olarak düşünülmesi de bunda etkili

olmuştur. Özellikle ataların etki ve nüfuz alanlarının fark edilmesi, misyonerlerin din adamlarına, toplumdaki statü sahibi kimselere ve bölgesel şamanlara yönelmelerine sebep olmuştur. Böylece ölüden farklı olarak atalar kültürünün *geçmiş*, *bugün* ve *gelecek* olmak üzere üç zaman bileşenine sahip olduğu fark edilmiştir. Bilhassa XIX. yüzyıldan sonra bu konuyla ilgili yapılan çalışmalarda ataların yarattığı etkinin toplumsal işlevleri de incelenmeye başlamıştır. Tez kapsamında da bu yöntem izlenmiş, atalar kültürünün yapısı ortaya konulduktan sonra *geçmiş* (eski Türk dini), *bugün* (inanç ve uygulamalar) ve *gelecek* (kültürel değişme ve süreklilik) olmak üzere üç bileşenli bir inceleme yöntemi temel alınmıştır.

Günümüze kadar yapılan atalar kültü tanımlamalarında genel olarak “grubun ölmüş yaşlı kişilerine duyulan sevgi ve korkuyla karışık duygu” şeklinde açıklama yapılmıştır. Böyle bir tanımlama sadece ölen atalara ilişkin olup, ataların süreklilik özelliğine aykırıdır. Bu bağlamda Türk kültüründe atalar geçmiş, şimdi ve gelecek olarak tanımlayabileceğimiz üçlü zaman tasavvuruna sahiptir. Dolayısıyla değerlendirme yaparken yaşlı olma durumundan ziyade “kendinden önce yaşadığı için eskinin bilgisine, belli bir tecrübeye ve böylece kıdemliliğe sahip olma” şeklinde tanımlamanın daha işlevsel olacağı düşünülmektedir. Anlatılarda karşılaşılan her yol gösterici rehber, bilge ata olamayacağı gibi; her yaşlı kişi de ata olarak nitelendirilmemektedir. Örneğin, yaşlı olarak betimlenen kişilerin eylemlerine bağlı olarak yeraltına gidip ölü kültü içinde değerlendirildiği görülmektedir. Kısacası atalara ilişkin inanç ve uygulamaları çözümleyebilmek için bağlamı, bağlam içindeki rolü, niteliği, görünüşü, geçmişi, dünya görüşü ve mevcut sistemle uyumu gibi faktörlerin incelemeye alınmasına ihtiyaç vardır.

“Bir kişi veya grubun kendi ölmüş atalarının ruhlarını kutsama, çeşitli nedenlerle onlarla iletişim kurma ve buna bağlı olarak yapılan uygulamalar” biçimindeki atalar kültürünün klasik tanımı, günümüzdeki uygulamaların kökenini açıklamakta yetersizdir. Her atanın zamanda bir dalgalanma yarattığı ve mekânda bir iz bıraktığı gerçeğinden hareketle ataların çerçeve figür ve kültürel aktör olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda “ata”, zamanda bir dalgalanma yaratan ve mekânda bir iz bırakan; çoğu zaman kendisinden yardım beklenen ve bu yüzden hem korkulan hem de saygı duyulan kültürel aktör, figür veya kahramanın yaş, tecrübe, işlev, yapı gibi atalara özgü belli bazı bileşenler (ancestral component) çerçevesinde tipleşmesi olarak tanımlanabilir. Atalar kültü ise bu kültür tiplerine ilişkin inanç ve uygulamaların tümünü kapsamaktadır.

Bu bağlamda atalar kültü, ulus, boy, kabile, köy, kasaba veya ailenin yaşayan ve/veya ölmüş belli bir tecrübeye, birikime ve yaşa sahip olup sözleri dinlenen; söz konusu nitelikler bakımından diğerleri arasında ayrılan ve toplumda özel bir statüye, konuma sahip olan; genellikle kendinden sonra gelen neslin hatırlama ve anmalarına bağlı olarak güçlenip zayıflayan; güç odağı olup kutsallık, etkililik ve süreklilik arz eden; köklerini mitik ve mistik

zamanlardan alan; maddi, manevi ve sosyal açıdan işlevleri bulunan; farklı grupları birleştirebilecek birtakım ortaklıklar yaratan; bugün ve gelecekle ilişkili olmasından dolayı sıradan ölümlerden ayrılan ve kahramanlarla organik bağı bulunması sebebiyle belli istendik özelliklere sahip kültürel aktörlere ilişkin inanç ve uygulamaların bütünü olarak tanımlanabilir.

Özellikle geliştirilen yeni yaklaşımlar atalar kültürünün sadece ölmüş atalarla sınırlandırılmayacağını, günümüzün yaşayan atalarının da olduğunu ortaya koymuştur. Ancak bu kişilerin ölmüş ataların nüfuz ve etkisinden kopmadıkları, onlara birçok durumda başvurdukları ve hatta meşruiyetlerini onlardan aldıkları anlaşılmaktadır. İdeolojik amaçları gerçekleştirmek için ataların araçsallaştırılması ve söylemlere yansımaları bu bakımdan dikkate değerdir.

Atalar kültürü olarak adlandırılan inanç ve uygulamalarda genel olarak aynı soydan gelme veya nesle ait olmanın önemli olduğu görülmüştür. Bu noktada soy dediğimiz yapıyı kök, ortaklık veya merkeze gidişte izlenen yol olarak tanımlamak mümkündür. Bu bağlantı, bazen aynı kana sahip olma bazen de sonradan elde etme ile gerçekleşir. Örneğin, bir gruba kabul için erginlenme nitelikli giriş törenleri yapay bir soy bağı kurmayı sağlar ve hatta erginlenme törenlerinin altta yatan gerçeği bu olabilir. Fakat bazı durumlarda rahim ortaklığının yetmediği görülür ve bu durumda yine erginlenme törenleri gerçekleştirilebilir. Bu bağlamda (doğumdan ölüme değin ve hatta ölümden diğer dünyaya geçişte dahi) insan yaşamında birden fazla ve çeşitli erginleşmeler gerçekleşmektedir.

Türk kültüründe görüldüğü gibi akrabalık bağlarının güçlü olduğu toplumlarda ataların da o derece güçlü olduğu tespit edilmiştir. Ancak soyut anlamdaki akrabalık anlayışının henüz gelişmediği toplumlarda sembolik bitki, hayvan veya başka çeşitli nesnelere “ortak kabuller” sağladığı görülmektedir. Bu bağlamda totem inançlarının köklerini atalar kültüründe aramak önemli veriler elde etmeyi sağlayabilir.

Anaerkil dönemlerde kadının doğumdaki aktif rolü sebebiyle ilksel akrabalık formu, büyük ihtimalle, anne ve çocuk arasında kurulmuştur. *Kadın ata* (female ancestor) ile formüleleştirilen bu anlayış biçiminde belirleyici olan unsurlardan birisi rahim ortaklığıdır. Bu bakımdan Türk kültüründeki atalar kültüründe geçmişle kurulan somut ve soyut bağ; merkezle kurulan ilişki; ortak kök ve köken hakkında bilgi vermesi açısından soy bağının önemli bir konumda yer aldığı ortaya çıkmaktadır.

Kadın ata kültürünün (the cult of female ancestor) anlatılarda canlı bir şekilde yaşaması Türk kültüründe anaerkil dönemin izlerini gösterebilir. Hatta Türk mitolojisinde kadın etrafında şekillenen anlatılar, kadın merkezli mekân ve ritüeller Türk kültür tarihinin en kadim

zamanlarına ait olduğu ifade edilebilir. Bunların tespiti, tasnifi ve incelenmesi, Türk kültürünün karanlık dönemlerine ışık tutabilir.

Türk ve dünya literatüründe ataların cinsiyetinin ele alındığı bu tezde Türk kültüründeki anaerkillikten ataerkilliğe geçiş süreci ve meydana gelen değişimler atalar kültü bağlamında okunmaya çalışılmıştır. Türk kültüründeki kadın ataların var olduğuna ilişkin varsayımın temel alındığı araştırmada, onun hem Orta Asya coğrafyasında hem de Anadolu'daki izleri takip edilmiştir. Ulus-devlet yapılanmasıyla ortaya çıkan değişim ve dönüşüm sürecinin son gelinen noktasında ise birçok ata tipinin ortaya çıktığı tespit edilmiştir.

Çalışmada meşruiyetini Tanrıdan aldığı varsayılan ve diğer kültürlerin etkileşimlerinden doğan Türk atalar kültürünün özellikle eski Türk dininin şekillenmesinde etkili olduğu düşüncesinden hareket edilmiştir. *Yapısal ve İşlevsel Yaklaşım* temelinde yapılan değerlendirmeler kapsamında geliştirilen *pergel metaforu* ile Türk kültüründeki atalara ilişkin inanç ve uygulamaların gerek dinsel gerekse kültürel çemberin oluşturulmasında bir tür *axis mundi* gibi hareket ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

“Merkez ve çevre ilişkisi” anaerkillikten ataerkilliğe geçiş sürecini ve bu süreçteki değişimleri açıklayabilir. Güç ve ata mirasına sahip olanlar, çoğu zaman, merkezin “en güçlü aday veya adayları” olup merkeze kategorik olarak en yakın gruptur. Merkezi belirleyen yapı ise çevrenin inanç, değer, ihtiyaç ve tercihlerine göre şekillenmektedir. Böylece kültürü oluşturan merkez ve çevre unsurları arasında sürekli ve karşılıklı ilişki olduğu görülmektedir. Merkez, pergelin kendisi gibi, her zaman daha önde bulunmaktadır. Fakat, çevre niteliğindeki kültür dairelerinin çeşitlenmesiyle merkezin eğilimlerinde bazı değişmeler olduğu görülmektedir. Anaerkillik döneminde kadın atalar, ataerkillik döneminde ise erkek ataların ortaya çıkmasının sebeplerinden birisi bu şekilde ifade edilebilir.

Her kültürde merkez ve çevre olmak üzere iki unsur bulunmaktadır. *Merkez unsurlar* olmazsa olmazdır ve o kültürün bakış açısını, dünya görüşüne ilişkin unsurları barındırır. Kemikleşmiş yapıya sahip bu unsurlar değişmez veya değişmesi oldukça zordur. Ancak merkezde meydana gelen köklü değişimler, toplum ve topluma ait kültürün çökmesini tetikleyebilmektedir. *Çevre unsurlar* ise kültürel unsurların kabuğunu oluştururken değişmeye daha eğilimlidirler. Merkezi unsurlar kadar sert ve katatonik özellikleri yoktur. Bu açıdan Türk kültüründe atalara ilişkin inanç ve uygulamaların merkez öğelerden birini oluşturduğu tespit edilmiştir. Özellikle kültürlerin oluşumunu açıklamak için bunların tespiti ve yorumlanması oldukça önemlidir. Ancak bu şekilde “tavşan deliğinin” sonuna ulaşılabilir.

KAYNAKÇA

- Abramova, Z. A., Page, C., & Chard, C. S. (1967). Palaeolithic art in the U.S.S.R. *Arctic Anthropology*, 4(2), 1-179.
- Acıpayamlı, O. (1954). Acıpayam ve çevresinde mesken ve mesken ile ilgili etnografik araştırmalar. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 12(3-4), 163-216.
- Acıpayamlı, O. (1962). İptidailerde ölü gömme ile ilgili bazı pratikler ve izahları. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 20(3-4), 245-254.
- Acıpayamlı, O. (1963a). Türkiye halk hekimliğinde dalak kesme ve etnolojik izahı. *Ankara Üniversitesi Antropoloji Dergisi*, 1(1), 37-58. Doi: 10.1501/antro_0000000039
- Acıpayamlı, O. (1963b). Türkiye’de yağmur duası ve psiko-sosyal bir metot’la incelenmesi. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 21(1-2), 1-39. Doi: 10.1501/Dtcfder_00000000687
- Acıpayamlı, O. (1973). Türkiye’de bahar bayramı Hıdırellez. *Ankara Üniversitesi Antropoloji Dergisi*, (8), 21-25. Doi: 10.1501/antro_0000000132
- Acıpayamlı, O. (1974). *Halkbilim terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Acıpayamlı, O. (1977). Acıpayam folklorunda çocuk oyunları. *Ankara Üniversitesi Antropoloji Dergisi*, (10), 45-53.
- Aça, M. (2000). Kültür-medeniyet kahramanları ve Türk müzik âletlerinin ortaya çıkışı hakkında teşekkül etmiş bazı efsaneler. *Milli Folklor*, (45), 43-51.
- Aday, E. (2013). *Kütahya ili türbe ve yatırları etrafında oluşan inanç ve uygulamalar*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir.
- Addison, J. T. (1924). Ancestor worship in Africa. *The Harvard Theological Review*, 17(2), 155-171.
- Adilbekova, E. (1999). *Koblandı Batır Destanı ile Dede Korkut arasındaki ilişkiler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.
- Adiloğlu, A. (2007). Karaçay-Malkar Türklerinde Nart Destanları. *Turkish Studies*, 2(1), 196-218.

Afşin Dede Baba Türbesi tarihi ve Efsus'ta (Afşin) Dede Baba Zaviyesi vakıfları. (2016). 16 Ağustos 2017 tarihinde <http://www.yesilafsin.com/afsin-dede-baba-turbesi-tarihi-ve-efsus-afsin-da-dede-baba-zaviyesi-vakiflari-makale,318.html> adresinden erişildi.

Akdoğan, Y. (1999). *Azerbaycan Türkçesi'nden Türkiye Türkçesi'ne büyük sözlük.* İstanbul: Beşir Yayınevi.

Akgün, E. (2007). Şamanist Türk halklarında kurban sungusu ve kendisine kurban sunulan varlıklar. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (44), 1-11.

Akıncı, R. E. (2009). *Batı Moğolistan Tsengel Tuvaları'nda Şamanizm, şaman olma ve kozmoloji ilişkisi.* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Yeditepe Üniversitesi, İstanbul.

Akman, E. (2005). *Sovyetler Birliği döneminde Azerbaycan'da folklor politikaları ve çalışmaları (1917-1953).* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.

Aksakallılar Meclisi'nde önemli kararlara imza atıldı. (2017). 11 Ekim 2017 tarihinde https://www.trtavaz.com.tr/haber/tur/avrasyadan/aksakall_lar-mecl_s_nde-oneml_-kararlara-_mza-at_ld_/59ddccb501a30aa264a033e8 adresinden erişildi.

Aksoy, Ö. A. (1984). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü II.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Aktaş, E. (2007). *Hakas kahramanlık destanı Han Orba (inceleme-metin).* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.

Akyurt, İ. M. (1998). *M. Ö. 2. binde Anadolu'da ölü gömme adetleri.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Akyüz, Ç. (2010). Manas Destanı'nda alp kadın tipi. *Mukaddime*, (1), 169-180.

Alangu, T. (1953). Ortazaman Anadolu komşu milletlerinin eposlarında kadın kahramanlar. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 3(27), 144-148.

Alangu, T. (1983). *Türkiye folkloru el kitabı.* İstanbul: Adam Yayıncılık.

Alekseyev, N. A. (2013). *Türk dilli Sibiryaya halklarının Şamanizmi.* (M. Ergun, Çev.). Konya: Kömen Yayınları.

Alimov, R. (2015). II. Karabalgasun Yazıtı. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 12(4), 27-38.

Alimuxamedov, R. (2016). Eski Türk Mani edebiyatına ait Tövbenâmeler hususunda. *Turkish Studies*, 11(15), 19-30.

Allen, G. (1897). *The evolution of the idea of God-an inquiry into the origins of religion*. London: Grant Richards.

Alptekin, C. (1991). Ata. *İslam Ansiklopedisi* içinde (ss. 32-33). 4, İstanbul: İSAM.

Altinkaynak, E. (2008a). Deşt-i kıpçak balbalları. *Turkish Studies*, 3(4), 97-119.

Altinkaynak, E. (2008b). Ukrayna'daki Kıpçak balballarında eşya ve motifler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(3), 72-82.

Alyılmaz, C. (2016). *Gobus'stan'ın gizemi (Kıpçaklar'a giden yol)*. Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları.

Anadolu'da ilginç tedavi yöntemleri. (2004). 16 Ağustos 2017 tarihinde <http://www.gazetevatan.com/anadolu-da-ilginc-tedavi-yontemleri-24499-yasam/> adresinden erişildi.

And, M. (1977). *Dünyada ve bizde gölge oyunu*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

And, M. (2014). *Başlangıcından 1983'e Türk tiyatro tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Arat, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig III indeks*. İstanbul: Edebiyat Fakültesini Basımevi.

Arat, R. R. (1987). İduk-kut unvanı hakkında. *Makaleler* (I. Cilt) içinde (ss. 23-33), Ankara: TKAE Yayınları.

Arık, D. (2005). Kırgızlarda kurban fenomeni. *AÜİFD*, (1), 157-174.

Arıkan, M. (2003). *Kazak sözlü geleneğinde arkaik destanların tipolojik özellikleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.

Arıkan, M. (2005). Kahramanın dönüşümü. G. Gülsevin ve M. Arıkan (Ed.), *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağan Kitabı* içinde (ss. 55-63). İzmir: Kanyılmaz Matbaası.

Arıkan, M. (2006). Türk sözlü kültür geleneğinde ayrıntılar-2: Hayvan ata kültü mü? Atalar kültü mü?. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 6(1), 13-18.

Arıkoğlu, E. (2005). *Örnekli Hakasça-Türkçe sözlük*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Arıkoğlu, E. ve Kuular, K. (2003). *Tuva Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Arsal, S. M. (1947). *Türk tarihi ve hukuk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Arslan Kalay, H. (2017). Anadolu'da ana Tanrıça kültü ve Anadolu kilimlerine yansımaları. İ. Eliri ve M. A. Eroğlu (Ed.), *Yörük Yaşamı Kültürü Ve Uluslararası Geleneksel Türk Sanatları Sempozyumu Bildiri Kitabı* içinde (ss. 191-200). Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Yayınları.

Arslan, M. (2016). Türkmen Göroğlu Destanında bilge tipin görünümü. A. Aktaş Yasa ve F. Öztürk (Ed.), *VI. Uluslararası Köroğlu Ve Türk Dünyası Destan Kahramanları Sempozyumu Bildirileri* içinde (ss. 483-490). İstanbul: Kaan Matbaa.

Aslan, C. C. (2011). A place of burning: Hero or ancestor cult at Troy. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 80(3), 381-429.

Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Atalay, B. (1986). *Divanü Lûgat-it-Türk dizini*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Atanyazow, S. (2004). *Türkmen diliniñ sözköki (etimolojik) sözlüğü*. Aşgabat: Türkmenistan'ın Metbugat.

Atnur, G. (2002). *Başkurt ve Tatar efsaneleri üzerine karşılaştırmalı motif çalışması*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Atsız, H. N. (1985). *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Aydın, S. (2009a). Arkeoloji. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji Sözlüğü* içinde (ss. 62-67). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Aydın, S. (2009b). Gömme. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji Sözlüğü* içinde (s. 344). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Aydoğan, H. A. (2012). *Türk kültüründe bereketi arttırmaya yönelik inanış ve uygulamalar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir.

Bachofen, J. J. (1861). *Das Mutterrecht*. Stuttgart: Verlag von Kraiss&Hoffmann.

Bae, A. (2012). *Understanding ancestor worship among Korean Christians: A case study of Koreans in the Jackson, Mississippi Area*. (Unpublished Doctoral Thesis). Mississippi: Kosin University.

Baldick, J. (2010). *Hayvan ve Şaman: Orta Asya'nın antik dinleri*. (N. Şahin, Çev.). İstanbul: Hil Yayın.

Balzer, M. M. (2017). Toplumsal cinsiyet kimliği ritüelleri: Sibiryalı Hantilerin etnik köken, statü ve inanç göstergeleri. (K. Yıldız Altın, Çev.). *Kadın Folkloru* içinde (ss. 211-249). Konya: Kömen Yayınları.

Bang, W. ve Rahmeti, G. R. (1936). *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Burhaneddin Basımevi.

Bapaeva, J. M. (2013). *Tuva Şamanizmi*. Konya: Kömen Yayınları.

Barth, F. (1975). *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo: Universitetsforlaget.

Barthold, W. (1947). Türklerde ve Moğollarda defin merasimi meselesine dair. (A. İnan, Çev.). *Bellekten*, 11(43), 515-539.

Bayat, F. (2003). *Koroğlu şamandan âşık, alpten erene*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Bayat, F. (2006a). *Ana hatlarıyla Türk şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, F. (2006b). Türk mitolojisinde dağ kültürü. *folklor/edebiyat*, 12(46), 47-60.

Bayat, F. (2007a). *Türk mitolojik sistemi (ontolojik ve epistemolojik bağlamda Türk mitolojisi)* (I. Cilt). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, F. (2007b). *Türk mitolojik sistemi (kutsal dışı-mitolojik ana, umay paradigmasında ilkel mitolojik kategoriler-iyeler ve demonoloji)* (II. Cilt). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, F. (2010). *Türk kültüründe kadın şaman*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayniyazov, A. ve Bayniyazova, J. (2003). *Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi sözlüğü*. K. Koç (Ed.). Ankara: Akçağ Yayınları.

Bekki, S. (2015). Dedem Korkut Kitabı'nın mukaddimesi ile boylar arasındaki organik bağ. *Millî Folklor*, (107), 5-13.

Bekki, S. (2017). Türk destanlarının "altın" lakaplı kadın kahramanları. M. F. Köksal, M. Kaçar ve M. İlhan (Ed.), *Uluslararası Türk dili ve edebiyatında "kadın" sempozyumu bildiriler kitabı* içinde (ss. 231-242). Ankara: KIBATEK.

Benedict, R. (2011a). *Kültür örüntüleri*. (M. Topal, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün eser 1934 yılında yayımlandı)

Benedict, R. (2011b). *Krizantem ve kılıç*. (T. Turgut, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Berg, G. M., Gerholm, T., Esoavelomandroso, M., Heald, S., Peel, J. D. Y. & Wolf, E. R. (1986). Review [Review of the book *From blessing to violence: History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar* by Maurice Bloch]. *Current Anthropology*, 27(4), 349-360.

Beydili, C. (2004). *Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük*. (E. Ercan, Çev.). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

Bilgin, N. (2003). *Sosyal psikoloji sözlüğü (kavramlar, yaklaşımlar)*. Ankara: Bağlam Yayıncılık.

Bloch, M. & Sperber, D. (2002). Kinship and evolved psychological dispositions the mother's brother controversy reconsidered. *Current Anthropology*, 43(5), 723-748.

Bloch, M. (1992). *Prey into hunter: the politics of religious experience*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Bonnefoy, Y. (2000a). *Antik dünya ve geleneksel toplumlarda dinler ve mitolojiler sözlüğü* (I. Cilt). (L. Yılmaz, Haz.). Ankara: Dost Kitabevi.

Bonnefoy, Yves, (2000b), *Antik dünya ve geleneksel toplumlarda dinler ve mitolojiler sözlüğü* (II. Cilt). (L. Yılmaz, Haz.). Ankara: Dost Kitabevi.

Boratav, P. N. (1947). Çukurova'da folklor derlemeleri. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 5(3), 255-273. Doi: 10.1501/Dtcfder_0000000320

Boratav, P. N. (1969). *Az gittik, uz gittik*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Boratav, P. N. (1984). *100 soruda Türk folkloru (inanışlar, töre ve törenler, oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Boret, S. P. (2014). Review [Review of the book *Ancestor in Borneo societies: Death, transformation and social immortality* by P. Couderc and K. Sillander (Ed.)]. *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 29(2), 498-501.

Bozkurt, F. (1995). *Semahlar (Alevi dinsel oyunları)*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Bölge ağızlarında atasözleri ve deyimler I-II. (2004). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Bryant, A. T. (1917). The Zulu cult of the dead. *Man*, 17, 140-145.

Budak, S. (2000). *Psikoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Buluç, S. (1979). Şaman. *İslam Ansiklopedisi* (XI. Cilt) içinde (ss. 310-335). İstanbul: MEB Yayınları.

Burke, P. (1996). *Yeniçağ başında Avrupa halk kültürü*. (G. Aksan, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Burnakov, V. A. (2011). Erlik Khan in the traditional worldview of the Khakas. *Archaeology Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 39(1), 107-114. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.aeae.2011.06.014>

Burston, D. (1986). Myth, religion and mother right. *Contemporary Psychoanalysis*, 22(4), 666-687.

Butanayev, V. ve Butanayeva, İ. (2007). *Yenisey Kırgızları folklor ve tarih*. (Y. Gümüş, Çev.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Büyükbuğa, B. (2010). Adam Smith'in ticari toplum tasavvuru: Eşitsizlik ve modern devletin oluşumu. H. Kapucu, M. Aydın, İ. Şiriner, F. Morady ve Ü. Çetin (Ed.), *Politik iktisat ve Adam Smith* içinde (ss. 115-126). İstanbul: Yön Yayıncılık.

Büyükokutan Töret, A. (2014). Geleneğin süzgecinde Teke yöresi delbekçi kadınları. *TÜBAR-XXXVI*, 369-388.

Chidester, D. (2005). Animism. In B. R. Taylor (Ed.), *The encyclopedia of religion and nature* (ss. 78-81). London: Thoemmes Continuum.

Chirli, N. (2008). Şor kahramanlık destanlarında kadın tipi. *Turkish Studies*, 3(7), 292-305.

Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Great Britain: Oxford At The Clarendon Press.

Cohen, A. C. (2005). *Death rituals, ideology and the development of early Mesopotamian kingship*. Boston: Brill.

- Connerton, P. (1996). *How societies remember*. Great Britain: Cambridge University Press.
- Creel, H. G. (1936). *The birth of China*. London: Jonathan Cape Thirty Bedford Square.
- Crooke, W. (1908). Ancestor-worship and cult of the dead. In J. Hastings (Ed.), *Encyclopædia of Religion and Ethics* (I. volume) (pp. 425-432). Edinburgh: T. & T. Clark.
- Cumakunova, G. (2007). Kırgızların mitolojik içerikli destanlarından “Kococaş” Destanı. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 36-46.
- Çağatay, S. (1977). Altay Türklerinde kıyamet anlayışı. *Türkoloji Dergisi*, 7(1), 1-12.
- Çağbayır, Y. (2007). *Orhun Yazıtlarından günümüze Türkiye Türkçesinin söz varlığı Ötüken Türkçe sözlük 3*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Çavar, G. (2007). *当代麦盖提维吾尔刀郎人民间信仰中的自然崇拜Bugünkü Makit Uygur Dolanlarının halk dinindeki doğal inançları*. (Unpublished Master's Thesis). Xinjiang Normal University, China.
- Çay, A. (1988). *Türk Ergenekon bayramı Nevruz*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Çelebioğlu, A. (1982). *Türk ninniler hazinesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Çeribaş, M. (2004). *Kadirli ve çevre folklorunda eski Türk inançlarının izleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Çeribaş, M. (2012a). Kırgız şecerecilik geleneğinde Türk boyları meselesi ve Oğuz Kağan. *Türk Kültürü*, 5(1), 61-78.
- Çeribaş, M. (2012b). Sovyetler Birliği döneminde Kırgızistan'da folklor çalışmalarında ideolojik yaklaşımlar: Er Soltonoy Destanı örneği. *Turkish Studies*, 7(1), 753-780.
- Çeribaş, M. (2014). Şaman/Bakşı tipolojisi bağlamında Kırgızlarda halk hekimliği geleneği ve halk hekimleri-I. *religioussciences*, (2), 65-83.
- Çetin, C. (2008). Türk düğün gelenekleri ve kutsal evlilik ritüeli. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 48(2), 111-126.
- Çetin, İ. (2007). Türk kültüründe baba (baba)/ata geleneği. *Milli Folklor*, (76), 70-75.
- Çınaroğlu, M. (2008). *Türk Kültüründe eskatoloji mitlerine dair bir inceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli.

Çinili, O. (?). İstanbul'un mesireleri: 1 Yuşâ Tepesi. *Taha Toros Arşivi*, 17 Kasım 2017 tarihinde <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/2316/001501598006.pdf?sequence=3> adresinden erişildi.

Çobanoğlu, Ö. (1993). Türk kültür tarihinde su kültü. *Türk Kültürü*, (361), 288-298.

Çobanoğlu, Ö. (1999). Sözlü kültürden yazılı kültür ortamına geçiş bağlamında erken dönem Osmanlı tarihlerinden Aşıkpaşazade'nin epik karakteri üzerine tespitler. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16(Özel Sayı), 65-82.

Çobanoğlu, Ö. (2000). *Âşık tarzı kültür geleneği ve destan türü*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (2001a). Ata. *Türk dünyası edebiyat kavramları ve terimleri ansiklopedik sözlüğü* (I. Cilt) içinde (ss. 248-250). Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Çobanoğlu, Ö. (2001b). Türk mitolojisinde sabit mekân fikrinin yaratılış mitolojisi üzerine tespitler. *Uluslararası Türkistan halk kültürü sempozyumu* bildiriler kitabı içinde (ss. 49-62). Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (2003a). Kağanlık ve Kamlık kurumları arasındaki çekişmenin Türk mitolojisine yansımaları problematiğinde yöntem sorunları. *bilig*, (27), 19-49.

Çobanoğlu, Ö. (2003b). Karşılaştırmalı atasözleri bağlamında Türk dünyası atasözlerinde sosyo-kültürel süreklilik ve değişme üzerine tespitler. *Türkbilig*, 4(5), 3-12.

Çobanoğlu, Ö. (2004a). Türk halk kültüründe tör/başköşe kavramı ve anlam yaratmadaki simgesel sürekliliği. *Türkbilig*, (7), 33-44.

Çobanoğlu, Ö. (2004b). *Türk dünyası ortak atasözleri sözlüğü*. Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Çobanoğlu, Ö. (2007). *Türk dünyası epik destan geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (2011). Batı Sibirya Türk kültürü tetkiklerine göre kayın ağacının Türk mitolojisinde "kutsal"laşmasının maddi kültürel nedenleri. Ü. Çelik Şavk (Ed.), *III. Uluslararası Türkiyat araştırmaları sempozyumu bildiriler kitabı* içinde (ss. 245-247). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi.

Çobanoğlu, Ö. (2012a). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (2012b). Türk mitolojisinde Al Dini ve okra ilişkisi. 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika çalışmaları kongresi bildirileri: Tarih ve medeniyetler tarihi* (II. Cilt) içinde (ss. 981-986). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanlığı.

Çobanoğlu, Ö. (2016). Alperenleşen kadın destan kahramanı Altın Arığ modeli ve Tomris Hatun'dan Süyünbike'ye kadın hükümdarlarımız. *Tarihi Değiştiren Toplum Dönüştüren Kadınlar* bildiri kitabı içinde (ss. 31-39). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Çocuk Evleri'nde sünnet şöleni. (2017). 29 Temmuz 2017 tarihinde <http://www.gazetepusula.net/2017/07/28/cocuk-evlerinde-sunnet-soleni/> adresinden erişildi.

Çoruhlu, Y. (2002). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Çoruhlu, Y. (2016). *Eski Türklerin kutsal mezarları kurganlar-Orta ve İç Asya'nın erken devir Türk mezar mimarisi üzerine bir deneme-*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Danişmend, İ. H. (1959). *Türk ırkı niçin Müslüman olmuştur?*. İstanbul: Okat Yayınları.

Dapila, F. N. (1995). *Inculturation and ancestor veneration: The case of the Dagaaba Catholics*. (Unpublished Doctoral Dissertation). School of Graduate Studies and Research of the University of Ottawa, Canada.

Davut, R. (2003). Uygurların mezar kültürü üzerinde bir araştırma. (A. İneyet, Çev.). *Milli Folklor*, (60), 207-210.

Dıykanbayeva, A. (1999). *Kococaş Destanında şamanistik unsurlar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.

Dıykanbayeva, M. (2009). *Kırgız atalar kültü ve Kırgız atalar kültürünün yaşayan kültüre etkileri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.

Dıykanbayeva, M. (2016). *Kırgızlarda atalar kültü*. Konya: Kömen Yayınları.

Dilçin, C. (1983). *Yeni tarama sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Dilek, İ. (1996). Altay Türklerinin atasözleri. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (1), 107-121.

Dilek, İ. (2002). *Altay Destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Dilek, İ. (2007). Sibiry Türklerinde ateşle ilgili inançlar, törenler ve bazı efsaneler. *bilig*, (43), 33-54.

Dilek, İ. (2015). Türk mitolojisi. İ. Çapcıoğlu ve H. Beşirli (Ed.), *Türk kültürü el kitabı* içinde (ss. 267-302). Ankara: Grafiker Yayınları.

Divitçioğlu, S. (2000). *Kök Türkler (kut, küç, ülüg)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Diyarbakırlı, N. (2002). Eski Türklerde kültür ve sanat. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler Ansiklopedisi* (III. Cilt) içinde (ss. 827-894). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Dlujnevskaaya, G. V. (1996). Kudırge kayası eski Türklerdeki Umay tasvirlerinin sorununa bir bakış. (M. Duranlı, Akt.). *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, (1), 235-240.

Doğan, S. (2002). Kümbet. *İslam ansiklopedisi* (XXVI. Cilt) içinde (ss. 547-550). İstanbul: İSAM.

Doğrusöz, M. (2005). *Kayseri ve çevresinde su ile ilgili inanç ve uygulamalar*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi, Kayseri.

Donuk, A. (1988). *Eski Türk devletlerinde idarî-askerî unvan ve terimler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Dulanto, J. (2002). The archaeological study of ancestor cult practices: The case of Pampa Chica, a late initial period and early horizon site on the central coast of Peru. In H. Silverman & D. B. Small (Ed.), *The Space and Place of Death* (pp. 97-117). American Anthropological Association Arlington, VA: Archaeological Press.

Duranlı, M. (2008). Saha (Yakut) Türklerinin Hristiyanlaştırılma sürecine genel bir bakış. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 8(2), 81-86.

Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life*. (K. E. Fields, Translated and with an introduction). ABD, New York: The Free Press.

Ebu'l-Gazi Bahadır Han. (1996). *Şecere-i Terâkime (Türkmenlerin soy kütüğü)*. (Z. Kargı Ölmez, Haz.). Ankara: Simurg Yayınları.

Ebu'l-Gazi Bahadır Han. (2009). *Türk'ün soy ağacı Türk şeceresi*. (R. Nur, Çev.). İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık.

Efe, Z. (2011). *Anadolu Türk kültüründe mumyalama*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Eister, A. W. (1972). *An outline of a structural theory of cults*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11(4), 319-333.

Ekineker, O. (1996). *Türklerde hayvan kültürü ve bilmecelere yansımaları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.

Ekrem, E. (1995). *Çin kaynaklarına göre eski Türk kavimleri (M. Ö. 2146-318)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Elçin, Ş. (2004). Tuz, ekmek hakkı deyimi üzerine. *Halk Edebiyatına Giriş* içinde (ss. 652-661), Ankara: Akçağ Yayınları.

Eliade, M. & Couliano, I. P. (1997). *Dinler tarihi sözlüğü*. (A. Erbaş, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Eliade, M. (1959), *Cosmos and history the myth of the eternal return*. (W. R. Trask Translator). New York: Harper Torchbooks

Eliade, M. (1990). *Dinin anlamı ve sosyal fonksiyonu*. (M. Aydın, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Eliade, M. (1991). *Kutsal ve dindışı*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: Gece Yayınları.

Eliade, M. (1994). *Ebedi dönüş mitosunu*. (Ü. Altuğ, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Eliade, M. (2001). *Mitlerin özellikleri*. (S. Rifat, Çev.). İstanbul: Om Yayınevi.

Eliade, M. (2003). *Dinler tarihine giriş*. (L. Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Eliade, M. (2005). *Dinler tarihi (inançlar ve ibadetlerin morfolojisi)*. (M. Ünal, Çev.). Konya: Serhat Kitabevi.

Elias, N. (2000). *Zaman üzerine*. (V. Atayman, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Emelyanov, N. V. (2016). *Soy ataları hakkında Olongho konuları*. (M. Ergun, Çev.). Kona: Kömen Yayınları.

Emiroğlu, K. (2009a). Ata kültürü (tapımı). K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (s. 78-79). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Emiroğlu, K. (2009b). Maske. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (s. 576). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Emiroğlu, K. (2009c). Ölüm-ölüler dünyası-ölüler ibadeti. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 657-658). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Emiroğlu, K. (2009d). Töz. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 811-812). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Emiroğlu, K. (2009e). Verimlilik ritleri. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 868-869). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Emiroğlu, K. (2009f). Animizm. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 44-45). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Emiroğlu, K. (2009g). Fetiş, fetişizm. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 314-316). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Emiroğlu, K. (2009h). Tylor, Sir Edward. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (s. 840). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Emiroğlu, K. (2009ı). Tabu. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 771-772). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Emiroğlu, K. (2009i). Uran. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 850). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Emiroğlu, K. ve Kutlu, M. (2009). Şaman-Şamanizm. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 758-761). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Encyclopedia of sociology. (1974). USA: Dushkin Publishing Group.

Erdal, Y. S. (2009). Neandertal insanı (homo neanderthalensis). K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 624-627). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Erden, A. (1973). Burhaniye köylerinde konutla ilgili adet ve inanmalar. *Ankara Üniversitesi Antropoloji Dergisi*, (8), 53-66.

Erdentuğ, N. (1967a). Türkiye'nin Karadeniz bölgesinde evlenme görenekleri ve törenleri bölüm I. *Ankara Üniversitesi Antropoloji Dergisi*, (4), 27-64.

Erdentuğ, N. (1967b). Türk ve Japon kültürleri arasında bazı benzerlikler. *Ankara Üniversitesi Antropoloji Dergisi*, (4), 59-64.

Erdentuğ, N. (1969). Türkiye'nin Karadeniz bölgesinde evlenme görenekleri ve törenleri bölüm II. *Ankara Üniversitesi Antropoloji Dergisi*, (5), 231-266.

Erdentuğ, N. (1972). Türkiye'nin Karadeniz evlenme görenekleri. *Ankara Üniversitesi Antropoloji Dergisi*, (7), 5-16.

Ergin, M. (1964). *Dede Korkut Kitabı metin-sözlük*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Ergin, M. (1989). *Dede Korkut Kitabı giriş-metin-faksimile*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ergin, M. (2011). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Erginer, G. (2009). Manizm (ölüler-ata tapınımı). K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (s. 567). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Ergun, M. (2000). Türk ağaç kültü inancının Dede Korkut Hikayelerindeki yansımaları. *Milli Folklor*, (47), 22-30.

Ergun, M. (2006). *Şor kahramanlık destanları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Ergun, P. (2004). *Türk kültüründe ağaç kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Eriksen, T. H. (2009). *Küçük yerler derin mevzular*. İstanbul: Avesta Yayınları.

Eröz, M. (1973). Evlenme ve düğün töreni ile ilgili Türk gelenekleri. *Töre*, (27), 21-26.

Eröz, M. (1990). *Türkiye’de Alevilik-Bektâşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Eröz, M. (1992). *Eski Türk dini (Gök Tanrı inancı) ve Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Ersoy, E. (2009). Avcı-toplayıcılık. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 94-97). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Ersoy, R. (2007). Kadın Kamlar’dan göçerevli Türkmenler’de “Ebelik” Kurumu’na dönüşüm. *Türkbilig*, (13), 60-71.

Erşahin, S. (1999). Kırgızların İslamlaşması üzerine bazı mülâhazalar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39(1), 393-438.

Esin, E. (2001). *Türk kozmolojisine giriş*. Ankara: İstanbul Yayınevi.

Evans-Pritchard, E. (1998). *İkellerde Din*. (H. Portakal, Çev.). Ankara: Öteki Yayınevi.

Eyüp Sultan imamından Eyüp Sultan. (2010). 29 Temmuz 2017 tarihinde <http://www.haber7.com/roportaj/haber/585751-eyup-sultan-imamından-eyup-sultan> adresinden erişildi.

Fasholé-Luke, E. W. (1974). Ancestor veneration and the communion of saints. In M. Glasswell & E. Fasholé-Luke (Ed.), *New testament Christianity for Africa and the world: Essays in honour of Harry Sawyer* (pp. 209-221). London: SPCK Publishing.

Ferm, V. (1945). *An encyclopedia of religion*. New York: Philosophical Library.

Fisherman's Bastion Budapest. (?). 28 Ağustos 2017 tarihinde <http://www.fishermansbastion.com/history> adresinden erişildi.

Fortes, M. (1965). Some reflections on ancestor worship in African system. In M. Fortes and G. Dieterlen (Ed.), *African Systems of Thought* (pp. 122-142). London: Oxford University Press. 18 Mart 2017 tarihinde <http://lucy.ukc.ac.uk/era/ancestors/fortes2.html> adresinden erişildi.

Frazer, J. G. (1913). *The belief in immortality and the worship of the dead, Vo. I: The belief among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islands, New Guinea and Melanesia*. London: Macmillan and Co. Ltd.

Frazer, J. G. (1992). *Altın dal dinin ve folklorun kökleri II*. (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları. (Özgün eser 1890 yılında yayımlandı)

Freud, S. (2012). *Totem ve tabu*. (H. İlhan, Çev.). Ankara: Alter Yayıncılık.

Gabain, A. von (1944). Köktürklerin tarihine bir bakış. (S. Ş. Çağatay, Çev.). *Ankara Üniversitesi DTCTF Dergisi*, 2(5), 685-696.

Gallou, C. (2002). The cult of the dead in central Greece during the Mycenaean period (I. volume: Text). (Unpublished Doctoral Thesis). East Midlands: University of Nottingham.

Gaster, T. H. (1993). Eroe. In M. Eliade (Diretta), *Enciclopedia delle religioni* (I. volume) (pp. 255-258). Milano: Jaca Book.

Gaydarci, G. A., Koltza, E. K., Pokrovskaya, L. A. ve Tukan, B. P. (1991). *Gagauz Türkçesinin sözlüğü*. (İ. Kaynak ve A. M. Doğru, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gelman, S. A. (2004). Psychological Essentialism in children. *TRENDS in Cognitive Sciences, Language and Conceptual Development Series*, 8(9), 404-409.

Gluckmann, M. (1937). Mortuary customs and the belief in survival after death among the South-Eastern Bantu. *Bantu Studies*, 11(1), 117-136.

Goldenweiser, A. A. (1912). The origin of totemism. *American Anthropologist, New Series*, 14(4), 600-607.

Goldstein, L. G. (1976). *Spatial structure and social organization: Regional manifestations of Mississippian society*. (Unpublished Doctoral Thesis). Northwestern University, Chicago.

Göher Vural, F. (2016). *İslamiyet'ten önce Türklerde kültür ve müzik Hun, Kök Türk ve Uygur devletleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Gökalp, Z. (1976). *Türk töresi*. (H. Dizdaroğlu, Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1979). *Türk kültürünün gelişme çağları*. Ankara: Kömen Yayınları.

Gökalp, Z. (1981). *Türk devletinin tekâmülü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1991). *Türk uygarlığı tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Gökyay, Orhan Ş. (2007). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Gönel, T. (2011). *Rahman Abdurrehim'in "Uygurlarda Şamanizm" adlı eserinin halkbilimi açısından incelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir.

Görez, F. (2011). *Beyliklerden imparatorluğa giden süreç ve ilk imparator Qin Shi Huang Di*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Grach, A. D. (1961). *Drevnetyurkskiye izvayaniya Tuvy. Po Materialam İssledovaniy 1953-1960, Vkleyki*.

Graç, D. (2008). Eski Türk dönemine ait dağ keçisi damgalarının tarihlendirilmesi ve anlamlandırılması üzerine. (K. Alyılmaz ve S. Dinç, Çev.). *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (37), 209-230.

Gryaznov, M. P. (1969). *The ancient civilization of Southern Siberia*. (J. Hogarth, Translator). New York: Cowles Book Company, INC.

Gumilëv, L. N. (2002). *Eski Türkler*. (D. A. Batur, Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.

Gumilëv, L. N. (2006). *Avrasyadan makaleler-1*. (D. A. Batur, Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.

Guthrie, S. (2001). Rethinking animism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7, 156-157.

Gülensoy, T. (1989). *Orhun'dan Anadolu'ya Türk damgaları (damgalar, imler, enler)*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Günay, U. (2011), *Türkiye'de âşık tarzı şiir geleneği ve rüya motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Günay, Ü. ve Güngör, H. (2003). *Başlangıçlarından günümüze Türklerin dinî tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Güneş, A. (2009). *Oğuz grubu Türk kahramanlık destanlarında kadın*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.

Güney, E. C. (1967). *Folklor ve eğitim*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Güney, E. C. (1971). *Folklor ve halk edebiyatı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Güngör, E. (2010). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Güngör, H. (2007). Geleneksel Türk dininden Anadolu'ya taşınanlar. *Yaşayan eski Türk inançları bilgi şöleni: Bildiriler içinde* (ss. 1-6). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.

Güngör, H. (2013). Türk dünyasında dini ve politik bir fenomen olarak Tanrıçılık=Tengriyanstvo. *Turkish Studies*, 8(9), 63-70.

Gürsoy-Naskali, E. (2015). *Altay Destanı Maaday-Kara*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gürsoy-Naskali, E. ve Duranlı, M. (1999). *Altayca-Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme, esquisse d'une théorie du Chamanisme Sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.

Hançerlioğlu, O. (1975). *İnanç sözlüğü (dinler-mezhepler-tarikatler-efsaneler)*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hançerlioğlu, O. (1978). *Felsefe ansiklopedisi kavramlar ve akımlar* (III. Cilt). Ankara: Remzi Kitabevi.

Hançerlioğlu, O. (1993). *Ruhbilim sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hangi türbeden ne istenir?. (2008). 29 Temmuz 2017 tarihinde <http://blog.milliyet.com.tr/hangi-turbeden-ne-istenir-/Blog/?BlogNo=85543> adresinden erişildi.

Harari, Y. N. (2015). *Hayvanlardan Tanrılara: Sapiens insan türünün kısa bir tarihi*. (E. Genç, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.

Hardacre, H. (1994). Antenati, culto degli. In M. Eliade (Diretta), *Enciclopedia delle religioni* (II. volume) (pp. 19-24). Milano: Jaca Book.

Harrison, J. E. (1913). *Ancient art and ritual*. London: Williams and Norgate.

Harva, U. (2014). *Altay panteonu mitler, ritüeller, inançlar ve Tanrılar*. (Ö. Suveren, Çev.). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Harvey, G (2005). Animism-a contemporary perspective. In B. R. Taylor (Ed.), *The encyclopedia of religion and nature* (pp. 81-83). London: Thoemmes Continuum.

Hassan, Ü. (1985). *Eski Türk toplumu üzerine incelemeler*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Helms, M. W. (1998). *Access to origins: Affines, ancestors, and aristocrats*. Austin, ABD: University of Texas Press.

Hertz, R. (2004). *Death and the right hand*. (R. and C. Needham, Translators). (E. E. Evans-Pritchard, Introduction). Aberdeen, Great Britain: The University Press,.

Hiebert, P. G. (2002). Transforming worldviews. *Mission Focus: Annual Review*, 10, 7-32.

Holmberg, U. (1964). *The mythology of all races, Finno-Ugric, Siberian*. New York: Cooper Square Publishers.

Hoppál, M. (2001). Sibiryta şamanizminde doğa tapınımı. (G. Erginer, Çev.). *Ankara Üniversitesi DTCTF Dergisi*, 41(1), 209-225.

Hoppál, M. (2012). *Avrasya'da şamanlar*. (B. Bayram, H. Şevket ve Ç. Çapraz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Huizinga, J. (2006). *Homo ludens oyunun toplumsal işlevi üzerine bir deneme*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Humphrey, C. (1979). The uses of genealogy: A historical study of the nomadic and sedentarised Buryat. In *Pastoral production and society* (pp. 235-260). Great Britain: Cambridge University Press.

Ibrayev, Ş. (2005). Kazak mitleri ve mitik efsaneleri hakkında. (M. Arıkan, Çev.). *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 5(2), 353-358.

Insoll, T. (2011). Ancestor cults. In T. Insoll (Ed.), *Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion* (65 Chapter) (pp. 1043-1058). Oxford: Oxford University Press.

İnan, A. (1948). Göçebe Türk boylarında evlâtlık müesseseleriyle ilgili gelenekler. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 6(3), 127-137.

İnan, A. (1976). *Eski Türk dini tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

İnan, A. (1986). *Tarihte ve bugün Şamanizm materyaller ve araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

İnan, A. (1991). *Makaleler ve incelemeler* (II. Cilt). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

İnan, A. (1998). *Makaleler ve incelemeler* (I. Cilt). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

İnayet, A. (2010). *Türk dünyası efsane ve masallarında bir dev tipi Yalmavuz/Celmoğuz*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

İnayet, A. ve Öger, A. (2009). Uygur Türklerinin mitolojik, dini ve tarihi kadın kahramanları üzerine. *Turkish Studies*, 4(3), 1183-1198.

İstanbul'un en çok ziyaret edilen türbeleri. (2013). 17 Kasım 2017 tarihinde <http://www.haber7.com/guncel/haber/1056956-istanbulun-en-cok-ziyaret-edilen-turbeleri> adresinden erişildi.

İşankul, C. (2005). Destanlarda olağanüstü doğum motifi. (S. Fedakar, Akt.). *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 5(1), 125-128.

İzgi, Ö. (1989). *Çin elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur seyahatnamesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Johann Jacob Bachofen. (2012). 3 Ağustos 2017 tarihinde <https://www.britannica.com/biography/Johann-Jakob-Bachofen#ref84656> adresinden erişildi.

Jung, C. G. (2006). *Analitik psikoloji*. (E. Gürol, Çev.). Payel Yayınları, İstanbul.

Kaçalin, M. S. (2006). *Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz-nâmesi*. İstanbul: Kitabevi.

Kafesoğlu, İ. (1980). *Eski Türk dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (1992). Atalar kültü. *Türk dünyası el kitabı (coğrafya-tarih)* (I. Cilt) içinde (ss. 212-215). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Kafesoğlu, İ. (2011). *Türk millî kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kalafat, Y. (1998). *Kuzey Azerbaycan-Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta eski Türk dinî izleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kalafat, Y. (2004a). Anadolu'da ulu kadın kişiler ve halk inançları. *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (32), 37-54.

Kalafat, Y. (2004b). Tatar Türklerinde karşılaştırmalı halk inançları. *Karadeniz Araştırmaları*, (3), 119-127.

Kalafat, Y. (2006). Karşılaştırmalı Nogay-Türk halk kültürü. *Karadeniz Araştırmaları*, (9), 111-126.

Kalafat, Y. (2008). *Dedem Korkut Daş Oğuz Elleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Y. (2009). *Kodlar-kültler I*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Y. (2011a). *Nübüvvet tarihi itibarıyla Türklüğün dinî geçmişi*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Y. (2011b). *Türk kültürlü halklarda ölüm*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Y. (2011c). *Türk kültürlü halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Y. (2012a). *Türk halk inançlarında tabu*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Y. (2012b). *Türk kültürlü halklarda mitler*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Y. (2012c). *Anadolu kültür coğrafyasında erenler*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Y. ve Kamalov, İ. (2005). Tatar efsaneleri. *Karadeniz Araştırmaları*, (6), 52-77.

Kalenderoğlu, İ. (2007). *Sovyetler Birliği döneminde Türkmenistan'da folklor politikaları ve çalışmaları (1917-1954)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.

Kalenderoğlu, İ. (2010). Türkmen bahşılık geleneğinde tirmeci ve destancı bahşılar. *Türkbilig*, (19), 49-58.

Kandemir, M. Y. (1994). Ebû Tûrâbi. *İslam Ansiklopedisi* (X. Cilt) içinde (s. 243). İstanbul: İSAM.

Kaplan, M. (1996). *Türk edebiyatı üzerinde araştırmalar 3 tip tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karademir, F. (2007). Kalıp kullanımları bakımından Türk halk bilmeceleri. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 7(2), 103-132.

Karakaş, S. (2009). Kut-Tanrı ilişkisi bağlamında Türklerde yönetim erkinin ilahi temelleri. *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29(Özel Sayı), 29-44.

Karça, R. ve Koşay, H. Z. (1954). *Karaçay-Malkar Türklerinde hayvancılık ve bununla ilgili gelenekler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Karşılaştırmalı Türk lehçeleri sözlüğü I. (1991). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kartaeva, T. ve Habijanova, G. (2017). Kazak kültüründe Nevruz ve Nevruznâme bayramı ritüelleri, özellikleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (82), 107-124.

Kaskabasov, S. (2007). Kazak folklorunda kenesarı tipi. (B. Ospanaliyeva, Akt.). *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 7(1), 201-205.

Kaşgarlı Mahmut (1985a). *Divanü Lûgat-it-Türk tercümesi* (I. Cilt). (B. Atalay, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kaşgarlı Mahmut (1985b). *Divanü Lûgat-it-Türk tercümesi* (II. Cilt). (B. Atalay, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kaşgarlı Mahmut (1985c). *Divanü Lûgat-it-Türk tercümesi* (III. Cilt). (B. Atalay, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Katanov, N. F. (2000). *Bilimsel eserlerinden seçmeler Hakas folkloru ve etnografyası metinleri*. (F. Özkan, Çev.). Ankara: Türksöy.

Katanov, N. F. (2004). *Türk kabileleri arasında*. (A. Bağcı, Çev.). Konya: Kömen Yayınları.

Kaya, D. (2008). Sivas'ta işyeri adlandırmaları ile ilgili bazı tespitler. 13 Şubat 2018 tarihinde http://dogankaya.com/fotograf/sivasta_isyeri_adlari.pdf adresinden erişildi.

Kaya, M. (2007). *Mitolojiden efsaneye Türk mitolojisinin Türkiye'deki efsanelerde izleri*. Ankara: Bağlam Yayıncılık.

Kendall, L. (1984). Review. [Review of the book *Ancestor worship and Korean society* by Roger L. Janelli and Dawnhee Yim Janelli]. *Journal of Korean Studies*, 5, 191-195.

Kenz, E. I. (1985). Review [Review of the book *Ancestor worship and Korean society* by Roger L. Janelli and Dawnhe Yim Janelli]. *Korean Studies*, 9, 98-101.

Khazanov, A. M. (1994). *Nomads and the outside world*. (J. Crookenden, Translator). England: The University of Wisconsin Press.

Kılıçaslan Kırpık, S. (2009). *Türk kültüründe Tufan ve Tufan ile ilgili anlatılar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.

Kırımlı, Y. (2010). Yetişkin olmaya ilk adım sünnet. *Ankara Üniversitesi Antropoloji Dergisi*, (24), 19-35.

Killi Yılmaz, G. (2007). Hakaslarda ölüm ile ilgili gelenekler. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4(4), 65-87.

Kirkpatrick, L. A. (2015). Religiosity. In V. Zeigler-Hill, L. L. M. Welling & T. K. Shackelford (Ed.), *Evolutionary perspectives on social psychology* (pp. 69-79). Switzerland: Springer International Publishing.

Klimkeit, J. H. (2009). Türk Orta Asyasında Budizm. (M. T. Berbercan, Çev.). *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (26), 93-108.

Koca, S. (2002). Eski Türklerde devlet geleneği ve teşkilatı. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler Ansiklopedisi* (II. Cilt) içinde (ss. 823-844). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Koca, S. (2012). Kutadgu Bilig’de ‘hükümdar, vezir ve sûfi tipleri’ nin tanıtılmasında ve bu tiplerin temsil ettikleri fikirlerin açıklanmasında metaforların rolü. *Gazi Türkiyat*, (10), 63-79.

Koca, S. K. (2004). *Türk kültüründe ongunlar ve semboller*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

Kocabıyık, E. (2015). *Dolaylı hayvan*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Koç, A. (2015). Güruh-ı Naci’nin saçlı bacıları: Alevî-Bektaşî inanç sisteminde kadın olmak. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, (12), 125-144.

Koç, K. (Ed.). (2007). *Turikşe-Kazakşa sözdik*. Almatı.

Koestler, A. (2007). *13. Kabile*. (B. Dişbudak, Çev.). İstanbul: Plato Film Yayınları.

Kolankaya Bostancı, N. (2016). İlk avcı-toplayıcı topluluklarda kadının rolü. *Tarihi Değiştiren Toplumunu Dönüştüren Kadınlar* içinde (ss. 119-138). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Kopytoff, I. (1971). Ancestors as elders in Africa. *Journal of the International African Institute*, 41(2), 129-142.

Köksal, H. (2002). Türk destanlarında bazı ortak motifler. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler Ansiklopedisi* (III. Cilt) içinde (ss. 584-596). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatı'nda ilk mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Köprülü, F. (1980). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Köprülü, F. (2005). *Türk Tarih-i dinîsi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kramer, S. N. (1999). *Sümer mitolojisi*. (H. Koyukan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kramer, S. N. (2014). *Tarih Sümer'de başlar: Yazılı tarihteki otuz dokuz ilk*. (H. Koyukan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kronenfeld, D. B. (2009). *Fanti kinship and the analysis of kinship terminologies*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Kubarev, V. D. (1995). Izvayaniye s reki hara-yama. *Problemy Ohrany, İzucheniya i İspolzovaniya Kulturnogo Naslediya Altaya*, 158-162.

Kumartaşlıoğlu, S. (2012). *Türk kültüründe ateş ve ocak kültü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir.

Kurat, A. N. (1972). *IV.-XVIII. yüzyıllarda Karadeniz kuzeyindeki Türk kavimleri ve devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kuzgun, Ş. (1985). *Türklerde Yahudilik ve Doğu Avrupa Yahudilerinin menşei meselesi Hazar ve Karay Türkleri*. Ankara: Üçbilek Matbaası.

Kyu, L. K. (1984). The concept of ancestors and ancestor worship in Korea. *Asian Folklore Studies*, 43(2), 199-214.

Kyzlasov, L. R. (1966). O znachenii termina «balbal» drevnetyurkskikh nadpisey. *Tyurkologicheskiy sbornik. K shestidesyatiletuyu Andreye Nikolayevicha Kononova*, 206-208. 30 Haziran 2017 tarihinde <http://kronk.spb.ru/library/kyzlasov-lr-1966.htm> adresinden erişildi.

Lang, A. ve Burne, C. S. (1902). The origin of totem names and beliefs. *Folklore*, 13, 347-393

Lau, G. F. (2002). Feasting and ancestor veneration at Chinchawas, North Highlands of Ancash, Peru. *Latin American Antiquity*, 13(3), 279-304.

Lessing, F. (2003). *Moğolca-Türkçe sözlük*. (G. Karaağaç, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (1983). *Din ve büyü*. (A. Güngören, Çev.). İstanbul: Yol Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2013). *Mit ve anlam*. (G. Y. Demir, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Lévy-Bruhl, L. (2006a). *İlkel insanda ruh anlayışı*. (O. Adanır, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Özgün eser 1927 yılında yayımlandı)

Lévy-Bruhl, L. (2006b). *İlkel toplumlarda mistik deneyim ve simgeler*. (O. Adanır, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Linton, R. (1936). *The study of man*. New York: D. Appleton-Century Company.

Liu, L. (1996). Mortuary ritual and social hierarchy in the Longshan culture. *Early China*, 21, 1-46.

Liu, L. (1999). Who were the ancestors? The origins of chinese ancestral cult and racial myths. *Antiquity*, 73(281), 602-613.

Liu, L. (2000). Ancestor worship: An archaeological investigation of ritual activities in neolithic North China. *Journal of East Asian Archaeology*, 2(1-2), 129-164.

Lombard, D. ve Pelras, C. (2000). Kültürel kahramanlar-takımadalar. (İ. Yerguz, Çev.). *Antik dünya ve geleneksel toplumlarda dinler ve mitolojiler sözlüğü* (II. Cilt) içinde (ss. 696-702). Ankara: Dost Kitabevi.

Lot-Falck, E. (1953). La notion de propriété et les esprits-maitres en Sibérie. *Revue De L'histoire Des Religions*, 144(2), 172-197. Doi: 10.3406/rhr.1953.6003

Lot-Falck, E. (1956). A popos d'Ätügän déesse Mongole de la terre. *Revue de L'histoire Des Religions*, 149(2), 157-196. Doi: 10.3406/rhr.1956.7120

Lvova, E. L., Oktyabrskaya, İ. V., Sagalayev, A. M. ve Usmanova, M. S. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin geleneksel dünya görüşleri-Kâinat ve zaman. Nesnelere dünyası.* (M. Ergun, Çev.). Konya: Kömen Yayınları.

Macaistan'da Kanuni Sultan Süleyman'ın mezarı bulundu. (2015). 1 Aralık 2017 tarihinde http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/12/151209_kanuni_macaristan_mezar adresinden erişildi.

Makwasha, G. (2009). *Not without my ancestors: A Christological case study of the shona ancestor cult of Zimbabwe.* (Unpublished Doctoral Thesis). Boston, ABD: Boston University School Of Theology.

Malinowski, B. (1998). *İlkel toplum.* (H. Portakal, Çev.). Ankara: Öteki Matbaası.

Malov, S. (2005). Sarı Uygurlarda şamanlığın kalıntıları. (M. Duranlı, Akt.). *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 5(2), 391-399.

Marett, R. R. (1914). *The threshold of religion.* London: Methuen & Co. LTD.

Marler, J. (2003). The body of woman as sacred metaphor. M. Panza and M. T. Ganzerla (Ed.), In *Il mito e il culto della grande dea: Transiti, metamorfosi, permanenze* (pp. 9-24). Bologna: Associazione Armonie.

Marshall Thomas, E. (1959). *The harmless people.* New York: Alfred A. Knopf.

Marshall, G. (2005). *Sosyoloji sözlüğü.* (O. Akınhay ve D. Kömürcü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Maslow, A. H. (1970). *Motivation and personality.* New York: Harper and Row.

Matsumoto, G. (2014). *Ancestor worship in the Middle Sicán theocratic state.* (Unpublished Doctoral Thesis). School Southern Illinois University Carbondale, USA.

Maynagaşev, S. D. (1991). Beltir Türklerinde Gök Tanrıya kurban töreni. (A. İnan, Çev.), *Makaleler ve İncelemeler* (II. Cilt) içinde (ss. 215-221). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

McAnany, P. A. (1995). *Living with the ancestors: Kinship and kingship in ancient Maya society.* USA: University of Texas Press Austin.

McCants, W. F. (2012). *Kültür mitleri Tanrıları yaratmak ulusları icat etmek.* (Merve Tabur, Çev.). İstanbul: İthaki.

Mcknight, J. D. (1967). Extra-descent group ancestor cults in African societies. *Journal of the International African Institute*, 37(1), 1-21.

Meillassoux, C. (1972). From reproduction to production. *Economy and Society*, 1(1), 93-105.

Mesleklerin pirleri. (2015). 5 Aralık 2017 tarihinde <http://www.akintarih.com/turktarihi/turkbilim/pirler.htm> adresinden erişildi.

Mihray. (2001). 古代维吾尔人的自然崇拜 Eski Uygurların doğal inançları. *Journal of Xinjiang Employee University*, 9(1), 20-22.

Milli Eğitim Bakanlığı. (2011). *Karışık Motif Çizimleri*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

Mirzaoğlu, F. G. (2014). Zeybeklik geleneği bağlamında efe, zeybek ve kızan: Kavramlar, tanımlar ve törenler. 8 Ocak 2018 tarihinde http://actaturcica.com/_media/2014-07/vi_ii_06.pdf adresinden erişildi.

Moğolların gizli tarihi. (1986). (A. Temir, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. (Özgün eser 1240 yılında yayımlandı)

Moldagaliyev, B. E., Smagulov, M., Satershinov, B. M., & Sagikyzy, A. (2015). Synthesis of traditional and Islamic values in Kazakhstan. *European Journal of Science and Theology*, 11(5), 217–229.

Morris, I. (1991). The archaeology of ancestors: The Saxe/Goldstein hypothesis revisited. *Cambridge Archaeological Journal*, 1(2), 147-169.

Naugle, D. K. (2002). *WorldView: The history of a concept*. Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Nenola, A. (1999). Gender, culture and folklore. *ELO*, (5), 21-42.

Newell, W. H. (1979). Good and bad ancestors. In W. H. Newell (Ed.), *Ancestors* (pp. 17-29). Paris: De Gruyter Mouton Publishers.

Obuz, L. ve Obuz, M. (1965). *Kalevala Fin Destanı*. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık.

Ocak, A. Y. (1989). *Türk folklorunda kesik baş (tarih-folklor ilişkisinden bir kesit)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

- Ocak, A. Y. (1992). *Kültür tarihi kaynağı olarak Menâkıbnâmeler (metodolojik bir yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ocak, A. Y. (1996). *Türk sufiliğine bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2002). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm öncesi temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2003). *Türkler, Türkiye ve İslâm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. (2002). Boz atlı Hızır-ren geyikli Noel Baba ikileminde Türklerde Yılbaşı. *Küreselleşme ve uygulamalı halkbilimi* içinde (ss. 77-93). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Okutan, N. (2016). *Hakaslarda atalar kültü ve günümüz Hakas kültürüne etkileri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Ong, W. J. (2013). *Sözlü ve yazılı kültür sözün teknolojileşmesi*. (S. Postacıoğlu Banon, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Ortiz, V. J. (1993). Athenian tragedy and hero-cult: A study of the Greek poetic and religious imagination. (Unpublished Doctoral Thesis). Los Angeles: University of California.
- Ozankaya, Ö. (1984). *Temel toplumbilim terimleri sözlüğü*. Ankara: Savaş Yayınları.
- Ozankaya, Ö. (1991). *Toplumbilim*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Ögel, B. (1948). Türk efsaneleri üzerinde incelemeler Uygurların menş efsanesi. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 6(1-2), 17-26.
- Ögel, B. (1984). *İslâmiyetten önce Türk kültür tarihi Orta Asya kaynak ve buluntularına göre*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ögel, B. (1993). *Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)* (I. Cilt). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)* (II. Cilt). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ögel, B. (2000). *Türk kültür tarihine giriş-Türklerde köy ve şehir hayatı (Göktürklerden Osmanlılara)* (II. Cilt). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öger, A. (2007). Uygur efsanelerinde lokman hekim. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 7(1), 79-95.

Öger, A. (2008). *Uygur efsaneleri üzerinde bir araştırma (inceleme ve metinler)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.

Öger, A. (2012). Uygur Türklerinin doğum adetleri. *Turkish Studies*, 7(1), 1679-1694.

Öger, A. ve İnayet, A. (2013). Uygur Türklerinde ölüm ile ilgili inanış ve adetler. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 49-64.

Ölülerini akbabalara yediriyorlar. (2013). 19 Temmuz 2017 tarihinde <http://www.sabah.com.tr/galeri/dunya/olulerini-akbabalara-yediriyorlar> adresinden erişildi.

Ömer, A. ve Ğappar, Z. (2006). Uygur efsanelerindeki felsefi düşünceler üzerine. (A. Öger, Akt.). *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 6(2), 525-530.

Önal, M. N. (2003). Dağ kültürü, eren kültürü ve şenliklerinin Muğla'daki yansımaları. *bilig*, (25), 99-124.

Öncül, K. (2016). Destan devrinden günümüz politiğine destan kahramanı. A. Aktaş Yasa ve F. Öztürk (Ed.), *VI. Uluslararası Köroğlu ve Türk dünyası destan kahramanları sempozyumu bildirileri içinde* (ss. 455-462). İstanbul: Kaan Matbaa.

Örnek, S. V. (1966). *Sivas ve çevresinde hayatın çeşitli safhalarıyla ilgili bâtil inançların ve büyüsel işlemlerin etnolojik tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Örnek, S. V. (1971a). *Anadolu folklorunda ölüm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Örnek, S. V. (1971b). *Etnoloji sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Örnek, S. V. (1973). *Budunbilim terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Örnek, S. V. (1979). *Geleneksel kültürümüzde çocuk*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Örnek, S. V. (1995). *100 soruda ilkelerde din, büyü, sanat, efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Örnek, S. V. (2000). *Türk halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Özarslan, M. (1998). Oğuz Kağan Destanı'nda tarihî, dinî, beşerî ve tabiatüstü unsurlar. *Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı* içinde (ss. 424-438). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası.

Özarslan, M. (2003). Türk kültüründe ağaç ve orman kültü. *Türkbilig*, (5), 94-102.

Özbekistan, 2. Dünya Savaşı'na katılan ataların unutmuyor. (2017). 8 Şubat 2018 tarihinde <https://www.trtavaz.com.tr/haber/tur/avrasyadan/ozbekistan-2-dunya-savasna-katlan-atalarn-unutmuyor/59141a0301a30b1804fa92cc> adresinden erişildi.

Özbudun, S. (2009a). Ayin (ritüel). K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 99-102). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Özbudun, S. (2009b). Evans-Pritchard, Edward. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 291-293). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Özbudun, S. (2009c). Radcliffe-Brown, Alfred. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 708-712). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Özbudun, S., Şafak, B. ve Altuntek, N. S. (2007). *Antropoloji: Kuramlar/kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Özdemir, H. (2003). Dede Korkut'un kişiliği ile ilgili efsaneler. *Türkoloji Dergisi*, 16(2), 23-33.

Özdemir, N. (1997). *Türkiye'de Cumhuriyet dönemi çocuk oyunlarının halkbilimi açısından incelenmesi I. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*. Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Özdemir, N. (1999). Eğlence kavramı ve Hıdırellez kutlamaları. *Milli Folklor*, (42), 31-38.

Özdemir, N. (2012). *Kültür ekonomisi ve yönetimi (seçki)*. Ankara: Hacettepe Yayıncılık.

Özdemir, N. (2017). *Kültür bilimi ve yönetimi*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Özdemir, M. (1963). Chou'lar ve bu devirde Türklerden gelen Gök dini. *Bellekten*, 27(105), 1-23.

Özgüç, T. (1943). Öntarihte Anadolu idollerinin anlamı. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 2(1), 65-72.

Özkan, F. (1997). *Altın Arıç Destanı*. Ankara: Bilig Yayınları.

Özkan, F. ve Özkan, İ. (2017). Karapapak Terekeme Türklerinin atasözleri ve deyimleri. *21. yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 6(17), 547-562.

Özkan, İ. (1989). *Yusuf Bey-Ahmet Bey (Bozoğlan) Destanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özkan, İ. (1995). Türkmenistan'daki adak yerleri ve bu yerlerle ilgili inançlar. *İpek Yolu uluslararası halk edebiyatı sempozyumu bildirileri* içinde (ss. 465-475). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Özkan, İ. (2007). *Bengü İzler*. Ankara: Pegem Yayıncılık.

Özkan, İ. (2015). Uygur Türklerinin Çın Tömür Batır Destanındaki masal motifleri, *Türk dünyası masal araştırmaları (Tastarakay'dan Keloğlan'a)* içinde (ss. 505-538). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Öztürk, A. (2000). *Çağları içinde Türk destanları*. İstanbul: Alioğlu Yayınevi.

Öztürk, Ö. (2009). *Folklor ve mitoloji sözlüğü*. Ankara: Phoenix Yayınevi.

Paasonen, H. (1950). *Çuvaş Sözlüğü*. (TDK Çevirmenleri, Çev.). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.

Pamir, A. (2003). Türklerin geleneksel dini Şamanizm'in Orta Asya eski Türk Kamu Hukuku'na etkisi. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52(4), 155-186.

Pearson, M. P. (2000). *The archaeology of death and burial*. United States: Texas A&M University Press.

Pearson, R. (1981). Social complexity in Chinese coastal neolithic sites. *Science*, New Series, 213(4512), 1078-1086. Doi: 10.1126/science.213.4512.1078

Pentikänen, J. (1997a). Animism. In T. A. Green & S. Barbara (Ed.), *Folklore: An encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art* (pp. 19-20). California: ABC-CLIO, Inc.

Pentikänen, J. (1997b). Manism. In T. A. Green & S. Barbara (Ed.), *Folklore: An encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art* (p. 531). California: ABC-CLIO, Inc.

Peregrine, P. (1996). The birth of the Gods revisited: A partial replication of guy Swanson's (1960) cross-cultural study of religion. *Cross-Cultural Research*, 30(1), 84-112.

Pilipçuk, Y. V. (2013). <<Polovetskie Babı>> kak istoçnik po sotsialnoy istorii Kıpçakov. *Kazak Orkenieti Kazahskaya Tsivilizatsiya the Kazakh Civilization*, 3(52), 57-68.

Plamper, J. (2001). *The Stalin cult in the visual arts, 1929-1953*. (Unpublished Doctoral Dissertation), University of California, Berkeley.

Porter, A. (2000). *Mortality, monuments and mobility: Ancestor traditions and the transcendence of space*. (Unpublished Doctoral Thesis). The University of Chicago, Illinois.

Potapov, L. P. (1960). Göçebelerin İbtidai cemaat hayatlarını anlatan çok eski bir adet. (R. Uygun, Çev.). *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 11(15), 71-84.

Potapov, L. P. (1996). Etnografik veriler ışığında eski Türklerin Tanrısı Umay. (M. Duranlı, Akt.). *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, (1), 213-233.

Potapov, L. P. (2012). *Altay şamanizmi*. (M. Ergun, Çev.). Konya: Kömen Yayınları.

Proctor, O. A. (1926). *The meaning and value of ancestor worship*. (Unpublished Master's Thesis). ABD: Boston University.

Puhov, I. V. (2015). *Yakut kahramanlık destanı Olonho genel tipler*. (M. Ergun, Çev.). Konya: Kömen Yayınları.

Quarcoo, A.K. (1972). Akan visual art and the cult of the ancestors. *Research Review*, 9(3), 48-82.

Radloff, W. (1995). *Manas Destanı*. (E. Gürsoy-Naskali, Haz.). Ankara: Türksöy Yayınları.

Radloff, W. ve Kúnos, I. (1998). *Proben VIII*. (S. Sakaoglu ve M. Ergun, Akt. ve Haz.) Ankara: Türk Dil Kurumu.

Rahman, A. (1996). *Uygur folkloru*. (S. Yalçın ve E. Emet, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Rásonyi, L. (1993). *Tarihte Türklük*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Reber, A. S. (1995). *Dictionary of psychology*. London: Penguin Books.

Rice, P. C. (1981). Prehistoric venuses: Symbols of motherhood or womanhood?. *Journal of Anthropological Research*, 37(4), 402-414.

Richardson, J. T. (1979). From cult to sect: Creative eclecticism in new religious movements. *The Pacific Sociological Review*, 22(2), 139-166.

Roux, J.-P. (1994). *Türklerin ve Moğolların eski dini*. (A. Kazancıgil, Çev.). İstanbul: İşaret Yayınları.

Roux, J.-P. (1999). *Eskiçağ ve ortaçağda Altay Türklerinde ölüm*. (A. Kazancıgil, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Roux, J.-P. (2000a). Ahiret. Türkler ve Moğollarda dünyanın sonu ve ölümden sonra insanın kaderi. (G. Yılmaz, Çev.). L. Yılmaz (Haz.), *Antik dünya ve geleneksel toplumlarda dinler ve mitolojiler sözlüğü* (I. Cilt) içinde (ss. 28-29). Ankara: Dost Kitabevi.

Roux, J.-P. (2000b). Atalar kültürü. Türkler ve Moğollar. (G. Yılmaz, Çev.). L. Yılmaz (Haz.), *Antik dünya ve geleneksel toplumlarda dinler ve mitolojiler sözlüğü* (I. Cilt) içinde (ss. 81-82). Ankara: Dost Kitabevi.

Roux, J.-P. (2000c). Cenaze adetleri. Türklerin ve Moğolların gelenekleri. (G. Yılmaz, Çev.), L. Yılmaz (Haz.), *Antik dünya ve geleneksel toplumlarda dinler ve mitolojiler sözlüğü* (I. Cilt) içinde (ss. 131-132). Ankara: Dost Kitabevi.

Roux, J.-P. (2005). *Orta Asya'da kutsal bitkiler ve hayvanlar*. (A. Kazancıgil ve L. Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Roux, J.-P. (2011). *Eski Türk mitolojisi*. (M. Y. Sağlam, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Rubruk, W. (2012). *Moğolların büyük hanına seyahat*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Sagalayev, A. M. ve Oktyabrskaya, I. V. (2013). *Güney Sibiry Türklerinin geleneksel dünya görüşleri-simge ve ritüel*. (M. Ergun, Çev.). Konya: Kömen Yayınları.

Sağlık, G. S. (2006). Türkmen düğün geleneği. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 71-85.

Sakaoğlu, S. (1976). *101 Anadolu efsanesi*. İstanbul: Damla Yayınevi.

Sakaoğlu, S. (1983). *Kıbrıs Türk masalları*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Sakaoğlu, S. ve Duymaz, A. (2006). *İslamiyet öncesi Türk destanları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Salzman, P. C. (1978). Ideology and change in Middle Eastern tribal societies". *Man*, New Series, 13(4), 618-637.

Sauma, R. (2002). Ancestor practices in the Muslim world: A problem of contextualization from Central Asia. *Missiology: An International Review*, 30(3), 323-345.

Saxe, A. A. (1970). *Social dimensions of mortuary practices*. (Unpublished Doctoral Thesis). ABD: The University of Michigan.

Schmidt, K. (2000). Göbekli Tepe and the rock art of the Near East. *TÜBA-AR*, (3), 1-14.

Schmidt, P. W. (1964). Eski Türklerin dini. (S. Buluç, Çev.). *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 13, 75-90.

Se Yin (2012). 祖先崇拜的宗教人类学探析 Ata tapımı hakkında dini antropolojik bir analiz. *İç Moğolistan Normal Üniversitesi Dergisi (Felsefe&Sosyal Bilimler)*, 41(3), 29-34.

Selçuk, A. (2010a). Horasan'da eren Anadolu'da evliya: Acısu Sıraç Köyü örneğinde kahraman atalar kültürü. *Milli Folklor*, (87), 136-147.

Selçuk, A. (2010b). Dede mezarındaki sır: Ziyaret fenomeni ve kutsalın tezahürleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (56), 61-72.

Selçuk, A. (2014). İki ayrı topluluk ve ortak bir ata: Paşa türbesi ziyareti (Ayaş Sünnileri ve Erdemli-Tömük Tahtacıları örneği). *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, (10), 195-214.

Selçuk, A. (2016). Anşa Bacı'nın torunu, kahraman bir kadın ata: Gönül Bacı. *Turkish Studies*, 11(15), 359-372.

Service, E. R. (1980). Avcı-toplayıcı toplumlarda evlilik ve akrabalık. (A. Erdentuğ, Çev.). *Ankara Üniversitesi Antropoloji Dergisi*, (12), 213-225.

Sever, M. (2010). Orhon Yazıtları'ndaki bazı kavramları yeniden okumak. *Orhon Yazıtlarının bulunuşundan 120 yıl sonra Türklük bilimi ve 21. yüzyıl konulu 3. Uluslararası Türkiyat araştırmaları sempozyumu bildiriler kitabı* (II. Cilt) içinde (ss. 727-732). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi.

Sever, M. (2011). Köroğlu Destanı'nda (Azerbaycan kolu) kahraman ve karşı kahraman tipleri. *Akademik Bakış*, 4(8), 195-202.

Seyidoğlu, B. (2011). *Mitoloji üzerine araştırmalar, metinler ve tahliller*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Seyidov, M. A. (1996). Eski Türk kitabelerindeki yer-sub meselesi. (S. Gömeç, Çev.). *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 18(29), 259-265.

- Sheils, D. (1975). Toward a unified theory of ancestor worship: A cross-cultural study. *Social Forces*, 54(2), 427-440.
- Shils, E. (1982). *The constitution of society*. Chicago and London: The University of Chicago.
- Smith, A. (2006). *Milletlerin zenginliği*. (H. Derin, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Smith, P. (2005). *Cultural theory an introduction*. UK: Blackwell Publishing.
- Smith, P. (2007). *Kültürel kuram*. (S. Güzelsan ve İ. Gündoğdu, Çev.). İstanbul: Babil Yayınları.
- Soykut, İ. H. (1974). *Türk atalar sözü hazinesi*. İstanbul: Ülker Yayınları.
- Spencer, H. (1897). *The principles of sociology* (I. Cilt). New York, ABD: D. Appleton and Company.
- Spinei, V. (2009). *The Romanians and the Turkic nomads north of the Danube Delta from the tenth to the mid-thirteenth century* (VI. Volume). Leiden, Boston: Brill.
- Steadman, L. B., Palmer, C. T. & Tilley, C. F. (1996). The universality of ancestor worship. *Ethnology*, 35(1), 63-76.
- Stevenson, J. C. (1991). *Dictionary of concepts in physical anthropology*. Newyork, London: Greenwood Press.
- Stone, M. (2000). *Tanrılar kadınken*. (N. Şarman, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Stringer, M. D. (1999). Rethinking animism: Thoughts from the infancy of our discipline. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 541-555
- Su, S. (2009). Politeizm (ÇokTanrıçılık). K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji sözlüğü* içinde (ss. 690-692). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Sulti, R. (1998). *Edigey Destanı*. Ankara: Türksoy Yayınları.
- Sumner, W. G. (1906). *Folkways*. USA: Ginn and Company.
- Süleyman Demirel kimdir?*. (2015). 8 Şubat 2018 tarihinde <http://www.internethaber.com/suleyman-demirel-kimdir-siyasi-hayati-ve-lakaplari-787522h.htm> adresinden erişildi.

Sümer, F. (1959). Oğuzlar'a ait destani mahiyetde eserler. *Ankara Üniversitesi DTDF Dergisi*, 17(3-4), 359-456.

Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler) tarihleri, boy teşkilatı, destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Sümer, F. (2002). Kimek. *İslam Ansiklopedisi* (XXVI. Cilt) içinde (ss. 25-26). İstanbul: İSAM.

Swanson, G. E. (1960). *The birth of the Gods (the origin of primitive beliefs)*. New York: Ann Arbor The University of Michigan Press.

Şehirler şehri İstanbul'u kuşatmış 16 evliya ve türbeleri. (2014). 17 Kasım 2017 tarihinde <http://listelist.com/istanbul-evliyalari-ve-turbeleri/> adresinden erişildi.

Şeşen, R. (2012). *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve ekleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Talgat, M. & Ayman, A. (2015). Religion of old Turks. *Anthropologist*, 21(1-2), 46-50.

Taliaferro, C. ve Marty, E. J. (2010). *A dictionary of philosophy of religion*. New York: Continuum.

Tanyu, H. (1967). *Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Tanyu, H. (1978). *Türklerin dinî tarihçesi*. İstanbul: Türk Kültür Yayınevi.

Tanyu, H. (1980). *İslâmluktan önce Türklerde tek Tanrı inancı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Tarama Sözlüğü (Ciltler I-VIII). (1995). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Tarcan, H. (1998). *Ön-Türk tarihi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Taş, İ. (2011). *Türk düşüncesinde kozmogoni-kozmoloji*. Konya: Kömen Yayınları.

Taşgıl, A. (2013). *Çin kaynaklarına göre eski Türk boyları (MÖ III-M.S. X. Asır)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Taştan, Y. K. (2016). Millî veli yaratmak 'Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar' üzerine farklı bir okuma denemesi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 16(2), 33-73.

Tatje, T. & Hsu, F. L. K. (1969). Variations in ancestor worship beliefs and their relation to kinship. *Southwestern Journal of Anthropology*, 25(2), 153-172.

Tavkul, U. (2000a). Karaçay-Malkar Nart destan kahramanlarından “Demirci Nebet”. 8 Şubat 2018 tarihinde http://turkoloji.cu.edu.tr/CAGDAS%20TURK%20LEHCELERI/ufuk_tavkul_demirci_debet.pdf adresinden erişildi.

Tavkul, U. (2000b). *Karaçay-Malkar Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tekçam, T. (2007). *Arkeoloji sözlüğü*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Tekin, Ş. (1962). Mani dininin Uygurlar tarafından devlet dini olarak kabul edilmesinin 1200. yıldönümü dolayısı ile birkaç not (792-1962). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, (217), 1-11.

Tekin, T. (1996). *Orhon Yazıtları Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. İstanbul: Simurg.

Tekin, T., Ölmez, M., Ceylan E., Ölmez, Z. ve Eker S. (1995). *Türkmence-Türkçe sözlük*. Ankara: Şafak Matbaacılık.

Tekin, T., Ölmez, M., Ceylan E., Ölmez, Z. ve Eker, S. (1995). *Türkmence-Türkçe sözlük*. Ankara: Şafak Matbaacılık.

Temiz, M. (2005). *Andırın (Kahramanmaraş)'dan derlenen ağıtlar (inceleme-metinler)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ.

Temur, N. (2009). *Sovyetler Birliği döneminde Kırgızistan'da folklor politikaları ve çalışmaları (1917–1958)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.

Teziç, M. C. (2017). Yu. V. Bromley'in metodolojisinde etnos olgusunun dikey ve yatay taksonomik düzlemlerde incelenişi. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 14(1), 185-205.

Timuçin, A. (2004). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları.

Togan, Z. V. (1981). *Umumî Türk tarihine giriş (en eski devirlerden 16. Asra kadar)* (I. Cilt). İstanbul: Enderun Kitabevi.

Togan, Z. V. (1982). *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi, tercüme ve tahlili*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Tokarev, S. A. (2006). Türk kültür tarihinde ateş sembolü. (M. Duranlı, Akt.). *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 6(1), 257-262.

Tokyürek, H. (2012). Eski Uygurca metinlere göre Budizmin Manihaizme etkisi. *Turkish Studies*, 7(4), ss. 2889-2906.

Torun, A. (1998). *Türk edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nameler üzerinde bir inceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Townsend, N. A. (1969). *Ancestor worship and social structure: A review of recent analyses*. (Unpublished Master's Thesis). Ontario: McMaster University.

Tryjarski, E. (2012). *Türkler ve ölüm*. (H. Er, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Tural, S. K. (2000). Dede Korkut kelimeleri üzerine. *Türk Dili*, (577), 3-8.

Turhan, M. (1987). *Kültür değişimleri (sosyal psikoloji bakımından bir tetkik)*. İstanbul: Bayrak Yayıncılık.

Tutar, H. (2002). Tarihte ve mitolojide Nevruz. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler Ansiklopedisi* (III. Cilt) içinde (ss. 611-621). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Türkan, K. (2008). *Türk dünyası masal geleneğinde şamanistik unsurlar*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Türkiye'de halk ağzından derleme sözlüğü (Ciltler I-XII). (1993). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Türkmenistan şehitlerini andı. (2017). 8 Ocak 2017 tarihinde http://www.atavatan-turkmen_stan.com/news_deta_ls.php?news_d=MTAyMA%3D%3D adresinden erişildi.

Türkmenistan Yaşlılar Maslahatı toplanıyor. (2017). 17 Ekim 2017 tarihinde <https://www.trtavaz.com.tr/haber/tur/avrasyadan/turkmenstan-yasllar-maslahat-toplaniyor/59db25cd01a30a6ec87066b3> adresinden erişildi.

Türkmenistan Yaşlılar Maslahatı'nın 2017 yılı toplantısı başladı. (2017). 8 Şubat 2018 tarihinde https://www.trtavaz.com.tr/haber/tur/avrasyadan/turkmen_stan-yasl_lar-maslahat_n_n-2017-y_1_-toplant_s_-baslad_/59db6a9601a30a6ec87066cd adresinden erişildi.

Türkmenistan'da hasat zamanı. (2017). 17 Ekim 2017 tarihinde <https://www.trtavaz.com.tr/haber/tur/avrasyadan/turkmenstan-da-hasat-zaman/593a952201a30a1f8052b9c7> adresinden erişildi.

Türkmenistan'da pamuk hasadı başladı. (2017). 8 Şubat 2018 tarihinde <https://www.trtavaz.com.tr/haber/tur/avrasyadan/turkmenstanda-pamuk-hasad-baslad/59ae4f5601a30a22ac9c672a> adresinden erişildi.

Türmenistan'da 2017-2018 sezonu buğday ekimi törenlerle ve dualarla başladı. (2017). 8 Şubat 2018 tarihinde <https://www.trtavaz.com.tr/haber/tur/avrasyadan/turkmenistan-da-2017-2018-sezonu-bugday-ekimi-torenlerle-ve-dualarla-basladi/599eb08b01a30a1e00bf6052> adresinden erişildi.

Tylor, E. B. (1920). *Primitive culture* (I. Volume). London: John Murray.

Uğur Çerikan, F. (2015). *Türk kültüründe demir*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Uğureli, A. (2017). *Kültür ve mekân etkileşiminin halk bilimsel çözümlemesi: Türkiye'deki Yedi Uyurlar Mağaraları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.

Uhri, A. (2006). *Batı Anadolu Erken Tunç Çağı ölü gömme gelenekleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.

Useev, N. (2016). Manas Destanı'nda "bark" kelimesi ve eski Türk mezar geleneği. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (42), 173-191.

Uslu, M. (1992). Yozgat Ninnileri. *Milli Folklor*, 2(15), 35-37.

Uyanık, N. ve Berk, F. M. (2016). Mekân-şehir ve medeniyet bağlamında Çatalhöyük. *Çatalhöyük uluslararası turizm ve sosyal araştırmalar dergisi*, (16), 1-13.

Ülken, H. Z. (1969). *Sosyoloji sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Üreyen lakaplar. (2017). 8 Şubat 2017 tarihinde <http://www.birmart2003.com/makale/ureyen-lakaplar-68/> adresinden erişildi.

Vasiliev, Y. (1995). *Türkçe-Sahaca (Yakutça) sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Vasilyev, V. (2007). Saha halkının kamlığı. *Yaşayan eski Türk inançları bilgi şöleni: bildiriler içinde* (ss. 25-26). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.

Vasilyev, Y., Kirişçioğlu, M. F. ve Killi, G. (1996). *Saha (Yakut) halk edebiyatı örnekleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Veselovskiy, N. I. (1915). Sovremennoye sostoyaniye voprosa o «Kamennih Babah» ili «Balbalah». *Zap. Imp. Odesskogo Ob-va Istorii i Drevnostey*, t. XXXII.

Wallace, A. F. C. (1956). Revitalization movements. *American Anthropologist*, New Series, 58(2), 264-281.

Weber, M. (1947). *The theory of social and economic organization*. (A. M. Henderson & T. Parsons, Translators). New York, ABD: Oxford University Press.

Weber, M. (2005). *Bürokrasi ve otorite*. (H. B. Akın, Çev.). Ankara: Adres Yayınları.

Whitley, J. (2016). Review [Review of the book *The archaeology of ancestors: Death, memory, and veneration* by E. Hill & J. B. Hageman (Ed.)]. *European Journal of Archaeology*, 19(3), 532-534.

Winick, C. (1969). *Dictionary of anthropology*. New York, ABD: Greenwood Press.

Yakıcı, A. (2011). Konya ovasında yaşayan Türkmenlerde modern teknolojiden geleneksele dönüşün adı: Bastırık. *Milli Folklor*, (91), 157-163.

Yalçınkaya, I. (1971). Paleolitik devirlerde kadın figürinleri. *Ankara Üniversitesi Antropoloji Dergisi*, (6), 203-222. Doi: 10.1501/antro_0000000238

Yaya, I. (2015). Sovereign bodies: Ancestor cult and state legitimacy among the Incas. *History and Anthropology*, 26(5), 639-660.

Yenice, N. (2007). *Terracotta heykel ve bir sergi*. (Yayımlanmamış Sanatta Yeterlik Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Yıldırım, D. (1991). Türk folklor araştırmalarının problemleri. *Milli Folklor*, 2(11), 13-21.

Yıldırım, D. (1998). *Türk bitiği araştırma/inceleme yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Yıldız, K. (2013). *Türk halk edebiyatında bir eğitim metodu olarak manzum metin örnekleri ve bunların Jung Psikolojisi açısından tahlili*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.

Yıldız, N. (2001). Animizm. *Türk Dünyası edebiyat kavramları ve terimleri ansiklopedik sözlüğü* (I. Cilt) içinde (ss. 165-166). Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Yıldız, N. (2009). Türk destancılık geleneği. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 7-15.

Yıldız, N. (2016). Manas Destanında gazi tipi olarak Koşoy. A. Aktaş Yasa ve F. Öztürk (Ed.). *VI. Uluslararası Köroğlu ve Türk dünyası destan kahramanları sempozyumu bildirileri içinde* (ss. 513-525). İstanbul: Kaan Matbaa.

Yılmaz Özkarslı, Ş. (2000). *Türk kültüründe tılsımlı objeler*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Yılmaz, A. (2005). Baba mı, balbal mı yoksa bediz mi?. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2(4), 206-214.

Yolcu, M. A. (2013). Havva'nın öyküsü: Kozmolojik ve antropogonik mitlerden kadın yaratımına senkrektik bir yaklaşım. *Folklor/Edebiyat*, (73), 185-196.

Yolcu, M. A. (2014). Babasız gebelik mitleri bağlamında Türk mitolojisinde gök-yer dikotomisi ve Ana Tanrıça kültürünün izleri. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (1), 70-92.

Yörükân, Y. Z. (2014). *Müslümanlıktan evvel Türk dinleri Şamanizm-Şamanizm'in diğer dinler ve Alevilik üzerindeki etkileri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Yudahin, K. K. (1998). *Kırgız sözlüğü* (I. Cilt). (A. Taymas, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yurtbaşı, M. (1994). *Sınıflandırılmış Türk atasözleri*. Ankara: Özdemir Yayıncılık.

Yusuf Has Hacip. (1947). *Kutadgu Bilig I metin*. (R. R. Arat, Haz.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.



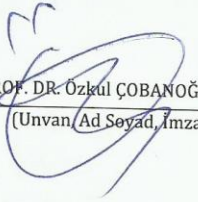
Yusuf Has Hacip. (1959), *Kutadgu Bilig II tercüme*. (R. R. Arat, Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Zaripova Çetin, Ç. (2005). Tatar Türklerinin düğün geleneği. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 92-119.


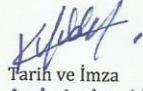
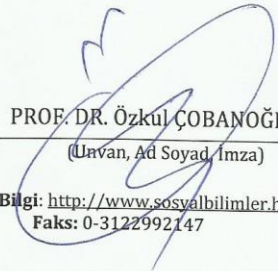
Zeren, M. (2004). *Çin kaynaklarına dayanarak Batı Gök-Türkleri hakkında bilgiler*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Zhirmunskii, V. M. (2011). The legend of a Singer's calling. (U. Günay, Çev.). *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği Ve Rüya Motifi içinde* (ss. 213-220). Ankara: Akçağ Yayınları.

Ek 1: Orijinallik Raporu

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TÜRK HALKBİLİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA	
Tarih <u>28/04/2018</u>	
Tez Başlığı: TÜRK KÜLTÜRÜNDE ATALAR KÜLTÜ	
<p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 541 sayfalık kısmına ilişkin, <u>13/04/2018</u> tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % <u>2</u> 'tür.</p>	
<p>Uygulanan filtrelemeler:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- <input checked="" type="checkbox"/> Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- <input checked="" type="checkbox"/> Kaynakça hariç 3- <input checked="" type="checkbox"/> Alıntılar hariç 4- <input type="checkbox"/> Alıntılar dâhil 5- <input checked="" type="checkbox"/> 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç 	
<p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p>	
Gereğini saygularıyla arz ederim.	
<p>Adı Soyadı: <u>Kübra YILDIZ ALTIN</u></p> <p>Öğrenci No: <u>N15147114</u></p> <p>Anabilim Dalı: <u>TÜRK HALKBİLİMİ</u></p> <p>Programı: <u>DOKTORA</u></p> <p>Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.</p>	<p> Tarih ve İmza <u>28/04/2018</u></p>
<p>DANIŞMAN ONAYI</p> <p>UYGUNDUR.</p> <p> PROF. DR. ÖZKUL ÇOBANOĞLU (Unvan, Ad Soyad, İmza)</p>	

Ek 2: Tez Çalışması Etik Komisyon Muafiyeti Formu

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TÜRK HALKBİLİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: <u>28/04/2018</u></p> <p>Tez Başlığı: TÜRK KÜLTÜRÜNDE ATALAR KÜLTÜ</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır, 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. <p>Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">  Tarih ve İmza <u>20/04/2018</u> </p> <p>Adı Soyadı: Kübra YILDIZ ALTIN</p> <p>Öğrenci No: N15147114</p> <p>Anabilim Dalı: TÜRK HALKBİLİMİ</p> <p>Programı: DOKTORA</p> <p>Statüsü: <input type="checkbox"/> Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Doktora</p>
<p><u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u></p> <p style="text-align: center;">  PROF. DR. ÖZKUL ÇOBANOĞLU (Unvan, Ad Soyad, İmza) </p> <p>Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr</p>