



T.C.

E G E Ü N İ V E R S İ T E S İ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

**TÜRK MİTOLOJİSİNDE YÜCE ANA ARKETİPİ: U MAY
ÜZERİNE ARKETİPSEL BİR İNCELEME**

Yüksek Lisans Tezi

Reyhan DEĞİRMENCİ

Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı

İZMİR

2024

T.C.
E G E Ü N İ V E R S İ T E S İ
Sosyal Bilimler Enstitüsü

TÜRK MİTOLOJİSİNDE YÜCE ANA ARKETİPİ: U MAY
ÜZERİNE ARKETİPSEL BİR İNCELEME

Yüksek Lisans Tezi

Reyhan DEĞİRMENCİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Seçkin SARP KAYA

Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı
Kadın Çalışmaları Yüksek Lisans Programı

ETİK KURALLARA UYGUNLUK BEYANI

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum “Türk Mitolojisinde Yüce Ana Arketipi: Umay Üzerine Arketipsel Bir İnceleme” adlı yüksek lisans tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlard gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Reyhan DEĞİRMENCİ

ÖN SÖZ

Gerçeğin ve kutsalın öyküsü olduğu düşünülen mitler, yaşamın nasıl başladığını, insanın varoluşunu ve varlığının nedenini anlatır. Bu nedenle mitler, ilk model olma özelliği gösterirler ve özelde kadın ve erkeğin, diğer bir ifade ile bizim; genelde ise tüm insanlığın kökenini açıklarlar. Bu bağlamda kökene gitmekle ilk atalara ulaşılır. İlk atalarda ise ulaşacağımız başat unsurlardan biri “annelik” sıfatı ile yaşamın devamını sağlayan, doğuran, besleyip büyüten kadındır.

Bu çalışmanın konusunu araştırırken son zamanlarda Türk boyları arasında özellikle de Türkiye’de ebeveynlerin çocuklarına “Umay” adını vermeleri, gençlerin ve kurum/kuruluşların bu adı kullanmaları dikkatimizi çekmiştir. Bu noktada Türk mitolojisinde kadını temsil eden ilk imge Umay’ın adının günümüze taşınması önemlidir. Umay, yeni nesillerde özel adı ile yaşamasının yanı sıra hem Türk dünyasının önemli bir kısmında kadına doğumda yardım eden ve bebeği koruyan bir iyi ruh bazen de kötücül özelliklere bürünerek bu kez lohusayı ve bebeği öldürmeye teşebbüs eden şer ruh inancı ve uygulamaları ile varlığını sürdürmektedir. Bu sebeple Umay, kadın belleği için kültürel kodların taşıyıcısı durumundadır.

Bugüne kadar Umay ile ilişkili arketipsel inceleme yöntemi ile kısmi bazı çalışmalar yapılmıştır fakat Umay’ın özelliklerini, işlevlerini kapsayan ve kadını temsil ettiği için cinsiyet ve toplumsal cinsiyet açısından Umay’ın konumu hakkında bütüncül bir çalışma mevcut değildir. İşte bu sebeple Türk kültürünün önemli bir parçasını, belirttiğimiz bu yönlerden ele almak için bu çalışmayı yaptık. Bu çalışmada ayrıca Umay’ı Yüce Ana arketipi olarak çalışmanın kapsamındaki diğer mitolojilerde görülen Yüce Analar ile de karşılaştırdık. Burada amacımızı Umay’ın taşıdığı ve yansıttığı evrensel kodları tespit etmek olarak belirledik.

Bu çalışma “Giriş” kısmı dışında üç ana bölüm ve “Sonuç ve Öneriler” kısmından oluşmaktadır. “Giriş” kısmında tezin konusuna yönelik kuramsal çerçeve çizerek Kadın çalışmalarında toplumsal cinsiyet ve Kadın Çalışmaları-mitoloji ilişkisini kısaca açıklayıp literatürü inceledik. Bu kısmın sonunda çalışmamızın konusu, kapsamı, amacı ve yöntemi ile ilgili bilgi verdik.

Çalışmanın “Birinci Bölüm”ünde Türk mitolojisi hakkında genel bir bilgi verdikten sonra Umay’ın Türk mitolojisindeki öneminden bahsettik. Daha sonra Umay’ı bütün özellikleri ve işlevleri ile ele alarak Umay ile ilişkili mitik unsurlar, inanç ve uygulamaları anlattık.

Çalışmanın “İkinci Bölüm”ünde arketip terimini tanımladıktan sonra arketipsel inceleme yöntemi hakkında bilgi verdik. Jung’un arketip yaklaşımlarıyla birlikte bilinç-bilinçdışı kavramları üzerinde durduk. Jung’un dört arketipinden kısaca bahsettik. Bu bölümü bitirirken Yüce Ana arketipi ve anne arketipinin özelliklerini açıklayıp Umay’ı Yüce Ana olarak değerlendirdik.

Çalışmanın “Üçüncü Bölüm”ünde kapsam olarak belirlediğimiz diğer mitolojilerde görülen Yüce Ana arketiplerini tespit ederek Umay ile karşılaştırdık.

“Sonuç ve Öneriler” kısmında çalışmanın her kısmında ve her bölümünde tespit ederek incelediğimiz yeni bulguları, verileri ve önem atfettiğimiz noktaları birbiri ile ilişkili olarak değerlendirdik.

İZMİR

2024

Reyhan DEĞİRMENCİ

ÖZET

Türk Mitolojisinde Yüce Ana Arketipi: Umay Üzerine Arketipsel Bir İnceleme adlı bu tezde Türk mitolojisinin başat mitik kadın sembolü olan Umay, Yüce Ana arketipi olarak karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Umay, arketipsel inceleme yöntemi ile ele alınmıştır.

Bu çalışmada, ilk olarak Kadın Çalışmaları programının temel konusu olan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet rolleri hakkında bilgiye yer verilmiştir. Mitoloji varoluş ve hayatta kalma meselesini konu edindiği için yaşamın devamlılığını sağlamakla görevlendirilen kadın, bu meselede temel unsurdur. Bu bağlamda Kadın Çalışmalarının mitoloji ile ilişkisi literatür çalışmalarından faydalanarak açıklanmıştır. Ardından Umay ile ilgili verileri elde ettiğimiz mit ve mitoloji terimlerine değinilmiştir. Akabinde tezin konusu, kapsamı, amacı ve yöntemi açıklanmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde Umay, Türk boyları arasında hâlâ varlığını sürdürdüğü için Türk mitolojisi hakkında genel bir bilgi verilmiş ve tüm işlevleri ile Umay'ın Türk mitolojisindeki yeri ve önemi tahlil edilmiştir.

İkinci bölümde, Umay, arketipsel inceleme yöntemi ile ele alınacağı için arketip terimi tanımlanmıştır. İlaveten, arketipsel incelemenin temel unsurları ve Jung'un arketipsel yaklaşımları ile ilişkili temel kavramlar üzerinden literatür incelemesi yapılmıştır. Daha sonra Umay, Yüce Ana arketipi ve anne arketipi olumlu ve olumsuz özellikleriyle birlikte ele alınmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde tezin kapsamı olarak belirlediğimiz diğer mitolojilerde Yüce Ana arketipleri tespit edilmiş ve Umay ile karşılaştırılmıştır. Bu inceleme neticesinde elde edilen veriler her bölümün sonunda değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise inceleme sonucu tespit edilen veriler tartışılarak belli öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk Mitolojisi, Yüce Ana, Umay, Arketip, Arketipsel İnceleme.

ABSTRACT

Umay, the dominant mythical feminine symbol of Turkish mythology, was examined comparatively within the framework of the Great Mother archetype in this thesis titled *The Archetype of the Great Mother in Turkish Mythology: An Archetypal Study of Umay*. It was discussed with the archetypal analysis method.

Initially, the basic information of sex and gender roles, the main subjects of Women's Studies Programs, were introduced. Since mythology deals with the issue of existence and survival, the woman who is charged with ensuring the continuation of life is the fundamental element in this issue. Women's Studies-mythology relationship is explained making use of literature data within this context. Then, myth and mythology terms we collected from the data related to Umay are mentioned. Subsequently, the subject, its scope, the purpose and the method of the thesis are explained.

In part one, an outline of Turkish mythology was given as Umay has lived among the Turkish tribes for years. The place and importance of Umay with all its functions in Turkish mythology were analyzed.

In the second section, an archetype term was defined since Umay was discussed with the archetypal analysis method. In addition, a literature review on the basic concepts related to Freud's psychoanalytic method and Jung's archetypal approaches, the basic elements of archetypal analysis, was conducted. Then the Great Mother archetype and the mother archetype were discussed together with their positive and negative characteristics.

In the third part, the Great Mother archetypes in other mythologies included in the scope of the thesis were identified and made comparison with Umay. The data collected from the study was evaluated at the end of each section. In the conclusion of the thesis, the collected results were discussed and suggestions were made.

Keywords: The Great Mother, Umay, Turkish Mythology, Archetype, Archetypal Study.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
TABLOLAR LİSTESİ.....	vii
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
G.1. Kadın Çalışmalarında Toplumsal Cinsiyet.....	1
G.2. Kadın Çalışmaları ve Mitoloji İlişkisi	4
G.2.1. Kitaplar	5
G.2.2. Makaleler	14
G.2.3. Tezler	16
G.3. Mit ve Mitoloji Terimlerinin Ana Hatları	16
G.4. Çalışmanın Konusu, Kapsamı, Amacı ve Yöntemi.....	20
G.4.1.Çalışmanın Konusu, Kapsamı ve Amacı	20
G.4.2. Çalışmanın Yöntemi	23
G.4.3. Tez İnceleme Yöntemi.....	24
BİRİNCİ BÖLÜM	25
TÜRK MİTOLOJİSİ VE U MAY	25
1.1.Türk Mitolojisi Hakkında Genel Bilgi	25
1.2. Umay ve Türk Mitolojisindeki Yeri.....	40
1.2.1 Türk Mitolojisinde Umay	41
İKİNCİ BÖLÜM.....	69

ARKETİPLER, YÜCE ANA ARKETİPİ VE U MAY	69
2.1. Arketip Terimi ve Arketipsel İnceleme	69
2.1.1. Arketip Terimi ve Tanımı	70
2.1.2. Arketipsel İncelemenin Temel Unsurları.....	74
2.1.2.1. Freud / Psikanalitik ve Jung /Arketip Yaklaşımları	74
2.1.2.2. Dört Arketip	80
2.1.2.3. Arketipsel Semboller.....	86
2.2. Arketipler ve Yüce Ana Arketipi	88
2.2.1. Yüce Ana ve Anne Arketipi.....	89
2.2.2. Yüce Ana Arketipi: Umay	100
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	108
DİĞER MİTOLOJİLERDEKİ YÜCE ANALAR VE U MAY	108
3.1. Diğer Mitolojilerde Yüce Ana Arketipleri	108
3.1.1. Yunan Mitolojisi	108
3.1.2. Roma Mitolojisi	108
3.1.3. Hint Mitolojisi.....	109
3.1.4. Mısır Mitolojisi	110
3.1.5. İran/Fars Mitolojisi	110
3.1.6. İskandinav Mitolojisi	111
3.2. Diğer Mitolojilerdeki Yüce Ana Arketipleri ile Umay Karşılaştırması	111
SONUÇ VE ÖNERİLER	114
KAYNAKLAR DİZİNİ	128
TEŞEKKÜR.....	140
ÖZGEÇMİŞ	142

TABLULAR LİSTESİ

Tablo 1: Umay Adlandırmaları	54
Tablo 2: Umay İfadesinin Anlamları	54
Tablo 3: Umay'ın fiziksel özellikleri	55
Tablo 4: Umay Sembolleri	55
Tablo 5: Umay'ın Nitelikleri.....	56
Tablo 6: Umay'ın Ritüellerle İlişkisi	58
Tablo 7: Umay ile İlgili Kavram Kategorisi	58

KISALTMALAR

Akt.	: Aktaran
Bkz.	: Bakınız
B.C	: Milattan Önce
Çev.	: Çeviren/ler
Ed.	: Editör/ler
M.Ö	: Milattan Önce
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfadan sayfaya
TDK	: Türk Dil Kurumu
v.b.	: ve benzerleri
Yay. Haz.	: Yayına Hazırlayan/lar
YÖK	: Yüksek Öğretim Kurulu

GİRİŞ

Bu tez çalışması temelde Türk mitolojisindeki başat kadın figür olan Umay'ın Yüce Ana arketipi bakış açısıyla karşılaştırmalı bir biçimde ele alınmasını hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda temel kuramsal çerçevemize etkisi bakımından Kadın Çalışmalarında toplumsal cinsiyet ve Kadın Çalışmalarının mitoloji ile ilişkisine yönelik bir literatür incelemesi yapmak ve inceleme sonucunda kadın ve mitoloji yaklaşımındaki temel bakış açılarını ortaya koymak gerekmektedir.

G.1. Kadın Çalışmalarında Toplumsal Cinsiyet

18. yüzyıl sonlarında kadınların erkeklerle eşit hak talep ve istekleriyle teorik olarak başlayan feminizmin dalga dalga yayılmasıyla tarihsel süreçte avcı-toplayıcı toplumlardan tarım, feodal, kapitalist, sosyalist toplumlara kadar kadın sorunsalı hakkında geniş bir literatür oluşturulmuştur. Konumuz feminizm üzerine yapılan tartışmalar değildir. Ancak tezimizin konusu olan Umay, Türk mitolojisinde ilk kadın anne arketipi olduğu için ve Umay'ın mitik tasavvurda simgesel olarak kadının koruyucusu ve yardımcısı rolünde olması sebebiyle çalışmamızda hem inanç kodları hem de toplumsal açıdan kültürel kodlarla oluşturulan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet meselesine kısaca değinmek gerekmektedir.

Cinsiyet (sex) kavramı, bireyin doğumla beraber getirmiş olduğu fiziksel, anatomik ve biyolojik farklılıklarını belirtir ve insanların temelde “erkek” ve “kadın” olarak iki cinseye ayrılmasını içerir. Toplumsal cinsiyet (gender) kavramı, en açık tabirle toplumsal cinsiyet rollerini içermektedir. Bu roller ise “kadınlık” veya “erkeklik” durumuyla ilgili toplum ya da kültürün bireye atfettiği mana ve beklentileri içeren, toplumsal ve ruhsal özellikleri kapsayan bir kavram olarak açıklanmaktadır (Dökmen, 2019, s. 20).

Temelde toplumsal cinsiyet rollerine dair kuramsal yaklaşımlarda kadın sorunsalı, cinsiyete dayalı iktidar ilişkilerinin mekân aracılığıyla nasıl kurulduğu meselesini kamusal ve özel alan temelinde ele almıştır. Bununla birlikte ataerkil toplumlar, “erkeklik” ve “kadınlık”la ilişkili tüm tanımlamaları, birbirlerini dışlayacak ve karşıtlık oluşturacak şekilde düzenlemiştir. Bu düzenleme bir tarafın diğerine üstün olduğu hiyerarşik bir yapıdır. Dolayısıyla bu yapı bireylerde toplumsal cinsiyet

rollerinin cinsiyet eşitsizliği temelinde şekillenmesinin yolunu açmaktadır. Ayrıca bu eşitsizlik, mekân bağlamında erkeği kamusal alana, kadını ise özel alana yerleştirmektedir. Diğer bir anlatımla ataerkil sistemde kadın özel alan, “ev içi”, erkek ise kamusal yani “ev dışı” alana ait olarak kabul edilmektedir (Özünel, 2003, s. 3).

Bireyler dünyaya geldikleri andan itibaren yaşadıkları topluluk ile birlikte şekil alırlar. Sosyal bir varlık olan insan, topluluğun açık ve örtülü doktrinlerine, tanımlamalarına, sınıflandırmalarına maruz kalır ve toplumun ürettiği kalıp yargılarla beraber cinsiyete özgü rollerle bireyin kimlikleri inşa edilir. Toplumsal yargılara göre bir bireye yönelik beklentiler cinsiyete bağlıdır. Bu beklentilere göre erkekler kudretli, ailelerinin geçimini sağlayan, toplum üzerinde kontrol sahibi olan; kadınlar ise güzel, sabırlı, anlayışlı, itaatkâr bireyler olmalıdır (İmamoğlu, 1991, s. 832).

Fatmagül Berktaş, toplumun kadın ve erkekte beklenenleri ile ilgili durumu temelde patriarki¹/ataerkil toplum yapısının ürettiği ve kurumlaştırdığı cinsiyet ayrımcılığından kaynaklandığını belirtir. Kadın ve erkek cinsiyet rollerinin toplum ve kültürün belirlediği “kadınlık” ve “erkeklik”le ilgili kalıp ve imgelerin ürünü olduğu üzerinde duran Berktaş, dinin bilhassa da tek tanrılı dinlerin bu kalıp ve imgeleri oluşturduğunu, bunların benimsenmesinde etkin bir rol oynadığını düşünmektedir (Berktaş, 1996, s. 13).

Melek Özlem Sezer, masal, destan, mit, efsane v.b. gibi halk bilgisi ürünlerinde cinsiyete bağlı söylem ve davranışların basit anlatılar olarak görülmesini eleştirmektedir. Sezer’e göre, halk bilgisi ürünlerindeki bilinçdışı semboller ve imgeler aracılarıyla genetik hafıza kullanılarak bireylere ataerkillik, evlilik, bekâret, güzellik ve rekabet gibi kavramlardan hareketle bir kültürel kod haritası çizilir (Sezer, 2016, ss.

¹ “Patriarki (ataerkil sistem), bir cins olarak toplumda kadınların ezilmesi sonucunu doğuran kurumsal ve kültürel düzenleme ve uygulamaları belirtir ve genel olarak kullanıldığında erkek iktidarı anlamına gelir; ancak bu, ataerkil sistemin örgütlenmesinin ve uygulanmasının tarihsel ve kültürel olarak farklılık gösterdiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Aksi halde, tarih dışına düşmek ve bu kavramı "cinsiyetçilik" ile eşanlamlı kullanmak tehlikesiyle karşılaşılır. Ataerkil sistem dendiğinde, yalnızca kadın emeğinin değil, aynı zamanda kadın cinselliğinin, bedeninin ve doğurganlığının denetlendiği bir toplumsal sistem kastedilmektedir” (Berktaş, 1996, s. 24). Biz bu çalışmada tezin ilerleyen bölümlerinde yaygın olarak kullanılan “ataerkil” ifadesini kullanmayı tercih ettik.

12-14). Bu bağlamda kültürün yarattığı toplumsal cinsiyet rollerinin bireylere tanıtılıp öğretilmesi, ilerleyen süreçte de bireylerde içselleştirilmesi, pekiştirilmesi; ihtiyaç duyulduğu anda da tekrar edilerek hatırlatılması yönünden halk bilgisi ürünleri etkili araçlardır. Dolayısıyla bunlar kültürel bellek aktarımının en etkili yollarından biri olarak karşımıza çıkabilmektedirler. Burada önemli bir noktaya işaret etmek icap etmektedir. Geleneğe bağlı olarak üretilen halk anlatmalarında bağlamın ve bireyin etkisini de unutmamak gereklidir. Şöyle ki bir halk anlatması ve tabii ki anlatıcısı birey ve topluluk ilişkisinde toplumsal cinsiyet rollerini olduğu gibi devam ettirebileceği gibi bireyin, çevrenin ve zamanın şartlarına göre bu rolleri değiştirebilir, dönüştürebilir hatta reddedebilir ve yerine yenisini ikame edebilir.

Sonuç olarak tarihsel süreçte avcı toplayıcı toplumlardan bu yana kadının cinsiyetçi bakış açısıyla “öteki” olarak toplumda pasif konumda yer alması feminist hareketin çıkış noktası olmuştur.

Cinsiyet (sex) insanların doğuştan getirdikleri biyolojik özelliklerdir. Toplumsal cinsiyet rolleri (gender) ise kültürün bireye yüklediği ve dayattığı sosyal ve psikolojik özellikler içeren rollerdir. Toplumsal cinsiyet rolleri kısaca toplumun ve kültürün erkeği ve kadını tanımlama biçimidir. Bunun bir parçası veya uzantısı olarak “ataerkil sistem” olarak tanımlanan sistematik yapı ise kadın ve kadın bedenini denetlemek amacıyla oluşturulan kuramsal, kültürel, sosyal düzenleme ve uygulamalardır, dolayısıyla kadın kavramı, “erkeklik” ve “kadınlık”a ait kalıp yargılarla ve mekânsal tutumla değerlendirilmektedir.

Hem semavi dinler hem de masal, destan, mit, efsane gibi halk bilgisi ürünlerinin motif ve simgeleri belli bir bakış açısıyla kadın ve erkeğe uygun görülen rolleri işlevsel hâle getirir ve kutsallaştırarak, tanıtarak, kabul ettirerek, içselleştirerek ve pekiştirerek kültürel kodlarla bunların sürekliliğini sağlama araçları olarak kültürde ve yaşamda yer alır. Bu simgeler ile motifler, bunların kültürde ve hayatta yer alış biçimleri cinsiyetçi olabilir. Tekrar belirtmek isteriz ki anlatmaların bu rolleri taşıması bir devamlılıkla birlikte güncelleme ve değişim ile dönüşüm de içerebilmektedir. Anlatmalardaki sembollerin sosyal bağlamdaki karşılıkları işlevsel bir biçimde bir araç

hâline gelerek uygun bağlamlarda uygun görevler edinebilir. Bir anlatma veya motif, cinsiyetçi tutumları ile yapıcı ve koruyucu ya da yıkıcı ve dönüştürücü roller alabilir.

G.2. Kadın Çalışmaları ve Mitoloji İlişkisi

Anlatımın yapıcı/koruyucu ve yıkıcı/dönüştürücü rolleri mitleri içeren mitoloji içinde geçerlidir. Mitolojinin temel meselesi hayatın varlığı ve hayatta kalma arzusudur. Hayat veren olarak kadın, bu arzunun ve bu arzuya bağlı hikâyenin başat unsurudur. Bu bağlamda Kadın Çalışmalarının mitolojiyle ilişkisine değinmek gerekmektedir. Kısaca belirttiğimiz üzere insanın yegâne arzusu hayatta kalmaktır. Hayatta kalma çabası ise mücadele gerektirir; bireyin sırtına yükler yüklenir. Bu noktada “Yük nedir?”, “Yük veya yükler, nasıl dağıtılmaktadır?” soruları akla gelmektedir. Yük, “Kişinin üstlenmek zorunda olduğu ağır görevdir.” şeklinde tanımlanabilir. Bu görevlerden birkaç tanesini şöyle sıralayabiliriz:

- Evi çekip çevirmek,
- Çocuk doğurmak, beslemek ve büyütme,
- Tensel haz vermek,
- Eve ekmek getirmek (Loutfi, 2001, s. 94).

Yukarıda bahsettiğimiz “eve ekmek getirmek” işi, kültürün kadın ve erkeği keskin çizgilerle ayırması nedeniyle erkekle özdeşleşmiştir. Ancak toplumlar geliştikçe değişikliğe de uğramaktadır, dolayısıyla günümüzde kadın da “eve ekmek getirmek”tedir. Peki, bahsettiğimiz diğer görevler kime atfedilmektedir? Şüphesiz bunun cevabı, kadındır. O hâlde toplumlar değişmekte ve gelişmektedir fakat değişime karşın cinsiyet rollerinde alışılmış geleneksel kabuller çok da değişmemektedir.

Yük konusuna tekrar gelecek olursak yüklerin nasıl dağıtılacağı sorusunun cevabı için Ann Oakley’in söylediklerine şöyle bir göz atmak gerekmektedir. Yük dediğimiz şey, Ann Oakley’in ifadesiyle cinsiyet eşitsizliğine dayalı kültür, din ve geleneğin kadın ve erkeğe yüklediği toplumsal cinsiyet rolleridir. Oakley’in kuramlaştırdığı “toplumsal cinsiyet” kavramını odağına alan öncü kuramsal çalışmalar

ile “kadınlık” ve “erkeklik” rollerinin tarihsel gelişimine ışık tutan disiplinlerarası tartışmalar Kadın Çalışmaları alanı kapsamındadır. Bu bağlamda Oakley, kadın hakları ve cinsiyet eşitsizliği için mücadele eden bir kişinin söylediği şu sözü hatırlatır. “Ev [...] kadının ebedi hapishanesidir: koca orayı sakın bir mekân olarak resmeder, fakat dışarıda pek de sakın olmayan ancak haz veren cennetten bir köşe bulmaya dikkat eder [...]. Ev, içindeki her şeyle birlikte onun evidir ve tüm demirbaş eşyaların arasında en sefili ise onun üreme makinesi olan karısıdır” (Oakley, 1972, s. 13). Bu ifadeler doğrultusunda toplumun kadın ve erkeği farklı mekânlarda konumlandırması sonucu kadının yerinin ev, statüsünün ise eş değil anne olduğu öğretisini vurguladığı sonucunu çıkarabiliriz.

Buraya kadar kadının maruz kaldığı güncel ve tarihsel cinsiyet eşitsizliği üzerine birkaç çalışmadan söz ettik. Üzerinde durmak istediğimiz diğer bir husus ise doğum ve doğurganlık sembolleri ile ilk insanın hayatta kalma gayesiyle kurguladığı dişil ilke “ana tanrıça” tasavvurudur.

“Büyük bir göbek ve memelerle temsil edilen evrensel imge ana tanrıça doğurganlık ve bereket simgesidir. Doğum ve Toprak Ana olarak yenileme bazen dışı üreme organı sembolü olarak basit bir üçgen ile veya doğum ve ölümün kesintisiz döngüsünü temsil eden çember ile ifade edilir” (Wilkinson, 2011, s. 8). Bu bağlamda tanrıça çerçevesinde toplumu biçimlendiren cinsiyet kültürü ile bağlantılı olan çalışmalar da önem arz etmektedir. Burada bahsedeceğimiz temel çalışmalar “Kitaplar”, “Makaleler” ve “Tezler” alt başlıklarında kronolojik olarak ele alınacaktır.

G.2.1. Kitaplar

Bir toplumun “kadınlık” ve “erkeklik” normlarını düzenleyen, o toplumun kendine özgü cinsiyet kültürüdür. Günümüzde toplumların hemen hemen hepsinin tarihin başlangıcından bu yana ataerkil cinsiyet kültürüne sahip oldukları yaygın olarak kabul edilmektedir. Bu noktada mitik hikâyeler, toplumu cinsiyet rollerine göre biçimlendiren önemli anlatılardır. Mitlerin yanı sıra arkeoloji biliminin elde ettiği Paleolitik, Mezolitik ve Neolitik döneme ait bulgular kadın tasavvuruna dair veriler sunmaktadır. Bu bağlamda mitsel çağda kadın algısı ve kadının toplumdaki rolünün [ana]tanrıça etrafında şekillenmesi öne çıkan bir olgudur.

Tanrıçaların mitik öykülerini okuyarak kadına ait hazinelerin yeniden keşfedilip kadınların hayatının bu bilgeliğe dayalı olarak anlamlı hâle gelebileceğini söyleyen Manuela Dunn Mascetti, kadın psikolojisinin yapısını tanrıça mitolojisi bağlamında ve arketip çerçevesinde ele alarak şu şekilde bir açıklama yapmaktadır:

“Tanrıça mitolojisi, dişilik arketiplerinin bir ifadesidir, bize hayatımız boyunca yaşadığımız farklı tecrübeleri anlatır. Geleneksel olarak, kadının üç olgunluk evresinden geçtiği kabul edilir: Gençlik, tam olgunluk ve yaşlılıkla gelen bilgelik. Tüm evreler kendine özgüdür ve bu evreler tanrıça mitolojisindeki altı arketipe biçim vermektedir. Bunlar, bakire arketipi, yaratıcı ve yok edici arketipi, âşık ve baştan çıkarıcı arketipi, anne arketipi, rahibe ve bilge kadın arketipi ve son olarak Musa arketipidir. Tanrıça mitlerinde ifadesini bulan bu arketiplerin her biri, her kadının hayatında geçerlidir ve onun psikolojisini doğrudan etkiler. Tanrıça mitolojisini anlamak, arketipin kendi aynamızdaki yansımalarını anlamak demektir. Tanrıça mitolojisinin değişkenliği ise her kadının orada kendi tecrübe ve özelliklerini tanımasını, kendi gerçek benliğine giden yolu bulabilmesini sağlar” (Mascetti, 2000, s. 27).

Mehmet Ateş (2001), tanrıça mitolojisinin ortaya çıktığı zaman ve mekân hususunda bir çalışma yapmıştır. Çalışmada arkeolojik buluntulardan örnekler, doğum ve doğurganlık sembolleri, mitler ve ritüeller hakkında geniş bir bilgi verilmektedir. Kadının bilgeliğini gösteren doğurganlık sembolleri, büyüsel ve ritüalistik uygulamalar ilk insanın doğanın yıkıcı gücü karşısında duyduğu korku ile ilişkilidir. Ona göre, en ilkel tarıma sahip Üst Paleolitik Dönem’de yaşayan Cro-Magnon insan türü, mağaraları ayin ve ritüelleri gerçekleştirmek için kullanırdı. Bu mağaralar onlar için kutsal mekânlar olmuştur. En eski mağara ve kaya resimleri ile ana tanrıça kadın heykelciklerinin bulunduğu dönem, Cro-Magnon insanların yaşadığı dönemdir. Dolayısıyla bu döneme ait arkeolojik bulgulardan elde edilen verilerden ölümlerin arttığı ve soyun tükenme tehlikesi ile karşı karşıya kalındığı zaman, büyüsel ve ritüalistik uygulamaları gerçekleştirmek için bu insanların derin mağaraların içine girdikleri anlaşılmaktadır. Bu veriler, mağaraların bazı bölümlerinin ana rahmi gibi şekillendirildiğini göstermektedir ve muhtemelen kadınların törenle bu bölümlerde doğum yaptıklarına dair kanıtlar olarak düşünülmektedir (Ateş, 2001, ss. 47-49).

Yukarıdaki bilgilere dayanarak tanrıça mitolojisinde doğuran ve besleyen olarak anne arketipi hem avcı-toplayıcı hem de ilkel tarım yapan toplumların mitolojilerinde yaygın bir mit olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Joseph Campbell, tanrıçanın doğuran ve besleyen işlevlerinin dışında başka bir işlevine daha dikkat çekmektedir. Campbell, “dönüştürücülük” olarak kavramsallaştırdığı işlev hakkında şu ifadeler yer vermektedir: “Çatalhöyük’te bulunan çifte tanrıça figürü tasvirinde tanrıça kendisi ile sırt sırtadır; sol tarafta yetişkin bir erkeğe sarılmıştır; sağ tarafta ise kucağında bir çocuk tutmaktadır. Bu tasvir ‘dönüştürücü’ olarak tanrıça mitolojisi için bir anahtar niteliğindedir. Tanrıça, meniyi yaşama dönüştüren dönüştürücü bir araçtır. Geçmişin tohumunu alır ve bedeninin mucizesi yolu ile onu geleceğin yaşamına dönüştürür. Erkek dönüştürülendir. Tanrıça ise dönüştürücü olarak annedir.” (Campbell, 2020, s. 66).

Yüzyıllardır kadın, doğurma ve besleme gücü ile hayatın devamını sağlayan olarak “anne ve annelik” ile yüceltilip tanrıça katına çıkarılıp idealleştirilmiştir. Ancak, semavi dinler ile kadın algısı, Hz. Âdem’in cennetten kovulmasına sebep olarak gösterilen Havva aracılığı ile olumsuz olarak pekiştirilmiştir. Bu nedendir ki çeşitli yaklaşımlara göre, anneler cennetten kovulan Havva’nın kızları olarak her türlü zulmü hak etmektedirler. Havva’nın yanı sıra yaratıcı ana tanrıçanın lanetlenmiş Lilith, ve Medusa’ya nasıl evrildiğini de kutsal metinlerden öğrenmekteyiz (Kef, 2018, ss. 24-39).

Bizce burada cevaplanması gereken sorular şunlardır: “İnsanlığa ait tüm suçların sorumluluğunun annelerin omuzlarına yüklenmesi adil midir?” Ayrıca “Anne/Kadın aynı anda hem bu kadar kötülener hem de böyle kutsal nasıl olabilmektedir?”

Jacqueline Rose, bu soruların cevabını bulmak üzere *Anneler: Sevgi ve Zulüm Üzerine Bir Deneme* adlı bir eser yazmıştır. Rose, kitabında Antik Yunan’dan ve günümüzden hazin, bir o kadar da acı dolu annelerin hikâyelerini anlatmaktadır. Anneliğin ve annelerin uğradıkları zulmün tarihsel bir mesele olduğunu ve bu zulmün köklerinin Antik Yunan ve Roma’ya uzandığını ileri süren yazar, sözlerine şöyle devam etmektedir:

“Antik Yunan ve Roma’da köle olarak tanımlanan kadınlar ancak anne olduğunda vatandaş olarak dikkate alınmaktadır ve sadece tapınaklarda ve dini törenlerde kamusal alanda görünmelerine izin verilmektedir. Antik Yunan’da Atinalı anne ve babadan dünyaya gelmeyen çocuklar, yasal olarak vatandaş dahi olamazlardı. Bu durumun bugün göçmen karşıtı olan ve uygar diye tanımlanan ülkelerde Avrupa kapısında bekleyen göçmen annelerin yüz yüze kaldığı uygulamalardan hiçbir farkı yoktur. Bu uygulamalardaki amaç kadın bedenini kontrol altına almak ve kadınları sömürgeleştirmek için öncelikle onların rahimlerinin kontrolü ele geçirmek meselesidir.” (Rose, 2018, ss. 47-48).

Yazar, bu zulümlere örnek olarak Antik Yunan trajedisi, Medea²’nın hikâyesini anlatır. Trajedide kadın ve erkek arasındaki bağlantı savaşmak ve doğurmak ile ilişkilidir. Savaşta yaralanan ve ölen erkekler, doğum yapan kadınların konumuna indirgenmektedirler. Kadınlara verilen görev, savaşa asker yetiştirmek için doğurmaktır. Çocuğunun savaşta öleceğini bilerek doğurmak, kadın için zulümdür. Rose’a göre, kadının kendi isteği ile hamileliğini sonlandırmak veya kürtaj ile anneliği reddetmek, hamilelik ve annelik nedeni ile işsiz kalıp kamusal alandan uzaklaştırılmak veya boşanma nedeniyle çocukları yasayla kadının elinden almak zulmün sembolleridir. Medea, herkesin düşüncesinin aksine çocuklarını kıskançlık veya cinsel haz uğruna öldürmemiştir. Amerikan iç savaşından önce Efendi’nin hamile bıraktığı köle annelerde çocuklarını öldürmüşlerdir. Onlar, kendilerine yapılan zulmün çocuklarına da yapılacağından emindirler çünkü adalet de ataerkilin kontrolü altındadır. Öyleyse böyle bir durumda anneler hem seven hem de nefret edendir; hem koruyan hem de yok edendir (Rose, 2018, ss. 58-100).

² “Medea, eski Yunan’da Euripides tarafından yazılmış bir trajedidir. Medea, eşi Iason ve iki çocuğuyla Corinthus topraklarına sığınmış ve bu toprakların kralı Creon tarafından misafir edilmiştir. Bir süre sonra kralın kızına âşık olan kocası tarafından terkedilmiştir. Bu gelişmeyi içine sindiremeyen Medea, yapacağı kötülüklerden çekinildiği için Corinthus topraklarından oğullarını da bırakması şartıyla sürgün edilmiştir. Ancak o, bu kararı kabul etmemiş ve kendi çocuklarını öldürmeye giden süreç de böylece başlamıştır” (Fildiş, 2015, s. 9). Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Euripides (1943).

Yazarın bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere kadınların hikâyeleri Antik Yunan'dan bugüne ataerkil toplumun dayatmaları ve sınırlamaları çerçevesinde yaşanmaya ve anlatılmaya devam etmektedir.

Konuya Türk mitolojisi bağlamında da bakmak gerekmektedir. Fuzuli Bayat, diğer mitolojilerde yer alan ana tanrıça olgusunu Türk mitolojisinde Gök Tanrı tasavvuru nedeniyle Mitolojik Ana başlığı altında kutsal dişil varlıklar kapsamında incelemekte ve bu konuya şöyle bir açıklama getirmektedir:

“Türk mitolojisinde Yer-Su, Ak Ene, Umay, Ayısıt v.b. dişil varlıklar adı altında, doğan her şeyi üreten doğa kültünün kendisi olan Mitolojik Ana kastedilmiştir. Bir başka şekilde söylemek gerekirse bütün dişil varlıklar Mitolojik Ana'nın türevleri olarak değerlendirmeye alınmıştır. Mitolojik sistemlerin büyük çoğunluğunda bütün canlı varlıkların anası olarak bilinen ve üretici güce sahip Kutsal Dişil-Mitolojik Ana paradigması vardır. Bütün arkaik yapıları mitolojik motifler, bütün hami ruhlar her ne kadar değişime, dönüşüme uğrasalar da bir bütünün, yani Mitolojik Ana'nın genetik hafızasından kopmuşlardır” (Bayat, 2007b, ss. 11-12). Mitolojik Ana'nın temel işlevi doğuran ve aynı zamanda yok eden başka bir deyişle hem hayatı hem de ölümü temsil etmesidir. Yaşamın devamı için simgesel olarak kadının koruyucusu ve yardımcısı olan Umay'ı, ortaya çıkaran da Mitolojik Ana'dır (Bayat, s. 12).

Bayat, yukarıda belirttiği ifadesinde görüldüğü gibi tanrıça mitolojisi yerine farklı bir adlandırma ile “Mitolojik Ana” kavramını kullanmaktadır. Ancak bize göre “Mitolojik Ana” kavramı ile kastettiği mitolojilerde yaşam-ölüm döngüsünü sembolize eden Toprak Ana/Yer Ana/Yüce Ana tasarımıdır. İslamiyet'in etkisi ile tanrı-tanrıça ikilisini kullanmak istemediğini düşündüğümüz yazar, Mitolojik Ana paradigmasının kapsamına tüm dişil varlıkları da dâhil ederek tanrıça mitolojisini Türk mitolojisi sistemine uyarlama girişiminde bulunmuştur. Ayrıca Mitolojik Ana tasavvurunu doğa kültü şeklinde ele almak kadının, doğa ile eşleştirilmesi nedeniyle “ikinci cins” statüsüne dâhil edilmesi anlamını taşıması nedeniyle burada Bayat'ın konuya cinsiyetçi bakış açısıyla yaklaştığı kamısındayız.

Türk mitolojisinde cinsiyet kültürü meselesi üzerine çalışma yapan Muallâ Türköne, eski Türk toplumunun kültürel değişimlerini, değişim noktalarını cinsiyet bağlamında incelemiştir. Avcı-toplayıcı ve ilkel tarımla uğraşan Türk toplulukları ile sürü-çoban ve fetih-yağma ekonomilerine dayalı göçebe Türk topluluklarının inanç sistemi olan şamanizmi, cinsiyet ilişkileri bakımından ele alan Türköne'nin tespitleri şöyledir: “Sürü sahibi, göçebe eski Türk toplumu ocak tipi aile ve atalar tapıncıyla, mutlak ataerkil bir yapıdadır. Ancak şamani kalıntıları ve bazı mitolojik motiflerde, cinsler arası eşitlik ve denge döneminin izleri sürülebilmektedir” (Türköne, 1995, ss. 75-76).

Türköne, şamanlığın köklerine inildikçe kadın şamanın³ ön plana çıkmasıyla dişil kutsiyetin önemli ve saygın bir statüde olduğu hususu üzerinde de durmaktadır çünkü ilkel toplumda insanın varoluşunu ve topluluğunun sürekliliğini doğum, besleme, bakım ve sosyalizasyon yoluyla kadın sağlamaktadır. Dolayısıyla eski Türk toplumunda kadın şaman toplumun kutsalla bütünleşmesini yine toplumla beraber ve toplum adına gerçekleştirmektedir. Bu, ona ‘dinsel-büyüsel’ prestij sağlayarak erkeğin karşısında ikincil konuma düşmesini engellemektedir. Ancak yazar, cinsiyet kültüründe yaşanan bir değişimden de bahsetmektedir: “Cinsiyet kültüründe esas değişim İslamlaşma ve Batılılaşma sonucu olmuştur. Eski Türklerde kadın, yüksek mevkide iken, İslam sonrasında bu mevkiini kaybetmiştir” (Türköne, 1995, ss. 80-98). O halde buradaki ifadelerden özellikle dinin etkili olduğu toplumda semavi dinler bağlamında kutsal metinler, kadın ve erkek cinsiyetinin biçimlenmesinde temel bir olgudur, sonucuna varmak mümkündür.

³ “Şamanlığın Paleolitik dönemde avcı-toplayıcı ve ilkel tarım devrinde ortaya çıktığı ve kadınlar tarafından temsil edildiği düşünülmektedir. Bu çağda var olan eşitlikçi toplum yapısı ile kadın şaman etkin bir konumdadır. Arkeolojik buluntular bu tespiti doğrulamaktadır. Çeşitli tılsım eşyalarıyla, aynalarla gömülmüş kadın iskeletleri; çeşitli yıldızlarla süslenmiş veya ayı ve fantastik atların üzerine binmiş kadın figürleri kadın şaman sembolleridir. Ateşi koruyan anlamında ‘utkan’ ve ‘udagan’ unvanları ile anılan kadın şamanların işlevi sadece aile ocağını değil geniş anlamda vatani korumaktır” (Bayat, 2010, ss. 46-54).

Fatmagül Berktaş, semavi dinlerde kadının statüsünü, ideolojik açıdan ve karşılaştırmalı bir şekilde ele alır. Berktaş, Tanrı'nın cinsiyetinin erkek olarak kavramsallaştırılmasının, kadınların soyu üretme diğer bir deyişle doğurma ve besleme gücünün otorite tarafından küçümsenmesinin, kadınların "kültür ve uygarlık yaratma" özelliğinin erkeklere atfedilmesinin nedenlerini sormaktadır. Ana tanrıça kültüründe yaratma gücünü elinde tutan kutsal kadın bedeninin dinsel söylem ile denetim altına alınmasını, kadının statüsünün indirgenmesini ve dinlerin dayattığı toplumsal cinsiyet kalıplarını ve eşitsiz cinsiyet ilişkilerini irdeler ve dinin etkisinden sıyrılarak 'kendi adımızı kendimiz koymamız' gerektiğini savunur (Berktaş, 1996, ss. 10-13). Yani Berktaş, kadının kendi iradesini ortaya koyma yetisi ile kültür ve uygarlık yaratma rollerini üstlenebileceğini ileri sürmektedir.

Mesele sadece kadın bedeninin denetim altına alınması değildir. Musevilik-Hıristiyanlık gibi semavi dinlerin kutsal metinlerinde kadın gibi hayvan bedenlerinin de denetim altına alınması ve bu öğretinin bir türün yani insanın diğer türlere üstünlüğü ve egemenliği olarak tanıtılması, içselleştirilmesi ve pekiştirilmesi hiyerarşik bir yapı oluşturmaktadır. Nilfen Gökçen, bu yapı ile "öteki" bedenlerin, "insan-dışı hayvanların ve kadınların", yalnızca bir türün ve cinsin "erkek-insanın" varlığına ve amaçlarına hizmet etmek için var olduğu ya da yaratıldığı şeklinde tanımlanan ideolojiyi bütüncül olarak sorgulamaktadır (Gökçen, 2018, ss. 152-153).

Buraya kadar ana tanrıça ve Mitolojik Ana etrafında şekillenen "anne ve annelik" ile ilişkili kadın ve öteki bedenleri cinsiyet eşitsizliği temelinde ele alan çalışmalardan bahsettik.

Bu tezin konusu Türk mitolojisinde Yüce Ana arketipi Umay'ın arketipsel olarak incelenmesidir, dolayısıyla Yüce Ana arketipi Umay konusunu arketipsel olarak inceleyen çalışmalar taranmış ancak bu konuda bütün ve müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Bu nedenle burada sözünü edeceğimiz kitaplar ayrı bölümlerde Umay'ın özelliklerini ve Umay inancını anlatan çalışmalardır.

Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini* adlı çalışmasında Umay hakkında şu bilgileri vermektedir: "Altaylılara göre, Umay çocukları ve hayvan yavrularını koruyan dişi

tanrıdır. Türklerin tanrıları arasında dişi tengri-ruhların en ünlüsü ve çok eski çağlardan beri malûm olanı Umay'dır. Tarihî kaynaklarda verilen bilgilere ve folklor materyallerinden anlaşıldığına göre bu dişi tanrı insan ve hayvan yavrularını ve bütün dişileri koruyan bir dişi tanrıdır” (İnan, 1976, ss. 23-24). İnan, yukarıdaki ifadelerde görüldüğü üzere Umay hakkında birkaç defa dişi tanrı sözcüklerini kullanmıştır. İnan, eski Türklerin birçok dişi-tengri ruhlara sahip olduğunu ve bunların içinde Umay'ın en çok bilinen olduğunu söylemektedir.

Andrey Markoviç Sagalayev, Umay'ı Ural ve Altay versiyonları ile karşılaştırıp Umay'ı, tüm özellikleri ile ele alarak “ana tanrıça” olarak adlandırmaktadır (Sagalayev, 2017, s. 59).

Leonid Pavloviç Potapov, Umay hakkında şunları ifade eder: “Altay şamanistleri arasında doğum yapan kadınlarla yeni doğan bebekleri kötü, hastalık yapan ve öldüren ruhlardan koruyan yaygın olarak bilinen tanrı Umay'dır. Bu tanrıya veya tanrıçaya sitayiş (övme, metetme), göçebe hayvan yetiştiricilerinin en önemli meselesi olan nesillerin devam ettirilmesi kaygısıyla yakından ilgilidir” (Potapov, 2012, s. 337). Böylece Potapov, Umay'ı Altay panteonuna tanrı veya tanrıça olarak dâhil etmektedir.

Jean Paul Roux'nun düşünceleri eski Türk toplumunun inanç ve kültürü ile ilgili çalışmalara yön vermesi bakımından önem arz etmektedir. Roux'ya göre, eski Türk milletinin dinlerini ve mitolojilerini net bir biçimde tanımlamak zordur fakat eski Türkler tek tanrı ya da en azından diğer tanrılardan daha üstün olan bir Gök Tanrı inancına sahiptirler. Roux, Umay'ı eski Türk panteonunda yer alan, çok iyi tanıdığımız az sayıdaki tanrılardan biri olarak saymaktadır. Umay, Ulan Batur Yazıtı'nda “imparatoriçe” anlamına gelen “hatun” sıfatını taşımakta ve hükümdarın/göğün (Tengri) yanında yer almaktadır (Roux, 2011, s. 134). Roux, burada Türk panteonunda “tanrılar” ifadesini kullanarak Umay'ı, Gök Tanrı'nın yanına yerleştirmektedir.

Yaşar Çoruhlu, Umay'ın kadın (anne) ve çocuklarla ilgili bir tanrıça ya da ruh olduğundan bahsetmektedir. Çoruhlu bu ifadesine referans olarak da Kültigin Âbidesi'ni göstermektedir: “Umay misali annem Hatun'un kutu sayesinde, kardeşim Kültigin erkeklik adını elde etti” (Çoruhlu, 2002, s. 39). Bu ifade ile Umay, hatuna

benzetilerek yüksek bir statüye çıkarılmaktadır. Kutu getiren ve hatuna yardım eden dolayısıyla Kültigin'in dünyaya gelmesine yardım eden Umay'dır. Yukarıdaki ifadeden anlaşıldığı üzere Çoruhlu, Umay'ın tanrıça mı yoksa ruh mu olduğuna dair net bir ifade kullanmamaktadır.

Buraya kadar verilen bilgiden hareketle şunları söylemek mümkündür. Kadınların hayatını hem biyolojik hem de ruhsal olarak etkileyen arketipleri anlamak için en erken çağa, yani kökene gitmek icap etmektedir. Kökene giderek ana tanrıça ile tanışmak kadının kolektif bilinçdışına yani benliğine nasıl ulaşacağını öğrenmesini sağlamak açısından önemlidir.

Tüm toplumlarda etkili olan ataerkil yapı, semavi dinler, toplumsal cinsiyet rolleri üzerine dayatmalar ve sınırlamalar cinsiyetleri "kadınlık ve erkeklik" olarak şekillendirmektedir. Dolayısıyla tanrı cinsiyetinin erkek olarak kavramsallaştırılması ile erkek birinci, kadın ise ikinci cins olarak kabul görmüştür. Eski Türk kültüründe ise kadın şaman toplumun kutsalla bütünleşmesini sağlama rolü ile kadına ve kadının gücüne kutsiyet kazandırmıştır. Ancak kültürel ve inanç değişimleriyle kadının toplumdaki statüsüyle ilgili konumu, diğer milletlerde de olduğu gibi negatif yönde ilerlemiştir.

Arkeolojik kazılarla ortaya çıkarılan ilk çağa ait kadın heykelcikler ve Catalhöyük'teki ana tanrıça figürleri sayesinde ana tanrıçanın süt veren büyük memeleri ile kadının yaratma ve yaşatma gücünün varlığı kanıtlanmıştır. Fakat dini ve mitik anlatımlar ile insanlığın birtakım günahları üzerine yüklenerek adeta bir günah keçisine dönüştürülmüştür. Kadının eski gücünün sosyokültürel derin yapıda hâlâ yaşaması ile bir önceki cümlede belirttiğimiz olumsuzlama durumu çarpıştığı için kadının konumu bir çatışma meselesi olmuştur.

Türk mitolojisinde doğum yapan kadını, yeni doğan bebekleri ve hatta hayvan yavrularını koruyan Umay'ın tanrı veya tanrıça olarak adlandırılması hakkında araştırmacılar arasında net ortak bir karara varılamamıştır. Ancak bazı araştırmacılar Umay'ı Mitoloji Ana paradigmasında yer alan kutsal bir dişi varlık ya da ruh olarak tasavvur etmektedirler.

G.2.2. Makaleler

Bu başlıkta çalışmamızın konusu Türk mitolojisinde Yüce Ana arketipi Umay üzerine arketipsel çalışma ve kapsama alınan diğer mitolojilerdeki Yüce Ana arketipleri ile sınırlı olduğu için konumuzla doğrudan ilişkili makalelere kısaca yer verilmiştir.

İlk olarak tartışmaların halen devam ettiği Umay tasviri konusuna değinmek istiyoruz. G. V. Dlujevskaya, Kudırge mezarlığında (Dağlık Altay) bulunan, sarp kaya üzerinde tasvir edilmiş bir sahne ile ilgili tartışmaları karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Üç boynuzlu, süslü kadın tasvirinin Umay olduğu üzerine tartışmalar sürerken bu tartışmalara ek olarak bir efsanede geçen yaşlı kadının adının Üç Müstü Bay Onı (“üç boynuzlu kutsal ana”) bilgisiyle birlikte Umay’ın sadece anneleri ve bebekleri değil, evcil ve vahşi hayvan yavrularını da koruduğu düşünülmektedir (Dlujevskaya, 1990, ss. 241–253).

Saadettim Gömeç, Orhun Âbideleri’nde adı geçen Umay ile Hint ve İran mitolojilerinde Sanskritçe “ilâhe” anlamına gelen “Uma” arasında benzerlik konusunu tartışmaya açmaktadır (Gömeç, 1990, ss. 277-282).

Geybullayev ve Rızayeva, karşılaştırmalı olarak Azerbaycan klasik edebiyatında, İran edebiyatında ve bir kısım Türk boylarında Umay etimolojisinden hareketle Umay’ın kuş şeklinde tasviri üzerinde durmaktadırlar (1999, ss. 215-218).

Sergei. G. Skobelev, Umay’ın tasviri hususunda araştırmacıların tartışmalarını değerlendirmeye sunmaktadır. Arkeolojik bulgulardan elde edilen materyaller doğrultusunda Umay figürünün kafasında “kutsallık” simgesi olan üç boynuzlu (üç şualı) taç konusunda ortak bir fikre varılamamıştır. Skobelev, Umay tasviri hususunda şöyle yorumlar getirmektedir: “Abakan ilçesinde eski Türk höyüğündeki 7 No’lu Koybalı kurganında yapılan kazıda bulunan materyallerin tefsirini/yorumunu esas alırsak üzerinde iki kanadı olan kadın tasviri ve aynı materyalden olan üç yaprak ve salkımlarıyla iki altın küpe (gümüş işlemeli detaylarıyla) önemli ipuçlarıdır. Kanatlar, kafanın üzerindeki hale ve kadınların elindeki fincan (içerisinde insan ve diğer canlıların ruhlarının dölütü/çekirdeğinin korunup saklandığı kutsallaştırılmış süt bulunan), altın ve gümüş bilyeler kutsallığın gerekli parçalarından sayılırdı” (Skobelev,

2002, ss. 1655-1658). “Kanatlı kadına refakat eden diğer nesnelere üç yaprak eski dünyanın birçok halklarınca yaygın olarak kabullenilen yaşam ağacı ve bereket sembolüdür. İki taraftan sarkan salkımlar da aynı anlamı vermenin yanı sıra yeni doğan bebeklerin göbeklerini koruyan torbacık sembolü (‘Umay’ olarak adlandırılmaktadır.) gibi o zamandan şimdiye kadar Sayan-Altay Türklerinde bilinmektedir” (Skobelev, ss. 1655-1658). Bu ifadelerden hareketle Umay tasviri hususunda tam bir fikir birliği olmamasına rağmen araştırmacılar, Umay’ın gökyüzünden yeryüzüne inebilmesi için kanatlara sahip olduğu noktasında hemfikirdirler.

Pınar Fedakâr, anne arketipi özelliklerinin Türk mitolojisinde yansıdığı mitik unsurları şu şekilde tanıtmaktadır: “İnsanoğlu varoluş sürecinde anneye bağımlıdır. Bebeği besleyen ve büyüten annedir, dolayısıyla annenin bu özelliği Yüce Ana arketipinin temel özelliğidir. Anne arketipinin yaratıcı, doğurgan özellikleri Türk mitolojisinde ilham verici işlevi ile Ak Ene ve dolaylı olarak Ak kızlar ve Kara kızlarda görülmektedir. Anne arketipinin koruyan ve besleyen özelliği ise yer-su iyelerine ve Umay kültüne yansımıştır. Anne arketipinin olumlu “besleyen ve yaşatan”, olumsuz “zehirleyen ve öldüren” olarak dönüşümü de söz konusudur” (Fedakâr, 2014, ss. 6-16).

Yaşar Kalafat, Batı Türklerinde ve Kazan çevresinde yaptığı çalışmada Umay’ın iye özelliği ile ilişkili halk inanmalarını anlatır ve kara iye olarak tanınan Al kızı inancı, Umay ve Fatma Ana ilişkisinden de bahseder (Kalafat, 2014, ss. 29-44).

Aynur Koçak ve Serdar Gürçay, Türk mitolojisinde Altın Beşik efsanesinde yer alan temel karakterin annesini Yüce Ana arketipi Umay ile karşılaştırmaktadır (Koçak ve Serdar, 2017, ss. 1-16).

Aynur Çınar, Umay’ın etimolojisini karşılaştırmalı olarak inceleyip “Umay, Gök Tanrı’nın yeryüzündeki tezahürü müdür?” sorusunu tartışmaya açmaktadır (Çınar, 2023, ss. 31-50).

Özet olarak, Umay’ın tasvirleri ile ilgili araştırmacılar arasında ortak bir fikre ulaşılamamıştır ancak Umay’ın kanatlara sahip olma problemi çözüme ulaşmış görünmektedir. Ayrıca bazı araştırmacılar çalışmalarında Umay’ın sahip olduğu anne

arketipinin koruma işlevi ile Türk mitolojisinde iye inancı arasında bağlantı kurmaktadır.

G.2.3. Tezler

Konumuzla doğrudan ilişkili ve bütüncül bir tez mevcut değildir. Örnek olarak sadece Büşra Yeşilyurt'un çalışması gösterilebilir. Yeşilyurt, "Türk Kültüründe Umay Kültü ve Yansımaları" adlı tezinde İslamiyet öncesi ve sonrası Türk kültüründe Umay kültü, uygulamaları ve bu kültle ilişkili mitik unsurların yapısı ile işlevleri üzerine tespitlerde bulunmuştur. Ayrıca çalışmada diğer kültürlerde Umay ile ilişkili unsurlar ve Umay'ın sanat eserlerine yansımaları da örneklerle ele alınmıştır (Yeşilyurt, 2019). İsmi anılan bu çalışma Umay'la ilgili verileri bir araya getirme bakımından başarılı bir çalışmadır. Ayrıca "Umay'ın özellikleri" tanımlamasıyla bu özellikleri gösteren başta dişik varlıklar olmak üzere Ayızıt, Kübey Hatun gibi diğer varlıklar da ele alınmıştır. Burada Yeşilyurt'un bu yaklaşımı anne ve başat dişil unsur olma bakımından Umay'ı merkeze almaktadır ve bizim de yaklaşımımızla örtüşmektedir. Bizim bu tezde yaptığımız ise sadece Umay olarak anılan ve Umay adıyla belirtilen verileri farklı bir yaklaşımla, bir Kadın Çalışmaları disiplini tutumuyla, Yüce Ana arketipi inceleme metoduyla irdelemektir.

G.3. Mit ve Mitoloji Terimlerinin Ana Hatları

Bu tezde ele alacağımız Umay'la ilgili veriyi mitolojiden ve mitolojiyi oluşturan mitlerden almaktayız. Bu sebeple çalışmamızın tür yönünü tanımlayabilmek adına mit ve mitoloji terimlerine değinmek gerekmektedir. Bu terimler ve kavramlar birçok kaynakta detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Bu sebeple biz burada mit ve mitolojinin genel hatlarını belirtmek istiyoruz.

19. yüzyıl öncesinde mitoloji dendiğinde akla ilk gelen özellikle Yunan ve Roma tanrılarının ve kahramanlarının hikâyeleridir. Bu nedenle mit ve mitoloji tanımları da Yunan ve Roma mitolojileri ile bağlantılı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yunancada "konuşma, söylev" anlamındaki "mythos" zamanla anlam genişlemesine uğrayarak halk arasında günlük hayatta yaygın olarak kullanılan "efsane, öykü" anlamı kazanmıştır (Öztürk, 2006, s. 5).

Pınar Fedakâr, Yunanca “mitos, mit” teriminin Arapçada “ustûre” (cem’i esatir); Farsçada “fesane, efsane” anlamına geldiğini söylemektedir. Aynı terim, anonim halk edebiyatında ise “masal” sözcüğü ile karşılık bulmaktadır (Fedakâr, 2021, s. 306).

“Mythologia” (Mitoloji), karşıt iki kavram olan mythos’la “konuşma, söylev logos-logia’un “bilgi”, “bilgin”, “bilim” sözcüklerinden türetilmiş birleşik bir isimdir. Bu anlamların yanı sıra “Mitoloji nedir?” sorusunun cevabı için farklı tanımlamalar da söz konusudur. Mitoloji, bir yandan dünden bugüne bütün mitleri içeren ve kuramlarla açıklanan bilimsel bir disiplin olarak tanımlanırken diğer yandan mitlerin tamamı için kullanılan bir kavramdır. Mitoloji tanımında belirtildiği üzere logos kavramı, evrende ve doğada yasal bir düzenin var olduğunu ve her şeyin bu yasayla meydana geldiğini anlatır. O zaman Platon gibi felsefecilerin mit için sadece uydurma, boş ve gülünç masallar ya da modern bilimin henüz gelişmediği dönemdeki “ilkel” aklın eseri olarak düşünmeleri gerçeği göz ardı etmeleri, demektir (Erhat, 1996, s. 35).

Mitler için ilkel aklın şuursuzca uydurduğu boş hikâyeler düşüncesine karşı çıkan Ernst Cassirer, “Mitosun dünyası tesadüfün ya da sırf anlık ruhsal durumların ürünü değildir; aksine mitlerin dünyası, kendine has anlatımı ile etkili olmak, kendine özgü temel oluşum yasalarına sahip olmaktır”, der (Cassirer, 2005, s. 36).

17. yüzyılda klasik Yunan ve Roma mitolojisi üzerine yapılan çalışmalar, Yunan mitlerinin büyük bir bölümünün Hesiodos ve Homeros, “rhapsodoslar” ve mitograflar tarafından anlatılmış, eklemlili hale getirilmiş dolayısıyla değişikliğe uğramış olduğunu göstermektedir (Eliade, 2001, s.14).

Hesiodos’un Theogonia’sı, Homeros’un İlyada ve Odysseus mitleri, Romalı Livius’un Romulus and Remus mitleri, Türk mitolojisinde karşılaştığımız Oğuz Kağan, Battal-nâme ve Dede Korkut Hikâyeleri halk bilgisi ürünleridir. Bunlar, yazının henüz olmadığı ilk çağda sözlü olarak nesilden nesile aktarılarak hayatta kalmışlardır. Bu mitler veya hikâyeler mitsel öğeleri içerse dahi tarihsel bir temele dayandırıldığı yani belli bir kişi, belli bir durum ve belli bir zamanda meydana gelmiş olay üzerine kurgulanıp yazıldığı için kahramanlık destanı veya efsaneye dönüşmüşlerdir. Oysaki

mitler kişilerin hikâyesi değildir. Mitlerde zaman öncesiz ve sonrasızdır (Göcen, 2018, ss. 4-47).

Bronislaw Malinowski, mitleri “zamani belirsiz ve yaşamlarımıza biçim veren öyküler” şeklinde tanımlar (Malinowski, 1990, s. 87).

Dünyanın her yerinde tekrar tekrar ortaya çıkan mitlerin yaygın olarak tanrılar, ruhlar ve doğaüstü varlıkları anlatan nedensiz, anlamsız ve gerçek olmayan hikâyeler olarak görünmeleri konusuna eleştiri getiren Claude Levi Strauss, bu şekilde tanımlamaların mitlerin gerçekliğini perdeleyerek anlam karışıklığına yol açtığını söyler (Strauss, 2013, s. 45).

Seçkin Sarpkaya, anlam karışıklığını gidermek için mitin işlev özellikleri üzerinde durarak şöyle demiştir:

“Tüm milletlerin en erken dönem anlatmaları ve inançları olan mitler, sözlü veya yazılı aktarılabilen, içinde daha çok tanrılara veya olağanüstü varlıklara yer veren, mekân olarak çok uzak bir dünyayı veya başka bir dünyayı, zaman olarak ise uzak geçmişi veya başlangıç zamanını anlatan, ‘şey’lerin kökenini açıklayan, toplumsal kuralları belirleyen, millî yapıyı oluşturan, anlatıcısı ve dinleyicisi tarafından inanılan, gerçek kabul edilen anlatı türleri ve inanç unsurlarıdır” (Sarpkaya, 2019, s. 119).

Mircea Eliade, mitin ayırt edici özelliğini ilkel toplumlarda anlaşıldığı biçimde şöyle özetlemektedir:

“Mit, doğaüstü varlıkların eylemlerinin öyküsünü oluşturur; bu öykü, kesinlikle gerçek (çünkü gerçeklerle ilgilidir) ve kutsal (çünkü Doğaüstü Varlıklar tarafından yaratılmıştır) olarak kabul edilir; mit her zaman için bir ‘yaratılış’ la ilgilidir, bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini, ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır; işte bu nedenle de, mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar; insan miti bilmekle nesnelere ‘köken’ini de bilir, bu nedenle de, nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı başarabilir; burada ‘dıştan’, ‘soyut’ bir bilgi değil de (mitin ya tören havası içinde anlatılması ya da karnivali oluşturduğu ritüelin gerçekleştirilmesiyle) zorunlu olarak, şaşmaz bir biçimde ‘yaşanan’ bir bilgi söz konusudur; şu ya da bu biçimde, insan, miti

yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine girmek anlamında yaşar” (Eliade, 2001, s. 28).

İlkel insanın dünyasında ruh ile madde iç içe geçtiği için ruhun gerçek olarak kabul edilmesi ve gerçeği görüldüğü gibi yansıttması söz konusudur. Uyku süresince gördüğü düşte ilkel insan, ruhun bedeni terk ettiği ve uyanınca tekrar bedene girdiği şeklinde bir ruh tasarımına inanmaktadır (Jung, 2001, s. 44). İlkel insanın ruh tasavvurunu düş psikolojisi temelinde kuramlaştıran Jung, düşlerde ortaya çıkan imgeleri ve sembolleri ruhun derinliklerinde bilinçdışına ait genellikle “mitolojik temalar” olarak tanımlanan ve izine anlatılarda, masallarda, efsanelerde rastlanan “kolektif” diğer bir anlatımla “genel, insanlığa ait, ortak” içerikler olarak ele almaktadır (Jung, 2009b, s. 55). Yani mitler, kolektif bilinçdışı içerikleri olan imgelerin söze gelmiş hâlidir.

Düşlerin insan psikolojisinin dışa yansıyan tezahürü olduğunu varsayan Sigmund Freud ise düşleri bilinçsiz arzuların ve korkuların açığa vurması olarak ele almaktadır. Düşlerin sembolik dili olan mitleri çözmek demek insanın iç dünyasının şifrelerini de çözmektir çünkü düşler doğrudan insanın özüne ulaşma yoludur. Bu nedenle Freud, düşlerde görülen figürleri yorumlarken Yunan mitolojisinde Kral Oedipus, Narkissos, Prometheus, v.b. ile kutsal metinlerdeki Firavun’un rüyası ile Musa mitlerini esas almış ve mitleri, bastırılmış duygu, istek ve düşüncelerin dışa vurumu olan düşler şeklinde tanımlamıştır (Freud, 1996, s. 52).

Strauss’a göre, kültürel farklılıklara rağmen, insan zihni her yerde bir ve aynıdır ve aynı kapasitelere sahiptir. Bu bağlamda insan zihninin dile geldiği mitler evreni bütün olarak ama bir düzen ve sistem içinde anlatır ve açıklar (Strauss, 2013, s. 46-51). Bayat’ın ifadesiyle “Mitler, bir mantık sistemidir” (Bayat, 2005, s. 5).

Kısaca özetleyecek olursak, bilimin farklı disiplinlerinde araştırma konusu olan mit ve mitoloji, yazının henüz icat edilmediği zamanda anlatılmış ve fikri etkileri devam eden sözlü halk bilgisi ürünleridir. Ataların yaptıklarının aynısını tekrarlamak yoluyla mitler günümüze kadar ulaşmıştır.

Mitler semboliktir. Bu sembolik görüntünün alt metninde veya derin yapısında düşünce biçimleri, dünyaya bakış ve bilincin ötesinde kolektif bir oluş ve oldurma biçimi ve yöntemleri vardır. Mitlerin sağladığı tüm bu veri insanın günümüzdeki yaşamına, yapıp etmelerini, olmalarına ve oldurmalarına etki eder. Bu bağlamda mit, geçmişte ve çocukluk döneminde yaratılmış ve o dönemlerde etkin olmakla birlikte, bireyin ve toplumun yetişkinliğinde de bir dünya görüşü biçimi olarak varlığını devam ettirmektedir.

İlksel zamanda mitler tesadüfen oluşmuş anlamsız hikâyeler değildir aksine onlar, sonraki nesillere önceki nesillerle ilgili bilgiyi rasyonel bir düzen içinde aktararak hemen hemen her kültürde her çeşit yaratılış için model olma işlevini yerine getirirler. Dolayısıyla mitler, yalnızca evrenin değil tüm canlıların kökenini, toplumsal, siyasal, ekonomik, sosyolojik ve psikolojik sistemleri de gelecek nesillere anlatır.

Mitler gerçektir çünkü hem yaşam hem de ölüm gerçektir. Mitler, başlangıçtaki tanrıların mesajlarıdır bu nedenle kutsal hikâyelerdir. Zihnin karanlık bölgesi olarak tanımlanan kolektif bilinçdışı ise insanlığın tarihini yansıtır ve tüm insanlığa ait mitolojik karakterleri içerir. İşte düşler bu içeriklerin konuştuğu bütün insanlığın ortak malı olan mit hazineleridir.

G.4. Çalışmanın Konusu, Kapsamı, Amacı ve Yöntemi

G.4.1. Çalışmanın Konusu, Kapsamı ve Amacı

Bu çalışmanın amacı, Türk mitolojisinin en önemli kadın imgesi olan Umay'ın Yüce Ana arketipi özellikleriyle ele alınması ve arketipsel yaklaşımla ona ait olan tüm özelliklerin tespit edilerek incelenmesidir. Yaşamdaki her şeyin bir ilk hikâyesi vardır. Buradan hareketle bu çalışmada bu ilk hikâyede var olduğu tasavvur edilen ilk kadın sembolü "Umay" ile nesiller sonra toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında bakıldığında "Nasıl bir ortak kaderi paylaşıyoruz?" meselesini ortaya koymak amaçlanmaktadır. Ayrıca Umay'ın Yüce Ana olmanın yaratım, doğum, koruma, ilgilenme gibi yönlerinden hangilerini taşıdığını ve söz konusu özelliğe sahip olmasının hangi anlamlara geldiğini irdelemeyi de amaçlamaktayız.

Büyük bir bölgeye yayılmış olan Türk boyları zaman içinde değişik kültürlerin etkisi altında kalmışlardır. Bunun öncesinde Türk boylarının bizatihi kendilerinin yaşadığı olaylara verdikleri karşılıklar bağlamında veya kendi iç toplumsal değişim ve dönüşümleriyle de Umay sembolü yaratılmış ve bu sembol birtakım güncellemelere uğramış, eklemeler ve çıkarmalar yapılmıştır. Bu sebeple Türk boyları arasında “Umay” ile ilgili benzer inançlar olmakla birlikte farklı inançlar ve işlevler de söz konusudur.

Ayrıca arketipler, değişmeyen arkaik temel yapılar olmalarına rağmen hareketsiz ve durağan özellikler göstermezler. Arketiplerin ruhsal sistemdeki rol ve değerleri sabit kalır fakat zamanın ve olayların seyrine göre şekil değiştirebilirler veya dönüşüm geçirebilirler. Bu bağlamda bu tezde sunacağımız Yüce Ana arketipi “Umay”, nasıl değişim ve dönüşüm geçirmiş ve onun Türk boyları üzerindeki etkisi ve önemi hakkında tartışılması hedeflenmektedir.

Modern psikolojinin konusu olan kolektif bilinçdışı ürünü olan arketipler dünyadaki diğer kültürlerde de mevcuttur, dolayısıyla Umay ve diğer kültürlerdeki eş veya benzer olan Yüce Ana arketipleri arasındaki benzerlikler, farklar ve toplumsal etkileri ortaya koymak çalışmanın temel amaçlarından. Bu amaçlar doğrultusunda Yüce Ana arketipinde tespit edilen sabit ve değişken özellikler sınıflandırılarak Türk mitolojisindeki Umay’ın evrenselliği noktasında hem Türk hem de diğer kültürlerde Umay’ın yeri ve anlamı çözülmeye çalışılacaktır.

Dolayısıyla bu çalışmada aşağıdaki sorular cevaplandırılmaya çalışılacaktır:

1. Türk mitolojik sisteminde Umay’ın yeri ve önemi nedir?
2. Yüce Ana Arketipi ve Umay arasında nasıl bir ilişki vardır?
3. Yüce Ana arketipi olarak Umay’ı diğer kültürlerdeki Yüce Ana arketiplerinden ayıran özellikler nelerdir?
4. Türk mitolojik kadın imgesi Umay’ın toplumsal ve kültürel etkileri ile yansımaları ve toplumsal cinsiyet rollerindeki işlevleri nelerdir?

Bu çalışmanın konusu olan Umay, Türk mitik tasavvurunda önde gelen kadın imgesi olarak yer almaktadır, dolayısıyla mit ve mitoloji konusu tezin kapsamı alanındadır ancak çalışmamız temelde mit ve mitoloji incelemesi değildir ve anlamsal

açından parçaları birleştirmek gerektiği için mit ve mitoloji tanımlarından da kısaca bahsedilecektir.

Mitolojilerde ortak temel unsurlar eril tanrılar, ana tanrıçalar ve bunlarla ilişkili mitik varlıklardır. Bundan dolayı Umay ile ilişkili bu unsurlar tez konusunun sınırları içerisindedir fakat tezin asıl odak noktası ana tanrıça tasavvuru çerçevesinde kadın imgesidir. İlk imge olan Umay insan hayatında ilk varlığı yani anneyi sembolize eder, bu nedenle Umay anne arketipsel özellikleri ile Yüce Ana arketipi işlevleri açısından da ele alınacaktır. İlâveten çalışmada Umay'ın Yüce Ana arketipi olarak toplumsal rol ve işlevinin cinsiyetçilik sorunsalına yansımaları da konu edilecektir.

Çok geniş bir coğrafyaya yayılan Türk boylarının mitolojilerinde mitlerden destanlara, efsanelerden masallara kadar çok çeşitli konuları içeren anlatmalar mevcuttur. Bu sebeple tezin konusu ile ilişkili olarak Türk mitolojisi, ana hatlarıyla anlatılacak; ardından Türk mitolojisinin Yüce Ana arketipi “Umay” ele alınacaktır. Bunun için de halk bilgisi ürünlerinden halk anlatmaları incelenecektir. İlk olarak ilk ve yaratıcı dişil simgesi “Ak Ene”ye değinmek için Verbitskiy'in derlediği Altay Türklerine ait Yaratılış anlatması ele alınacak, ardından Türk mitolojisi kaynaklarında Umay'la ilgili veriler ve Umay'ın adı geçen halk bilgisi ürünlerindeki örnekler değerlendirilecektir. Bu incelemeyle Umay'ın rol ve işlevleri açıklanacaktır. Umay'la ilgili veriler daha çok, eski Türk mitolojisi kaynaklarında ve Altay-Sibirya sahası halk bilgisi ürünlerinde yer almaktadır. Biz burada ismini andığımız sahalardaki Türk boylarından derlenen ürünlerden ve kaynaklarda yer alan Türkistan sahası halk bilgisi ürünlerinden faydalanacağız.

Aynı zamanda Umay ile diğer mitolojilerdeki Yüce Ana arketipleri karşılaştırılırken konu, Yunan, Roma, Hint, Mısır, İran/Fars ve İskandinav mitolojileri ile sınırlı olacaktır.

Çalışmanın konusu arketipleri içerdiği için psikoloji ve mitoloji ilişkisinden ortaya çıkan psikanalitik kuram ve yöntemlerini geliştiren Freud'un psikanalitik yöntemi ve bu yöntemin mitoloji ve halk anlatmalarına uygulandığı bilinmektedir ve belli bir literatür mevcuttur. Fakat burada bu uygulamaları ve literatürü ele almayacağız. Freud ve

psikanalitik yaklaşımının bu tezde yer almasının sebebi Jung'un arketipsel yaklaşımının öncesi ve sürecini görebilmektir.

G.4.2. Çalışmanın Yöntemi

Bu yüksek lisans çalışması “Konunun Belirlenmesi ve Ön Hazırlık”, “Konu İle İlişkili Kavramların Araştırılması”, “Literatür Taraması”, “Yazılı Kaynakların Araştırılması ve İncelenmesi”, “Tezin İçerik Planının Belirlenmesi”, “İkinci Literatür Taranması”, “İnceleme ve Raporlama” şeklinde altı aşamada gerçekleştirilmiştir.

İlk aşama “Konunun Belirlenmesi ve Ön Hazırlık”tır. Kadın Çalışmaları Ana Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans ders aşaması döneminde her zaman ilgi duyduğum mitoloji ve Türk mitolojisi ile ilgili seçmeli derslere katılma şansını yakaladım. Prof. Dr. Pınar Fedakâr tarafından açılan “Folklor ve Kadın Çalışmaları” ile “Türk Mitolojisi Metinleri” derslerini almak özellikle Türk mitolojisi kapsamında bir konu üzerinde tez yazma noktasında ilham verdi.

Kadın Çalışmaları programında yer alan Prof. Dr. Nilfen Gökçen'in verdiği feminist teoriler ve ekofeminizm dersleri yanı sıra toplumsal cinsiyet ve kadın ruh sağlığı içerikli derslere katıldım. Ataerkil sistemin kadına bakış açısı, kadını konumlandığı mekânın dışında yasaklar getirmesi ve kadını “ikinci cins” sayması nedeniyle tüm bu sorunsalın kadının fiziksel ve ruhsal sağlığına olumsuz etkileri tez konumu belirlememde etkili oldu. Yaşamın ve insanın varlığını devam ettirebilmesi için mecbur olduğu evrensel Yüce Ana tasavvuru ve Türk mitolojisinde kadınların kız kardeşlerini temsil eden Umay ile ilişkili tez önerisi hakkında danışman hocamla görüşmenin ardından tez konusu netleştirilmiştir.

Tez konusuna karar verdikten sonraki aşama olan “Konu ile İlişkili Kavramların Araştırılması” sürecinde tezin konusunu içeren kavram haritası çıkarılmıştır. Hem kavramlarla ilgili hem de tez konusu ile doğrudan veya dolaylı ilişkili olan, son on yılda hazırlanan tezler Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) Ulusal Tez Merkezi veri tabanında incelenmiştir.

Ayrıca tez danışmanım Doç. Dr. Seçkin Sarpkaya rehberliğinde Ege Üniversitesi Merkez kütüphanesindeki yazılı kaynaklardan kitaplar ve dergiler taranmıştır. Bu

noktada amacımız birincil kaynaklara ulaşmak olmuştur. “Yazılı Kaynakların Araştırılması ve İncelenmesi” aşamasından sonra “Tezin İçerik Planının Belirlenmesi” sürecinde ilk olarak tezin sınırı belirlenerek kapsam alanına alacağımız kavramlarla kuramsal bir çerçeve çizilmiş ve cevaplanması amaçlanan sorular tespit edilmiştir.

Tezin bir sonraki aşamasında “İkinci Literatür Taranması” yapmak icap etti. Bunu yapmamızın nedeni ise bu zamana kadar yaptığımız araştırma ve inceleme neticesinde tezin konusu ile ilgili bütün bir çalışma ile karşılaşmamız olmamızdır. Bununla birlikte Türkçe kaynak araştırmasının yanı sıra yabancı kaynaklara da yöneldik. Elde ettiğimiz verilere göre Türk Dili ve Edebiyatı, Halk bilimi ve Kadın Çalışmaları alanlarında tezin konusu ile ilgili dolaylı çalışmalar yapılmıştır. Edebi romanlar ve halk bilgisi ürünlerinden masal, destan ve anlatılar üzerine arketipsel inceleme yöntemi ile tezler hazırlandığı ve makaleler yazıldığı görülmüştür. Ancak ifade ettiğimiz gibi tezin konusu olan Umay’ı toplumsal cinsiyet rolleri ve diğer işlevleri, geçirdiği dönüşüm özellikleri, ilişkili olduğu mitik unsurları, tasvirleri ve ritüelleri Yüce Ana arketipi olarak ele alan bir çalışma ile karşılaşmamıştır. İlâveten Umay’ı, tüm bu özellikleriyle diğer mitolojilerdeki Yüce Ana arketipleri ile karşılaştırmalı olarak ele alan Türkçe ve yabancı tez, makale veya bildiri bulunamamıştır. Tüm bu veriler tezin özgünlüğü açısından da önem arz etmektedir.

En son “İnceleme ve Raporlama” aşamasında arketipsel inceleme yöntemi ile Yüce Ana arketipi ve Umay arasındaki ilişkiyi ele alarak Umay’ı diğer mitolojilerde Yüce Ana arketiplerinden ayıran özellikleri tespit ettik. Son olarak Umay’ın Türk mitolojisindeki yeri ve evrensel değerini ortaya koyarak raporladık.

G.4.3. Tez İnceleme Yöntemi

Bu yüksek lisans tezinde ele alınan öge, günümüzde de Türk boyları arasında tanınan Türk mitolojisinde başat rolde yer alan Umay, kadını temsil etmektedir. Umay, ilk imge olarak hem kişisel anne hem de evrensel Yüce Ana arketipi özelliklerine sahiptir.

Jung’a göre arketiplerin yapısı şu şekildedir: “Arketipler, temelde tüm insanların ortak davranış özelliklerini ve sıradan deneyimlerini başlatan, denetleyen ve aracı olan

içkin nöropsişik merkezlerdir. Dolayısıyla arketipler uygun durumlarda, sınıf, inanç, ırk, coğrafya ya da tarihsel dönem fark etmeksizin insanlarda benzer düşüncelerin, imgelerin, mitolojik motiflerin, duyguların ve düşüncelerin belirmesine neden olur” (Stevens, 2014, s. 72).

Bu tanımdan hareketle Umay, evrensel duygular, düşünceler ve davranışlarla biçimlenen Yüce Ana arketipi çerçevesinde Jung’un arketipsel yaklaşımından ortaya çıkan arketipsel inceleme yöntemiyle çözümlenecektir. Arketipsel inceleme yöntemi tezin ikinci bölümünde ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRK MİTOLOJİSİ VE U MAY

Tezimizin konusu olan Umay, bugün Türkistan coğrafyası ve Türkiye sahasında dışı ruh kategorisinde yer almaktadır. “Umay” adının Orhun Âbideleri’nde de zikredilmesi sebebiyle ona Türk devlet yönetiminde de önem verildiği şeklindeki görüş araştırmacılar arasında yaygındır. Umay tüm özellikleriyle Türk mitolojisinde fikir, sembol ve anlatma olarak yayılmış bir figürdür. Bu sebeple tezde Türk mitolojisine de kısaca yer vermek gerekmektedir. Ancak bugüne kadar Türk mitolojisi ile ilgili kütüphanelerin raflarına sığmayacak kadar sayısız kitap, makale, bildiri ve tez şeklinde bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla bu bölümde Türk mitolojisi ile ilgili genel hatları çizdikten sonra konumuz ile ilgili mitoloji kapsamına giren Türklerin evren, dünya, öteki dünya tasavvurları ve inançları üzerinde duracağız. Türk mitolojisi ile Türk tarihi, coğrafyası ve kültürü hakkında temel özellikleri belirten bir çerçeve çizmek konunun sınırlanması açısından da önem arz etmektedir.

1.1.Türk Mitolojisi Hakkında Genel Bilgi

Türklerin tarihi hakkındaki kaynaklar çoğunlukla Çin yıllıklarında yer alan kısa bilgilere dayanmaktadır. Bu nedenle bu bilgilerin güvenilirliği araştırmacılar arasında tartışma konusu olmaya devam etmektedir (Roux, 2011, s. 8).

Roux’un sözlerini destekleyen Emel Esin, M.Ö. 5. ve 6. asırlardan kalan bir mezarda Kök-Türk harflerinin arkaik şeklinin görüldüğü bir yazı bulunmuştur. Araştırmacılar bu yazının Türkçe olduğu varsayımından yola çıkarak Türk tarihinin

kadim devirlerde başlamış olduğu ihtimali üzerinde durmaktadırlar. Fakat yazılı kayıtların olmadığı tarihin erken dönem araştırmaları, içinde şüphe barındırmaktadır (Esin, 1978, s. 3).

Yazılı kayıtlara ulaşmanın zorluğu altında yatan diğer bir sebep ise eski Türklerin “atlı-göçebe” yaşam şekline dolaylı geniş bir coğrafyaya yayılmış olmalarıdır. Boylar olarak örgütlü bozkır yaşam kültürüne sahip olan Türklerin eskiden yaşadığı kabul edilen Orta Asya, bugün Türkistan olarak tanınan, doğuda Baykal Gölü’nden batıda Hazar Denizi ve Ural Dağları’na; kuzeyde Sibiry bozkırlarından güneyde Tanrı Dağları ve Gobi Çölü’ne kadar uzanan coğrafyayı kapsamaktadır (Kafesoğlu, 1998, ss. 50-51).

Eski Türklerin tarihi, sosyal hayatı ve inanç sistemi hakkında bilgilere ilk kaynağından ulaşmada karşılaşılan güçlüklerle ilgili Rus araştırmacı Vasily V. Barthold şöyle bir tespitte bulunmaktadır: “Türk kavimlerinin tarihini, kültürünü, inançlarını bilmek için o kavmin dilini bilmek gerekmektedir” (Barthold, 2002, s. 1180).

O halde Türkçe, Türk mitlerinin ve mitolojisinin temel dokusunu teşkil etmektedir (Sarpkaya, 2019, s. 128). Ayrıca mitoloji kahramanlarını anlatan Türk halk bilgisi ve halk edebiyatı ürünleri olan efsaneler ve destanların Türk kültürünün temelini oluşturduğunu açıklayan Bahaeddin Ögel şöyle der: “Efsâneler (Mythes), bir milletin mitolojisinin canlı ve yaşayan varlıkları gibidirler” (Ögel, 1989, s. VI.).

Bilge Seyidoğlu, mitoloji ve destan ilişkisini şöyle kurmaktadır: “Zengin bir mitolojisi olan ulusların destanları da zengindir. Bugün Türk Edebiyatında hâlâ önem taşıyan Oğuz Kağan, Maaday Kara, Ural Batır, Kitab-ı Dede Korkut, Manas, Köroğlu destanları, Türklerin zengin mitoloji kaynaklarına sahip olduğunu göstermektedir” (Seyidoğlu, 2011, s. 10)

Türkleri, kendi dilleri olan Türkçe ile anlatan en eski yazılı kaynak 8. yüzyılda Runik olarak tanımlanan bir alfabe ile yazılmış Orhun Âbideleri’dir. İlk Göktürk devleti döneminde Kültigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk adına dikilen Âbideleri inceleyen ve Runik alfabeyi çözen dilbilimci ise Vilhelm Thomsen’dir. Türk kültürü, Türk siyaset düşüncesi ve Türk toplum yapısı hakkında geniş ve net bilgiler veren Âbideler, aynı

zamanda Türk mitolojisinde temel olarak kabul edilebilecek “Tengri”, “Iduk, Yir-sub”, “Yug”, “Umay” v.b. gibi kavramları da bize tanıtmaktadır (Taş, 2011, s. 7).

10. yüzyılın sonunda runik alfabe ile yazılmış *Irk Bitig* adlı bir fal kitabı ise açık bir şekilde Türklerin göçebe ve bir çeşit tabiat güçlerine inanma şekli olan “animist” inanç yapısını içeren önemli bir Türkçe kaynaktır (Roux, 2011, s. 13).

Eski Türklerle ilgili Türkçe kaynakların yanı sıra yabancı araştırmacıların yazdığı kitap ve makaleler ile mitik unsurları içeren derleme çalışmaları da mevcuttur. Derleme çalışmalarından Verbitskiy'nin Altay Yaratılış destanı konumuz açısından önemli bir kaynak oluşturmaktadır.

Türk mitolojisi ile ilgili kapsamlı bir bibliyografya çalışması yapan Pınar Dönmez (Fedakâr), Türk mitolojisi çalışmalarının tarihçesini Cumhuriyet'ten önce ve Cumhuriyet'ten sonra olmak üzere iki dönemde incelemiştir. İncelenen çalışmalar kitaplar ve makaleler olarak iki ana başlık altında toplanmıştır (Dönmez, 2001, s. 1).

Elde edilen veri setindeki kaynaklardan hareketle Türk mitolojisinin inanç sistemi konusunu ele alan araştırmacılardan İbrahim Kafesoğlu, eski Türk inancını üç temel kategoriye ayırır:

- a) Tabiat kuvvetlerine inanma
- b) Atalar kültü
- c) Gök Tanrı dini (Kafesoğlu, 1998, ss. 302-308).

Bu noktada tezin konusu ile ilişkili olan tabiat kuvvetlerine inanma diğer bir deyişle Animizm ve Gök Tanrı inancı esaslarıyla da ilişkili gelişen Şamanizm konusuna kısaca değinmek gerekmektedir dolayısıyla buraya kadar Türk Mitolojisi hakkındaki alıntılar daha sonra değerlendirilecektir.

Şamanizm meselesi araştırmacılar arasında bugüne kadar tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Şamanizm bir din midir, değil midir? Eski Türk dini Şamanizm midir? değil midir? Bu soruların cevapları noktasında farklı görüşler söz konusudur.

Abdülkadir İnan, Şamanizm'in din olduğu görüşüne yakın fikirler ileri sürmüştür. İnan, Çin kaynaklarına dayanarak eski Orta-Asya Şamanizm'in esaslarını Gök Tanrı,

ay, güneş, su, ata, ateş kültlerinin oluşturduğunu söyler. Ayrıca İnan, Biçurin'i kaynak göstererek Mançu tarihinde kayda alınan bilgilere göre şaman ayin ve törenlerinin düzenlendiği, imparator tarafından bu ayin ve törenlerin statüsünün yüksek görüldüğü ve şamanlar için bir tapınak da yaptırıldığını belirtmektedir (İnan, 1986, s. 2).

İnan, başka bir çalışmasında ise Şamanizm ile ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: “Eski Türklerin V. asırda inandıkları dinin, XVII-XIX. asırlarda Sibirya'nın Altay-Sayan ve Yakut Türk boylarında etnograflar tarafından tespit edilen ve din tarihçileri tarafından incelenen Şamanizm'in epeyce gelişmiş bir şekli olduğundan şüphe yoktur. Buna rağmen biz “eski Türk dini'ni cihanşümul iptidai Şamanizm'in bir dalı (türü) olarak kabul ediyor, eski Türk dinine ‘Şamanizm’ de diyoruz” (İnan, 1976, s. 15).

İnan, bu şekilde görüş bildirirken Yaşar Çoruhlu, Şamanizm konusunda bu tartışmalarla ilgili farklı görüşlere değinmiştir. Çoruhlu'nun ifadeleri şöyledir: “Bazılarına göre bir dini ifade eden bu terimin karşılık geldiği inanç sistemi, aslında İslamiyet, Hıristiyanlık, Budizm gibi tam anlamıyla teşekkül etmiş bir din değildir; tanrılar, ruhlar ve insanlar arasında ilişki sağlayan bir sistem ve tekniktir. Başka bir görüşe göre ise Şamanizm bir din olmakla birlikte bu, onu tümüyle kavrayabilecek yeterli bilgiye sahip olmadığımızdan açıkça ortaya konulamamaktadır” (Çoruhlu, 2002, s. 15).

Jean-Paul Roux, Şamanizm sorunsalına şöyle yaklaşmaktadır:

“Şamanizm'in bugün Altay toplumlarının dini temsillerinde temel olay oluşu hiçbir şekilde kuşku götürmez. Eskiden de aynı şekilde temel olay olmuş olması ise daha az gerçek olan bir keyfiyettir. Ancak tarih öncesinden beri var olmuş olması hemen hemen kesindir ve varlığı, en azından Orta Çağ'da, kendisine ağırlıklı bir yer vermemizi zorunlu kılacak derecede kanıtlanmıştır. Bu olgu ile Şamanizm'i Türklerin ve Moğolların dini olarak kabul etmek arasında oldukça büyük bir mesafe bulunmaktadır; bu mesafeyi bazen aşıyorsak, bunun yerinde bir niteleme olmadığını bilmemize rağmen, sadece kolaylık olsun diye yapıyoruz” (Roux, 1994, s. 37)

Murat Uraz, Şamanizm'in bir din sayılmasa da ortaya koyduğu doktrinlere göre bir din kadar etkili olduğunu söylemektedir (Uraz, 1994, s. 209) Şamanizm hakkında

tartışmalar devam ederken Şamanizm'in eski Türk kültürünün temel taşlarını oluşturan bir inanç teşkil ettiği araştırmacıların ortak düşüncesidir.

Sedat Veyis Örnek, “şamanizm” teriminin kökenini şöyle açıklamaktadır: “Şaman kelimesi Mançu-Tunguz dilinden gelmektedir. Tunguzca “şaman”, “saman”; Mançu dilinde “sama”dır. Bu dilden Rusçaya, Rusçadan da bilim terminolojisine geçmiştir” (Örnek, 1988, s. 47).

L.P. Potapov, bugün yaygın olarak kullanılan “Şamanizm” ve “şaman” terimlerinin eski Türklerin dilinde olmadığını, günümüzde Altay-Sayan halklarının kullandığı şekliyle “kam” terimini kült adamı için kullandıklarının altını çizmektedir. Potapov, Roux'u referans göstererek Şaman'ın esas fonksiyonlarını üç grupta toplamıştır: “Tedavi amaçlı büyü; taktığı kuş maskesiyle göklere yolculuk; öngörü ve kehanet” (2012, ss. 161-165).

Fuzuli Bayat ise Şamanizm yerine eski Türklerin sadece inanç düzenini değil aynı anda felsefesini de oluşturan Şamanlık deyimini kullanmayı önererek Şamanlık felsefesini şöyle özetlemektedir:

“Şamanlığın felsefesi de doğa hadiselerine ve doğaüstü varlıklara bağlanmaktadır. Şaman felsefesine göre evrenle dünyamız, makro-kozmosla mikro-kozmos arasında ebedî, ezeli bir denge vardır. Bu dengenin bozulması felakete neden olur. Bütün gizli bilimlerle, deneyimlerle donatılmış Şamanın başlıca görevi bu dengeyi ve düzeni korumaktır. Bu özellik, adayı, Şamanlık görevine çağıran ruhların gönderdiği Şaman hastalığında, vücudun doğranması ile gerçekleşen ritüel ölümden, akrabaların ölmesi ile azapların bağışlanması düşüncesinde, Şamanın kutsal ağacında, Şamanın hâmisisi olan hayvan anada, Şaman ruhunun yeniden doğması ve Şaman ağacında terbiye edilmesinde gösterir. Şaman bir fert gibi doğa ile cemiyet, maddiyat ile maneviyat, reel âlemle öteki dünya, toplumla ruhlar arasında bir medyatördür. O, kozmik bilgileri yaşatan ve bunu insanlara ileten kişidir. O, bakan değil, gören kişidir” (Bayat, 2006, s. 20)

Buraya kadar alıntılarını özetlersek, Türklerde mitoloji araştırmaları Cumhuriyet'ten önce Yunan mitolojisi tercümesi ile başlamış ancak asıl özgün çalışmalar Cumhuriyet'ten sonra yapılmaya başlamıştır. Türkler yazıya geçmeden önceki dönemde

ürettikleri kahramanlık destanları ve efsaneleri gibi halk bilgisi ürünlerini bir sonraki nesillere tekrar tekrar anlatma yolu ile kültür ve inançlarını asırlarca canlı tutmuşlardır.

Eski Türklerle ilgili ilk Türkçe yazılı kaynak olan Orhun Âbideler'i bize Türklerin tarihi, coğrafyası, sosyal, kültürel hayatı ve siyasi yapısı hakkında net bilgi sunmaktadır.

Tabiat ile iç içe ve uyum içinde yaşayan Türkler, Gök Tanrı inancı ile tabiat varlıklarını da kutsal saymışlar ve öncelikli gayeleri doğayı korumak olmuştur. Bu dünya ile ruhlar âlemi arasında arabuluculuk için görevlendirilen şaman, hastalıkları sağaltmak için gizli bilimlerle ve insanlığa öğreteceği kadim bilgilerle donatılmıştır.

Türk mitolojisinin diğer temel unsurlarından biri evren tasavvurudur. Türkler evreni ya da başka bir deyişle kâinatı diğer dünya mitolojilerinde olduğu gibi bir bütünlük içinde tasavvur etmektedirler. Bütünlük kavramı, evrendeki bölgelerin ağaç veya dağla birbirine bağlı olduğu varsayımı ile ilişkilidir. Mitolojilerde bu ağaç “Dünya Ağacı” ya da “Hayat Ağacı” terimleriyle ifade edilmektedir. Varsayımına göre, ağacın üstü göklere kadar dayanır, gövdesi yeryüzünden geçer, kökleri ise yeraltına uzanır böylece üç bölge birbirine bağlanarak evren bütün olarak tasavvur edilir. Türklerde bu üç bölge, Yukarı dünya, Orta dünya ve Öte dünya şeklinde bir evren tasarımı olarak sınıflandırılmaktadır (Taş, 2011, s. 148).

Türklerin evren tasarımı ile ilgili ilk veriler ise Orhun Âbideleri'nde şöyle geçmektedir:

“Üze kök tengri, asra yağız yir kılındukda ikin ara kişi oğlu kılınmış. (Kişi oğlında üze eçüm apam Bumın Kağan İstemi Kağan olurmuş)” “Yukarıda mavi gök, aşağıda yağız yer (yaratıldığında) ve ikisi arasında insanoğlu yaratılmış. İnsanoğlunun üzerine de atalarım, dedelerim Bumın Kağan ve İstemi Kağan tahta oturmuş” (Tekin, 1990, s. 38). Bu metinde yer alan sözlerde Türklerin hem tanrı hem de evren tasavvurunun izleri söz konusudur.

İlk insanın tanrı tasavvuru kutsal metinlerde tanımlanan tanrı tasavvurundan farklıdır. Kutsal metinlerde anlatıldığı şekliyle her şey Tanrı tarafından yoktan yaratılmıştır fakat Türk mitolojisinde yoktan var etmek kavramı yoktur. “Kurmak”, “tesis etmek”, “düzenlemek” anlamında yaratan “Yüce Varlık” tasavvuru söz

konusudur. “Yüce Varlık”, yaşamın ve ölümün tek hâkimi olan, insanlara iyilik yapan fakat kızdırıldığında onları cezalandırabilen bir kudret olarak tasavvur edilmektedir (Örnek, 1988, s. 70).

Hem tarih ve mitolojide hem de sosyal bilimler alanında en büyük filozoflardan biri olarak tanınan Giambattista Vico, bütün uygarlıklarda, yasalar, gelenekler, ritüeller herhangi bir biçimde tanrı ile bağlantılı olduğu varsayımından hareketle tanrı kavramını doğaya ve insanlara mutlak egemen bir güç olarak tanımlar (Vico, 2021, ss. 137-138).

Abdülkadir İnan, Çin kaynaklarına dayanarak Orta Asya’da devlet kuran Türklerin neredeyse hepsinde Gök Tanrı inancının varlığına işaret etmektedir. Ona göre, “Tanrı” kelimesi için kullanılan “tengri”, “gök” (sema) ve “en büyük ruh” anlamında kullanılmakta olup İslam dininin kabul edilmesinden sonra Türkler “tengri” kelimesini “Allah” anlamında kullanmaya başlamışlardır. İnan, aynı çalışmada “tengri” sözcüğünün az çok ses değişimleri ile Yakutça’da “tanara”, Teleütçe’de “tenere”, Altaycada “tenegere” ya da “tangri” terimlerinin tespit edildiğinden bahsetmektedir (İnan, 1986, s. 18).

Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ü Lügat-it Türk* adlı eserinde Türklerin tanrı tasavvuru için şöyle söyler: “Yere batası kâfirler (göge 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, (secde ederler). Yine bunlar bilgin kimseye Tengrigen derler. Bunların sapıklıklarından Tanrı'ya sığınırız” (Atalay, 1943, ss. 376-377).

Hikmet Tanyu, Kaşgarlı Mahmud’un Türkler ve onların inançları ile ilgili söylediği bu ifadeleri şöyle değerlendirmektedir:

“Tenriken, Türk’çede “hükümdar” anlamında unvan olarak da kullanılmaktadır. Burada Tengriken, “El-Alim-Bilen”, “bilgin” anlamındadır. Tanyu, Kaşgarlı Mahmud’un Tengri, adını ‘gök’ anlamında kullanmadığını yoksa aynı eserde başka bir yerde kullandığı ‘Tengri’ye sığınırım’, ifadesi ile çelişki oluşacağını söylemektedir” (Tanyu, 1980, s. 71).

Âbideler’de hakanları tahta çıkararak, onlara zafer kazandıran ve felaketlerden koruyan Gök Tanrı’nın adının geçtiği ifadeler şu şekildedir: “[...] Türk buduruga atı

küsi yok bolmazun tiyin özünün ol tengri kangım kapanıĝ ögüm katunuĝ kötürmiş tengri il birigme tengri Türk budun atı küsi yok bolmazun tiyin özünün ol tengri.” “[...] Türk milletinin adı sanı yol olmasın diye babam kaĝanı, annem hatunu yükseltmiş olan Tanrı, il veren Tanrı, Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye” (Ergin, 2011, ss. 2-21).

Türk Dil Kurumu (TDK) Güncel Türkçe Sözlükte “Tanrı” sözcüğünün karşılığı olarak ise “kâinatta var olan her şeyi yaratan, tek ve yüce varlık, Yaradan, Allah, Rab, İlah, Mevla, Halik, Hüda, Hu, Oĝan” anlamı verilmektedir (TDK. 2023).

İslamiyet’in kabulü ile beraber Yüce Varlık/Tanrı, Kur’an-ı Kerim’de her şeyin yaratıcısı olan “Allah” kelimesine dönüşmüştür. Kur’an-ı Kerim’de tanımlandığı üzere “Allah”, her şeyi bilen ve gören yüce bir varlıktır. “Gökleri ve yeri hak ve hikmetle yaratan O' dur. 'Ol' dediğinde, oluverir. Sözü haktır. Sur'a üflendiği gün de mülk O' nundur. Gizliyi ve açığı bilendir. O' hikmet sahibidir, her şeyi haber alandır” (Altıntaş ve Şahin, 2011, s. 73).

“Tanrı” kavramı psikolojik bakış açısıyla ise maddenin karşıtı olan ilke ile ilişkili olarak şu şekilde tanımlanmaktadır: “Bu ilke, en üst ve evrensel düzeyde “Tanrı” diye adlandırılan, madde dışı töz ya da varoluştur. Tanrı, ilk başta, ilkel düzeyde, görünmez, nefesimsi bir varlık “a-presence” olarak algılanan işlevsel bir komplekstir” (Jung, 2005, s. 79).

Özet olarak, eski Türkler kâinatı Gök, Yer ve Yeraltı şeklinde birbiriyle ilişkili ve bütün olarak tasavvur etmişlerdir. İslamiyet’ten önce Gök ile bağlantılı tasarlanan Tanrı mefhumu “Yüce varlık” anlamında yaşam ve ölümü düzenleyen, yaşamın devamı yani düzenin sürekliliği için gerektiğinde cezalandıran ve Türk milletini koruyan Gök Tanrı’dır. Türkler “Gök Tanrı” terimi için yaygın olarak “Tengri” sözcüğünü kullanmışlardır. Antropoloji, tarih, felsefe gibi sosyal bilimler alanında “Tanrı” kelimesinin anlamı ise “doğaya ve insanlara aşkın olan, her şeyin üstünde olan tek güç”tür.

İslamiyet’in etkisi ile “Tengri” kelimesinin yerini her şeyin yaratıcısı olan “Allâh” sözcüğü almıştır. Psikoloji alanında ise “Tanrı” tasavvuru madde dışı ancak işlevsel bir varlık olarak düşünülmektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi, eski Türkler evreni birbiriyle bağlantılı üç bölgeye ayırmaktadır. Bu bölgelerden Orta dünya yani insanların yaşadığı mekân olarak yeryüzü, “Iduk Yir Sub” inancı ve bu inanca bağlı tasavvurlarla alakalıdır.

Orhun Âbideler’inde geçen cümlelerde “Iduk Yir Sub”, Tengri ile birlikte yer almaktadır: “İgidmiş alp kaganına yangıldı. Üze Tengri ıduk yir sub eçim kagan kut taplamadı erinç.” “Yukarıda tanrı, (aşağıdaki) mukaddes yer-su ruhları ile amcam kağanın ruhu tasvip etmedi hiç şüphesiz” (Ergin, 2011, s. 48). Yukarıdaki metinden hareketle bir çıkarsama yaparsak; Tengri, gökte tasavvur edilmektedir. Yir-Sub, mekânsal olarak Tengri ile aynı yerde değildir, onun altında kalan yeryüzündedir ancak her ikisinin birlikte anılması Türklerin evreni bütün olarak tasavvur etmelerinin nedenidir.

Taş’ın bu konuda değerlendirmesi ise şöyledir: “Yer-Su’ların dünyanın üzerinde dolaşan görünmez şeyleri, yani yerin hâkim sahibi olan ve bu sıfatıyla özellikle de halka yakın olan her şeyi temsil ettiği, dolayısıyla da ilahi mertebeler içinde ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu açıktır. Yer-Su’lar tehlikeli anlarda halkı galeyana getirmek gerektiğinde veya ulusal birliği gerçekleştirmek lazım geldiği vakit, Âbideler’de belirtildiği gibi, Tengri ile birlikte harekete geçmekte fakat Tengri olmadan hiçbir zaman müdahale etmemektedir” (Taş, 2011, s. 70).

Türklerin “Iduk Yir Sub” kavramı aynı zamanda vatanı da temsil etmektedir. Âbideler’de “Eçümüz apamız tutmuş yir-sub”, “atalarımızın idare ettiği yer-su” şeklinde yer alan “ıduk yir Ötügen yiş”, “Tamag ıduk”, “Iduk Baş” gibi ormanlar dağlar ve suları kapsamaktadır. Bu yerlerin sahibi olan mukaddes ruhlar, vatanın korunması bağlamında Türk devletinin kaderini de ellerinde tutmaktadırlar (İnan, 1986, s. 48).

“Tengri” ile birlikte yer alan “Iduk Yir Sub” inancındaki “ıduk” terimi Türk lehçelerinde ses değişimleriyle “ıdık / idzi / id / eezi / ize / izi / iye, vb” gibi kelimelerle “kutsal, mübarek, kutsal yüzlü, uğurlu olan her nesne” anlamlarında kullanılmaktadır (Beydilli, 2004, s. 251). *Divanı Lügatit Türk*’de “sahip, efendi” anlamında da kullanılan “idzi / izi / iye” eski Türklerin tabiat varlıklarının gizli koruyucu ruhlarıdır (Memmedov, 2002, s. 588).

Türk boylarının her biri kendi bölgesinde bulunan dağ, orman, göl, ağaç, v.b. gibi tabiat unsurlarını kutsal saymaktadırlar. Onların inançlarına göre bu kutsal yerler özel koruyucu iyelere sahiptirler (Harva, 2015, s. 203).

Bu kutsal tabiat varlıklarından kayın ağacı şamanların en çok kutsiyet verdikleri ağaçtır. Şaman davullarında güneş, ay, yıldız, şimşek resimlerinin yanında her zaman kayın ağacı vardır. Ayınlar sırasında da kayın ağacı dalları kutsalla iletişime geçmek için şamanın kullandığı merdiveni temsil etmektedir. Altay şamanlarının inancına göre Türkler, Ülgen atadan türedikleri zaman Umay Ana ile beraber iki kayın ağacı ile yeryüzüne inmişlerdir dolayısıyla kayın ağacının kutsiyeti yaratılışla da ilişkilidir (İnan, 1976, s. 39).

Bu kısmın başında Türklerin evren tasavvurundan bahsederken Dünya Ağacı ya da Hayat Ağacı tasavvurundan da bahsetmiştik. Hem Türk hem de dünya mitolojilerinde yer alan ve çoğunlukla birbirinin yerine kullanılan bu ağaç tasavvuru ile ilgili Çoruhlu bir parantez açmaktadır. Ona göre, simgesel olarak Hayat Ağacı kökleri ile yeraltını, gövdesi ile yeryüzünü ve uzayan dalları ile göğü birleştirir dolayısıyla doğum, ölüm ve yeniden hayat diğer bir deyişle ölümsüzlüğü temsil eder. Dünya ağacı ise kozmik sistemde dünya eksenini (axis mundi) ile ilişkilidir ve Türk mitolojisinde göğü delen ağacın tepesinde yani göğün en üst katında tanrı Ülgen'in oturduğuna inanılır. Türk boyları arasında Dünya Ağacı yerine Kutup yıldızı, Altın ya da Demirkazık sözcükleri dönüşümlü olarak kullanılmaktadır. Gökyüzüne benzeyen Türklerin kubbeli yurtlarının (çadırlarının) ana direği nasıl çadırı tutuyor ise gökyüzünün ortasındaki kutup yıldızı da gökyüzünü tutar, diğer bir anlatımla gökyüzünde çizilen ana eksen kutup yıldızıdır (Çoruhlu, 2002, s. 92-93).

Burada ilk çağlarda Türk mitolojisinde Hayat Ağacı ile tasavvur edilen figürlerden biri olan geyik sembolünden bahsetmek gerekmektedir çünkü Hayvan Ana olarak kabul edilen geyik, Türk mitolojisinde gök ve yer/yeraltı unsurlarıyla ilişkili olarak kutsal dışı bir ruh/ilâhe olarak tasavvur edilmektedir. Ak geyik, gök ile al veya kahverengi geyik ise yeraltı ile ilişkilendirilmektedir. Şaman giysilerinde yer alan geyik motifi ve şamanın kutsala yolculuğu sırasında temsili olarak geyik suretine girmesi ona kozmik güç kazandırmaktadır (Çoruhlu, 2002, ss. 142-143). Ancak toplumsal değişimle birlikte

zamanla geyik kozmik gücünü kaybetmiş olsa da efsanelerde, dini-tasavvufi hikâyelerde varlığını günümüze kadar sürdürmüştür (Jacobson'dan akt. Dalkesen, 2015, ss. 59-61).

Türk mitolojisinde yaygın olarak kutsiyet yüklenen diğer tabiat unsuru ise ateş veya ocak inancı ile ilişkili ateştir. “Ateşin ruhu” olarak adlandırılan “Od Ana/Ene, Ot Ene”, çadırdaki ocağı ve ateşi korumaktadır. Bu bağlamda hem evin hem de Türk yurdunun koruyuculuğunun simgesi olarak tasavvur edilmiştir (Küçük, 2017, s. 26). Türk mitik tasavvurunda başlangıçta Umay Ana ve kayın ağacı ile yer alan ateş, soyun dolayısıyla ailenin sürekliliğini sağlayan ve koruyan kadının koruması altındadır çünkü “aile, soy, nesil” anlamında kullanılan ocağın sahibi, kadındır. Zamanla ocak, kadının elinden alınarak toplum “ata-baba-oğul”dan oluşan yeni bir aile yapısına dönüşmüştür. Bu durumda ocağı koruma, ailenin küçük oğluna devredilmiştir (Bayat, 2007b, s. 116-117).

Altay Şamanları, ateşin aynı zamanda kötü ruhları da kovduğuna inanmaktadırlar. Bugün Türkistan coğrafyasında yaygın olarak devam eden bu inanma Şaman ayinlerinde de mevcuttur. Yağlı bir bez parçanın ateşle tutuşturulup “alas, alas” diyerek hastanın etrafında dolaşmak Anadolu sahası Türkçesi'nde “alazlama” kavramı ile varlığını sürdürmektedir. Türkler, ateşin kehanetine de inanmaktadırlar. Dolayısıyla bela ya da felaket getireceği inancı ile ateşi su ile söndürmek, ateşle oynamak, ateşe küfretmek ve ateşi evden çıkarmak yasaktır (İnan, 1986, s. 68).

Deniz, pınar, nehir, göl gibi tabiat unsurları temel element olan sudan oluşmaktadır ve su, hemen hemen tüm dünya mitolojilerinde olduğu gibi Türk mitolojisinde de kozmik yaratılış ile ilişkilidir. Su elementi ile dünyanın boş, systemsiz, zihnin algılayamadığı belirsizlik şeklinde nitelenen kaos halinden sistemli, düzenli ve dengeli bir yapıyı içeren kozmos haline geçtiği bir yaratılış süreci anlatılır (Eliade, 1990, s. 81).

Yaratılış anlatmalarında yer alan kaos-kozmos tasarımının farklı varyantları söz konusu olsa da mitolojik sistemde kaos-kozmos tasarımında benzerlikler ve ortak elementler karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda Kathryn Wilkinson şöyle söyler: “Başlangıçta ortak olan motif karanlık ve uçsuz bucaksız her yerin kaplı olduğu su elementidir. Su, sürekli biçim değiştirdiği ve dönüştüğü için yaratma gücü açısından

sembolik olarak yeryüzünün rahmini temsil etmektedir dolayısıyla yaşamın da bu ilksel suların doğduğu düşünülür” (Wilkinson, 2011, s. 24).

Bu noktada tezin konusu Jung’un anne arketipi olan Umay, Türk mitolojisinde yaratılışta yer alan dişil güç, enerji Ak Ene ile ilişkilidir. Bu nedenle burada V. Verbitskiy tarafından derlenen Altay Yaratılış anlatısını ele almak gerekmektedir. Fakat anlatıya geçmeden önce buraya kadar bahsettiğimiz noktaları özetlersek, Türklerin inanç sisteminden kaynak alan evren tasarımına göre kâinatı, Kutup yıldızı, Demirkazık ya da Altın Kazık olarak adlandırılan ana eksen ayakta tutmaktadır. Türkler için yaratılışla ilişki kurdukları kayın ağacı kutsaldır. Diğer bir kutsiyet atfedilen unsur ise biçim değiştirme özelliğine sahip dişil ilâhe, geyiktir.

Hayat ağacı tasavvuru ile kâinat üç bölgeye ayrılmaktadır. Bu bölgelerden “Iduk Yir Sub” olarak adlandırılan yeryüzü, insanoğlunun ve tüm tabiat varlıklarının yaşadığı mekândır. Tabiat ve tüm tabiat öğelerinin kutsiyeti ve bunların korunması zorunluluğu iyelik inancını ortaya çıkarmıştır, dolayısıyla her bir tabiat varlığının kendine ait gizli bir koruyucu ruhu vardır.

Koruyucu ruhlardan Od Ana/Ene ya da Ot Ene dar anlamda ocağı/otağı geniş anlamda yurdu/vatanı korumaktadır. Ateş koruma işlevi ile kötü ruhlardan temizlemek anlamına gelen sağaltma özelliğine de sahiptir. Şaman, kişiyi hasta eden kötü ruhları alazlama yolu ile kovalayarak hastayı sağaltmaktadır. Ateşin koruma ve sağaltma işlevleri ile olumlu özelliğinin yanısıra ocağı söndüren yani felakete sebep olan olumsuz özelliği de mevcuttur. Bu nedenle ateş söndürülmez, ocaktan dışarı çıkarılmaz ve ona saygılı davranılırdı.

Kozmik yaratılış ile ilişkili su, diğer mitolojilerde olduğu gibi Türk mitolojisinde de kutsal tabiat unsurlarından biridir.

Verbitskiy’in Altay Yaratılış anlatmasına dönersek ilk olarak karşımıza Umay ile ilişkilendirdiğimiz dişil güç ve enerji Ak Ene çıkmaktadır. Bu anlatıda Yüce Ana arketipin ilk örneği olan Ak Ene/Ana ilksel sudan birdenbire ortaya çıkmaktadır. Ak Ene ortaya çıkmadan önce başlangıçta her yer kaos olarak nitelenen karanlık ve sular ile kaplıdır. Bilinmezlik ve düzensizlik hâkimdir. Var olan tek varlık Tanrı Ülgen’dir.

Tanrı Ülgen uçmakta ve konacak bir yer aramaktadır ve Gök'ten gelen bir sesle denizden çıkan bir taşı yakalayıp taşın üstüne biner. Artık Tanrı Ülgen'in evreni yaratma vaktidir. Anlatı şöyle devam eder:

“Bir Ak-Ana (Ak-Ene) var idi, yaşardı su içinde,

Ülgen'e şöyle dedi, göründü su yüzünde,

__ Yaratmak istiyorsan, sen de bir şeyler Ülgen,

Yaratıcı olarak şu kutsal sözü öğren!

De ki hep, “Yaptım oldu!” Başka bir şey söyleme!

Hele yaratır iken, “Yaptım olmadı!” deme!

Ak-Ana bunu dedi, sonra kayboluverdi,

Denize dalıp gitti, bilinmez noluverdi,

Ülgen'in kulağından bu buyruk hiç çıkmadı,

İnsana bu öğüdü iletmekten bıkmadı

__ Dinleyin ey insanlar! Var'ı yok demeyiniz!

Varlığı yok deyip de yok olup gitmeyiniz!” (Ögel, 1989, s. 433).

Bu anlatıya göre, “Tanrı Ülgen”, kâinatı Ak-Ene'den aldığı kudret ve ilham ile yaratmıştır (İnan, 1986, s. 39).

Yaratma başlamadan önce Tanrı Ülgen konacak yer bulmak için uçarken denizden diğer bir deyişle her yeri kaplayan sudan çıkan Ak-Ene'ye ortaya çıkmıştır. Ak-Ene, yaratma ilhamını vermiş ve görevini tamamladıktan sonra tekrar suya dalıp gözden kaybolmuştur. Ak-Ene'nin adından bir daha hiçbir kaynaktan bahsedilmemektedir.

Pınar Fedakâr'a göre, Ak-Ene'nin çıkıp tekrar geri döndüğü su, Ak-Ene'ye “yaratıcılık” özelliği kazandırır dolayısıyla su dışıl olarak tasavvur edilir ve kendinde anne arketipin temel niteliklerini barındırır. Bu anlatmada yaratıcı olan aslen dışıl unsur

ya da dişil enerjidir. Dişinin ilham, doğurganlık, yaratıcılık fikri anlatmanın başlangıcına ve yaratımın başlığına yerleşmiştir (Fedakâr, 2014, s.10).

Burada sözünü ettiğimiz anlatı ilk insanın doğadaki her şeyin rastlantısal olayların çağrışımı ile meydana geldiğini tasavvur etmesi ile bağlantılıdır. Rastlantısal çağrışım ilkesi doğrutusunda gerçekleşen herhangi bir olay gelecekte de benzer şekilde olacağı nedenine bağlanmaktadır, dolayısıyla iyilik, güzel hava, yağmur ve bol ürün olması gibi isteklerin yerine gelmesi için benzer olay ritüeller ile taklit edilmektedir. Eğer bu rastlantısal olay felaket, hastalık veya ölüm getirirse arkaik toplum bundan korkup benzer olay yinelenmesin diye ritüeller gerçekleştirir veya kurbanlar sunar (Frazer, 2004, s. 10).

Çünkü rastlantısal olayların bir tarafında iyilik diğer tarafında kötülük yani hem yaşam hem ölüm hem bolluk hem kıtlık v.b. gibi karşıtlıklar söz konusudur. Bu durum mitolojilerde kaos-kozmos oluşum sürecinde yer alan dikotomi/ikili sistem ile ilişkilidir. İki evrensel ilke olan dikotomi (iki ilkeli sistem) üzerine kurulduğu kabul edilen bütün kâinat oluşumu Türk mitolojisinde Gök ve Yir-Suv/v'un (Yer-Su: Yeryüzü) temsil ettiği birbirine karşıt fakat birbirini tamamlayan ve bütünlük sağlayan evrensel bir düzen ile açıklanmaktadır. Evrendeki düzen karanlığın (kaos) ve aydınlığın (kozmos) karışımı olarak temellendirilmektedir (Bayat, 2005, s. 84).

Beydilli, bu süreçteki iki karşıt ilkenin bir yandan birbirinin yapısını dağıttığını diğer taraftan birinin diğerini düzene sokmaya yönelik bir işlevi olduğunu söyler (Beydilli, 2004, s. 336).

İyi ve kötü karşıtlığı ile temellendirilen iki ilkeli evrensel düzen madde ve ruh tasarımı düşüncesini de ortaya çıkarmıştır. Türk mitik sisteminin bir parçası olan Şamanizm'de doğada her şey madde ve ruh olmak üzere iki varlıkla temsil edilmektedir. İlkel insanın kendisini iki varlıktan oluşmuş bir bütün olarak düşünmesinden dolayı bir tarafta beden varlığı, öte yandan içinde yaşadığı bedeni terk eden ruhun varlığı söz konusudur. Arkaik toplum bedenlerindeki ruhun ölüm anında bedeni terk ettiğine ve yaşamaya devam ettiğine inanırlardı (Durkheim, 2005. s. 19).

Arkaik toplumun madde ve ruh anlayışı İlkçağ felsefecilerinden Platon'un karşıtlıklar temelinde açıkladığı ruh-beden ilişkisi ile benzerlik göstermektedir. Platon, ruh sözcüğü için Avrupa dillerinde “psyche” olarak geçen “psuche” terimini kullanmaktadır ve “psyche” diğer bir deyişle “ruh” kavramının sadece insanlarda değil bitki ve hayvanlarda da varlığını sürdürdüğünü ileri sürer. Ruh hem bedenden farklı ve bağımsızdır hem de bedeni etkisi altına alabilen bir şeydir. Ayrıca Platon, ruhun ölümsüz olduğunu düşündüğü için insan ruhunun bedenlerde varlığından öncesinde serbest olarak ve bedenin yok olmasından sonrasında da var olmaya devam etmekte olduğu hatta başka bedenlerde yaşamaya devam ettiği fikrini de geliştirmiştir (Taştan, 2018, s. 116).

Yukarıda değindiğimiz gibi madde ve ruh tasavvurunda beden ruhu ve bedene bağlı olmayan serbest ruh olmak üzere iki çeşit ruh inancı söz konusudur. Beden ruhu aynı zamanda “nefes ruhu” veya “hayat ruhu” demektir ve bu ruh bedenin içinde kalp başta olmak üzere herhangi bir organda bulunabilmektedir. Beden ruhu, sahibine yaşam enerjisi vermektedir. Hastalık ve ölüm anında sahip olduğu bedeni terk ederek gökyüzüne çıkar ya da yeraltına diğer bir deyişle ölümler diyarına giderek orada sahip olduğu bedeni temsil eder. Serbest ruh diğer adıyla gölge ruh, bedene bağımlı değildir, özgürdür ve ölümden sonra başka bir varlık şeklinde hayatını sürdürür ve bu ruhlar insanlarla da ilişki kurabilirler. Bunlar kötü ruhlardır ve bunların bazıları kötü cinler olarak adlandırılır ve diledikleri her yere musallat olurlardı (Örnek, 1988, ss. 27-28-117).

Eski Türkler ölümün sorumluluğunu bu kötü ruhlara yüklerlerdi. Yeraltı dünyasının sahibi olan Erlik, “üzüt” olarak bilinen görevli aracılığıyla insanların ruhlarını alırdı. Türklerde ölüm, “uçmak, yükselmek, göğe çıkmak” gibi sözcüklerle de ifade edilmektedir. Ruh, bedenden bir kuş gibi uçup gitmektedir. Türklerde yeraltı ölümler diyarı inancı ile “atalar kültü” inancı birbiri ile ilişkilidir. İyi ve kötü ruhların varlığına dair inanç çerçevesinde ataların ruhlarının ölmediği varsayılmaktadır. Ataların ruhları insanlara ya iyilik ya da kötülük yapabilmektedirler (Küçük, 2017, ss. 28-29). Bu inançla beraber iyi ve kötü ruhlar temelinde iye, peri, ilâhe, v.b. gibi koruyucu ruhlar

ile şeytan, cin, cadı, büyücü, v.b. gibi mitik tasavvurdaki demonik varlıkları içeren düşünce sistemi oluşmuştur (Bayat, 2007b, s. 137-139).

Demonik varlıklar yani demonlar ile ilgili çalışmasında Seçkin Sarpkaya demon ile ilgili şöyle bir tanım yapmaktadır: “Ölmüş ataların ruhları ve doğada kendiliğinden yer alan ruhlar düşüncesini de içine dâhil eden demon terimi kötü kabul edilen, mitolojik sistemlerdeki ve bu düşünce sistemlerinin hâkim olduğu dönemlerdeki anlam ve işlevlerini kaybedip birer korku nesnesine dönüşmüş ruhani varlıkları karşılar. Genel olarak belirsizlik, şekilsizlik, insan-hayvan karışımı veya ciddi form bozuklukları ile tasvir edilen demonlar tüm doğa unsurları ile ilişkili düşünülerek hem doğada varlığı kabul edilen kötü ruhlar hem de yeraltının, karanlık tarafın ve de kaos âleminin varlıkları olarak kabul edilmektedir” (Sarpkaya, 2021, ss. 36-37).

A. V. Anohin ruhlarla ilgili olarak şöyle bir sınıflandırma yapmaktadır: “Şamanist Altaylılara göre ruhlar yeraltı, yer üstü ve gökyüzü olmak üzere üç mekânda varlıklarını sürdürmektedirler. Yeraltı ruhları genellikle ‘körmös’, gökyüzündekiler ‘kıday’, yer ruhları ise ‘yer-su (yer su) veya ‘altay’ olarak adlandırılırlar” (Anohin, 2006, s. 3).

Altay Türkleri, iyi ve temiz ruhları “ak nemeler”, kötü ruhları “kara nemeler” veya “yekler” olarak adlandırılırlar. İyi ruhlar insanlara saadet ve bereket getirirken kötü ruhlar hastalık ve ölüm getirmektedirler. Yakutlarda ise iyi ve temiz ruhlara “ayi”, kötü ruhlara “abası” denmektedir (İnan, 1986, s. 41). Türk mitolojisinde Umay’da bu mitik anlatmalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2. Umay ve Türk Mitolojisindeki Yeri

Bozkır yaşam kültürüne sahip eski Türkler için atlar ve besi hayvanları hem uzak mesafeleri kat etmek hem de hayatta kalabilmek için temel unsurlardır. Bir uçtan diğer uca uzanan yüksek ovalar ve yaylalarla kaplı bozkır coğrafyası ve çetin hava şartları Türklerin yaşam kaynağı olan hayvanlar için tehdit teşkil etmektedir. Hayvanların üremesi, yeni doğanların yaşaması ve korunması yaşamsal bir önem arz etmektedir.

Yaşam şartlarının zorluğu hayvanlar kadar insanları da olumsuz etkilemektedir. İnsan soyunun üremesi, dünyada yaşamın devam etmesi için ön koşuldur. Doğa ve evren karşısında duyulan temel korku ve kaygı nedeniyle hem doğurana hem de yeni doğanı koruyup kollamak, şefkatle bakıp büyütmek, özenle beslemek gereklidir. Bu sebeple Türk erkeğinin bozkır yaşam tarzından dolayı otağından uzak kalması dolayısıyla yalnız kalan kadına yani anneye yardım etmek için kendi cinsinden olan bir kızkardeş ihtiyacı söz konusudur. İşte bu ihtiyaç neticesinde Türk mitolojisinde Umay tasavvur edilmiştir.

1.2.1 Türk Mitolojisinde Umay

Çalışmamızın konusu olan “Umay”, Türk mitolojisinin temel mitik simgelerinden biridir. Türkler arasında Umay, bazen bir kadın ismi bazen de sembolik olarak yeni doğan bebeğe takılan nazarlık ya da halı ve kilime işlenmiş nakış olarak görülmektedir. Uzak geçmişimizden yani ilksel çağlardan gelen “Umay” inancı ve yansımalarının Türk boyları arasında bugün dâhi izi sürülmektedir. Türk milleti tarafından Umay’ın günümüze taşınması ona verilen kutsiyetin ve önemin göstergesi şeklinde düşünmek mümkündür.

“Umay” adı eski Türk dönemi kaynaklarında lehçe farklılıklarına ve kültürel değişim ve dönüşümlere bağlı olarak farklı adlandırmalarla karşımıza çıkmaktadır. Teleütler, Umay’ı “May-Ene, Pay-Ene, Bayana, Payana” ve “Ot/d ana, Ut Ene” olarak adlandırırlar. Sagaylar, Umay’ı “Imay” ya da “Pay İdje” (zengin iyiliksever ana), “Ülüğ Ak İne” (beyaz büyük ana) diye adlandırırlar. Hakaslar, Umay’a “Uluğ Ağ İne/İce”, “Od Ene, Od-ice/idje” ya da “May Ene” diye seslenirler. Kumandinlerde, Umay yerine “Umay Ene”, “Ubay Ene” adlarını kullanılmaktadır. Yakutlar ise Umay’a, “İmi/İmi” veya “Ayısıt/Aysıt/Ayızıt/Ayzıt” diye seslenmektedirler. Altaylar, “Umay ya da Umay İnesi”, Kırgızlar ise “Umay Ene/Ana” adını kullanmaktadırlar. Kaçlar ve Şorlar, Umay’a “Imay Ana” diye seslenirken Türkmenler Umay’ı “Sarı kız” olarak da bilmektedirler.

Yukarıda bahsedilen bu adlandırmaların hemen hemen hepsi aynı anlama sahiptir. Türk boyları “Umay” a “bir taraftan hayatın hâмили ve koruyucusu, düzenin hâмили ve gözeticisi; diğer taraftan besleyen, çocukları koruyan” şeklinde sıfatlar

vermiştir. Bu sıfatlara ek olarak Kırgızlar hem hayvanları koruyan hem de hayvanlar ile hasatın verimliliğini arttıran nitelikleri de eklemişlerdir (Potapov'dan akt. Bayat, 2007b, s. 74).

Eski Türkler arasında son derece önemli bir yere sahip olan “Umay” adı ilk defa Göktürk hanedanı Bilge Kağan'ın diktirdiği Orhun Âbideleri'nde geçmektedir. Bilge Kağan, Kültigin adına diktirdiği Âbide'de şu sözleri sarfetmektedir: “Umay tek ögüm katun kutinga inim Kül Tiğın erat boldı” (Umay'a benzer kadın anam talihine küçük biraderim Kül Tigin er namını aldı) (İnan, 2012, s. 98).

Bilge Kağan bu paragrafta babaları öldüğünde küçük bir çocuk olan kardeşi Kül tigin'i koruyan ve büyüten annesini “Umay”a benzetmektedir. Umay, anneleri gibi onları koruyan, kollayandır. “Umay” tıpkı anne gibi şefkatli ve merhametlidir dolayısıyla o, insanoğlunun her zaman yanında olan, onları bakan ve büyütendir (Sagalayev, 2017, s. 35).

Tonyukuk adına dikilen Abide'de ise şöyle bir ifade vardır: “Yarış yazıda on tümen süterilti'tir. ‘Ol sabığ eşidip beğler kopın.’ ‘Yanalım: arığ ubutu yeğ!’ tedi. ‘Ben anca ter men, ben Bilge Tunyukuk’: ‘Altunyışığ aşa keltimiz, Ertiş ügüzüğ keçe keltimiz. Kelmiş ‘Alp!’ tidi, tuymadı.’ Tengri, Umay, ıduk Yer Sub basa berti erinç. Neke tezer biz? Üküş teyin neke korkur biz? Az teyin ne basınalım? Teğelim!’ tidim. Teğdimiz. Yulıdımız.” “Yarış ovasında yüz bin asker toplandı. Bu haberi duyunca beyler hep birlikte ‘Dönelim; temiz (yani'savaşıp yenilmemişin) utancı (savaşıp yenileninkinden) daha iyidir!’ dediler. (Ben de şöyle dedim.): ‘Ben Bilge Tunyukuk: Altay dağlarını aşarak geldik, İrtiş ırmağını geçerek geldik. (Buralara kadar) gelenler ‘(Geliş) zor(du)’ dediler, (ama pek de zorluk) hissetmediler. Galiba, Tanrı, Umay, kutsal Yer ve Su(ruhları bize) yardımcı oluverdiler. Niye kaçıyoruz? (Düşman) çok diye niye korkuyoruz? Saldıralım! Dedim. Saldırdık, talan ettik” (Tekin, 1990, s. 91).

Bu metinde söylendiği gibi Göktürk vatanına saldıran düşmanlar, Tengri, Umay ve Yer-Su ruhlarının yardımıyla talan olmuşlardır. Bu durumda Umay, sadece çocukları değil vatan için savaşan askerleri de korumaktadır; Umay, Türk ordusunun zafer

kazanmasında dolayısıyla Türk devletinin ve vatanın korunmasında etkin rol oynayan kutlu varlıklardan biridir (İnan, 1986, ss. 26-48-166).

Yukarıda geçen metinde Umay'ın farklı bir işlevine de işaret edilmektedir. Vatan korunmasında askerlere (erkeklere) yardım eden ve onları koruyan Umay daha önceden belirttiğimiz “anne” sembolü olarak kadını, hayvanı ve yavruyu koruma işlevinden farklı bir özellikte karşımıza çıkmaktadır. Burada eklemek istediğimiz diğer bir husus ise “Umay” adının Göktürk devleti hanedan üyelerinin diktirdiği Âbideler’de yer almasıdır, dolayısıyla bu durum Umay inancının hem Türk boylarında hem de devlet kademesinde yaygın olduğunun ve Umay'ın yüksek statüde yer almasının işareti olarak düşünülebilir.

Urga (Ulan Batur) çevresinde bulunan bir kiremitte “Kögmen Yer - su ve Umay hatun” sözlerinin tespitinden sonra Al-tun Köl’ü kıyısında bulunan bir yazıtta yer alan “bu atımız Umay beg” özel adlandırmayı İnan, eski Türklerde “Umay” adının çocuklara verildiğinin ispatı olduğunu söylemektedir (İnan, 1986, s. 36).

“Umay” yukarıda ifade ettiğimiz gibi kadını temsil etmektedir ve yazıtta geçen “beg” ise erkekler için kullanılan bir unvandır. Bu durumda Türk boyları arasında her iki cinsiyet için aynı ad kullanılmasının geçmişten günümüze aktarılan bir gelenek olduğu tespitinde bulunabiliriz.

İnan, “Umay” hakkında şöyle bir tespitte daha bulunur: “Vasili Radloff’un yayımladığı Sağay metinlerinde Umay (Imay) adı üç yerde geçmektedir. Şaman davulundaki resimler izah edilirken “biz bastap ülgen adamnag töteende İmay ice-meng kada tüstir bu iki kazıng” “İlk başta Ülgen atamızdan türediğimiz zaman bu iki kayın ağacı Umay ana ile beraber (gökten) inmiştir.” der. Eski Türkler göğü tanrının mekânı olarak tasavvur etmektedirler, dolayısıyla onlara göre, gökten yani tanrının mekânından inen hem kayın ağacı hem de Umay kutsaldır.

Radloff, Türklerin Umay'ın tanrının yanından geldiğini tasavvur ettiklerini belirtmektedir. Tanrının mekânı olarak kabul edilen gök ile ilişkili ve Umay'ın adının geçtiği bir defin merasimi şöyle anlatılmaktadır: “Parçan kizi nan kelgende arağı izerde arağını törzeri üs kadap namdır, ımay ice zeri [...]” “Barça (adamlar mezardan)

geldikten sonra rakı içerken rakıyı tör tarafına (evin yukarı başına) köşeye üç defa püskürürler (bu) anamız ‘Umay’ tarafına(dır)” (Radloff’tan akt. İnan, 2012, ss. 97-101). Burada “evin yukarı başı” ve “Umay” tarafı ile tanrının mekânı olan gök kastedilmektedir. Burada ifade edeceğimiz diğer bir nokta ise rakının tör tarafına (evin yukarı başına) köşeye üç defa püskürülmesi hadisesidir. “Püskürmek” kavramı “saçı (libation) saçmak” deyimiyile ilişkilidir ve kansız kurban anlamı bağlamında kullanılmaktadır. Bu ritüel Türklerin ateş/ocak inancı ile ilişkili olarak ocağın koruyucusu olduğu tasavvur edilen Umay’a duyulan bir çeşit saygı ifadesi olarak yorumlanabilir.

İnan, Umay’ın adından bahsedildiği üçüncü yer ve indiği gök ile ilişkili olarak şu bilgiyi vermektedir: “Yakutlarda bir ilâh vardır ki; ona, ‘Ogu ımita’ diyorlar. Bu söz, harfiyen ‘çocuk ımısı’ demektir. Bu ‘çocuk ımı’sı yukarıdan gelip bir kuş gibi çocuk üzerinde ötermiş ve bununla mezkûr (adı geçen) çocuğun neslinin bereketli olacağını haber verirmiş” (Troşçanski’den akt. İnan, s. 101).

İnan ayrıca *Manas Destanı Üzerine Notlar* başlığındaki çalışmasında Manas destanının “Büyük Sefer” epizotunda Orhun Abideleri’nde adı geçen “Umay Ana”nın adının zikredilmesinden bahsetmektedir. Ona göre, “Umay Ana” VII. yüzyılın belki daha eski çağların hâtırasıdır (İnan, 1959, s. 130).

Türk boyları arasında Umay ile ilgili tasvirlerle yer veren yazılı kaynaklardan biri Mahmud Kâşgâri’nin kaleme aldığı *Divan-ü Lûgati’t-Türk*’tür. Kâşgâri’ye göre, “Umay–son; kadın doğurduktan sonra karnından çıkan hokka gibi nesne.” anlamındadır. Bu aynı zamanda “çocuğun ana karnındaki eşi” anlamına da gelmektedir. (Modern tıpta bu dokunun karşılığı “plasenta”⁴ terimidir). “Kadınlar Umay ile tefe’ül ederler.”

⁴ Plasenta, hamilelik sırasında rahimde gelişerek, anne rahmini göbek kordonuna bağlayan, aynı zamanda fetüse besin ve oksijen ileten dokudur. Plasentanın dengesinin bozulduğu durumlarda hem anne hem de bebek için ciddi ve hayatı tehdit, anne ve bebeğin zehirlenmesi söz konusudur. Bu yüzden hamilelik sürecinde plasentanın önemli bir rolü bulunur. (<https://tr.wikipedia.org/wiki/> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 01.02.2024)

“Umayka tabınsa oğul bo-lur.” (Umay’a tapılırsa oğul olur) derlermiş” (Kâşgâri’den akt. İnan, 1986, s. 38). Burada Umay’ın soyun devamını sağlamadaki işlevi vurgulanmaktadır.

“Umay” Tatar dilinde “kadın cinsel organı, rahim” anlamındadır (Beydilli, 2004, s. 582.). Hakaslarda ise “jaş umay” “yaş umay, genç umay” terimleri “çocukla birlikte çıkan şey” anlamına gelmektedir (Burnakov’dan akt. Yeşilyurt, 2019, s. 71). Altaylar, “ehin umay” sözcüğünü “ana rahmi” anlamında ve ana rahmini temsil ettiği tasavvuru ile mağara adları olarak kullanmaktadırlar (Potapov, 2012, s. 347).

Yakutlar ise “Umay” ile aynı anlamda kullandıkları “İmı” terimini iki farklı anlamda kullanırlar. “İmı” terimini hem “çocuğun eşi” hem de “korunma silahı, tılsım, muska” sözcükleri karşılamaktadır. Bu nedenle Yakut kızları hazırladıkları muskayı ya da tılsımı, Umay’ın kötü ruhları uzaklaştıracağı ve evlendiklerinde çocuklarının olması için onlara yardım edeceği inancı ile yattıkları karyolalarının altında saklarlar (İnan, 1976, s. 26).

Kısacası, Umay ile ilgili kaynaklardan elde edilen verilere göre Umay, “son/çocuk eşi (plasenta), rahim/ana rahmi ve göbek bağı” şeklinde tasvir edilmektedir ve tüm bu tasvirler kadına ait doğum ve doğurganlık ile bağlantılı organ ve dokularla ilişkilidir. Ancak Yakutlar Umay’ı tasvir ederken muska ve tılsım sözcüklerini de kullanmışlardır. Bu şekilde tasvir dinsel-büyüsel güç ile bağlantılıdır. Türk mitolojisinin merkezinde yer alan Umay yukarıda sözünü ettiğimiz tasvirlerden de anlaşılacağı gibi doğum ve doğurganlık işlevleri ile sembolleşmiştir. Umay ile ilişkili doğum ve doğurganlık sembolleri hayatta kalma ve yaşamı/soyu sürdürme üzerine kurgulanmıştır.

Burada üzerinde durmak istediğimiz bir nokta ise geçmişin kültürel belleği ve kodlarının geleceğin bilgisine yansması ve aktarımı olan “son, çocuk eşi” terimlerinin modern tıp biliminde “plasenta” sözcüğü ile karşılık bulmasıdır. Türk mitolojisinde “Umay”ın işlevi ile modern tıpta “plasenta”nın işlevinin benzer olması düşündürücüdür. Yukarıda plasentanın tanımında belirtildiği üzere modern tıp, plasentanın iki zıt işlevini keşfetmiştir. Plasenta bir yönü ile ana karnında bebeği besleyen ve yaşatandır. Diğer yönü ile bebeği zehirleyerek hem bebeğin hem de annenin yaşamı için tehdit unsurudur.

Henüz yazının icat edilmediği o dönemlerde Türk milleti Umay'ı sembolik olarak biyolojik anlamda ana rahminde fetüsün yaşaması için besleme ve koruma işlevleri ile başlangıca yerleştirmişlerdir. Ancak tezin ilerleyen kısmında anlatacağımız üzere plasentanın diğer işlevi olan “zehirlemek” eylemi, Türk mitik tasavvurunda Kara Umay'a yansıtılmıştır.

Türk boyları arasında Umay inancına ait pek çok sembol, uygulama ve ritüel mevcuttur. Ancak Umay'ın fiziksel özellikleri yanı sıra Umay'ın sembolleri, Umay ile ilgili uygulamalar ve ritüeller üzerine yapılan çalışmalar, araştırmacılar tarafından derleme yolu ile elde edildiğinden dolayı anlatılar arasında benzerlikler yanı sıra farklılıklar da söz konusudur.

Kadın-doğum tasarımı, Türk halklarında hayatta kalma ve soyun üremesi, üst anlamda ise Türk yurdunun devamı amacının temelini oluşturduğu için Umay'ın tasvir ve sembolleri de bu amaca yönelik olarak kurgulanmıştır. Bunlardan iplik ve kuş önemli sembollerdendir.

Yakutlarda Umay'ın yerini bütün sıfatları ve görevleriyle Ayızıt denilen ruhlar almıştır ve çocuk ruhlarının göğün yukarisından yeryüzüne küçük kuşlar suretinde indirildiği tasavvur edilirdi. Bu nedenle Türk boylarında çocuk sahibi olmak için yapılan ritüellerde kuş figürü önemli bir unsurdur. Doğum geleneği ile ilişkili ritüel şu şekilde gerçekleştirilir: “Kısır kadınlar, çocuk sahibi olmak için şamanı çağırırlar. Şaman, kadının yattığı çadırın muhtelif yönlerine kayın ağacı kabuğundan yapılmış güneş, ay ve kuş figürlerinin asılı olduğu at kılından ipleri gerer. Yatağa yatan kadının karnının etrafına benzeri uzun bir ip dolar ve göklerden bir çocuk ruhu göndermesi ve cenini koruması için Ayızıt'a dua eder. Sonrasında yatağın üzerinde gerili olan ipi keser ve kuş figürü yatağa düşer. Kuş figürü tavşan derisine sarılır ve özel olarak hazırlanmış kuş yuvasına yerleştirilir. Eğer kuş figürü yuvada hareket etmeden duruyorsa, doğacak çocuk sağlıklıdır; figür yana dönmüş ise çocuk hastadır, figür sırt üstü düşerse çocuk ölecektir (Harva, 2015, s. 134). Bu ritüelde kullanılan ay ve güneşin olduğu ip uzun bir hayat, kuş ise gelecekte doğacak çocuğun ruhunu/kutunu sembolize etmektedir. Ayrıca burada kuşun kehanet etme gücünde vurgulanmaktadır.

İplik sembolü üzerine anlatılan başka bir ritüelde ise Yakutlar, at kılına altın, gümüş, beyaz ve yeşil renkli iplikler ekleyerek alacalı bir halat meydana getirirler. Şaman, halatın arkasından tutarak ona eşlik eden beyaz giyinmiş dokuz (namuslu) kız ve dokuz (masum) erkek ile sembolik olarak doğuya (yukarıya, göğe), Ayızıt'ın yaşadığı yere çıkar. Bu sırada herkes yüksek sesle gülmek zorundadır. Kim daha fazla gülerse, Ayızıt ona kut getirir ve kadın hamile kalır (Sagalayev, 2017, s. 63). İp, Türk mitolojisinde göğün katlarına, ruhlar âlemine yani cennete çıkmak için şamanın temsili olarak kullandığı unsurdur.

Ayızıtlar ile ilgili kapsamlı ve geniş bilgi veren İnan, “Ayızıt” için yaratıcı, bolluk ve bereket veren dişi ruhlar zümresi fikrini ileri sürer. Bunlardan bir kısmı bebekleri ve kadınları, diğerleri ise hayvan yavrularını ve dişi hayvanları korumakla görevlidirler. İnan, açıklamasına şöyle devam eder: “Ayızıt'lar, dağınık halde bulunan hayat unsurlarını toplayıp birleştirir ve ‘kut’ yaparlar. Bu ‘kut’ denilen nesneyi ana karnındaki çocuğa üflerler. Böylece çocuğa can verirler. Gebe kadınlar bu ruhların himayesi altında bulunurlar. Ayızıt'ları kuğu kuşları temsil etmektedir. Bu nedenle kuğu kuşları kutsaldır. Onları avlamak yasaktır. Her kim kuğu kuşunu avlar ve etini pişirip yerse, o kişinin ocağı söner, dolayısıyla o ailenin çocukları olmaz ve hayvanları üremez. İnsanları koruyan Ayızıt'lar yaz günlerinde güneşin doğduğu yerde, hayvanları koruyan Ayızıt'lar ise kış günlerinde güneşin doğduğu yerde yaşarlar. Ayızıt'dan kut umut eden yani hamile kalmak isteyen Yakut kızları Ayızıt'ı temsil eden ‘tangara’ (put) yapıp karyolalarının altında saklarlar” (İnan, 1976, s.27),

Potapov'ın verdiği bilgiye göre Kumandinler, Umay Ene /Ubay Ene'nin, bebeği ana rahminde iken korumaya başladığına inanırlardı. Eğer doğum zorlaşırsa, çağırılan şaman anneye ve bebeğe yardım etmesi için “Umay”a şöyle dua ederdi:

“Ak ajastan, kayn, tüş!

Umay-ene, kuş-ene!

Tüp edekti açık sal!

Çolı bila çolanzm

Parlak gökten, süzülerek (kuş gibi) in

Umay ana (sanki) kuş ana!

(Lohusaya) eteğini aç!

O (çocuk) yoluyla gelsin”

Doğumdan sonra ise bebek yürüyüp konuştuğu yaşa (üç yaş civarı) gelinceye kadar Umay'ın koruması altında kalırdı (Potapov, 2012, s. 343).

Özbekler ve Kırgızlarda Umay, her zaman çocukları koruyup kollama işlevini yerine getirmektedir. Kırgız kadınları, yeni doğan bebeği beşiğe koyarken “Benim elim değil, anne Umay'ın eli, taş gibi yap, demir gibi yap” diyerek bebeği Umay'a emanet etmektedirler. Kırgızlar, İslamiyet'in etkisi ile zamanla Umay'ı, peygamberin kızı Hz Fatıma ile ilişkilendirerek dualarını şöyle yapmaya başlamışlardır: “Anne Umay, Fatma Zehra, benim çocuğumu koru.”; Özbekler ise “Bibi Fatma'nın eli, Bibi Zehra'nın eli, Anne Umay'ın eli, Anne Kanber” şeklinde dua ederler (Taş, 2011, ss. 64-65).

Doğum ve doğurganlık işlevi ile ilgili diğer bir sembol ise göbek bağıdır. Altay Sayan Türklerinde, Şorlarda (Teleüt kökenli), Hakaslarda, hatta Buryatlarda “ımay, umay ve may” terimleri “göbek bağı” anlamına gelmektedir. Göbek bağı konusunda eski Türkler arasında farklı farklı uygulamalar söz konusudur.

Şorlar (Teleüt kökenli), bebeğin düşen göbeğini, akağaç kabuğuna sararak evin içinde ancak ocağa yakın bir yere gömerlerdi. Bebeğin göbeğini ocağa yakın yere gömmek uygulaması, ateş/ocak inancı ile ilişkilidir. Umay'ın tıpkı ateşi koruduğu gibi bebeğide koruması altına alacağına inanılırdı. Sagaylar, Şorlar ve Beltirler ise bebeğin göbek bağını deriden veya keten kumaştan yapılmış bir kesenin içine koyup bebeğin beşiğine asarlardı. Göbek bağına etene adını veren Teleütler, Teleüt kökenli Şorlar gibi eteneyi Umay'ın koruması altına girmesi için ocağın yanına gömerlerdi. Ancak bebek doğumda öldüyse, bebeğin etenesi köpeklere verilirdi, dolayısıyla yeni doğacak diğer bebeğin sağlıklı olacağına inanılırdı (Potapov, 2012, s. 339). Günümüzde bebeğin düşen göbeğinin toprağa gömülme âdetinin devam etmesi Umay inancının günümüze yansması olarak düşünülebilir.

Teleütler, Umay'ın doğuma doğrudan yardım ettiğine inanmaktadırlar ve Umay, “Kindigin kesken biy-” “göbek bağının kesicisi”, “kirbiğini çuygen biy-” “(çocuğun) kirpiğinin temizleyicisi” adı ile anılmaktadır (Potapov, 1996, s. 224). O halde burada Umay için “ebelik” işlevini yerine getiriyor diyebiliriz çünkü günümüzde de Türk

boyları arasında ve Tükiye’de ebelik kurumu varlığını sürdürmektedir. Bebeğin doğar doğmaz ilk temizliğini ebenin yaptığı bilinmektedir.

Yaşar Çoruhlu’nun ifadesine göre ise bebek, beşik döneminde olduğu sürece beşiğin başında beklediğine inanılan Umay’ın koruması altındadır. Bebek uykusunda gülümserse, Umay beşiğin başında onu bekliyor fakat bebek uykusunda ağlarsa, Umay’ın beşiğin başından ayrıldığı ve kötü ruhların bebeği korkuttuğu anlamına gelirdi. Eğer bebek hasta ise Umay’ın onu bırakıp gittiği düşünülürdü. Kut’un çalınıp çalınmadığını ya da kötü ruhlar tarafından yenip yenmediğini anlamak için şaman çağırılırdı. Şaman, kutu geri getirebilirse bebek yaşayabilirdi ancak böyle durumlarda genellikle bebeğin öleceğine inanılırdı (Çoruhlu, 2002, s. 40).

Potapov, “Umay”ın (Kut’un) geri gelmesi için şamanın yaptığı ritüeli şu şekilde anlatır: “Şaman, akçaağaç fidanını soyar ve sütünü beşiğe serper, sonra akçaağaç fidanıyla tefini çalar ve hasta olan bebeği sembolik olarak döver (tefe bütün gücüyle vurur), bebek iyileşirse “Umay” (Kut) geri döndü demektir” (Potapov, 2012, s. 219).

Türk mitolojisindeki bir inanışa göre, Umay’ın ya da Yakutlarda Ayızıt’ın doğuda, göğün dördüncü katında yaşadığı düşünülmektedir. Burada cenneti sembolize eden Ak Süt Köl/Göl vardır. Bu kutsal yerde doğmamış ve ölmüş çocuk kutları (ruhları) yaşamaktadır. Umay, Ak Süt Köl/Göl’den elinde altın ok ve yay ya da deniz kabuğu ile iner ve yeni doğan çocuklara kut (ruh) getirirdi. Ok ve yay, erkek çocuk kutudur, deniz kabuğu ise kız çocuk kutu olarak tasavvur edilmektedir (Harva, 2015, s.136).

Yukarıdaki paragrafta sözü geçen deniz kabuğu, ok ve yay, Umay’ın önemli sembolleri arasında yer almaktadır. Şorların, Sagayların ve Beltirlerin yaşadığı Djilanı (Taştıp nehri) ovasında bulunan kırmızı çuhaya işlenmiş deniz kabukları ve oklu küçük yay şeklinde sembolik İmay tasviri bu düşüncenin kanıtı olarak Rusyada Antropoloji ve Etnografi Müzesi’nde sergilenmektedir. Potapov’a göre, Türk boyları arasında bebeklerin cinsiyetine göre yapılan Umay tasvirleri birbirine benzemektedir. Erkek bebek için akağaçtan yapılmış yay ve onu delen ok şeklindeki tasvirler tüm boylar arasında ortaktır. Kız bebekler için ise yün veya iplik eğirmeye yarayan iğ ve/veya deniz kabukları şeklinde tasvirler yapılırdı. Hem erkek hem de kız bebekler için yapılan

tasvirler beşiğe asılırdı. Bir diğerk sembolik tasvir ise beşiğe bağlanan beyaz kumaş parçasıdır. Tüm bu tasvirlerin bebekleri koruduğı düşünülürdü (Potapov, 1996, s. 220). Tüm bu tasvirler göz önüne alındığında Türklerin bebek eşyalarına cinsiyetlere uygun gördükleri sembolik yaklaşımları atfettikleri görülmektedir.

Umay”ın tasvirlerinde saç ve tarak diğerk önemli detaylardandır. Hakaslar, Umay’ı (May-ene) uzun gümüşi saçları olan yaşlı bir kadın; Şorlar ve Sagaylar, uzun beyaz elbise ile uzun beyaz saçlı kadın; Teleütler, dalgalı saçları olan gökteki gökkuşağından inen altın yaylı genç, güzel bir kadın gibi tasavvur etmektedirler. Saç ve taraklı Umay’ın tasviri şöyledir:

“Beyaz süt gölünden içen,

Surun dağında beslenen,

Başlı taraklı May-ene,

Kıvırcık saçlı Bay-kutken⁵,

Altın tarağı tutan,

Bacak bacak üstüne atarak oturan,

Altın saçlı May-ene” (Sagalayev, 2017, ss. 63- 67).

Umay’ın saç detayı ile ilgili açık bilgiler mevcut iken Umay’ın fiziksel görünümü ile ilgili tartışmalar sürmektedir. Araştırmacılar, dağlık Altay bölgesinde Kudırge mezarlığında sarp bir kaya üzerinde tasvir edilen tören sahnesindeki üç boynuzlu, süslü başlı kadının yer aldığı bir heykel ile karşılaşmışlardır. Üç boynuzun Umay’ın sembolik olarak bulunduğu yerin üç tepeli şapka ile tasvir edilen Beluha dağı’ndan esinlendiğı ileri sürülmektedir. Heykelin tasviri ile ilgili araştırmacılar arasında tartışmalar devam ederken üç boynuzlu kadın tasvirinin Umay’ı temsil ettiği bazı araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir (Dlujnevskaya,1990, s. 235).

⁵Kutken: Besleyen, koruyan (gütmek) (Sagalayev, 2017, s. 63).

Türk mitolojisinde genellikle kayalar ve taşlarla beraber dağ, dağ ile ilişkili mağara ve ağaç, ağaç ile ilişkili od (ateş), od ile ilişkili otağ ve ocak, “Iduk Yir Sub” unsurlarındandır. Bunlar birbiriyle ilişkili ve birbirini tamamlayan mitik tasarımlardır. İmay-tahsil dağı, bu tasarımlardan biri olarak düşünülmektedir. Hakas kadınları kısırlıktan kurtulup çocuk sahibi olmak için “kadın, taş heykel iney tas’a kurban götürme” ritüelini gerçekleştirirler. Çocukları ve kadınları koruyan Umay’ın, İmay-tahsil dağında yaşadığı ve dağın sahibesi olduğu inancı söz konusudur dolayısıyla İmay-tahsil dağına gidilir ve şöyle yalvarılır:

“Altın kapılarını aç lütfen İmay-tahsil!

Sol omuzumda beyaz kurbanlık getirdim,

Aç lütfen altın kale kapını, İmay-tahsil!

İzin ver tapınağına girmeme İmay-tahsil” (Sagalayev,2017, s. 66).

Dağın yanında mağaralarla ilgili veriler de mevcuttur. İlk çağlarda insanlar mağaraları kutsal mekânlar olarak tasavvur ederlerdi. Mağaralarda bulunan resimler ve piktografik yazıtlardan anlaşıldığı üzere bu yerlerde doğum ile ilişkili ritüeller yapmaktadırlar dolayısıyla mağara, dölyatağı ve ana rahmini simgelemektedir. Buryat kadınları mağaradan çocuk istemek için gittikleri zaman kutsal bilinen mağaralara elin Umay (ana rahmi) diyerek seslenirlerdi (Bayat, 2007b, s. 70).

Dağ ve mağara yanı sıra yerden göklere doğru uzanan ağaç, tüm mitolojilerde ortak olan bir motiftir. Türkler arasında “Bay Kayıng” olarak geçen, yer ve gök ile bağlantıyı sağlayan dalları doğuda tanrının yaşadığı göğe kadar uzanan kutsal kozmik kayın ağacıdır (Ögel, 1995, s. 479). Kayın ağacının bebekleri besleme motifi Altaylarda oldukça yaygındır. Yeni doğan bebek yanında kayın ağacından küçük bir kök parçası ile beşiğe yatırılır ve beşik, kayın ağacının dallarına asılırdı. Kayın ağacının kökünün bebeği beslediğine inanılırdı. Altaylar, bebek öldüğü zaman bebeği kayın ağacının kabuklarına sararak ağacın kovuğuna koyarlardı. Hakaslarda Altaylılar gibi, bebeklerin kutlarının (ruhlarının) yeraltına değil de gökte olduğu tasavvur edilen Ak Süt Köl/Göl’e ulaşacağı inancı ile bebekleri kutsal kayın ağacının kovuğuna yatırılırdı (Sagalayev, 2017, ss. 106-107).

Türk mitolojisinde temel unsurlardan bir diğeri ise ateştir. Ateş, otağ/ocak kültü ile bağlantılı olarak yer almaktadır. Ateşin sahibi, Hakaslarda “Od” Ateş iyesidir. Hakaslara göre “Od-ice” ve “Umay” kız kardeşidir. Teleütler, evin/otağın dolayısıyla ocağın sahibi olarak düşündükleri ateşe “Ot/d ana” veya “Ut Ene” derler. Teleütlerde her ocağın kendi “ateş ana’sı” (Od ana) vardır. Ocak; aile, soy ve geniş anlamda yurt demektir ve Türkler çocuksuz ocağın yıkılıp yok olacağına inanırlar (Harva, 2015, s.197).

Altaylılar ateşe karşı yaptıkları dualarına “güneş ve aydan ayrılmışsın” diye başlarlar. Burada ateş, göksel cisim güneş ile ilişkilendirilerek kutsallaştırılmaktadır. Yakutlar ise ocaktaki külün kıpırdadığını görünce “og kuta oynyûr” (çocuk ruhu oynuyor) derler. Bu da o eve/otağa çocuk gelecek anlamına gelmektedir. Ateş’in diğeri bir işlevi ise temizlik ya da arınmadır. “Alas” sözcüğü Altay Şaman dualarında çok kullanılır. Şaman, yağlı bir bezi ateşle tutuşturup evin içinde “alias, alias” şeklinde bağırır ve kötü ruhları kovar (İnan, 1986, ss. 67-68).

Ocağın devamı için Teleutlarda çocuğu beşiğe yatırmadan önce ak renk saçlı en yaşlı kadın onu ardıyla tütsüler ve üzerine “May-ene” olarak adlandırılan oklu küçük bir yay asarak şu sözleri söyler:

“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 korusuna!

Göl suyunda kirini yıkayıp,

Temiz yongayı ikiye bölüp,

Gölde su içip, -Surun dağında oynayıp,

İbikli Umay ana,

Kırk kız arasındaki Umay ana” (Potapov, 1996, s.228).

Ateşe karşı okunan dualardan anlaşıldığı üzere ocak ile ateş inancının birbirinden ayrılmadığı görülmektedir. Ocağın diğer bir deyişle ailenin, soyun sürmesi için ateş hep yanmalıdır. Ateşin kehanetine de inanan şamanlar, ateş sönmesin diye yaptıkları duaların birinde ateş ruhunu şöyle memnun ederler ve kutsarlar:

“Kökleri altmış dal olan mübarek kayın ağacının ilk bittiği günden itibaren sen,

Ateş anamız, açları doyurdun, üşüyenleri ısıttın,

Yemeklerimizi pişirmek için sacayaklarımızı kurdun,

Üzerinde dokuz kulplu tunç kazanımızı kaynattın!

Göklerde yüzen ak bulutları ısıtıyorsun, kızartıyorsun!

Umay anam, sana aş veriyorum, ye!

Geceleri bizi koruyor, gündüzleri bizi bekliyorsun!

Mukaddes Ay'ın adını anarak beyaz ineğin sütüyle seni besliyorum.” (İnan, 1976, 45).

Özetle, Türk mitolojisinin en önemli dişi sembollerinden olan “Umay” doğum ve doğurganlık ile ilişkili olarak karşımıza çıkmaktadır. Umay tasvirlerinde kullanılan sembolik materyaller arasında saç, tarak, iplik, kuş, iğ, ok ve yay ile deniz kabuğu, kayın ağacı en çok kullanılanlardır. Bu araçlar Umay’ın yaşatma, koruma ve kut verme işlevlerini yerine getirmek için dua ve ritüeller esnasında kullanılırlar. Umay, doğurma ve doğum konusunda kadına yardım etme fonksiyonu ile dağ, mağara, kayın ağacı ve ateş/ocak ile de ilişkilendirilmektedir. Çocuğu olmayan kadın, Umay’ın yardımını istemek için onun sahibi olduğunu düşündüğü dağ ve mağaralara giderek çocuk sahibi olmak için dua etmektedir.

Türk boyları arasında doğum ile ilişkili Umay’ın çeşitli sembolik figürlerini beşik veya bebek üzerine asmak oldukça yaygındır. Bu figürler bir yandan Umay’ın koruması altına girmek anlamı taşıırken diğer taraftan bebeğin cinsiyetini ve cinsiyet

rollerini yansıtmaktadır. Umay'ın fiziksel görünümü ile ilgili sadece saç detayları ile ilgili net bilgi mevcuttur. Umay'ın fiziksel görünümü ile ilişkili diğer detaylar üzerine tartışmalar araştırmacılar arasında hâlâ sürmektedir.

TÜRK BOYLARI	ADLANDIRMALAR
Teleütler	May-Ene, Pay-Ene, Bayana, Payana, Ot/d ana, Ut Ene
Sagaylar	Imay, Pay İdje, Ülüğ Ak İne
Hakaslar	Uluğ Ağ İne/Ece, May Ene, Od Ene, Od-ice
Kumandinler	Umay Ene, Ubay Ene
Yakutlar	İmi/İmi, Ayısıt/Aysıt/Ayızıt/Ayzıt
Altaylar	Umay, Umay İnesi
Kırgızlar	Umay Ene/Ana
Kaçlar, Şorlar	Imay Ana
Türkmenler	Sarı Kız

Tablo 1: Umay Adlandırmaları

Tatarlar	Kadın cinsel organı, Ana rahmi
Altaylar	Ana rahmi
Şorlar, Hakaslar	Göbek bağı, çocukla birlikte çıkan şey
Yakutlar	Çocuk eşi/son, korunma silahı, tılsım, muska
Buryatlar	Ana rahmi, Göbek bağı, döl yatağı (etene)
Teleütler	Göbek bağı kesicisi, çocuk kirpik temizleyicisi

Tablo 2: Umay İfadesinin Anlamları

Hakaslar	Uzun gümüş saçlı ihtiyar kadın
Şorlar ve Sagaylar	Uzun beyaz elbiseli ve uzun beyaz saçlı kadın
Teleütler	Dalgalı saçlı genç kadın, Altın yaylı ve altın saçlı güzel kadın

Tablo 3: Umay'ın fiziksel özellikleri

İplik	Uzun ömür, Göğün katlarına çıkma
Kuş/ Kuğu kuşu	Çocuk ruhu/kut, aşkınlık
Ok ve yay	Cinsiyet (Erkek)
Deniz kabuğu, iğ, iplik	Cinsiyet (Kız)
Tangara/kukla/oyuncak bebek	Put
Saç ve tarak	Yetişkin kadın
Gümüşi renk	Bilgelik
Kayın ağacı	Doğum, yaşam, ölüm
Ak Süt Köl/Göl	Ruhlar Âlemi, Cennet
Güneş, Ay, Yıldız, Şimşek	Kutsiyet, yaşam
Dağ / Mağara	Doğum
Ateş	Arınma, temizlik, kehanet, soy, aile, vatan
Beşik	Doğum, yuva,

Tablo 4: Umay Sembolleri

Umay'ın Nitelikleri	<ul style="list-style-type: none"> • Kadına yardım etmek • Kut vermek • Anneyi ve bebeği yaşatmak • Beslemek • Korumak • Ebelik yapmak • Hayvanları Korumak • Hasatın verimliliğini arttırmak • Askeri, vatani korumak
---------------------	---

Tablo 5: Umay'ın Nitelikleri

Kansız kurban	<p>Ocağı koruyan Umay'a sembolizm içeren ritüel</p> <p>“Parçan kizi nan kelgende arağı izerde arağını törzeri üs kadap namdır, imay ice zeri...”(Barça (adamlar mezardan) geldikten sonra rakı içerken rakıyı tör tarafına (evin yukarı başına) köşeye üç defa püskürürler (bu) anamız “Umay” tarafına(dır).”</p>
Doğum	<p>1. Kısır kadın çocuk sahibi olmak istediğinde Umay'la ilgili sembolizm içeren ritüeller yapar.</p> <p>“Şaman, kadının yattığı çadırın muhtelif yönlerine kayın ağacı kabuğundan yapılmış güneş, ay ve kuş figürlerinin asılı olduğu at kılından ipleri gerer. Yatağa yatan kadının karnının etrafına benzeri bir ip dolar ve göklerden bir çocuk ruhu göndermesi ve cenini koruması için Ayızıt'a dua eder. Yatağın üzerinde gerili olan ipi keser. Kuş figürü yatağa düşer. Kuş figürü tavşan derisine sarılır ve özel olarak hazırlanmış kuş yuvasına yerleştirilir. Kuş figürü yuvada</p>

Doğum	<p>hareket etmeden durursa, doğacak çocuk sağlıklıdır. Figür, yana dönerse çocuk hastadır. Figür, sırt üstü düşerse çocuk ölecektir.</p> <p>2. Umay ebelikle ilgili bir sembolizm taşır. “Kindigin kesken biy-” “göbek bağının kesicisi”, “kirbiğini çuygen biy-” “(çocuğun) kirpiğinin temizleyicisi”</p> <p>3. Yeni doğan bebeği beşiğe yatırırken Umay’a hitaben dua edilir.</p> <p>“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 korusuna! Göl suyunda kirini yıkayıp, Temiz yongayı ikiye bölüp, Gölde su içip, -Surun dağında oynayıp, İbikli Umay ana, Kırk kız arasındaki Umay ana”</p> <p>4. Kısır kadın çocuk sahibi olmak istediğinde Umay’la ilgili sembolizm içeren ritüeller yapar</p> <p>“Altın kapılarını aç lütfen İmay-tahsıl! Sol omuzumda beyaz kurbanlık getirdim, Aç lütfen altın kale kapını, İmay-tahsıl! İzin ver tapınağına girmeme İmay-tahsıl!”</p>
-------	--

Doğum	<p>5. Doğum zora girdiğinde Umay ebelikle ilgili bir sembolizm taşır.</p> <p>Parlak gökten, süzülerek (kuş gibi) in, Umay ana (sanki) kuş ana! (Lohusaya) eteğini aç! O (çocuk) yoluyla gelsin”</p>
Kutun geri gelmesi	<p>Hasta olan çocuğu iyileştirme ile ilişkili Umay sembolizmi “Şaman, akçaağaç fidanını soyar ve ağacın sütünü beşiğe serper, sonra akçaağaç fidanıyla tefini çalar ve hasta olan bebeği sembolik olarak döver (tefe bütün gücüyle vurur), bebek iyileşirse “Umay” (Kut) geri döndü demektir”</p>

Tablo 6: Umay'ın Ritiellerle İlişkisi

Somut	Plasenta, rahim, göbek bağı, süt, iplik, iğ, kuş figürü, deniz kabuğu, kukla, (oyuncak bebek), ateş, doğum, kayın ağacı, dağ, mağara
Soyut	Kut, vatan, bereket, üreme
Mekân	Ak-Süt /Köl Göl, mağara, dağ, ağaç, ocak
Eylem	Annelik yapma, ebelik yapma, kızkardeşlik yapma, kut verme, yaşatma, yardım etme, besleme, koruma, yaşatma, büyütme, gözetme, hayvan ve hasat verimini arttırma, ateşi/ocağı/aileyi koruma, soyu sürdürme Türk askerini koruma, zafer kazandırma, vatani koruma,

Tablo 7: Umay ile İlgili Kavram Kategorisi

Buraya kadar Umay ile ilgili literatür incelemesi neticesinde elde ettiğimiz verileri şu şekilde yorumlayabiliriz.

Türkistan coğrafyasında Türk boyları arasında yaygın olarak tanınan Umay, lehçe farklılıkları ve kültürel değişim ve dönüşüme bağlı olarak ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar doğrultusunda farklı adlandırmalarla karşımıza çıkmaktadır (Tablo 1). Bu adlandırmalardan geniş coğrafyaya yayılan Türklerin ortak kültürel belleği paylaştıkları anlaşılmaktadır.

Umay, “son-çocuk eşi (plasenta), rahim ve göbek bağı” gibi kadınla ilgili doğum ve doğurganlık işlevleri ile ilişkili doku ya da organ olarak, “çocuk bağı kesicisi, çocuk kirpik temizleyicisi” şeklinde bebek ile ilişkili unsurlarla tasvir edilmiştir. “Tılsım, muska, korunma silahı” gibi unsurlar ise dinsel-büyüsel işlev ile bağlantılıdır (Tablo 2).

Tüm bu tasvirler soyun ve yaşamın sürmesi arzusu ve ölümlerle birlikte soyun tükenme korkusu ile ilişkilidir. Bu tasvirler Umay’ın doğumdan önce fetüsü besleme, yaşatma; doğumda ebelik yapma ve doğumdan sonra hem anneyi hem de bebeği koruma ve bebek bakımı gibi tüm süreçte annenin yanında olma ve yardım etme yani kızkardeşlik işlevi ile bağlantılıdır.

Burada geçmişin kültürel belleği ve kodlarının geleceğin bilgisine yansımaları ve aktarımı noktasında Umay’ın önemi modern tıp bilminde “plasenta” sözcüğünün işlevi ile karşılık bulmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi modern tıp, plasentanın iki zıt işlevini keşfetmiştir. Plasenta, bebeğin ve annenin hayata tutunması için gerekli olan bir dokudur. Ancak plasenta aynı zamanda anne ve bebeği zehirlenme fonksiyonuna da sahiptir. Mitik çağda henüz yazının icat edilmediği o dönemlerde Türk milletinin Umay’ı sembolik olarak hem olumlu hem de olumsuz özelliklerle birlikte tasavvur etmesi düşündürücüdür.

Derleme yoluyla elde edilen kaynaklarda Umay’ın fiziksel görünümü ile ilişkili özellikle saç detayı ön plana çıkmaktadır. Umay net bir şekilde uzun saçlıdır. Saçları, beyaz, gümüş, gümüşü renkli (kırçilli), altın (sarı) rengindedir. Umay hem genç hem de yaşlı olarak tasavvur edilmiştir. Umay, kimilerine göre ise dalgalı saçlı genç ve güzel bir kadındır ve uzun elbise giymektedir (Tablo 3).

Türk milletinin doğa ve evren karşısında soyunun tükenme dolayısıyla vatansız kalma korkusu sebebiyle tasavvur ettiği Umay ile ilgili semboller doğum, doğurganlık çevresinde geliştirilmiştir. Şaman davulunda yer alan güneş, ay, yıldız ve şimşek gibi gök ile ilişkili unsurlar göğün katını sembolize etmektedir. İplik ve kuş birlikte tasavvur edilmektedir. Şaman çocuk ruhu/kutu için dua ederken sembolik olarak uzun iplik ile göğün katlarından birine çıkmaktadır ve Ayızıt timsali kuğu/kuş ise cenneti/ruhlar âlemini temsil eden Ak Süt Köl/Göl'den çocuk ruhu/kutu getirmektedir. Umay sembollerinden gümüşü renk bilgeliği temsil etmektedir. Umay inancında karşılaştığımız gümüşü saç rengine sahip en yaşlı kadına yeni doğmuş bebeği beşiğe yatırması için verilmesi onun tecrübesine diğer bir deyişle bilgeliğine gösterilen saygıdır. Ok ve yay, erkek çocuklarının, deniz kabuğu ve iğ kız çocuklarının beşiklerine asılarak bebeklerin cinsiyetinin açıklanmasının bir yoludur. Beşik ise bebeğe koruma sağlayan yuvayı temsil etmektedir. Saç ve tarak ise yetişkin kadını sembolize etmektedir. Umay'ın kutsal mekânlarını temsil eden dağ ve mağara çocuk sahibi olmak isteyen kadınların dua ettikleri yerlerdir. Ateş, kötü ruhlardan arınmak, temizlenmek ve kehanet etmek yanı sıra ocak, ev, vatan ve soyun devamını sembolize etmektedir. Kayın ağacı ise sembolik olarak hem yaşamın başlangıcı olan doğum hem de sonu olan ölümden kullanılmaktadır. Yeni doğan ve yeni ölen bebek kayın ağacı kovuğuna yatırılmaktadır (Tablo 4).

Türk mitolojisinde “annelik” ile ilişkili tasavvur edilen Umay,'ın görevleri; kut verme, doğum, yaşatma, bakım, koruma, gözetme, besleme, büyütme ve diğer kızkardeşlerine yardım etmektir. Ayrıca bol verim için bitki ve hayvanların korunması, soyun devamı için askerin ve vatanın korunması onun görevleri arasındadır (Tablo 5).

Türk kadını doğum öncesi, doğum ve doğum sonrası kızkardeşi olarak tasavvur ettiği Umay'dan yardım etmesi için dua ve ritüel noktasında şamana başvurmaktadır (Tablo 6).

Umay ile mekân bağlamında kutsiyet atfedilen Ak-Süt Köl/Göl, mağara, dağ, ağaç, ocak ile iletişim kurulmaktadır. Umay soyut olarak kut/ruh, vatan, bereket, üreme, bolluk kavramlarını karşılarken somut olarak plesanta, rahim, göbek bağı, süt, iplik, iğ, kuş figürü, deniz kabuğu, kukla, (oyuncak bebek), ateş, doğum, kayın ağacı, dağ, mağara şeklinde tasavvur edilmiştir. Umay, annelik, ebelik ve kızkardeşlik ile ilişki

noktasında doğum öncesi, doğum ve doğum sonrası bakım ile bağlantılı eylemleri gerçekleştirmektedir (Tablo-7).

Bu kısmın sonunda üzerinde durmak istediğimiz diğer bir kadın temsili Hz. Fatıma'dır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinden sonraki dönemde Türk boyları arasında Muhammed soyunu devam ettiren kızı Hz. Fatıma ile Umay arasında ilişki kurulmuştur. Hz. Fatıma, anne rolünde soyu devam ettiren, besleyen, koruyan ve şefkatli kadın imgesi olarak Umay'ın tezahürüdür. Rivayetlere göre, Hz. Fatıma doğduğunda olağanüstü ve destansı özelliklere sahiptir. Onun nurdan yaratıldığına, kıyamete kadar olmuş ve olacak olayların kendisine bildirildiğine dair inanmalar mevcuttur. Hem olağanüstü doğumu hem de peygamber soyunu devam ettirmesi onun tarihsel kimliğinin efsanevi ve mitik bir dişil figüre dönüşmesine yol açmıştır (Öztürk, 2010, s. 129).

Hz. Fatıma, beyaz ve parlak teni ile Fatımatü'z-zehra "namuslu, faziletli" kadın anlamıyla Betül isimleriyle de adlandırılmıştır. (Akkuş, 2003, s. 439). Türkistan coğrafyasında kız çocuklarına hem Umay hem de Hz. Fatıma'nın adının verilmesi geçmişin kültürel ve inanç kodlarının günümüze taşınarak toplumsal ve kültürel etkileri ile yansımasıdır.

Çocuklara ad olan Umay, İzmir'in Seferihisar ilçesi Teos antik kentinde 1800 yıldan beri yaşayan zeytin ağacı "Umay Nine" adıyla izlerini sürdürmeye devam etmektedir (<https://www.turkishmuseums.com>). Zeytin ağacı, uzun ömrü ile simgesel olarak kadim geçmiş ile bugünü birbirine bağlamaktadır. "Türkler, Ülgen atadan türedikleri zaman Umay Ana ile beraber iki kayın ağacı ile yeryüzüne inmişlerdir" ifadesini hatırlarsak kayın ağacı gibi Umay Nine zeytin ağacına da kutsiyet atfedilmektedir. Umay Nine zeytin ağacı simgesel olarak kökleri ile yeraltını, gövdesi ile yeryüzünü ve dalları ile göğü birleştirirerek kozmik yaratılışı temsil etmektedir. Umay'ın besleme, büyütme ve yaşatma işlevlerini zeytin hasadı ve zeytinyağı ürünleri ile kendinde barındıran Umay Nine zeytin ağacı, Umay'ın yaşamın devamını sağlama görevini de üstlenmektedir.

Türk mitolojisinde kadınları ve çocukları koruma işlevi ile Umay, iyi ruhlar sınıfına dâhil edilmiştir. Ancak mitolojik sistemlerde tarihsel süreçte değişim ve gelişim kaçınılmaz bir gerçektir. Toplumlar geliştikçe ve değıştikçe mitik varlıkların yeniden biçimlenmesi ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda yeni özelliklerle donatılması söz konusudur. Dolayısıyla Türk boyları arasında şefkatli, merhametli özellikleri ile tanınan Umay, varlığını korumakla birlikte onun karanlık tarafını gösteren ve onu karanlık tarafa iten tasavvurlarla Umay'la hem bağlantılı hem de ondan bağımsız bir Kara Umay tasavvuru oluşturulmuştur. Bebeklerin hastalanıp ölümünden sorumlu tutulan Kara Umay inancı tüm Türkler arasında farklı adlar ve tasvirlerle anlatılmaktadır. Türk boyları arasında Kara Umay hakkında anlatılarda ufak tefek değışiklikler söz konusudur ancak öz ve işlev ile ilgili özellikler değışmemektedir.

Potapov, bebeği yaşatmak için Umay ile Kara Umay mücadelesini anlatan Türk boylarından olan Şorlarda bir inanıştan söz etmektedir. Umay ile Şorlar tarafından “Ayza” olarak adlandırılan Kara Umay arasında, doğum zorlaştığı vakit bir mücadele başlar. Anne adayının ayağına konan kuş çocuğun kutunu almaya çalışır. Doğacak bebeği korumak için kadının başında iye Umay'ın beklediği tasavvur edilmektedir, dolayısıyla eğer mücadeleyi Umay kazanırsa bebek yaşar ve onun koruması altına girer ancak Ayza kazanırsa bebek ölür. Potapov yine Türk Altay sahasından öğrendiği başka bir Kara Umay inancını şöyle anlatır: “Sagaylar, Kara Umay'ın eve girip bebeğin tahtadan yapılmış beşığıne yerleştığı düşüncesiyle şamanı çağırırlar. Şaman, evin sahibinden gerçek bebeğin temsili olarak Kara Umay'ı tasvir eden kumaştan bir bebek kuklası ya da kilden yapılmış insana benzer bir figür yapmasını ister. Daha sonra kukla bebek ayin sırasında beşige yatırılır. Kara Umay'ın yattığı düşünölen bu beşik bir salın üzerine konarak ölülerin yaşadığı yer olarak tasavvur edilen nehrin aşığı tarafına gitmesi için akıntıya bırakılır. Böylece bebek, Kara Umay'dan kurtulup sağlığına kavuşacaktır. Kara Umay'ın sembolik tasviri olan kumaştan yapılmış bu kukla bebek Sagaylar tarafından “pala kudu naçah” “bala kutunun bebeği” olarak adlandırılmaktadır. Bu hususta karşılaşılan başka bir uygulama ise bebeğin beşiginin Kara Umay'ın yüzerek gitmesi amacıyla nehre atılmasıdır. Ancak beşigin nehre atılması için bebeğin ölmüş olması gerekmektedir” (Potapov, 2012, s. 341).

Potapov, Altaylıların uyguladığı benzer bir yöntemden de bahsetmektedir. Bu uygulamaya göre bebek doğar doğmaz kötü ruhtan korumak maksadı ile akrabalar tarafından kendi evlerine götürülür, beşiğe ise kumaştan yapılmış Kara Umay'ı temsil eden oyuncak/kukla bebek yatırılıp bir süre geçtikten sonra bu oyuncak bebek bahçeye gömülür. Altay halkının bir çeşit hile olan bu yöntemi uygulamalarının amacı ise kötü ruhu kandırıp onun bebeği hasta etmesini veya öldürmesini engellemektir. (Potapov, 2012, s. 342). Burada dikkatimizi çeken unsur suyla kaplı nehirdir. Bizce Sagaylar suyun iki çeşit özelliğini vurgulamak istemektedirler. Birincisi, su ölümlerin mekânı olarak yaşamın sona ermesini diğer bir deyişle, ölümü sembolize etmektedir. İkinci olarak ise, su kötü ruhlardan arınmayı temsil etmektedir.

Hakaslar, Kara Umay'ın çocuklar öldüğü zaman ortaya çıktığına inanmaktadırlar. Sagalaye, bu durumu şöyle aktarmaktadır: “Ölen çocuğun ruhu, Umay'ın kara kısmıdır. Şaman, bebeği yaşatmaya çalışan Ak Umay'ın etkin olması için çalışırken Kara Umay buna izin vermez ve Ak Umay'ı bastırırdı, dolayısıyla çocuk ölürdü. Ayrıca gebelik döneminde kadın, emirlere uymaz ve yasakları çiğner ise “İce (Kara Umay)” gelir ve bebeği göbek bağı ile boğabilirdi (Sagalaye, 2017, ss. 77-78).

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle çocuğu Kara Umay'dan korumak için ya iyi niyetli bir şaman çağırılmaktadır ya da kukla bebek yapımı ile Kara Umay kandırılmaya çalışılmaktadır. Yardıma gelen iyi şamanların yanı sıra kötü niyetli şamanlar da olabilmektedir. Sagalaye, Hakaslarda şamanın yaptığı bu tür bir uygulamaya da dikkat çekmektedir: “Hakaslar, hasta çocukları korumak için düzenli olarak besledikleri ‘Obur İmay’ (Çeek İmay) kuklasını yaparlardı. Bu kukla çocuğun uyuduğu çadırı, geceleyn aydınlatır ve kötü niyetli şamanın çocuğun ruhunu çalmasına izin vermezdi” (Sagalaye, 2017, s. 63).

Çocuğun ruhunun kötü niyetli bir şaman tarafından gizlice çalınması “Umay tutarağa” “Umay'ın kaçırılması” duası olarak bilinmektedir. Bu dua ve uygulama her bebek sahibi olmak isteyen anneye uygulanmazdı. Bu uygulama için en az üç bebeğini düşürmüş veya bebekleri ölmüş anne adayını ile bunu yapmayı göze alan şaman gerekmektedir. Bu noktada dinsel-büyüsel bir uygulama olduğu için gizlilik son derece önemlidir. Bu dua ve uygulama şöyle yapılmaktadır:

“Şaman, hamile olduğunu düşünen fakat bundan emin olmayan kadından ‘pala kudu naçah’ adlı bir kukla yapmasını ister. Kukla adi ve kirli paçavra bezlerden yapılmalıdır ve bu kuklayı hiç kimse görmemelidir. Sonra ucu püsküllü ipek ipliğe dizilmiş hayvan kabukları ve boncuklar, küçük bir ok ve akçağağaçtan yapılmış yay, kuklaya bağlanır. Hamile olduğunu düşünen kadın, Kara Umay kuklasını evin eşiğine saklar ve daha sonra kuklanın üzerine örttüğü temiz bez parçasını tavanın kirişine asar. Dua esnasında kadın, kulübenin ortasında yere oturur, şaman ise bir çocuğun İmay’ını kaçırmak için Kaçın ülkesine yola koyulur. Şaman, en az üç çocuğu olan bir ailenin çocuklarından birinin İmay’ını kaçıtır. Çocuktan kaçırdığı İmay’ı tefiyle kadına getirir. Kadını süt veya rakı içmeye zorlayarak kaçırdığı Umay’ı tefiyle döver (tefe hızlıca vurur). Böylece kadın İmay’ı yutar ve gerçekten hamile kalır. Şamanın İmay’ını kaçırdığı çocuk ise ölmüştür” (Potapov, 1996, s. 220). Potapova göre, bu uygulamada eksik kalan yönler vardır çünkü dua ile ilgili dinsel-büyüsel gizlilik nedeniyle şaman bazı bilgileri saklamaktadır.

Kısacası, koruyan, anneye yardım eden, besleyen ve yaşatan Umay, değişim geçirerek tekrar biçimlendirilip bu sefer çocukları hasta eden ve öldüren Kara Umay tasavvuru ortaya çıkarılmıştır. Türk boyları ise bu durumda çocuklarını Kara Umay’dan korumak için dua ve uygulamalar gerçekleştirmişlerdir, dolayısıyla Kara Umay, Umay’ın karşıtı olarak kendi mitik tasavvuruna sahip olmuştur.

Altay-Sayan Türk boylarında Kara Umay olarak tanınan bu kötü ruh özellikle İslamiyet’ten sonra Al ruhu inancına dönüşmüştür. Bu ruh, Azerbaycan, Kazak, Özbek, Türk, Türkmen v.b. milletleri arasında Albastı, Al Karısı, Almış, Alarvadı, Albıs, Al Ana vb. gibi mitik varlıklarda yaşamaya devam etmiştir ve günümüzde de varlığını sürdürmektedir (Bayat, 2007a, s. 54).

Öncelikle burada bir hususu belirtmek istiyoruz. Bu kısımda yaygın olarak bilinen şekilde “albastı” motifinin nerede ve nasıl başladığı diğer bir anlatımla bu motifin köklerini ve “albastı” teriminin etimolojisini ortaya koyma gayemiz bulunmamaktadır. Bu konuda hali hazırda çeşitli çalışmalar mevcuttur. Bu sebeple burada Al ruhu inancında yaygın olarak kullanılan kavramlar ve işlevler üzerinde duracağız.

Araştırmacıların vardığı ortak görüşe göre, yeraltı dünyasıyla ilişkili kötü bir ruh olan albastının bütün işi lohusalardan ibarettir. Bu bağlamda İsmet Zeki Eyüboğlu'nun tanımı şöyledir: “Yeni doğan çocukların, lohusaların başına işler açan, yıkım getiren albastı cinlerin çarpmasına denir. Anadolu'da ise albastı, yalnız çocuklara ve yeni doğurmuş kadınlara değil aynı zamanda buzağılara, yeni doğurmuş ineklere de yıkım getirdiğine inanılan kötü bir cindir” (Eyüboğlu, 1987, s. 121).

Bu noktada “cin” kavramı hususunda birkaç cümle söylemek icap etmektedir. Bu konuda Seçkin Sarpkaya'nın tanımı şöyledir: “Cin, hem Kur'an'da hem de Türk geleneksel düşünce sisteminin özellikle İslamiyet sonrasında yer alan olağanüstü bir varlık türünün adıdır. Bu varlıkla ilgili bilgilerin Kur'an ve geleneksel görüşlerin bir kaynaşmasından müteşekkil olduğu söylenebilir. Kur'an'da insana benzer bir topluluğun, bir türün adı olarak geçen cinler, insandan çok önce dumansız ateşten yaratılmış ve insan gibi ibadet etmekle yükümlü, kendi özgür iradesi sayesinde iyi ve kötü arasında seçim yapabilen varlıklardır. Geleneksel görüşlerde de yol kenarı, mezarlık, hamam, terk edilmiş yerler ve ev eşiklerinde insanların karşısına çıkan, genellikle gece görünen, çeşitli hayvan kılıklarında veya belli başlı şekil bozuklukları ile tasvir edilebilen ve bazı kötü durumlar ile hastalıkların açıklanmasında kullanılan olağanüstü varlıkların adıdır.” (Sarpkaya, 2021, s.42).

Türk boylarında benzer adlarla kullanılan “albastı” motifi Türk dünyasında şöyle bir yayılım göstermektedir: “Albastı” (Türkmen), “Albaslı” (Karakalpak, Nogay, Kumuk), “Al”, “Albıs” (Tuva), “Albastı” (Karaçay, Balkar, Kazak), “Alvasti” (Taşkent, Uygur), “Olbostı” (Özbekistan), “Albarstı” (Kırgız), “Abaahı”, (Yakut), “Almıs” (Altay), “Albas”, “Albıs” (Şor), “Alapardı”, “Alkarısı” (Azerbaycan)” (Beydilli, 2004, s. 40-58).

Türk boyları arasında “albastı” adlandırmalarında olduğu gibi ona ait tasvirler konusunda da benzerlikler söz konusudur. “Albastı uzun boylu, uzun parmak ve tırnaklı, dağınık saçlı, yağlı vücutlu, el ve ayakları küçük, dişlek, bir dudağı yerde, bir dudağı gökte, bazen zenci suratlı, memelerini masallardaki devler gibi omuzlarından geriye atabilen, tepesinde gözü olan, çok çirkin, al gömlek giyen bir yaratıktır”

(Acıpayamlı, 1961, s. 77). Bu tasvirde anlaşıldığı üzere albastı, kadın olarak tasavvur edilmektedir.

Abdülkadir İnan, “Al” ruhunun eski Türk panteonunda “hâmi” bir ruh, ateş ve ocak ilâhesi olduğunu daha sonraki dönemlerde “şerir” bir ruha dönüştüğünü belirtmektedir. Urenha-Tuba Türklere’nde yardım çağrısında bulunan şamanın “kaya yerlerde yaşayan altı Sarı Albıstarım” şeklinde ettiği duayı bu tespitinin kanıtı olarak sunmaktadır (İnan,1986, s. 173).

İnan, aynı çalışmada şu tespitlere de yer vermektedir: “Kırgız-Kazak Türkleri, albastıyı keçi veya tilki suretlerinde görünen ve lohusanın ciğerini alıp suya atan sarışın bir kadın olarak tasavvur ederler. Bu hoppa bir kadındır. Kara olan albastı ise ciddi ve ağırbaşlıdır. Ancak lohusaya dokunmayacağına dair söz vermesine rağmen sözünü tutmayarak hile ve aldatmaca ile işini görmektedir” (İnan, 1986, s. 169).

Lohusaların dışında albastının ahırdaki atlara da musallat olduğuna dair inanmalar söz konusudur. Şöyle ki at sahipleri, sabahları atları kan ter içinde ve yeleleri örülmüş vaziyette bulduklarında albastının atları gece çaldıklarına inanırlardı (Boratov, 2012, s. 32-33).

Türk boyları soyun üremesi noktasında annenin ve bebeğin ölümüne yol açarak tehlike arz eden “albastı” karşısında bazı önlemler almak ihtiyacı duymuşlardır. Yaygın olarak şu şekilde önlemler alınmaktadır: “Alkarısı’ndan korunmak için doğum yapan kadın kırk gün kırk gece dışarı çıkmaz. Ayrıca evde de yalnız bırakılmaz. Aynı zamanda başucuna Kur’an asılır. Yastığının altına bıçak, makas, demir para, iğne, çuvaldız, maşa gibi metal eşyalardan biri veya çörek otu, soğan, sarımsak kabuğu ve süpürge konur. Albastı’yı kandırıp, şaşırtmak için orta yere erkek elbiseleri de bırakılır” (Acıpayamlı, 1961, s. 83).

Alınan tüm önlemlere rağmen lohusanın çok ağrısı varsa morarıyor, sayıklıyor ve bayılıyor ise al bastığına karar verilerek bir hoca veya ocaklı çağrılır. Tüfek atılıp, tencere kapakları vurularak, gürültü yapıp bu ruhun evden gitmesi sağlanır (Duvarcı, 2005, s. 129).

İnan, “albastı” inanması hakkında çok önemli bir noktaya vurgu yapmaktadır. Ona göre, bu inanma tamamen hurafedir. Tıpta doğumdan sonraki “puerperium” olarak adlandırılan ilk altı haftalık dönemde ortaya çıkan “fievre puerperale”, yüksek ateşe bağlı bir çeşit enfeksiyon olan ve temizliğe dikkat edilmediği durumlarda mikropların yarattığı bir çeşit hastalıktır. Yani, bu hastalığı yapan alkarısı yahut albastı değildir. İnan, şu sözlerle hurafeye karşı halkı uyarmaktadır: “Cahil koca karı ve bazı cahil üfürükçülerin müdahaleleriyle birçok zavallı loğusalar feci bir surette ölüp gidiyorlar. Bütün bu ‘tedavi hurafeleri’ halkımızın hekimlere müracaatına engel olmaları bakımından çok zararlı şeylerdir” (İnan, 1976, s. 226).

Sarpkaya, lohusanın enfeksiyona karşı korunması için temizlik ön koşulunun yanında başka bir nokta üzerinde de durmaktadır. Albastının lohusanın yemeğine kıl şeklinde girip ciğerini söküp aldığı şeklindeki inanmanın yeni doğum yapmış bir kadının sağlıklı beslenmesine dikkat etmesine yönelik bir mesaj veya bir tür mitik aktarım olabileceğini varsaymaktadır (Sarpkaya, 2021, s. 250).

Lohusalık meselesine sadece biyolojik açıdan yaklaşmak doğum sonrası ortaya çıkan sorunları gidermek için yeterli değildir. Yeni anne olmuş kadının psikolojisi göz ardı edilemeyecek ölçüde önem arz etmektedir. Tülay Aslıhak Uğurelli, lohusa ve lohusalık döneminde “albastı” inanmasını psikolojik bakış açısıyla değerlendirerek şunları söylemektedir: “Lohusalık döneminde kadın bu zorlu süreçle fiziksel, cinsel ve duygusal olarak baş etmeye uğraşırken ortaya çıkan olumsuz düşünce ve duygularıyla da boğuşmak durumundadır. Kanımca, lohusa kadın toplumun tepkisini, kınama ve ayıplamalarını üzerine çekmeden, tüm olumsuz düşünce ve duygularını kendisinin dışında bir varlığa, Alkarısı’na aktararak dışsallaştırmaktadır. Nitekim yeni doğum yapmış lohusanın Alkarısı tarifi veya Alkarısı imgelemine bölge arası farklılıklara rağmen kadının kendi duygularını, korku ve endişelerini yansıtır nitelikte olduğu açıkça görülmektedir. Tüm bunlardan hareketle Alkarısı/Albasmalı’nın doğum yapan kadının kendi bilinçdışının yarattığı bir simge olduğu sonucuna varılabilir” (Aslıhak Uğurelli, 2016, ss. 4-5).

Buraya kadar anlatılanlara göre, tezin konusu olan Yüce Ana arketipi, Umay değişim ve dönüşüm geçirerek Kara Umay ve Albastı şeklinde ve şer ruh olarak

karşımıza çıkmaktadır. O halde bu kısımda Kara Umay ve Albastı inanmasının cinsiyetçi bakış açısıyla değerlendirilmesi icap etmektedir. Bize göre hem Kara Umay hem de Albastı Jung'un anne arketipinin olumsuz özelliklerini yansıtan bir çeşit cadı tiplmesi ile ötekileştirilmektedir. Bu durumda şu sorunun sorulması gereklidir: "Doğumdan önce kadının kız kardeşi olarak düşündüğü ve yardım istediği şefkatli Umay, neden mehametsizce ona zarar vermek istemektedir?"

Bu sorunun cevabı için Carl Gustav Jung'a başvurmak gerekmektedir. Jung, şöyle bir açıklama yapmaktadır: "Bilinçdışı içeriklerde bulunan 'doğal' semboller olan belli başlı arketipsel imgeler, ilkel toplumların tasavvur ettikleri resimlerdir. Diğer taraftan, bilinçli olarak yaratılmış 'ebedi gerçeğin' (ölümsüzlüğün) anlatımı için kullanılanlar ise 'kültürel' sembollerdir. Bunlar, dinler tarafından çok kez kullanılarak toplumlarda kabul edilen kolektif resimler haline gelmişlerdir. Bu kolektif resimler toplumun ruhsal yapısının çok önemli parçaları ya da eğilimleridir, yaşamsal önemde güçlerdir ve bastırıldıkları zaman bilinçdışına gidip uykuya dalarlar. Bunlar kendilerini açık etmeye hiç fırsat bulamamış, bilince çıkma olanağı hiç tanınmamış yani saklanmış olan, bilincimizin potansiyel olarak zarar verici ve tahrip edici olan gölge yanını oluştururlar. Bastırıldıkları zaman cinlere dönüşürler. Bu nedenle doğal olarak insanlar bilinçdışı olan şeylerden korkarlar" (Jung, 2009b, s. 93).

Bu bağlamda Kara Umay ya da Albastı, kadın belleğinde kültürel kodlarla ilk atalardan miras kalan korku ve kadını denetim altına almak üzere kurgulanmış dini metinlerdeki anlatılarla lohusalık döneminde kadının bilinçdışında ortaya çıkan kolektif resimlerdir.

Bu kısmı özetlersek, Türk mitolojisinde yaşatma, koruma, bakım sağlama, besleme, büyütme, yardım etme v.b. gibi olumlu işlevleri ile tanınan Umay, mitik tasavvurda değişim ve dönüşüm geçirerek Kara Umay şeklinde bu kez hasta eden ve yaşamı tehdit eden işlevleri ile olumsuz karakterde tasavvur edilmiştir. Kara Umay, anne ve bebek için tehdit oluşturması nedeniyle Türk boyları arasında şaman tarafından uygulanan dua ve ritüeller söz konusudur. Yeni doğan bebeğin zarar görmemesi veya hasta olan bebeğin sağaltılması için Kara Umay'ı tasvir eden kirli çaputtan ya da kilden yapılmış figürler, Kara Umay'ı kandırıp kaçırmak için kullanılmaktadır. Ancak dinsel-

büyüsel yeteneklere sahip şaman tarafından yapılan “Umay tutarağa” duası, içinde kötücül bir durum barındırmaktadır. Şaman, bu dua ve uygulama ile yeni bir bebek olsun diye başka bir bebeğin kutunu çalarak, onun ölümüne sebep olmaktadır.

Kara Umay, İslamiyet’ten sonra Al ruhu inancına dönüşmüştür. “Albastı” ve benzer adlandırmalarla Türk boyları arasında günümüzde de bilinmektedir. “Cin” ailesinin bir üyesi olarak var sayılan ve şer bir ruh olan Albastı genellikle yol kenarı, mezarlık, hamam, terk edilmiş yerler ve ev eşiklerinde yaşamaktadır ve çeşitli hayvan kılıklarında çok çirkin ve korkunç bir kadın olarak tasvir edilmektedir. Sarı ve kara olmak üzere iki çeşit Albastı vardır. Ancak birisi hoppa diğeri ise, düzenbazdır. Her ikisinin de amacı, lohusanın ciğerini yiyerek onu, hasta edip ölümüne sebep olmaktır.

Türk boyları Kara Umay’da olduğu gibi Albastı içinde birtakım önlemler almışlardır. Albastı şüphesinde gürültü çıkarmışlar, tüfek patlatmışlardır. Lohusayı Al bastı varlığından korumak için kırk gün kırk gece yalnız bırakmamışlar, yatağın altına demir veya metalden yapılmış eşyalar koymuşlar, duvara Kur-an-ı Kerim ve çeşitli yiyecekler asmışlar ve Albastı erkeklerden korktuğu için odada erkek kıyafetleri bulundurmuşlardır.

Doğumdan sonra ilk altı haftalık dönemde ortaya çıkan ve bir çeşit enfeksiyonun neden olduğu yüksek ateşten kaynaklanan lohusa ölümlerini Albastı inanmasına yansıtılmak bazı araştırmacılar tarafından hurafe olarak düşünülmektedir. Psikolojik bakış açısıyla ise Albastı, yeni anne olan ve doğum sonrası depresyon yaşayan kadının korkularını ve endişelerini yansıttığı bilinçdışı imgedir.

İKİNCİ BÖLÜM

ARKETİPLER, YÜCE ANA ARKETİPİ VE U MAY

2.1. Arketip Terimi ve Arketipsel İnceleme

Kolektif bilinçdışında saklanan ve kökündeki doğamızı yani kim olduğumuzu gün yüzüne çıkararak arketipler, ilk imgelerdir. Carl Gustav Jung’un keşfettiği bilinçdışı ürünü olan arketiplerle düşlerde, mit, destan, masal v.b. gibi halk bilgisi ürünlerinde karşılaşırız. Bilinçdışı, aynı zamanda anlamak, ilişkilendirmek, kavramak ve çözmek

hususunda insanın varoluş meselesidir. Bu meselede psikanalitik hem kuramı hem de pratiği bakımından bilinçdışı bilince çıkarıcı bilimdir.

Arketipsel inceleme ise Jung'un, psikanalitik yaklaşımından hareketle edebi eserlerde arketiplerin varlığını tespit etmek ve çözümlenmek üzere geliştirilmiştir. Bu bağlamda çalışmaya konu olan Yüce Ana arketipi, Umay arketipsel olarak incelenecektir. Bu nedenle bu bölümde ilk önce "arketip" kavramı tanıtılacak daha sonra insan zihninin bilinç-bilinçdışı süreçleri ve zihin ile mitik anlatılar ilişkisi üzerine geliştirdikleri psikanalitik kuramı ile Sigmund Freud ve arketipsel yaklaşımı ile Jung odak noktamız olacaktır.

Ancak hem Freud hem de Jung'un kuramlarını geliştirmelerinde etkili olan diğer çalışmalar da referans olarak gösterilecektir. Burada bir konunun daha altını çizmek gerekmektedir. Kendi alanlarında pek çok çalışma yapan Freud ve Jung kuramlarını bütünüyle ele almamız konumuzun sınırlarını aşacağından dolayı konumuzla ilişkili temel çalışmalar gözden geçirilecektir.

2.1.1. Arketip Terimi ve Tanımı

Bu çalışmanın kuramsal kısmının temelini oluşturan "arketip" terimi için "Arketip nedir?" sorusunun cevabını herhangi bir sözlükte bulmak mümkündür. Türk Dil Kurumu (TDK) Güncel Türkçe Sözlüğüne göre, "kök örnek" olarak tanımlanan bu ifade için Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü ise şöyle der: (Yunanca. archaios: eski; typos: örnek) "Bir tür ya da türler grubunun varsayılan atasal tipi" (TDK, 2023).

Arketip kavramını detaylandırmadan önce akla şöyle bir soru gelmektedir. Yukarıda tanımlanan arketip ifadesini, herhangi bir halk bilgisi ürünüde tespit edebilir miyiz? Jung, bu soruya başka bir soru ile cevap vermektedir. "Düş psikolojisi ve mitoloji nedir?" Bu soruyu sormasının nedenini yine kendisi şöyle açıklamaktadır: "İnsanın bilinçli olarak algıladığı ve kavradığı şeylerin dışında sayısız anlamlandıramadığı, dolayısıyla kavrayamadığı bilinmezlikler de vardır. Bunlar, bilinç eşliğinin altında yani bilinçdışında kalmış olan imgelerdir. Bunların çözümü, insan ruhunu tanımak demektir ve burada düşler ve düşlerin analizi karşımıza çıkmaktadır" (Jung, 2009b, ss. 21-23).

Bu noktada düş ve mitoloji ilişkisi nasıl oluşturulmaktadır? Bir önceki paragrafta kısaca bahsedildiği üzere düşlerdeki tipik imgeler, mitolojik imgelerle hem görünüm hem de anlam bakımından benzerlik göstermektedir.

Ejderha, balina, cehennem v.b. imgelerle donatılmış kahraman miti dünyada herhangi bir yerde ve tarihte gördüğümüz en yaygın örneklerden biridir. Öyleyse bu mitik imgeler, kolektif ürünlerdir (Jung, 1964, s. 110). R. Abrahams'ın ifade ettiği gibi, "Rüya, bireyin mitidir. Mitler, kolektif rüyalarıdır." (Abraham'dan akt. Ekici, 2020, s. 116).

Eliade'nin *İmgeler Simgeler* adlı kitabında düş-mitoloji bağlantısı şu ifadelerle de ortaya konmaktadır: "Bilinçsizlik anı olan düşlerde yalnızca canavarların saldırısı yoktur; tanrılar, tanrıçalar, kahramanlar, periler orada yer sahibidir ve mitlerde sahip oldukları fonksiyonları yerine getirmektedirler" (Eliade, 1992, s. XXI).

Mitler ve düşler aynı mantıkla ve sistematikte oluşur. Bunun yanında insanı anlama ve anlamlandırma arayışında arketipleri sadece terim olarak bilmek değil; onların niçin kullanıldıkları ve bireyler üzerindeki etkileri de kavramak önem arz etmektedir.

Bu noktada arketip kavramını biraz daha detaylı bir şekilde tanımlamak gerekmektedir. Bir halk bilgisi ürünü olarak kolektif bilinçdışı içeriği olan "arketip" kavramı için temel referans C.G. Jung olarak gösterilmektedir. Jung'un açıklaması şu şekildedir: "Arketip kavramı [...] dünya edebiyatındaki mitlerin ve masalların dünyanın neresinde ve ne zaman olursa olsun belirli motifleri içerdiğini saptayan sayısız gözlemler sonucunda ortaya çıkmıştır. Aynı motifleri, günümüz insanının fantezilerinde, düşlerinde, hezeyanlarında ve hayale kapılmalarında da görüyoruz. Ben, tipik imgelere ve onların çağrışımlarına arketipsel düşünceler adını veriyorum. Bu tür düşünceler canlı oldukları oranda duyguların yoğunlaşmasına neden olurlar ve bizi etkileyip büyülerler. Ruhun kalıtımsal yapısının içinde var olmasına karşın ifade edilemeyen bilinçdışının bir parçası gibidirler. Bu nedenle, herhangi bir yerde ve çağda ansızın ortaya çıkan bu arketipler, içgüdüsel yapıları nedeniyle duygu farklılıklarının ve duygu egemenliğinin oluşmasında en büyük etkendirler" (Jung, 2009a, s. 289).

Arketip teriminin klasik kaynaklarda da yer aldığını söyleyen Campbell, arketip kavramını Adolf Philipp Wilhelm Bastian'a atfetmektedir. Bastian, kendi kuramında birincil fikirleri düşüncelerin ataları (Urgedanken) diye adlandırmıştır. Campbell ise arketiplerin ruhun yapı ve işlevinde etkin olduğunu ve insanın yaşadığı herhangi bir coğrafyada ve tarihte görülebileceklerini vurgulamaktadır (Campbell, 1992, s. 41).

Buraya kadar her iki araştırmacının arketiplerle ilgili ortak görüşü ise arketiplerin belli bir zaman ve mekân ile sınırlı olmadıkları şeklindedir.

Pınar Fedakâr, arketip ile ilgili iki ayrı tespitte bulunmaktadır. Arketipleri, bilinçlenme yolunda yapı taşları olarak tanımlarken arketiplerin “ilk imgeler” olmaları nedeniyle İbn Arabî'nin “â'yân-ı sâbite” kavramı ile ilişkilendirmektedir (Fedakâr, 2014, s. 7). Kadir Özköse, “â'yân-ı sâbite” kavramını şöyle tanımlamaktadır: “A'yân-ı sabite”, mümkün varlıkların, Allah Teâlâ'nın ilminde sabit olan hakikatleridir. Varlık mertebelerinin ikincisi olan ‘â'yân-ı sâbite’, ilâhî tecellîlerin zuhur mahallidir. Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatı, o zuhur mahallinin isti'datları yönünden, onlarda zuhur ederek, kabiliyetlerinin çeşitli olmasından dolayı değişik suretlerde görünür. Çoğalma isti'datlardan doğar. Allah Teâlâ mahlûkatı, hangi kabiliyette takdir etmişse o minvalde zuhur kılmaktadır. Mevcudatın varlık kisvesine bürünmesi, halk diliyle Yaratan'dan yaptıkları talepleri ve ayn-ı sâbitesindeki istidatları doğrultusundadır. Buna göre mevcûd olan mümkünât, tecellîye mazhar olma şartıyla a'yân-ı sabiteden ibaret olup kendileriyle meydana gelmiş vücûdları yoktur.” (Özköse, 2011, ss. 15-36.).

Ayşe Öztekin ise Jung'un arketipleri ile İbn Arabî'nin “â'yân-ı sâbite” kavramı arasındaki benzerlikleri şu şekilde açıklamaktadır: “Bireysel bilinç ve bilinçdışının ötesinde tüm insanlığa özgü, zaman ve mekân ötesi, ‘kolektive/toplumsal’ bir gerçekliğin olabileceği fikri ve “değişmez aynılar, özler” anlamına gelen “â'yân-ı sâbite” iki öğretinin bulunduğu temel noktadır (Öztekin, 2011, ss. 293-303).

M. Bilgin Saydam, *Dört Arketip* adlı kitabın Sunuş kısmında “arketiplerin gücü kendilerinden menkul değildir; bir yer ve durumun imgesidirler; ana eylem şemalarıdır” şeklinde bir açıklama yapar ve arketipin sağaltıcı yönünden de bahseder: “[...] kavranılamayan gizemli bir güç ile doldurulan ruhsal içeriklerin (arketiplerin), şamanın,

insan ve doğayla ilgili her türlü soru(n)da başvurduğu, yardımlaştığı ya da çatıştığı ‘dış(-laştırılmış)’ gizemli güçlerle benzerliği açıktır. Jung, kendini-insanı-insanlığı sağaltım için öngördüğü ve önerdiği her yöntemi, bir şamanın esrikliğinde yaşadıklarına benzer tarzda, arketipsel güçlerle kurduğu ilişki içinde deneyimlemiş, ortak bilinç boyutuna geri döndüğünde yaşadıklarını bilimsel kurgu içinde paylaşımına açmıştır” (Jung, 2005, s. 12). Burada modern psikoloji bilimiyle insanlığı sağaltmak için kullanılan yöntemlerin bilimin açıklayamadığı gizil güçlere sahip şamanın ruhsal içeriklerle hastayı sağaltması arasındaki fark olmadığı vurgulanmaktadır.

Jung’un arketipleri ile Platon’un İdealar’ı arasında da belli bir noktaya kadar benzerlik mevcuttur. “Platon’a göre, ‘İdealar’, insan hayatı başlamadan çok önce tanrıların zihninde var olan arı ve ussal formlardı ve bu nedenle de sıradan dünyada olup bitenlerden çok daha öte ve aşkın bir düzlemdeydiler. [...] Ancak Jung’un arketiplerinin Platon’un İdeaları’ndan ayrıştığı nokta, ereksel ve dinamik yapılarından kaynaklanır. Arketipler, çevresel etkenlere bağlı yaşamsal döngü ilerledikçe, bireyin kişiliğinde ve davranışlarında kendilerini gerçekleştirmek için etkin bir arayış içine girerler ve bu nedenle dinamik bir yapıdadırlar” (Stevens, 2014, ss. 73-75).

Burada altını çizmemiz gereken diğer bir nokta ise İbn Arabî’nin “â’yân-ı sâbite” ve Platon’un “idealar” varsayımları bize başka coğrafyalarda ve farklı zamanlarda yaşamış olan düşünürlerin de arketipe benzer yapıları farkettileridir.

Erich Neumann, *The Great Mother (Yüce Ana)* adlı kitabında psikolojik tipleri tanımlarken tanrıçaları temel ve dönüştürülebilir özellikleriyle iki tip olarak betimlemektedir (1974, s. XIII). Buradan hareketle Jung, arketiplerin zıt kutupları da temsil edebileceğini kesin bir dille anlatır: “Tüm arketiplerin olumlu, yararlı, aydınlık, yukarıya işaret eden bir yanı olduğu gibi, aşağıya işaret eden, kısmen olumsuz ve düşmanca, kısmen de yeraltına özgü, ama genellikle nötr bir tarafları vardır” (Jung, 2005, s. 95).

İlk olanların sonrakiler için örnek teşkil edeceği varsayımı genel bir kabuldür. Dolayısıyla Kubilay Aktulum, bu varsayımı arketipi tanımlarken şu şekilde ifade etmektedir. “Bilincin gözden kaçırdıklarının temsili olan arketip, insanlık için ‘benzer olma’ ve aynı türün özelliklerini kendinde toplaması nedeniyle tüm ötekilere model

oluşturma özelliği taşımaktadır.” (Aktulum, 2021, s. 117). Bu nedenle arketipler çok sayıda, yoğun ve sınırsızdır. Ancak persona, anima, animus ve gölge arketipleri en yaygın olarak karşılaştığımız arketiplerdir (Fordham, 1997, s. 32).

Sonuç olarak arketipler, ruhsal içerikteki ortak depoda bir yerlere atılıp bekleyen bizden öncekilerin bildiği ve bizden sonrakilere de örnek teşkil edecek vakti geldiğinde tezahür eden duygu ve davranış kalıplarıdır. Arketipler, tüm insanların bilinçdışında var olan, kişiden kişiye değişmeyen ve bizi biçimlendiren temel özelliklerle dışarıya yansıttığımız davranış kalıplarımızdır. Arketip masalarda, mitlerde, efsanelerde, romanlarda ortaya çıkması nedeniyle bir halk bilgisi ürünüdür. Arketip herhangi bir coğrafyada ve herhangi bir zamanda benzer motiflerle görülebilmektedir. Bilinç ile yaratılamazlar ve yok edilemezler. Ortak bilinçdışından beslenen arketipler içgüdüsel temel yapılardır ve bireylerin duygularını etkileme güçleri vardır dolayısıyla canlı ve dinamiklerdir.

Arketipe benzer yapıların varlığı eskiden beri bilinmektedir. Hem Batı hem de Doğu filozoflarının “birincil fikirler veya değişmez özler” ve “insandan önce tanrıların zihninde var olan arı ve ussal formlar” tanımlamaları, Jung’un arketipler kavramı ile benzerlik göstermektedir. O halde arketipler evrensel öz yapılardır.

Yukarıda arketiplerin saydığımız tüm özelliklerinin yanında aktif ve dinamik olduklarından bahsetmiştik. Arketipler, bu özellikleri ile kişileri ve onların duygularını da etkilerler. Dolayısıyla psikolojik hastaları sağaltırlar. Arketiplerin sınırsız olmaları diğer bir özelliktir. Ancak yaygın olarak dört arketip mevcuttur; persona, anima, animus ve gölge.

2.1.2. Arketipsel İncelemenin Temel Unsurları

Mit, destan ve masal gibi halk bilgisi ürünlerinde arketipsel sembolleri tespit etmek ve çözümlenmekle insanı, dolayısıyla toplumu ve dünyayı anlamak amaçlanmaktadır. Bu bağlamda Freud’un psikanalitik yaklaşımı ile bilinçdış keşfi ve düş yorumları ilk adımdır. Bundan sonra Jung’un kolektif bilinçdışına ulaşması ve arketipleri tespit etmesi beraberinde psikanalizin temel unsurlarını oluşturacaktır.

2.1.2.1. Freud / Psikanalitik ve Jung /Arketip Yaklaşımları

Psikanalitik yaklaşım Sigmund Freud (1856-1939) tarafından psikoloji geleneğinden geliştirilmiştir. Bu yeni yaklaşım, Freud'un düş analizi, çağrışım deneyleri, hipnoz gibi yöntem ve teknikler ile "ruhsal aygıt"⁶ın çözümlenme girişimidir. Freud'dan önce modern psikolojinin babası olduğu düşünülen Wilhelm Maximilian Wundt, ilk psikoloji laboratuvarını kurmuş ve deneysel psikoloji yaklaşımı ile çağdaşları arasında öne çıkmış ve Freud'u etkilemiştir (Blumenthal, 1975, s. 1081).

Freud, insan davranışlarını bilinçdışı etkenlerin yönlendirdiğini keşfederek "psikanaliz" olarak adlandırdığı yeni bir kuram geliştirmiştir (İnanç ve Yerlikaya, 2012, s. 9). Ona göre, psikanalizin amacı bireyin bilinçdışının ortaya çıkarılmasına yönelik yeni bir teknik hem ruh tedavisi hem de genel bir psikolojik kuramdır (Freud, 1994, s.75-90).

Erich Fromm, psikanaliz sayesinde insan ruhunun derinliklerindeki düşlerin, fantazilerin, gizli istek ve korkuların incelenebileceğini belirtmektedir (Fromm, 1996, s. 23). Psikanaliz'in bilinç-bilinçdışı ilişkisi ile ilkel cinsel ve saldırgan içgüdüleri/dürtüleri çatışma ve bastırma⁷ eğilimleri söz konusudur. Freud, cinsel içgüdüyü "libido"⁸ kavramı ile açıklamaktadır (Freud, 1996, s. 22).

Freud, düşleri "kökeni çocukluğun erken dönemine giden bastırılmış bir arzunun bilinçdışında kılık değiştirmiş içeriğidir" şeklinde tanımlayarak "tipik" düşlerde görülen mitik imgelerin tüm insanların ortak arzularının yansıması olduğunu söylemektedir (Freud, 1994, ss. 8-14). Bu bağlamda insanın bastırılmış çocukluk hazlarının kaynağı olarak temellendirdiği ve her tür nevrozun nedeni olarak varsaydığı

⁶ "İd", "ego" ve "süperego" dan oluşan ruhsalyapıdır. "İd", ilkel içgüdüsel haz ilkesine göre hareket eden bilinçdışı eğilimler; "ego", örgütlenmiş, gerçeklik ilkesi tarafından yönlendirilen bilinçli kesim, "süperego" ahlak ilkesine göre çalışan, eleştirel, katman (Freud, 1999, s.23-24).

⁷ Bastırma: Otomatik bir yasaklama işlemidir. Kişisel istekler, heyecanlar, acılar, bazı düşünceler ve id'ten kaynaklanan dengesiz güdüler ile itkiler, üst-ben aracılığıyla geri itilir, bilince çıkması önlenir (Fromm, 1991, ss. 217-210).

⁸Libido: Dar anlamda cinsel tatmin aranması, cinsel dürtünün dürtü gücü, haz. Freud'a göre ben (narsizm Libido'su) ile nesnel (nesnel Libido) arasında bölüştürülen yaşam içgüdülerinin enerjisi. Geniş anlamda aşk. Cinsellikten doğan ve normal yetişkinlerde üreme amacıyla birleşen enerji (Fromm, 1991, s. 217-210).

cinsellik kuramına kaynaklık eden Sophokles'in "Kral Oidipus"⁹ adlı eserinden esinlendiği Oidipus kompleksi, erkek çocuğun anneye aşkı ve iğdiş edilme korkusu ile babaya düşmanca duygular beslemesi; kız çocuğun ise penis eksikliğinden anneyi sorumlu tutarak babasına ilgi duyması şeklinde ortaya çıkan bilinçdışı çatışmalardır (Freud, 1993, ss. 260-263). Fromm, Oidipus kompleksi'ni Freud'un aksine ataerkil düzenin bir yansıması olarak değerlendirerek "penis eksikliği" meselesini erkeğin egemenlik gücünü ele geçirmek için kullandığı bir yöntem olduğunu düşünmektedir (Fromm, 1991, s. 52).

Bu kısmı özetlemeden önce tezin konusu olan Türk mitolojisinde Yüce Ana arketipi, Umay'ın kadın temsili olması nedeniyle Freud'un psikanalitik kuramını cinsiyetçi bakış açısıyla kısaca değerlendirmenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Freud, psikoloji alanında temel ve öncü çalışmalar yapmış olsa da tüm problemlerin altında yatan neden olarak cinselliği gösterme girişimi cinsiyetlere toplumsal cinsiyet rollerini dayatma noktasında eşitsizlik ve ayrımcılığa dayalı ataerkil yaklaşımdır.

Bu kısmı kısaca özetlersek, Freud'dan önce zihin ile ilgili pek çok çalışma yapılmıştır ancak Freud'un bilinç-bilinçdışı süreçleri, düş analiz, çağrışım deneyleri ve hipnoz çalışmaları ile geliştirdiği psikanalitik kuram psikoloji alanında öncü çalışmalardan biridir. Freud'un tüm insanlığın ortak arzusu olarak kuramsallaştırdığı cinsiyet kuramı, yaşadığı dönemde söz konusu olan ataerkil zihniyetin pekiştirilmesi bağlamında eleştiri almıştır.

Freud'un ortaya attığı "bilinçdışı" kavramı üzerine ise Carl Gustav Jung (1875-1961), eleştirel bir dille şöyle karşı çıkmaktadır: "Freud için bilinçdışı özellikle baskılanmış nesnelere içerisine alan bir vazodur oysa benim için bilinçdışı kocaman tarihsel bir depodur." (Jung, 1967, ss. 109-110). Bu benzetme ile Jung, kolektif bilinçdışı ve kolektif bilinçdışı içerikleri olan "arketip" kavramını kastetmektedir. Bu

⁹ Bkz. Sofokles, (2002), Eski Yunan Trajediyaları 3-Kral Oidipus, (Çev. Dilmen, G.) İstanbul: Mitos Boyut Yayınları. (Özgün Çalışma: M. 429).

noktada Jung'un arketipsel yaklaşımının öncesi ve sürecini görebilmek için bilinçdışı kavramını açıklamak gerekmektedir.

Jung, çalışmalarında öncelikle ruhsal etkinliğin bütünündeki ilişkiler ağına odaklanmış ve ilk tezi, Freud'un "ruhsal aygıt" adlandırması yerine tüm ağı kapsayan "ruh ve ruhsal süreç" terimlerini kullanmak olmuştur. Ona göre, zihin ve zihinsel süreç sadece bilinçle ilgili bir kavramdır, oysa ruh ve ruhsal süreç, bilinç ve bilinçdışı tüm düşünce, duygu ve davranışları içeren psikolojik bir süreci kapsamaktadır (Fordham, 1997, s. 16).

Jung, şöyle açıklamaktadır: "Bilinçli olmak, içinde bulunduğu ilişkileri nedeniyle dış dünyayı algılamak ve onu tanımak demektir. Bireyin kendini dış dünya ile ilişki içinde görmesi, kendisini çevresi içinde tanınması anlamına gelir. 'Kendisi'ne demek? Her şeyden önce, bilincin merkezi, Ben demektir. Eğer nesne Ben 'e ulaşmaya uygun değilse, nesneyi Ben 'e bağlayacak bir köprü yoksa nesne bilinçdışıdır, yani bireyde yokmuş gibi bulunur. [...] Ben nedir? 'Ben, son derece karmaşık bir yüceliktir, verilerin ve duyumların birikimleri ve yoğunlaşmasıdır;' burada öncelikle bedenin uzamda kapladığı yerin, soğğun, sıcaklığın, açlığın, v.b. 'nin algılanması yer alır. Ardından da duyumsal olayların algılanması (heyecanlı ya da sakin miyim, bu şey hoşuma gider mi, gitmez mi?). Öte yandan Ben, büyük bir anı kümesini de içerir: Yarın sabah hiçbir şey anımsamadan uyanacak olsam, kim olduğumu bilemem. Elimde, neyin ne olduğunu açıklayan raporlar ya da notlara benzer anılar bulunması gerekir. Bunlar olmadıkça bilinç de olmaz. Bilinçdışı, bilincin dölyatağıdır" (Jung, 2001, ss. 70-71-91).

Fromm, bilinçdışı için Jung'un açıklamaları ile paralel bir tanım yapmaktadır: "Bilinçdışı, insan ruhunun bireysel yaşantısının bir bölümü olarak açıklanamaz. Bu, daha çok bizden bağımsız bir gücün, varlığımız üzerindeki etkileri ve yansımalarıdır" (Fromm, 1996, s. 38). O halde, insanın en erken gelişim dönemi olan karanlık doğum öncesi -rahim içi yaşam-doğum sonrası bebeklik, yani kim olduğunu bilmediği, bilinçsizlik hâli, bilinç ortaya çıkmadan önce mevcuttur. Aynı zamanda uykuda geçirdiğimiz sürelerde de düş kurduğumuz zaman dilimlerinde de bilinçdışı âlemin içinde dolaşmaktayız.

Bilinçdışı, düşler ve anormal beyinsel durumlarla (nevroz v.b.), bilinçte beliren imgelerdir ve biçimler okyanusudur ve kuşaktan kuşağa geçen işlevsel bir düzen olduğundan dolayı her zaman bilinçten önce varlığını sürdürmektedir. Bu sebeple bilinçdışını iki katman şeklinde varsayabiliriz. Üst katman, bireyin bastırılmış çocuğu dürtü ve arzularından, yüksek algılarından ve sayısız unutulmuş deneylerinden oluşan ve yalnızca ona özgü olan kişisel bilinçdışıdır (Fordham, 1997, s. 24). Bir başka anlatımla kişisel bilinçdışı, bütünüyle insanın kişiliğini meydana getiren içeriklerdir.

Diğer katman ise mitolojik karakter içeren, kişisel arzulardan tamamen uzak, evrensel, insanlığın ortak mirasını içeren en eski düşünce biçimleri; ilksel imgelerin hâkim olduğu kolektif bilinçdışıdır (Jung, 2006, s. 145). Burada bir parantez açmak ve yukarıda ifade ettiğimiz “biçimler okyanusu” kavramını anlaşılır kılmak icap etmektedir. İnsanın kendi doğasını anlattığı veya açıkladığı mitler de düşler gibi bilinçdışından gelmektedir, diğer bir anlatımla ana fikir bilinçdışındadır. Tüm bu ana fikir; sembollerle, imgelerle ve sözcüklerle dile geldiği zaman onu biçimlendiren bilinçtir. O hâlde, kolektif bilinçdışı okyanustur ve bu nedenle onun sınırlarını çizmeye çalışmak boşuna bir çaba olacaktır.

Kaldığımız yere geri dönersek, derinde kalan bu katmanın kaynağı ise insanlığın sürekli bir şekilde yinelenen yaşantılarının, izlenimlerinin ve duygularının birikimidir ve kendini düşlerde, mitlerde ve fantezilerde ortaya çıkarmaktadır. Ancak yeniden hatırlarsak ruh ve ruhsal süreç bütün bir psikolojik süreç anlamında kullanılmaktadır yoksa zihnin içinde birbirinden bağımsız ayrı ayrı katmanlar ya da bölmeler bulunmamaktadır.

Jung’a göre ruhsal sistemin kendine özgü yapısı ve bağlı olduğu kendi ilkeleri vardır. Bunlar kendi aralarında iletişim içindedir. Ruhsal sistem, bağlı olduğu yasalarla kendi kendini düzenler ve denge sağlar. Bu sistemin enerji kaynağı ise libidodur. Libido Freud’un söylediği gibi cinsel enerji değil kişiliğin işleyişini sağlayan ruhsal enerjidir (Fordham, 1997, s. 18). Ruhsal enerjinin harekete geçebilmesi ruhsal sistemde ilk baştan beri varlığı bilinen ve kolektif bilinçdışı içerikleri olan “erkek-kadın”, “aşk-nefret”, “doğum-ölüm”, “aydınlık-karanlık” gibi karşıt iki kutbun varlığıdır (Jung, 2001, s. 33).

Karşıt iki kutup arasında etkileşim Yunan filozofu Herakleitos tarafından ortaya atılan temel bir yasa çerçevesinde gerçekleşmektedir: “Evrenin asıl özü, öncesiz sonrasız oluştur, bu oluş kendini karşıtlarda ve karşıtlar içinden geçerek gerçekleştirmektedir. Karşıtların birliğinden ise ahenk doğmaktadır” (Akarsu, 1975, s. 87). Jung, bu yasaya dayanarak ruhsal sistemde de karşıtlık ya da içsel kutuplaşma olduğu tezi ile kutuplaşmanın ruhun canlılığı için vazgeçilmez bir öge olduğunu savunmaktadır. Ona göre, libido, karşıt iki kutup arasında ortaya çıkan genel ruhsal enerjidir (Jung, 2009a, ss. 273-274). Bu ifadelerden hareketle karşıtlığın ruhsal enerjinin açığa çıkması ve ruhsal sistemin kendi kendini düzenleyerek dengenin sağlanması için temel koşul olduğu sonucuna varabiliriz.

Jung, korku kaynağı ve ruhsal bozuklukların yuvası olan kompleks kavramı için “Bilinç kontrolünden bir yönüyle ya da tamamıyla ayrılmış ruhsal bir varlıktır.” der (Jung, 2001, ss. 134-153).

Analitik psikolojide düşler, komplekslerin bilinç düzeyinde kişideki etkisini görmek açısından önemlidir. Çünkü her düşsel imge parçası bizi geçmişe götürmektedir. Jung, düşün işlevi ile ilgili şu noktalara değinmektedir: “Düş, bizimle simgesel bir sözlük aracılığıyla iletişim kurar, yani iletişim araçları imgesel ve duyumsal görünüşler, düşünceler, yargılar, kavramlar, zorlamalar, eğilimler, v.b.’dir. Tüm bunlar bilinçdışı atılmış, farkında olmadığımız şeylerdir. Düş, gerçeği, iç gerçeği olduğu gibi yansımasıyla [...] yalnızca nevrozun nedenini vermekle kalmıyor, ayrıca tanımlamayı ve en önemlisi tedaviye nereden başlayacağımızı da belirliyor” (Jung, 2001, ss.159-189). John Freeman, düş ve bilinçdışı ilişkisinde düşler, “bilinçdışının dilidir.” şeklindeki ifadesiyle düşlere ayrı bir önem atfetmektedir (Jung, 2009b, s. 8).

Düşlerin dışında bilinçdışı süreçleri anlamamanın diğer bir yolu arketiplerdir. Jung, kuramsal temelde arketiplerin varlığını ve görünürlüğünü şu şekilde ifade eder: “İnsan ruhunun ürettiği sembollerin anlamlarını açıklayabilmek için, bunların yalnız kişisel deneyimlere mi bağlı olduğunu, yoksa düş tarafından belli bir amaçla genel, bilinçli bilgi deposundan seçilip getirilmiş mi olduğunu bulmak gerekmektedir. Tek başına bir imge, özel bir anlamı olmayan bir kelime temsilinden ibarettir. Ama eğer o imge

duyguyla yüklüyse o zaman bir gizem kazanır, dinamik hale gelir ve zorunlu olarak kimi sonuçları da olmalıdır. Arketipler böyle ortaya çıkmaktadır” (Jung, 2009b, s. 96).

Arketipler bir taraftan evrensel düşünme biçimleri diğer yandan evrensel duygulardır. İnsanlığın başlangıçtan beri deneyimlerle biçimlendirdikleri, imgelerdir. Arketipler evrensel oldukları için de her insan, aynı temel arketip imgelere doğuştan sahip olmaktadır. Örneğin dünyanın herhangi bir yerinde ve herhangi bir zamanda her insan kalıtımla gelen bir anne arketipine sahiptir. Ancak bir çocuğun anne kavramı besleyen, koruyan, büyüten, şefkatli gibi arketipik özelliklerin yanında onun annesiyle olan kişisel yaşantıları yoluyla biçimlenecektir (İnanç ve Yerlikaya, 2012, s. 74).

Özetle, Freud’un bazı yaklaşımlarına ve fikirlerine itiraz eden Jung, analitik psikoloji alanında yeni kuramlar geliştirmiştir. İlk olarak zihinsel süreci bütün olarak psikolojik süreç olarak değerlendirmiştir. Bilinçdışı, kişisel ve kolektif olarak iki katmandan oluşmaktadır ancak bunlar birbirinden ayrı katmanlar değildir, aksine psikolojik etkinliğin bütününde bir ilişkiler ağı söz konusudur ve kolektif bilinçdışının sınırlarını çizmeye çalışmak beyhude bir çabadır.

Bireysel yaşantılarımız, anılarımız dışında atalarımızdan bize kültürel kodlarla geçmiş en eski duygu ve düşünce biçimleri olan kolektif bilinçdışı içerikleri olan arketipler, Jung psikolojisinin en temel kuramıdır. Düşler ise bireysel arzulardan ve düşüncelerden değil tamamen bilinçdışı içeriklerin üretimidir. Bilinçdışında toplanan bir zamanlar unuttuğumuz anılar, sezgiler, imgeler, duygular, v.b. gibi malzemeler kendilerini sembol diliyle düşlerde gösterirler ve bilinçdışının elçisi olarak çalışırlar.

2.1.2.2. Dört Arketip

Daha önce Jung’un ruhsal yapı için söylediklerini anımsarsak, ruhsal yapı, bilinç ve bilinçdışı tüm düşünce, duygu ve davranışları içeren psikolojik bir yapıdır. Bu yapının içinde bütün olarak bir ilişkiler ağı da söz konusudur. Bu bütünün içinde yer alan kolektif bilinçdışından üretilen arketipik imgeler bize doğuştan kalıtım yoluyla gelen düşünce biçimleri ve davranış kalıplarıdır. Bunlar insan davranışının ve kişiliğin biçimlenmesinde önemli rollere sahiptir.

Jung tarafından belirlenen ve tanımlanan pek çok sayıda arketip mevcuttur. Aşağıda konumuzla ilişkili olan dört arketipi kısaca açıklayacağız.

Benlik

İnsan doğum, çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık gibi bir yaşam döngüsüne sahiptir. Bu yaşam döngüsünün her evresinde hem kişiliğimizde hem de davranışlarımızda kendini gösterebilen arketipler söz konusudur. Jung'a göre tüm bunları düzenleyen merkez ise benlik arketipidir. Benlik, diğer arketipik bileşenler gibi insanın ruhsal gelişiminde ve sosyal uyumunda etkili olan bir yapıdır. Onu diğer arketiplerden ayıran en önemli özelliği ise aşkınlığıdır; bu da onun öznel alanın ötesinde yer aldığı anlamına gelir (Stein, 1998, s. 136-143).

Jung'a göre kişiliğin asıl hedefi ruhsal bütünleşmeye ulaşmaktır. Benlik, bilinçdışında yer alan diğer arketipleri ve onların bilinç düzeyinde tezahür etmelerini düzenleyen kişiliğin bütünleşmesini temsil eder. Benlik, bilinçdışının yanı sıra bilinç alanını da kapsayabilir (İnanç ve Yerlikaya, 2012, s. 75).

Bütünleşmeden kasıt insana ait kusursuz varoluşsal tasarımıdır. Stevens ise bütünleşmeyi benliğin varlık sebebi olarak belirtir ve sözlerine şöyle devam eder: "Benlik, sanat ve din alanında verilen ruhani eserlerde ve ruhun içsel yaşamında da kendini gerçekleştirme arayışındadır çünkü, böylelikle, onu derin bir gizem, gizli bir kaynak ya da içimizdeki Tanrı'nın bir tezahürüymüşçesine deneyimleyebiliriz. İşte, bu nedenle pek çok kültürde tanrısal bir kavramla eşdeğerde olmuş ve mandala¹⁰ gibi evrensel tasarımlarda sembolik ifadesini bulabilmiştir. Tüm bunların doğrultusunda, Jung'un gözünde Benlik, salt sosyal çevremize uyum göstermemize yardım eden kişisel

¹⁰Mandala (Sanskritçe): Büyülü daire. Jung'da merkez simgesi, amaç ya da ruhsal bütünlüğüne ulaşmış benlik, merkezleşmeye varan ruhsal sürecin kendini temsil etmesi ya da bireyde yeni bir merkez oluşması anlamında kullanılmaktadır. Bunlar simgesel bağlamda, bir daire, bir kare ya da dört sayısının ve katlarının simetrik düzenlenmesiyle oluşan bir dörtlülle gösterilirler. Mandala, Lamizm ve Tantrik Yoga'da, tanrıların oturduğu ve doğduğu yer sayılır ve bir meditasyon aracıdır. Düzeni bozulmuş mandala: daire, kare, ölçüleri eş olmayan haç, ana sayısı dört ya da onun katları olmayan biçimlerden herhangi biridir (Kantemir, 2009a, s. 292).

bir araç değil, aynı zamanda Tanrı'yla, evrenle ve ruhsal yaşamla da bütünleşmemizi sağlayan bir olgudur” (Jung, 2014, s. 89).

Persona

İnsan kişiliği görünenin aksine basit değil karmaşık bir yapıdan oluşmaktadır ve içinde birçok alt kişilik özellikleri içermektedir. Jung’a göre, insan, toplumun belirlediği normlara göre davranış biçimlerini benimseme ve beklentilere göre davranma şeklinde bir eğilime sahiptir. Bu süreçte kişiliğe ait bazı özellikler bastırılarak bilinçdışına itilmektedir. Toplumun beklentilerine göre davranış kalıpları sergilemek toplumla insan arasında varılan bir çeşit uzlaşmadır. Bu uzlaşma gereği bireyden, rollerini en etkili biçimde oynamaları beklenmektedir. Jung, bu kişilik yapısı için antik tiyatrodaki aktörlerin kullandıkları maskenin adı olan “persona” terimini kullanmıştır. Persona: “Bireyin dünyaya uyum sağlamasını ya da başa çıkabilmesini sağlayan sistemdir” (Jung, 2009a, s. 292).

Psikolojik bakış açısıyla maskenin arkasında simgesel olarak bireysel dışavurumuyla insan doğası saklıdır. Maske, onu taşıyan arketipsel bir figüre dönüştürmektedir (Jung, 2009b, s. 236).

Persona, aynı zamanda bireysel bilinç ile toplum arasında uzlaşma gerektiren iki boyutlu karmaşık ilişkiler sistemidir. Birey, hem diğer insanlar üzerinde net bir izlenim yaratmak hem de kendi gerçek doğasını gizlemek istemektedir. Bu durum bilinçli zihnin, maskenin arkasında dış dünyaya karşı farklı iki figür ile bilinçdışı üzerinde etki yaratacak psikolojik bir davranış biçimidir (Jung, 2015, s. 16).

Persona, bireyin toplum tarafından kabul edilmiş rolü hatasız bir şekilde oynaması şeklinde de ifade edilebilir. Toplumun beklentilerine uyması beklenen birey, gerçekte sevdiği bir şeyi sevmiyor, sevmediği bir şeyi de seviyor gibi davranma eğilimi göstermektedir. Diğer bir deyişle, birey, kişisel duygularını ve gerçek kimliğini gizlemek amacıyla maskeler takmaktadır (Fordham, 1997, s. 59).

Persona, sadece toplum tarafından kabul görmek için sarfedilen bireysel bir çaba değildir. Saygınlık, değerlilik ve statü elde etmek gibi farklı bileşenlerle de ilişkilidir.

Toplumun beklentilerini başarıyla gerçekleştirebilen, durumlara kendini uyduran ve uzlaşma sağlayan bir persona, ruhsal bütünleşme için de uzlaşma sağlıyor demektir. Ancak bireyin personası ile uzun süre özdeşleşmesi dolayısıyla benliğine uygun olmayan bir davranış sergilemesi durumunda ruhsal bozukluklar yani kişilik bölünmeleri de söz konusu olmaktadır. Bu sebeple bireyselleşme sürecinde bireyin kendi benliğini kazanması için personanın aldatıcı örtüsünden sıyrılması gerekmektedir (Jung, 2006, s. 42).

Büyük bir etkileme gücüne sahip arketipsel figür olan persona, halk bilgisi ürünleri olan masalarda, mitlerde, destanlarda sıklıkla kıyafet ile temsil edilmektedir. Kadın ya da erkek kahraman, gerçek kimliğini gizlemek için kıyafet değiştirerek yerine geçtiği kişi veya cinsiyetin rolüne bürünmektedir (Türkan, 2018, s. 2).

Özetle, birey toplumsal uzlaşma için gerçek kimliğini saklama yoluna giderek kişiliğe ait bazı özellikleri bastırarak bilinçdışına itmekte ve genel kişilik yapımızın alt kişilik özelliklerinden biri olan bir sonraki kısımda açıklayacağımız gölgenin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Gölge

Gölge, kişiliğin biçimlenmesinde önemli bir role sahip bir yanıyla bireyde tezahür eden kişisel bilinçdışına ait diğer taraftan kolektif bilinçdışı içeriği olarak tüm toplumlarda ortaya çıkan arketiptir.

Jung, yıllarca süren içsel arayışı sırasında farkettiği gölge için şunları söyler: “Kişiliğin daha düşük düzeydeki parçası. Seçilmiş bilinçlilikle başa çıkamadıkları için yaşam sürecinde kendilerini ifade etmelerine izin verilmeyen ve bu nedenle, bilinçdışında karşıtlık yaratmaya çalışan ve oldukça bağımsız bir ‘hizip’ oluşturan tüm bireysel ve ortak ruhsal öğeler. Ayrıca düşlerde gölge figürü her zaman düşü görenle aynı cinsiyetten olur” (Jung, 2009, s. 291).

“Kendi bilinçli zayıflıklarımız ve başarısızlıklarımız söz konusu olduğu sürece gölge, kişiseldir ancak tüm insanlarda var olan ortak bir yön olduğunda kolektif bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Gölgenin kolektif yönü şeytan, cadı ve benzerleriyle dile getirilir” (Fordham, 1997, s. 62).

Kişiliğin uyumsuzluk nedeniyle bastırılmış olan bilişsel ya da duygusal kısımları gölgede kalmaktadır. Bu durumda gölgenin kendini gerçekleştirme yolu ile olmaktadır. Stein'in açıklaması şöyledir: “Gölge, egonun kontrol edemediği ve reddettiği bilinçdışı ruhsal içerikleri yansıtma özelliğine sahiptir. Örneğin, kişi gerçekten egoist bir kişiden rahatsız olabilir ve tepki gösterebilir, bu şekilde verilen tepki genellikle bilinçsiz bir gölge unsurunun yansıtıldığına dair bir işarettir. Psikolojik olarak yansıtma kısmını göremek ve algıya odaklanmak özellikle kitlesel düşmanlıklara yol açarak şeytan, canavar, vahşi kurt ve masum kuzu v.b. simgelerle tüm insanlığa ait mitlerde, masallarda, hikâyelerde karşımıza çıkan ise gölgenin kolektif yönüne işaret etmektedir (Stein, 1998, ss. 99-100).

Mitolojilerde gölge arketipinin yansımaları anne arketipinin karanlık olan diğer yüzünde görmektedir. Anne arketipi bu yönüyle kolektif bilinçdışında kötülüğün kozmik simgesi şeklinde tasavvur edilmektedir. Tezin konusu olan, Türk mitolojisinde Yüce Ana arketipi, Umay koruma, besleme, yaşatma v.b. gibi işlevlere sahiptir. Bunun yanında gölge arketipi tasarımıyla Kara Umay işlevinde hastalık getiren, zehirleyen, yok eden ve öldüren olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kişiliğin esas amacı ruhsal bütünleşmeyi gerçekleştirmektir, dolayısıyla sağlıklı bir kişiliğin gelişimi ruhsal sistemdeki denge ile sağlandığı varsayımından yola çıktığımızda gölgeyi tamamen bastırmak ya da yok saymak yerine gölge ile uzlaşmaya gitmek gerekmektedir.

Anima/Animus

Ruhsal sistemde benlik bütünlüğüne ulaşmak için kadın ve erkeğin bilinçdışında karşı cinsten bir unsuru kapsaması sıkça görülen kişilik yapısı özelliklerindedir. Bu noktada Jung, erkek ruhundaki dişil unsur için “anima” terimini kullanmış ve şöyle bir tanımlama yapmıştır. “Her erkek kendi içinde ebedi bir kadın imgesi taşır, şu ya da bu kadının imgesi değil ama kesinlikle feminen bir imge. Bu imge temelde bilinçdışı düzeydedir, erkeğin yaşayan organik sistemine kazanmış, başlangıçtan beri var olan kökenin kalıtsal bir etmenidir, kadının atalardan kalma tüm deneyimlerinin bir mührü ya da arketipidir” (Jung, 2015, ss. 109-110).

M. L. von Franz'ın tanımı ise şu şekildedir: “Anima, erkeğin ruhundaki, belli belirsiz duygular, huylar, sezgiler, akıldışı olana karşı duyarlılık, kişisel sevgi yetisi, doğa sevgisi, en önemli olarak da bilinçdışını algılama yetisi gibi bütün dışil psikolojik eğilimlerin kişileşmesidir. [...]. Erkekta animanın görünüşü öncelikle annesinin karakteri tarafından biçimlenir” (Jung, 2009b, s. 176).

Annenin karakteri doğrultusunda biçimlenen erkek, bilinçdışında tezahür eden kadın imajını hayatındaki diğer kadınlara yansıtma eğilimi göstermektedir. Bu eğilimler hem olumlu hem de olumsuz özellikler barındırmaktadır. Olumsuz anima imajı, duygusal patlamalarda kendini göstermekte ve erkeğin kendini depresif, yetersiz ve iktidarsız v.b. gibi duygular hissetmesine yol açmaktadır (Fordham, 1997, ss. 66-68).

Olumsuz anima imajı aynı zamanda hem eşcinselliğe hem de erkek zulmüne yol açabilmektedir. Mitik tasavvurda ise kolektif bilinçdışı arketipi anima, “karanlıkların güçlerini” temsil eder ya da “ruhlar dünyası” ile bağlantılı olarak cadı, şeytan veya büyücü bir kadın olarak temsil edilir. Diğer taraftan, eğer erkekte olumlu anima özellikleri ağır basarsa, erkek efemine olmakta yani kadını özellikler taşımakta ya da hayatın getirdiği zorluklarla başa çıkamamaktadır (Jung, 2009b, s. 179).

Jung'a göre, bilinçdışının egemenliğinde olan kadın, doğasının karanlık tarafında erkeksi özellikler barındırır. Jung, bu özellikleri “animus” olarak adlandırmaktadır (Jung, 2005, s. 114).

Animanın aksine kadında animus, baba tarafından biçimlenmektedir. Tıpkı animada olduğu gibi animusda da olumlu ve olumsuz eğilimler söz konusudur. Animus çoğunlukla bir grup erkekle kolektif olarak temsil edilmektedir. Bu nedenle kadınların yaygın olarak kullandıkları fiiller, “insan yapar”, “yapılır”, “giyilmez”, “olmaz” şeklindedir. Kadınlar bir şey anlatırken de sıklıkla “herkes”, “daima”, “hep” gibi genel ifadeler kullanma eğilimindedirler (Jung, 2009b, s. 193).

Bu tartışma götürmez kesin yargılar, kadının kendini gerçekleştirmesini ve birçok konuda insiyatif almasını engelleme ya da etrafındakilere karşı acımasız ve saldırgan eğilimi gösterme şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Eğer kadın ileri sürdüğü

fikirlele eleştirel yaklaşırsa, kendisini olumlu yönde geliştirerek girişim ve cesaret gerektiren yeni düşünceler üretebilmektedir (Fordham, 1997, s. 193).

zet olarak, erkekte kadın doğasının özelliklerini kapsayan ilk şemalar karşı cins olan anne tarafından oluşturulurken kadın zihnindeki erkek tanımı baba tarafından oluşturulmaktadır. Kişilik yapısında etkili olan bu şemalar yaşamın anlamlı veya anlamsız olması noktasında belirleyici özellikler göstermektedir.

2.1.2.3. Arketipsel Semboller

Jung'un psikoloji bilimine kazandırdığı en büyük başarısı "simgenin/sembolün"¹¹ manevi rolünü ortaya çıkarmaktır. Bu tezde geride kalan kısımda açıkladığımız gibi arketipler kolektif bilindişinin kapılarını bize açıp oradan tezahür eden ilk imgelerdir ya da evrensel sembollerdir. Aynı zamanda tüm bilindişinde oluşan ana fikrin sembollerle, imgelerle ve sözcüklerle bilinç tarafından biimlendirildiğinden bahsetmiştik. Bilindişına bütüncül baktığımızda arketipsel sembollerin doğru yorumlanması anlam arayışında fevkalde önemlidir. O zaman imgeler ve semboller yaşamsal bir düzlemde yer almaktadır, diyebiliriz.

Ancak bu kısımda imge ve sembol terimlerini tanımlama ve sınıflandırma yoluna gitmeyeceğiz. İmgeler ve sembollerle ilgili sınırlı bir ereve çizeceğiz çünkü tezin konusu olan Yüce Ana arketipi, Umay incelenirken insan ruhunu çözme noktasında arketipsel semboller ne çıkmaktadır.

Eliade, imgelere ve sembollere şu şekilde bir önem atfetmektedir: "İmgeler, simgeler, efsaneler psikenin sorumsuz yaratıları değillerdir; bunlar bir gerekliliğe cevap vermekte ve varlığın en gizli tarz değişikliklerini açığa çıkartmak gibi bir işlevi yerine getirmektedirler. Simgeci düşünce yalnızca çocuğa, şaire veya dengesize ait olan bir alan değildir, insanın iyznn bir parçasıdır; dile ve yargılara dayalı düşünceyi

¹¹Biz bu çalışmada "sembol" ifadesini benimsemiş olmakla birlikte zaman zaman "simge" ifadesini de kullanacağız.

öncelemektedir. Simge gerçeğin, diğer tüm bilgi araçlarına meydan okuyan bazı yanlarını açığa çıkartmaktadır -en derin olanlarını” (Eliade, 1992, s. XIX).

Araştırmacılara göre tarihsel süreçte yakın zamana kadar bu sembollerin nasıl ortaya çıktığını bilmek tam bir muammaydı. Ancak toplumsal hafızanın onları yeniden ve yeniden üretmiş oldukları mit, edebiyat, efsane, masal, v.b. gibi halk bilgisi ürünlerinde ortaya çıktıkları görülmektedir.

Tekrar Eliade’ye döndüğümüzde onun şu sözleri, yeniden üretme hususunu açıklamaktadır: “Simgeler psişik güncellikten hiçbir zaman kaybolmazlar; görüntüleri değişebilir, ama işlevleri aynı kalmaktadır. Yapılacak iş yeni maskelerini çıkartmaktan ibarettir” (Eliade, 1992, XXV).

İnsanlığın başlangıcından gelen bu arketipler nasıl oluyor da günümüz edebi eserlerinde de hâlâ geçerliliğini koruyabiliyor? Jung’un cevabı şöyledir: “Arketipler, insanların ortak bilinç dışında yatan ve bize çok derinden seslenen psişik davranış kalıplarıdır ve bizim anımsadığımız günlük insan yaşamı değil, düşlerimiz, korkularımız, zihnimizin, ara sıra kuşkuyla sezdiğimiz karanlık köşeleridir” (Jung, 2010, s. 111).

Berna Moran’ın edebiyattaki yaklaşımı ise şöyledir: “Edebi eserlerde yer alan arketipler ölü alegoriler sanılmasın, bunlar insan yaşantısının çok eski temel formlarıdır ve bunun içindir ki bizde derin tepkiler uyandırırılar. Yine bundan ötürüdür ki arketipleri kullanan sanatçı kendi kişisel yaşantılarını aşarak evrensel dokunmuş ve kişisel sesinden daha güçlü bir sesle okura seslenmiş olur” (Moran, 1999, s. 224).

Metin Ekici, halk edebiyatında Jung’çu yaklaşım için şu tespitte bulunmaktadır: “Jung’çu yaklaşımın halk edebiyatı metinleri üzerine en etkili uygulayıcısı Amerikalı bilim adamı Joseph Campbell’dır. “(Bin Yüzlü Kahraman – The Hero with Thousand Faces)”¹² adlı çalışmasında, farklı toplumlardaki mitik anlatıları ele alan Campbell, bu

¹² Joseph Campbell’ın *The Hero with Thousand Faces* adlı kitabı daha sonra *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* başlığı ile Türkçeye çevirilmiştir.

anlatılardaki ‘asıl tür kalıplarını’ evrensel yapılar olarak belirlemiş ve burada da psikolojik etkinin nasıl ortaya çıktığını göstermiştir” (Ekici, 2020, s. 118).

Son olarak mitolojilerde atalarımızın hayatta kalma çabaları nedeniyle yarattıkları sembol dünyalarından birkaç tane örnek vereceğiz. Çünkü konumuzla ilişkili semboller mitolojilerde ve ilkel insanın ritüellerinde ana tanrıça kültü etrafında yaşama ve üreme arzusu ile ortaya çıkmaktadır.

Tabiat unsurlarından güneşin doğup batışı doğum, ölüm ve diriliş sembolleridir. Bu yönüyle güneş yaratılışla ilişkilidir. Ay, bereket sembolüdür. Su doğurganlık ve tufan ile ilişkili olduğu için yaratılışı ve ölümü sembolize etmektedir. Ağaç, yaşam döngüsünü temsil etmektedir. Kutsal ağaç olarak sembolleşen Hayat Ağacı kökleri ile yeraltını, gövdesi ile yeryüzünü ve uzayan dalları ile göğü birleştirmektedir dolayısıyla doğum, ölüm ve yeniden doğuş diğer bir deyişle ölümsüzlüğünün sembolüdür. Toprak, doğuran, besleyen, yaşatan ve koruyan olarak anneyi sembolize eder. Ateş, arınma, yenilenme, yuva, ocak ve ilahi aşkı da temsil eder. Dağ ve mağara ise anne rahminin sembolüdür (Wilkinson, 2010, s. 16-29).

Özetle, arketipler tüm insanlığa ait ve ortak bilinçdışı ürünleridir. Özelde insanın genelde insanlığın ruhsal dünyasının dışı açılımıdır. İnsanın ilk ortaya çıktığından beri canlı ve dinamik olarak varlığını sürdüren arketipler sembollerle kendilerini halk bilgisi ürünlerinde gösterirler. Sanatçı ise eseri yorumlarken aslında kültürlerarası ortak temel ilk imgeyi çalışarak insanlığın ruhsal dünyasını çözmektedir.

2.2. Arketipler ve Yüce Ana Arketipi

Bu çalışmada Türk mitolojisinin başat mitik imgesi Umay, Yüce Ana arketipi olarak incelenirken Yaratılıştaki ilk modele ulaşmak icap etmektedir çünkü konu, varoluşun ne anlam geldiğini kavrayış meselesi olduğu için insanlığa ait ortak düşünce, davranış ve duyguların ortaya konması önem arz etmektedir. Bu bağlamda önceki kısımda arketip kavramı tanımlanarak arketipsel yaklaşım üzerinde durulmuştur. Bu kısımda ise Yaratılıştaki söz sahibi olan Yüce Ana arketipini inceleyeceğiz. Yüce Ana arketipini Jung yaklaşımıyla inceleyeceğimiz için daha kapsayıcı olan anne arketipinin de temel yapısı ve özellikleri tezin konusu Umay ile ilişkilendirilerek açıklanacaktır.

2.2.1. Yüce Ana ve Anne Arketipi

Yüce Ana arketipini incelemeye geçmeden önce değinmek istediğimiz nokta, mitolojide “The Great Mother” teriminin Türkçe karşılığı olarak “Büyük Ana” yanı sıra “Yüce Ana” sözcüğünün de kullanılmasıdır. “Büyük Ana” tamlamasında “büyük” terimi Türk Dil Kurum (TDK) güncel sözlükte yaygın olarak “küçük karşıtı.” veya “yaşı ilerlemiş, belli bir yaşa gelmiş.” şeklinde tanımlanmaktadır (TDK, 2023). “Yüce Ana” tamlamasında “yüce” terimini ise Bedia Akarsu *Felsefi Terimleri Sözlüğü*’nde şu şekilde tanımlamaktadır: “Yüce, genellikle insanca ölçüleri aşan, bundan dolayı çok büyük olan. Sanat, ahlâk, din, düşünce alanında üstün bulunan, kendisinde üstünlük görülen şey. Kant’ın estetiğinin iki ana kavramından biri: Kant, güzelin yanına yüceyi de temel bir estetik kavram olarak koyar. Ancak ona göre her türlü ölçünün dışına çıkan, ezici büyüklükte olan şey duyuları aşar. Bu da yüceyi duyular ile kavranan dünyanın üstüne yükseltip onu ahlâk alanına kaydırır.” (Akarsu, 1975, s. 190). Buradan hareketle “yüce” sözcüğü, “büyük” terimini de kapsayarak aşkınlık anlamı içerdiği için bu çalışmada “The Great Mother” teriminin Türkçe karşılığı “Yüce Ana” adlandırmasını kullandık.

Erich Neuman’ın “The Great Mother” adlı eserinde yer alan şu ifadeler “Yüce Ana” şeklinde kullanımı desteklemektedir: “Yüce Ana figürü, dişil arketipin kısmi bir yönü şeklinde bir hayli gelişmiş bilinçle varsayılan soyut bir kavramdır. Bu dişil arketip insanlık tarihinin nispeten geç bir döneminde ‘Ana Tanrıça’ olarak nitelendirilmiştir. Ancak bu terimin ortaya çıkışından binlerce yıl önce tasvir edilmiş ve ona tapılmıştır. Terim, bu geç dönemde bile ‘anne’ ve ‘yüce’ kelimelerinin birleşimi olmayıp duygusal olarak sembollerin birleşimidir. Bu bağlamda, ‘anne’ kavramı ile sadece soy bağına gönderme söz konusu değildir, aynı zamanda karmaşık bir ruhsal duruma atıfta bulunmaktır. ‘Yüce’ terimi ise arketipsel figürün sembolik olarak aşkınlığını ifade eder” (Neumann, 1974, ss. 11-12).

Analitik psikoloji literatüründe Yüce Ana, Carl Gustav Jung’un bilinçdışı sembolik yapılarından biridir. Jung’un ruh çözümlemesi ve onun sınırlarına ilişkin keşifleri, onu dinsel alana başka bir ifadeyle Yaratılış anına götürmektedir çünkü arketip yalnızca ruhsal sistemin bir modeli değildir, aynı zamanda evrenin temel yapısını da

yansıtmaktadır. Bu temel yapıda ilk insanlar için ilk model ya da şema ise Yüce Ana'dır (Stein, 1998, s. 192). Bu bağlamda ilk insanların kutsallaştırdığı su, toprak, dağ, mağara v.b. gibi doğa unsurları ile birlikte bitkiler ve hayvanlar âlemi yani tüm tabiat unsurlarını içeren bir evren, Yüce Ana imgesinde tezahür etmektedir. Bütün insanlar, hayvanlar ve bitkiler onun çocuklarıdır dolayısıyla onun yarası, hükmü altındadırlar.

Yüce Ana tasavvurunda her şeyi kuşatan ana tanrıça tiplemesinin çok çeşitli görünüşleri söz konusudur. O, yeryüzünün ve gökyüzünün, yaşamın ve ölümün annesidir; hem aydınlık hem karanlıktır, hem barış hem savaştır, hem baştan çıkarıcı hem de reddedendir (Mascetti, 2000, s. 9).

Dişil arketip ilkesi gereği karşıt olumlu ve olumsuz niteliklerin birliği Yüce Ana'da mevcuttur. İyi anne ve Korkunç anne bir bütün oluşturur ve denge sağlanır. Olumlu özellikler içeren iyiliksever tanrıça ve olumsuz özellikleriyle kötü, tehlikeli bir tanrıça ortaya çıkar (Jung, 2015, s. 145).

Neumann ise dişil arketipi "temel" ve "dönüşebilir" karakterler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Her iki karakter baştan itibaren birbirine karşıt değildir ve birçok yönden birbirine nüfuz eder. Ancak her ikisi de aynı anda mevcut olmasına rağmen bunlardan biri neredeyse her zaman baskın karakterdir. Ruhsal gelişimde dönüştürücü karakter ilk başta temel karakter tarafından hâkimiyet altına alınır, daha sonra bu alandan kurtularak kendi bağımsız biçimini alır (Neumann, 1974, s. 29).

Başlangıçta insan doğurganlığının gizlerinin anlaşılmasından ve cinsel ilişkiyle doğum arasındaki ilişkinin kurulmasından çok önce bebekleri yalnızca kadınlar yaratıp doğuruyordu ve yaratan olarak kadın, Yüce Ana statüsünde yer almaktaydı (Stone, 2000, s. 47).

Arkeolojik kazılarda ortaya çıkan Yüce Ana figürlerinde baş ortaya doğru eğik, kollar karın bölgesine doğru uzatılmış, bacaklar ince ve ayaklar belirsizdir. Devasa göbek, göğüsler, kalça ve üçgen genital organ ise dişil karakterin temel gerçekliği olan doğurganlığın merkez bölgeleridir ve bu figürlerde onun doğurganlığı insan öncesi ve insanüstü bir ifade bulmaktadır. Arkeolojik bulguların hemen hemen hepsinde dişil unsurun neden merkezde yer aldığı ve neden yüce olduğu meselesi insan yavrusunun

karakteristik durumu ile ilişkilidir. İnsan yavrusunun yaşaması, ona bağlıdır ve tamamen onun insafına kalmıştır. Bu nedenle onun yüceliği doğumdan, bağımsızdır. Besleme, yaşatma, sarıp sarmalama, koruyup kollama Yüce Ana'nın yani dişil gücün ve enerjinin temel karakteridir (Neumann, 1974, ss. 95-96).

Dişil arketipin “dönüşebilir” karakteri öncelikle kan ile ilgilidir. Adet görme kadının kendi yaratıcılığına ve erkek üzerinde esrarlı ve akıl almaz etki üretmesine yol açan ilk dönüşüm gizemidir. Bu kadının hem psikolojik hem de biyolojik gelişimidir. İkinci dönüşüm olan hamilelik, kadının temel ve dönüştürücü niteliklerin her ikisini birden deneyimlediği dönemdir. İlkel görüşe göre hamilelik döneminde adet kesilmesi söz konusu olduğu için embriyo, dışarı doğru akmayan kandan oluşmaktadır. Fetüsün büyümesi zaten kadının kişiliğinde bir değişiklik yaratır ve kadının anneliğe dönüşümü doğum ile tamamlansa da doğum, kadının hayatını en ince ayrıntısına kadar yeniden şekillendirecek arketipik bir dizilimi harekete geçirir. Yukarıda ifade ettiğimiz besleme, yaşatma, sarıp sarmalama, koruyup kollama işlevleri anne-çocuk ilişkisinde kadının kendi dönüşümünden kaynaklanan dişil arketipin temel olumlu karakter özellikleridir. Kadın, dönüştürücü karakterini doğal olarak hamilelikte, doğumda ve çocuğu ile ilişkisinde deneyimler. Burada kadın hem içindeki hem dışındaki çocuğun yapısal dönüşümünün organı ve unsurudur. Üçüncü dönüşüm ise doğumdan sonra kadının göğüslerinden süt gelmesidir, dolayısıyla kanın süte yani besine dönüşmesidir. İlkel dünyada bu durum diğerleri gibi doğaüstüdür ve bu nedenle kutsaldır (Neumann, 1974, ss. 31-32).

Burada kanın kırmızı renginin sembolik ifadesinden bahsetmek istiyoruz. Mehmet Ateş, *Mitolojiler ve Semboller* adlı kitabında Üst Paleolitik dönem mağaralardan ve mezarlardan çıkan kırmızı aşı boyasıyla boyanmış iskelet buluntuları ile cesetlerin sürekli doğu-batı yönünde ve ana rahmindeki fetüs pozisyonunda gömülerden örnekler vermektedir (Ateş, 2001, s. 57). Kız çocuğunun adet görmesi ile geçirdiği dönüşümle kırmızı renkteki kanın dışarıya akması artık onun yaratma yetisine yani doğurma işlevine sahip olduğunun göstergesidir. Bu aynı zamanda Yüce Ana'nın temel işlevi ile kadına atfedilen kutsiyettir. Kırmızı boyalı ve fetüs şeklinde gömme inancı hakkında toprağı anne olarak tasavvur eden ilk çağ insanların analarının

rahminden yeniden doğacakları günü beklediklerinin işareti şeklinde bir çıkarsama yapabiliriz. Mağaralarda ve mezarlarda ortaya çıkan buluntu örneklerinde tespit edilen ölünün tenindeki kırmızı renk, yeniden doğumda yaşam için temel unsur olan kanın gücünü temsil etmektedir. Bahsetmek istediğimiz diğer bir nokta ise günümüzde Türk boyları arasında sıklıkla uygulanan kına gecesi töreninde geline ya da hem geline hem de damada kına yakılması geleneğidir. Bu gelenekte kınanın diğer tüm anlamlarının yanında kırmızı renginden dolayı doğurganlık sembolü olması düşüncesi de kültürel kod olarak aktarılmaktadır.

Dişil arketipin temel karakteri yalnızca besleme, yaşatma, sarıp sarmalama, koruyup kollama v.b gibi olumlu özellikler içermez, diğer bir deyişle o, sadece İyi Anne özellikleri göstermez. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, evrende karşıtlıkların birlikteliği ve bütünlüğü ilkesi gerekliliği dişil arketip ilkesi içinde söz konusudur. Bu nedenle hem olumlu hem de olumsuz niteliklerin birliğini Yüce Ana'da da görmekteyiz. Doğumla yaşam veren İyi Anne aynı zamanda ölümle geri alan olarak Korkunç Anne'ye dönüşendir.

Korkunç Anne, doğurduğunu geri alıp yutan ve yok eden karakter dişil arketipin temel olumsuz özelliğidir. Arketipin bu temel olumsuz özelliği temel olumlu özellikte olduğu gibi anne-çocuk ilişkisinden, yani dış dünyadan kaynaklanmayan bir deneyimdir. Korkunç Anne olarak ifade bulan bu mitik imge kolektif bilinçdışının sembolüdür ve kendini efsanelerde, masalarda, mitlerde hatta kişisel düşlerimizde canavarlar, cadılar, vampirler, gulyabaniler ve hayaletler şeklinde göstererek bize saldırır (Neumann, 1974, s. 148).

Masal, destan, mit, efsane gibi halk bilgisi ürünlerinin motif ve simgeleri anlatıma ve anlatıcıya bağlı olarak uygun bağlamda olumlu, yapıcı ve koruyucu veya olumsuz yıkıcı ve dönüştürücü roller alabilir. Arketiplerin olumlu ve olumsuz olmak üzere çok çeşitli tezahürleri söz konusudur. Örnek olarak Türk mitolojisinde anne arketipinin hasta eden, yok eden ve öldüren işlevini Kara Umay akabinde ise Albastı karşılamaktadır.

Özetleyecek olursak yer-gök, gece-gündüz, aydınlık-karanlık karşıtlıkların bütünü oluşturduğu gibi Yüce Ana arketipinde temel hem iyi hem de kötü özelliklerin birlikteliği söz konusudur. İlaveten, Yüce Ana arketipi bir yandan kendi dönüşüm geçirirken diğer taraftan ilişkili olduğu unsurları da dönüştürmektedir. Arkeologlar ve antropologlar tarafından bugüne kadar sayısız Yüce Ana sembolü ve onunla ilişkili buluntular ortaya çıkarılmıştır. Burada bizi konumuzdan uzaklaştıracak incelemelerden kaçınarak Yüce Ana arketipi ile özdeşleştirilen tabiat unsurlarını merkeze alacağız.

Konumuza ilk olarak evrenin temel arketiplerinden olarak kabul edilen su ile devam etmek icap etmektedir. Mircea Eliade'nin suya atfedilen önem ve kutsiyeti şöyle ele alınmıştır: “Her tür kozmik tezahürün temeli, bütün tohumların taşıyıcısı olan su, bütün biçimlerin kaynaklandığı ve bir felaket ya da kendi gerilemeleri sonucunda dönecekleri ilk özü, simgeler. Başlangıçta ve her tür tarihsel ya da kozmik döngünün sonunda su vardır ve her zaman var olacaktır. [...] su, kozmogonide, mitlerde, ritüellerde, ikonografide her zaman aynı işlevi görür; her biçimin öncülü, her yaratının desteğidir. Suya batma, ilk biçime geri dönüşü, yeniden yaradılışı, doğumu simgeler; çünkü suya batma, biçimlerin biçimlerini kaybediştir ve varoluş öncesindeki ayrışmamış olanla yeniden bütünleşmektir; sudan çıkış, biçimin ilk kez dışa vurulduğu yaratılış eyleminin tekrarıdır. Suyula temas etmek her zaman yenilenmeyi temsil eder; çünkü eriyip giden daha sonra "yeniden doğacaktır"; çünkü suya batış, yaşamın ve yaratıcılığın potansiyelini çoğaltır ve geliştirir. Bütün potansiyel güçleri kendinde toplayan su ('hayat suyu') yaşamın simgesidir. Tohumlar açısından zengin olan su, toprağı, hayvanları ve kadınları döller” (Eliade, 2003, ss. 196-197).

Neumann ise “su”yu yaşamın doğduğu ilkel yaşamın zihni şeklinde tanımlayarak sözlerine şu şekilde devam eder: “Yeraltı suyu, deniz, okyanus, göl; annenin suyu hem besler hem de dönüştürür çünkü tüm canlılar toprağın suyuyla veya sütüyle oluşur ve varlıklarını sürdürürler. Su, sembolik olarak annenin rahmidir dolayısıyla göğüsle de ilişkilidir. Burada göğüslerin dönüştürücü karakteri söz konusudur; büyük göğüsler besleme, küçük göğüsler beslemeyi reddetmektir” (Neumann, 1974, s. 47). Annenin göğüsleri süt ile dolarsa büyümektedir. Eğer annenin sütü gelmiyor ise göğüsler küçük kalacaktır, dolayısıyla Yüce Ana arketipi temel olumlu

özelliklerinden besleme işlevini yerine getirmeyeceği için kötü karakter olan ölümün annesine dönüşecektir.

Bir önceki paragrafta Neumann'dan hareketle verdiğimiz tanım, birinci bölümde anlattığımız Türk mitolojisinde Verbitskiy tarafından derlenen Altay Yaratılış anlatısını hatırlatmaktadır. Yüce Ana arketipinin ilk modeli olarak karşılaştığımız Ak Ene, Tanrı Ülgen yaratımı başlatmadan hemen önce sudan çıkararak yaratma ilhamını vermektedir. Onun sözü ile yaratım başladıktan hemen sonra ise suya tekrar geri dönmektedir. Ak Ene'nin adından başka hiçbir kaynakta söz edilmez. Buradan hareketle Ak Ene'nin, Umay'ın yeniden doğmuş ve dönüşüm geçirmiş suretlerinden, tezahürlerinden biri olduğunu düşünmek mümkündür.

Annenin rahmini simgeleyen su gibi ilkel zihin için toprak da aynı özelliklere sahiptir. Bitkileri doğuran ve yaşamı besleyen toprak, ölümden sonra çocuklarını yeniden doğmak üzere kabul eden yüce varlıktır (Campbell, 1992, s. 74). O, tüm varlıklara hayat veren "Terra Mater" veya "Tellus Mater" adlarıyla da tanınan "Yüce Ana"dır.

Eliade, kadının "büyüsel-dinsel" niteliği ve bu nitelikten kaynaklanan toplumdaki statüsü ile toprak ilişkisini şöyle belirtmektedir: "Kadın, mistik olarak toprakla dayanışma halindedir; çocuk doğurma insani ölçekte, toprağın verimliliğinin ya da üretkenliğinin bir çeşidi olarak gözükmektedir. [...]. Kadının kutsallığı toprağın kutsallığına bağlıdır. Dişi üretkenliği kozmik bir modele sahiptir." (Eliade, 1991, s. 123). Toprak Ana olarak tanınan bu kozmik model doğuran, doyuran ve yeniden doğuran ilk imgedir. Eliade, aynı çalışmada toprak ile ilişkili yaygın inanç ve ritüellerden de bahsetmektedir. "Toprak üzerinde dizleri üzerinde doğum yapmak", "yeni doğan ya da ölen bebeği toprağa yatırmak" kavramları ve ritüelleri simgesel olarak Yüce Ana'nın yaratıcı gücü, koruyup kollama v.b. gibi işlevleri ile doğrudan bağlantılıdır. Kişisel annenin bebeğini bağrına bastığı gibi Toprak Ana, her yıl yeniden topladığı kucağındaki hasat ile yeni bir "yaratılış" deneyimini yani kozmik ritmi tekrar etmektedir (Eliade, ss.120-121).

Dişiliğin yaratıcı yönü olarak toprak, kadına örnek olmaktadır ve kadın, bitkisel yaşamı yönettiği için doğum ve soyun devamının gizlerini kendinde taşır. Bu nedenle dişil imgenin en temel gizemleri toprak ve onun dönüşümüyle simgelenir. Çürüyen tohum filizlenen yapraklara doğru uzar, uzun sap tomurcuk haline gelir ve buradan çiçek, olgun meyveye dönüşür. Bu gizemli süreç yerin altında başlar, havadaki suyun yardımı ile güneşin ateşi altında tamamlanır. İlkel insan toprakta Yüce Ana arketipi karakterinin gizemini deneyimler (Neumann, 1974, s. 51).

Yüce Ana'nın toprak, mağara, hacim ve yükseklik sembollerini birleştiren unsur ise dağdır. Dağ, yeryüzüne gözle görülür şekilde hükmeden, hareketsiz Yüce Ana sembollerinden olan esrarengiz Dağ Ana'dır. Yeryüzünün hâkimi, tahtın sahibi Dağ Ana, gökyüzünün, bulutların, şimşeklerin, gök gürültüsünün ve yağmurun erkek tanrısını kabul ettikten sonra tahta eril tanrı oturmuştur, dolayısıyla ilkel toplumda ana soylu bir yapıdan eril cinsiyetin başka bir anlatımla ataerkil hâkimiyetin izleri görülmeye başlamıştır (Neumann, 1974, s. 99).

Dağ ile ilişkili diğer bir unsur ise dağların içerisine uzanan nemli ve karanlık kutsal mekânlar olarak tasavvur edilen mağaralardır. Mitolojide mağaralar dişil ilke kadın ile ilişkilendirilmektedir, dolayısıyla mağaraların bazı bölümleri doğurganlık sembolü olan ana rahmi şeklinde resmedilmiş veya oyulmuştur. İlk insan bu mekânlara hem gerçek doğumun hem de simgesel anlamda yeniden doğumun gerçekleştiği merkez olarak kutsiyet atfetmiştir (Ateş, 2001, ss, 47-49). Bu bağlamda mağara hem Yüce Ana arketipinin yaratıcı karakterinin deneyimlendiği dünyanın merkezi hem de yeniden doğumun gerçekleştiği mezardır.

Psikolojik bakış açısıyla mağara, ruhsal gelişimde dönüştürücü özelliğe sahiptir. Jung, insanın değişimini ve ruhsal yeniden doğuşunu şu şekilde açıklamaktadır: “Mağara yeniden doğuşun gerçekleştiği yer, insanın kuluçkaya yatıp yenilenmek üzere kapatıldığı gizli bir oyuktur. Her kim mağaraya, yani herkesin kendi içinde taşıdığı mağaraya ya da bilincin dışındaki karanlığa girerse, kendini önce bilinçdışı bir dönüşüm sürecinin içinde bulur. Bilinçdışına girmesi, bilinci ile bilinçdışının içerikleri arasında bir bağ kurmasını sağlar. Bunun sonucunda ise kişiliğinde olumlu ya da olumsuz anlamda kökten bir değişim söz konusu olacaktır” (Jung, 2005, ss. 66-67). Neumann ise

Yüce Ana arketipinin barınma, güvenlik, koruma işlevini mağara ile ilişkilendirirken beşik, yatak, gemi sembollerinde de aynı işlevin vurgulandığını ifade etmektedir (Neumann, 1974, ss. 45-46).

Burada bir noktayı değerlendirmek istiyoruz. Şöyle ki Yüce Ana'nın su, toprak, mağara ve dağ sembolleri, Türk mitolojisinde ateş unsurunu da içine alan Yır Sub kavramı ile insanoğlunun yaşadığı yeryüzü olarak tasavvur edilmektedir. Orhun Âbideleri'nde geçen "Yukarıda tanrı, (aşağıdaki) mukaddes yer-su ruhları ile amcam kağanın ruhu tasvip etmedi hiç şüphesiz" cümlesi ile Türkler için tüm tabiat unsurlarının kutsal kabul edildiğini ve ruhlara sahip olduğunu öğreniyoruz. Bunlar birbiriyle ilişkili ve birbirini tamamlayan mitik canlı tasarımlardır, dolayısıyla her birinin ayrı birer ruhları olduğu varsayımı koruyucu ruhlarla ilişkili olarak iyelik inancını doğurmuştur.

Yır Sub aynı zamanda vatani da temsil etmektedir. Vatan savunması Türklerin varlığı için temel şarttır ve Yır Sub'ın vatan savunmasında Tengri ile birlikte Türk askerine yardım ettiğine dair inanç, onlara kutsiyet kazandırmaktadır.

Türkler için İmay-tahsil dağı ve "elin Umay" (ana rahmi) diyerek hitap ettikleri mağaralar kutsal mekânlardı. Bebek sahibi olmak isteyen kadınlar, Umay'ın bu mekânların sahibi olduğu tasavvuru ile yaygın olarak buraları ziyaret eder ve kurban sunarlardı. Günümüzde de bazı kutsal mekânlar olarak sayılan türbelerin çocuk sahibi olmak için ziyaret edilmeleri kültürel davranışların geleneklerle aktarımı olarak düşünülebilir.

Türk mitik tasavvurunda koruyucu ruhlardan ateş ruhunu temsil eden Umay'ın kızkardeşi Od Ana/Ene/Ot Ene dar anlamda ocağı/otağı geniş anlamda yurdu/vatani koruma işlevi ile Yüce Ana'dır. Yüce Ana'nın temel işlevleri arasında görülen iyileştirme gücü ve işlevi Türk mitolojisinde ateşe atfedilmiştir. Yüce Ana'nın bu işlevi Türk boyları arasında "alazlama" uygulaması ile günümüzde de yaşatılmaktadır.

Kadın ile özdeşleştirilen doğurganlık sembolü Hayat Ağacı, "hayat otu-hayat bitkisi" şeklinde de tasavvur edilmiştir. Çatalhöyük'te M.Ö. 6000'lerden kalan bir buluntuda göbek deliğinden bir bitki dalı çıkan ana tanrıça figürü doğumla ilişkili doku,

plasentayı temsil etmektedir. Hayat Ağacı'nın gövdesi Yüce Ana'nın yaratma gücü ve enerjisini sembolize etmektedir ve bu nedenle neredeyse tüm mitolojilerde kadının çocuk sahibi olmak için Hayat Ağacı'na giderek dua ettiği görülebilmektedir. Ağaç, tüm unsurlarıyla beraber içinde taşıdığı dişil özelliği ile besleme, koruma ve dönüştürme işlevine sahiptir. Sadece meyve veren ve yapraklı ağaçlar değil selvi ve kayın, çınar, v.b. gibi ulu ağaçlarda da aynı işlevler söz konusudur (Ateş, 2001, ss, 139-140).

Burada birinci bölümde anlatılan kayın ağacı ve Umay ilişkisini tekrar hatırlayalım. Türk mitolojisi kaynaklarında yer alan “ilk başta Ülgen atamızdan türediğimiz zaman bu iki kayın ağacı, Umay ana ile beraber (gökten) inmiştir.” sözünde hem dişil hem de eril prensip birlikteliği söz konusudur. Şamanların ifadesiyle “Bay kayın” eril, Umay ise içinde dişil prensip özelliği taşıyan kadın sembolüdür. Çünkü ağaç aynı zamanda toprak fallusudur. Topraktan çıkıntı yapan eril prensiptir (Neumann, 1974, s. 49).

İlk insanlar sembolik olarak bazı hayvanları doğurganlık ve doğumla ilişkili Yüce Ana imgesi olarak kadın ile özdeşleştirmişlerdir. Dünyanın bir kuşun bıraktığı kozmik yumurtadan meydana geldiği varsayımıyla kuş formunda kalçalarının içi boş ve yumurta şeklinde ana tanrıça figürleri kadının evrensel yaratıcı gücünü temsil etmektedir. Kuşun kanatları, bir taraftan göklerin hayat veren gücünü sembolize ederken diğer taraftan kaz, ördek veya dalgıç su kuşu, suyun dişil enerjisini ve yaratma gücünü sembolize etmektedir (Gumbitas, 1982, ss. 106-112).

Kuş, Türk mitolojisinde Umay'ı sembollerinden önemli bir figürdür. Simgesel olarak kuş hem doğum hem de ölüm anında mevcuttur. Umay'ın kızkardeşi olan Ayızıt'ı, kuğu kuşu temsil etmektedir. Ayızıt, gökteki cennetten çocuk ruhunu/kutunu alarak yeryüzüne iner ve kutu gebe anneye üfler. Böylece bebeğe can geldiği düşünülmemektedir. Ayrıca doğum gerçekleşinceye kadar da anne ve bebek onun koruması altına girmektedir. Kuş, yaşamın başında rol aldığı gibi yaşamın sonunda da varlığı söz konusudur. Ölüm anı geldiğinde ruh, göğe doğru kuş gibi uçar ve gider. Türkler ayrıca kuşun kehanetine de inanmaktadırlar. Kuş yuvasına yerleştirilen kuş figürünün aldığı pozisyona göre şaman doğacak bebeğin yaşayıp yaşamayacağına dair kehanette bulunmaktadır.

Kozmik yumurtanın üzerinde ya da çevresinde dolaşan yılan da doğurganlıkla ilişkili evrensel bir semboldür. Yılanın hem karmaşık hem de evrensel sembolik yapısını Wilkinson şöyle ifade etmektedir: “Kendine yeterli, gizemli, yeraltı inlerinde yaşayan ve deri değiştiren yılan, yeraltı doğüstü varlıklarıyla, yani Öte Âlemle bağlantılı bir yaratıktır. Dalgalı hareketi dünyanın çoğu yerinde eski kültürlere, dolambaçlı akan ırmakları, inişli çıkışlı tepeleri, birbirine dolanmış kökleri ve sarmal kozmosu çağrıştırmıştır. Bunun bir sonucu olarak pek çok sembolik anlamı ikilik, doğurganlık, ilksel yaşam gücü ve yaratılış temalarını içermektedir. Yılan simgesel anlamda çift yönlü bir güçtür. Deri değiştirme özelliği ile diriliş ve şifayla ilişkilendirilirken zehri ile ölüm getirmektedir. Yılan, Toprak Ana'nın rahmini dölleyen bir fallustur dolayısıyla hem dişil hem de eril güce ve gizeme sahiptir (Wilkinson, 2011, s. 67).

Su ile ilişkili doğurganlık sembolü olan deniz kabukları, istiridyeler ve inciler aynı zamanda dişil ilkenin sembolü olarak kadını koruma gücüne sahiptirler. Anne rahmini simgeleyen deniz kabukları ve istiridyeler Yüce Ana'nın dölleme ve doğurganlık işlevlerine işaret etmektedirler. Deniz kabukları, istiridyeler ve incilerden yapılmış süs eşyalarını üzerinde taşıyan kadın hem doğurganlığını göstermekte hem de kötü kaderden ve büyüden korunmaktadır. Bu süs eşyalarını takan kadının kısırlıktan korunacağına inanılmaktadır. Aynı zamanda deniz kabukları, istiridyeler ve incilerden herhangi birini üzerinde bulunduran kadının doğumu da kolay olmaktadır (Eliade, 1992, ss. 147-153).

Türk mitik tasavvurunda ise deniz kabuğu toplumsal cinsiyet rolleri ile ilişkili olarak kullanılmaktadır. Deniz kabuğu figürleri kız bebeklerinin beşiğine cinsiyeti belirtmek için asılmaktadır. Ayrıca deniz kabuğu Umay'ı sembolize ettiği için bebeğin Umay'ın koruması altına girdiği düşünülmektedir. Bu noktada Yüce Ana arketipinin koruma işlevi söz konusudur.

Sonuç olarak Yüce Ana arketipi besleyen, koruyan, büyüten işlevi ile İyi Anne, kötü, tehlikeli, karanlık ve zehirleyen işlevi ile Korkunç Anne olarak olumlu ve olumsuz temel özelliklere sahiptir. Bu özelliklerinin yanı sıra Yüce Ana'da hem kendisini hem de ilişkili olduğu unsurları dönüştürme gücü mevcuttur. Doğurganlık

işlevinin temel unsuru olarak ana rahmini temsil eden tabiat unsurlarından su, dağ, mağara, toprak ve ağaç ile bereber yumurtaya sahip olma özelliği ile kadınla eşleştirilen hayvanlardan kuş, yılan ve suyun yaratıcı gücünü taşıyan deniz kabukları, istiridye ve inci yaratıcı dişil güç ve enerjiyi sembolize etmektedir.

Türk mitolojik sistemde su, toprak, mağara, dağ, ağaç ve ateş sembolleri Yır Sub kavramı ile insanoğlunun yaşadığı yeryüzü olarak tasavvur edilmektedir. Tüm bu mitik tasavvurlar canlı olarak tasavvur edildiği için her birinin onları koruyan ruhları mevcuttur. Bu varsayımla Türk mitolojisinde iye inancı ortaya çıkmıştır. Yır Sub unsurları Tengri ile birlikte anıldığı için kutsaldırlar. Yır Sub unsurları, Yüce Ana arketipinin koruyucu işlevini yerine getirmektedirler.

Kadının hamilelik ve doğumla deneyimlediği annelik hem kendisinin hem de çocuğun dönüşümüne işaret etmektedir. Annelik ile anne arketipi özellikleri ve deneyimleri söz konusudur. Bu bağlamda anne arketip özellikleri anneyle ilişkilidir. Anne arketipi ile bağlantılı özellikleri Jung, *Dönüşümün Sembolleri* adlı çalışmasında bütün yönleriyle şöyle açıklamaktadır: “Annelik ihtimamı ve sevgisi; kadının sihirli otoritesi; akli aşan bilgelik ve ruhani yücelik; faydalı içgüdü ya da dürtü, bunların hepsi iyicildir, değer verir ve destekler, gelişim ve verimlilik sağlar. Ölüler diyarı ve sakinleriyle birlikte sihirli dönüşüm ve yeniden doğum alanı anne tarafından yönetilir. Olumsuz yanda ise anne arketipinin gizli, saklı ve karanlık şeyleri ifade edebilmesi vardır; bunlar, uçurum, ölümler dünyası, yok eden, baştan çıkaran ve zehirleyen şeylerdir, kader gibi korkunç ve kaçınılmaz olanlardır” (Jung, 2015, s. 124).

Anne arketipi olumlu ve olumsuz özellikleri ile birlikte farklı şekillerde tezahür etmektedir. Bu bağlamda anne arketipinin tipik bazı biçimleri şunlardır: “Kişisel anne ve büyükanne; üvey anne ve kayınvalide, ilişki içinde olunan herhangi bir kadın, örneğin sütanne ya da dadı, ata ve bilge kadın, daha üst anlamda tanrıça, özellikle de Tanrı'nın anası, Bakire Meryem (gençleşmiş anne olarak örneğin Demeter ve Kore), Sophia (anne-sevgili olarak, ayrıca Kybele-Attis tiplmesi, ya da kız-[gençleşmiş anne]-sevgili); kurtuluş arzusunun hedefi (cennet, Tanrı krallığı, göksel Kudüs); geniş anlamda kilise, üniversite, kent, ülke, gök, toprak, orman, deniz ve akarsu; madde, yeraltı dünyası ve ay, dar anlamda doğum ve dölleme yeri olarak tarla, bahçe, kaya,

mağara, ağaç, kaynak, derin kuyu, vaftiz kabı, kap biçiminde çiçek (gül ve lotus); büyülü daire olarak (Padma olarak Mandala) ya da Cornucopiatypus (Bereket Boynuzu); daha dar anlamda rahim, her tür oyuk biçim (örneğin vida yuvası); Yoni; fırın, tencere; inek, tavşan, her tür yararlı hayvan” (Jung, 2005, ss. 21-22).

Anne arketipinin kökeni insanlığın deneyimlediği biyolojik doğuma ve çocuk-anne ilişkisine kadar gitmektedir. Anne arketipinin beslemek, yaşatmak, sarıp sarmalamak, koruyup kollamak gibi temel karakter özellikleri söz konusu olduğunda anne ve çocuk arasındaki bağ çözülmez bir şekilde korunmaktadır. Bu bağ kişisel anne tarafından ya da sütanne, dadı, anneanne, babaanne, teyze, hala, v.b. gibi çocukla doğrudan ilişkili herhangi bir kadın tarafından kurulmaktadır. Bu durumda anne arketipinin besleme, sarıp sarmalama, koruyup kollama işlevleri biyolojik doğumdan bağımsız olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Anne-çocuk arasında kurulan bu bağ anneye zorlu ve güç bir görevin sorumluluğunu yüklemektedir. Hem fiziksel hem ruhsal hem sosyal açıdan sağlıklı ve dengeli bir yetişkini şekillendirmek anneden beklenmektedir. Çünkü yetişkinlikte kurulacak sağlıklı ilişkilerin temeli çocuğun anne ile ilişkisinin başladığı ilk aylarda atılmaktadır (Weldon, 2001, s. 31). Dolayısıyla çocukluğa dayanan nevrozun temelinde annenin önemli bir rol oynadığı varsayılmaktadır. Bu noktada erkek ve kız çocuklarında hem olumlu hem de olumsuz olarak farklı bir şekilde deneyimlenen nevroz, kişilik psikolojisi alanının kapsamına girmektedir ve anne arketipinden kaynaklanan Anne Karmaşası başlığında hali hazırda çeşitli çalışmalar mevcuttur.

Özetle, anne arketipi annelik ile ilişkili olarak deneyimlenmektedir. Bu kişisel anne olabildiği gibi çocukla bağı olan herhangi bir kadın da olabilir. Bu noktada annelik doğurganlık ve doğumdan bağımsızdır. Anne arketipinin sayısız tezahürü söz konusudur ve farklı biçimlerde ve sembollerde ortaya çıkması mümkündür.

2.2.2. Yüce Ana Arketipi: Umay

Bu kısımda Türk mitolojisinde kadın arketipi olarak tasavvur edilen Umay'ı Yüce Ana sembolleri, özellikleri ve işlevleri açısından karşılaştırıp inceleyerek değerlendireceğiz. Bu noktada bir şeyi vurgulamak istiyoruz. Bir önceki başlıkta çeşitli

kaynaklardan hareketle dağ, mağara, kuş ve benzeri sembolik unsurların Yüce Ana arketipi bakımından anlamını belirtmiş ve Umay'la ilişkisini vurgulamıştık. Bu bağlamda bir önceki başlık da Yüce Ana ve Umay incelemesini içermektedir. Burada ise doğrudan “Yüce Ana kimdir/nedir?” sorusunun cevabını özetleyip Umay karşılığını belirteceğiz.

Çalışmamıza konu olan Yüce Ana arketipi tüm dünya mitolojilerinde karşılaştığımız mitik simgelerden biridir. Yüce Ana'nın özelliklerinin yansımaları ve işlevleri kültürel bellekte günümüze taşınarak devam etmesi söz konusudur. “Yüce Ana” tamlamasındaki “Yüce” duyular ile kavranan evrenin üstünde yani aşkın olanla ilişki anlamı içermektedir. Bu nedenle Yüce Ana, insanlık tarihinin ana tanrıça tasavvuru dönemine gitmektedir. Tamlamadaki Yüce Ana birlikteliği duygusal olarak sembollerin birleşimidir, dolayısıyla annenin annesi ya da büyük anne şeklinde bir soy bağı gibi bir ilişki yoktur.

İlk insanın evren ve doğa karşısında temel korku ve kaygısı söz konusudur çünkü çetin doğa şartları insan neslini tehdit etmektedir. İkel insan henüz doğum ile ilişkili gerçek bilgiye sahip değildir bu sebeple doğayı gözlemleyerek ve taklit ederek tüm tabiat unsurlarını içine alan bitkiler ve hayvanlar âlemi ile birlikte evrendeki unsurları Yüce Ana tezahüründe anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır, dolayısıyla Yüce Ana yaratılışla ilişkili ilk model olarak tezahür etmiştir.

Evrendeki karşıtlıkların birliği Yüce Ana arketipinde de söz konusudur ve olumlu özellikleri ile İyi Anne ve olumsuz özellikleri ile Korkunç Anne, Yüce Ana arketipinde mevcuttur. Yüce Ana arketipi temel ve dönüşebilir özellikleri ile karşımıza çıkmaktadır. Dönüşümün temel maddesi kandır. Kadın, dönüşüme adet görme ile başlar, hamilelik, doğum ve hemen ardından gelen süt ile dönüşüm tamamlanır. Bu süreçte anne arketipinin temel olumlu işlevleri olan besleme, bakım, yaşatma, koruma özellikleri anne-çocuk ilişkisinde deneyimlenir. Ancak tekrar belirtmek isteriz ki bu ilişki doğumdan bağımsız olarak herhangi bir kadın-çocuk ilişkisi içinde söz konusudur.

İkel zihin için annenin rahmini simgeleyen tabiat unsurlarından su, toprak, ağaç, dağ, mağara ve su ile ilişkili deniz kabuğu, istiridye, inci ve hayvanlar âleminden kuş ve

yılan, Yüce Ana arketipinin çeşitli tezahürleridir. Türk mitolojisinde ise bütüncül olarak Yir Sub tasavvuru söz konusudur.

Buraya kadar tespit ettiğimiz verileri şöyle sınıflandırabiliriz:

1. Yüce Ana'nın fiziksel özellikleri:

- Baş ortaya doğru eğik, kollar karın bölgesine doğru uzatılmış, bacaklar ince ve ayaklar belirsizdir.
- Devasa göbek, göğüsler, kalça ve üçgen genital organ

2. Yüce Ana'nın sembolleri:

- Kan/ Kırmızı renk
- Süt
- Deniz kabuğu, isiridye, inci
- Su, toprak, dağ, mağara
- Beşik, yatak, gemi
- Selvi, kayın, çınar
- Kuş, yılan

3. Yüce Ana'nın görevleri:

- Doğurmak, beslemek, bakım yapmak, korumak, yaşatmak, yutmak

Yüce Ana arketipinin fiziksel özellikleri, sembolleri ve görevleri ile Umay karşılaştırmasını değerlendirme noktasında ilk olarak fiziksel özelliklerle ilişkili şunları söylemek mümkündür: Yüce Ana'nın başı ortaya doğru eğik olduğu için göz, kaş, burun v.b. gibi detaylarla ilişkili bir tasvir söz konusu değildir. Kolların karın bölgesine doğru uzatılmış olması bebeğin o bölgede taşınıyor olması ile ilişkili olduğunu düşündürmektedir. Bacaklar ince ve ayaklar belirsizdir. Bu hususta Giriş kısmında Nilten Gökçen'in "insan-dışı hayvanların ve kadınların", yalnızca "erkek-insanın" varlığına ve amaçlarına hizmet etmek için var olduğu ya da yaratıldığı şeklinde tanımlanan ideolojiyi sorguladığından bahsetmiştik. Gökçen, *Etinden, Sütünden, Yumurtasından: Atwood'un Damızlık Kızları* adlı makalesinde Gilead rejiminden

kaçmaya çalışan damızlık kızlara uygulanan cezalandırma yöntemi ile ilgili şunları söyler: “Ceza uçları saçaklı çelik kablolar ile damızlık kızların elleri ve ayaklarına uygulanırdı. Çünkü damızlık kızların orada bulunma amaçları için ellerin ve ayakların işlevinin bir önemi yoktur. Damızlık kızların ‘önemli’ organları, onları tanımlayan üreme organları, rahimleridir.” (Gökçen, 2018, s. 161). Onlar üreme amacıyla orada bulunmaktadır, dolayısıyla doğurganlık ile ilişkili organları rahim ve göğüs önemlidir tıpkı Yüce Ana tasvirinde olduğu gibi bacak ve ayak dikkat çekmeyen önemsiz bir detaydır.

Yüce Ana’da doğum ve doğurganlık ile ilişkili organlar olan devasa göbek, göğüsler, kalça ve üçgen genital bölge onun dişil gücünün ve enerjisinin sembolüdür ve abartılı olarak tasvir edilen bu bölgeler ön plandadır. Yüce Ana’nın doğum ve doğurganlıkla ilişkili organlarda aynı zamanda cinsellik vurgusu da söz konusu olabilir ancak Umay cinsellikle değil annelik ile temsil edilmektedir. Yüce Ana’nın devasa büyük göğüsleri Türk mitolojisinde memelerini masallardaki devler gibi omuzlarından geriye atabilen Al Karısı karşılamaktadır ancak Al Karısı’nın bu şekilde tasviri onun kötücül olduğunu vurgulamaktadır.

Daha önce belirttiğimiz gibi Umay’ın bütüncül olarak fiziksel görünümü sözlü kültürde detaylı bir şekilde tasvir edilmemiştir ve Umay’la ilgili arkeolojik ve görsel buluntular da tartışmalıdır. Ancak Yüce Ana’nın aksine Umay’ın uzun saçları olduğuna dair veriler mevcuttur. Bize göre Türk kültür ve aile yaşamında uzun saç, kadını ve kadınlığı niteleyen dolayısıyla dişil bir özellik olarak düşünülmektedir.

Umay ayrıca hem genç hem de yaşlı olarak tasvir edilmektedir. Genç kadın tasavvuru hâlâ adet görüyor anlamı da taşımaktadır. Bu durum Yüce Ana’nın doğurganlık özelliğinin Umay’da yansımalarıdır. Yaşlılık dönemi artık doğurganlık özelliğinin devam etmediği ancak kadın için bilgeliğin söz konusu olduğu bir dönemdir ve kadın bu özelliği ile toplumda saygın bir statüye sahiptir. Umay’ın saç renginin beyaz veya gümüşü olarak tasvir edilmesi de bunun bir kanıtı durumundadır. Umay ile ilişkili bir ritüeli hatırlarsak, yeni doğan bebeği ilk kez beşiğe yatıran kadınların içinde en yaşlı olan bilge kadındır. Burada Yüce Ana’nın şefkati, ilgi ile bakımı bilge kadına yüklenmektedir.

Değerlendirmeye sunacağımız diğer bir nokta ise Yüce Ana tasvirlerinde kıyafet detayı ile ilgilidir. Yüce Ana tasvirleri çıplaktır ancak Umay, elbiseli olarak tasavvur edilmektedir çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, Umay'a annelik işlevi ile kutsiyet atfedilmektedir. Yüce Ana, yaşamın ve ölümün annesidir. O, doğurup yeniden doğurmaktadır, diğer bir deyişle yaratmaktadır. Ancak Umay'da böyle bir işlev söz konusu değildir çünkü Türk mitolojisinde Yüce Ana'nın yaratma işlevi Gök Tanrı'nın gücü ve kontrolü altındadır.

Yüce Ana ile Umay'ı taşıdığı semboller açısından değerlendirdiğimizde ise şunları söyleyebiliriz: Yüce Ana, kan ile ilişkili kırmızı rengi sembolize ederken Umay'ın sembol rengi ise ak/beyaz olarak ifade edilmektedir. Kırmızı renk, kan rengidir. Kan yaşamın, canlılığın belirtisidir, dolayısıyla kırmızı olan herşey yaşamın ta kendisidir. Hatırlarsak kan aynı zamanda doğum ve doğurganlıkla ilişki olarak Yüce Ana'yı temsil etmektedir. Ak/Beyaz renk, yaş almakla beraber saçların beyazlaması ile ilişkili bilgeliği temsil etmektedir. Ak/Beyaz saf ve iyi olanı da sembolize eder dolayısıyla ak/beyaz olan İyi Anne olarak Yüce Ana arketipinin temel olumlu özelliğini yansıtmaktadır. Yüce Ana'nın kırmızı rengi ise ölümü simgelemektedir ve Türk mitolojisinde Alkarısı'na yansiyarak Yüce Ana, yok eden, zehirleyen, hasta eden Korkunç Anne tiplerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yüce Ana'nın besleme işlevi ile ilişkili olan süt, aynı şekilde Umay'da da karşılık bulmaktadır. Yüce Ana'nın doğurganlık sembollerinden olan deniz kabuğu, istiridye ve inci aynı zamanda dinsel-büyüsel güce de sahiptir, dolayısıyla Yüce Ana'nın koruma işlevine de karşılık gelmektedir. Türk mitolojisinde cinsiyetin anlaşılması amacıyla deniz kabuğu figürlerinin kız bebeklerin beşiğine asıldığını ve Umay'ın beşiğin başında beklediğini belirtmiştik. Beşik, yeni doğanın yuvasıdır ve bebeğin korunması noktasında Umay, Yüce Ana arketipinin koruma işlevini üstlenmektedir. Umay'ın sembolleri arasında ise istiridye ve inci tespit edilmemiştir ancak Umay sembollerinden iğ ve ip kız bebek için cinsiyet belirtme aracı yanı sıra kültürel bellekle geleneğe yerleşmiş "kaderin ağlarını örmesi" kavramı ile Yüce Ana'nın bir sonraki paragrafta bahsedeceğimiz Ak Ene'de karşılığını bulan ilham özelliğini göstermektedir. Umay'ın vatan savunmasında gösterdiği koruma işlevi ile

birlikte Yüce Ana arketipinin ilham özelliği Umay'a dolaylı olarak değişim, dönüşüm gücü noktasında bir üst anlam yüklemektedir.

Verbitskiy'in Altay Yaratılış anlatmasında karşımıza çıkan Ak Ene'nin yaratımın başında yer alan ilham verme özelliği ile bir önceki kısımda bahsettiğimiz Neumann'ın su ile ilişkili "ilksel yaşamın zihni" tanımını örtüşmektedir. Burada ilham verme özelliği yanı sıra ak renk sembolünün getirdiği bilgelik özelliğini de eklemek gerekmektedir.

Dağ ve mağara, Yüce Ana tezahürlerinden kutsal mekânlardır. Yüce Ana'nın doğum ve yeniden doğum gizeminin yaşandığı yerlerdir ancak Umay, "İmay-tahsil dağı" ve "elin Umay" adlandırılması ile Yüce Ana arketipinin yardım, ve koruma işlevi ile örtüşmektedir. Dağ ve mağara ile birlikte Yüce Ana arketipinin barınma, güvenlik, koruma işlevini beşik, lohusa yatağı sembolleri ile Umay karşılamaktadır ancak Yüce Ana'nın aynı işlevini temsil eden gemi Umay'ın sembolleri arasında yer almamaktadır. Bu durum Türklerin bozkır yaşam kültüründen kaynaklı olduğunu düşündürmektedir.

Ağaç, dişil özelliği ile besleme, koruma işlevindedir ancak ağaç aynı zamanda toprak fallusudur ve eril prensiptir. Burada selvi ve çınar doğrudan Umay sembollerinden değildir, dolayısıyla Umay ana ile beraber (gökten) inen kayın ağacı ile birlikte ve Dağ ana tasavvurlarını birlikte değerlendirmeye sunmak istiyoruz. Yüce Ana, Dağ ana olarak bir zamanlar tüm evrenin hâkimi idi fakat eril zihniyet ile birlikteliği onu tahtından aşağı indirmiştir. Türk mitolojisinde ise Umay'ın şamanların "Bay Kayın" diye hitap ettikleri eril ilke ile birlikte gökten inmesi ve Yaratılış anında dişil ilke ve enerji, Ak Ene'nin eril Tanrı Ülgen'e ilham vermesi eril ve dişil birlikteliğinin sembolüdür. Ayrıca kayın ağacı sembolik olarak hem doğumda hem de ölümden de yer almaktadır. Yeni doğan ve ölen bebeğin kayın ağacı kovuğuna yatırıldığından söz etmiştik.

Ateş ruhu Od/Ene Umay'ın kızkardeşidir ve Yüce Ana arketipinin besleme, koruma, yaşatma ve iyileştirme işlevlerini karşılamaktadır. Yüce Ana arketipinin evrensel yaratıcı işlevini kaz, ördek veya dalgıç su kuşu temsil etmektedir. Kuğu kuşu ise Umay'ın kızkardeşi Ayızıt'ı temsil etmektedir. Kuş kanatları aracılığı ile gökteki

cennete ulaşır oradan aldığı yaşam enerjisini kadına getirir. Bu süreçte Yüce Ana arketipinin koruma işlevini yerine getirerek hem kadını hem de bebeği korur. Yaşam enerjisinin bittiği anda ise yani ölüm anında konduğu yerden geldiği yere uçar gider. Kuş ayrıca sembolik olarak doğacak bebeklerin yaşayıp yaşamayacaklarına dair kehanet etme özelliğine de sahiptir

Yılan doğurganlıkla ilişkili Yüce Ana tezahürlerindedir. Öte Âlemle bağlantılı bir yaratıktır ve çift yönlü bir güçtür. Deri değiştirme özelliği ile yeniden diriliş ve şifayla ilişkilendirilirken zehri ile ölüm de getirmektedir. Yılan, Umay'ın doğrudan sembolleri arasında yer almamaktadır çünkü Umay'ın daha önce ifade ettiğimiz gibi doğum ve yeniden doğum işlevi bulunmamaktadır. Ancak Umay'ın sembollerinden plasentayı anımsarsak yılanın iyileştirme ve zehirlenme özelliklerini birlikte taşıması gibi plasenta da yaşatma, besleme, koruma ile birlikte zehirlenme ve yaşamı sonlandırma özelliği de göstermektedir. Bu bağlamda hem Umay hem de Kara Umay tek bir sembolde karşılık bulmaktadır.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden hareketle Yüce Ana arketipinin görevleri arasında beslemek, bakım yapmak, korumak, yaşatmak, yardım etmek ve iyileştirmek Umay'da karşılık bulmaktadır ancak doğurma işlevi yukarıda belirttiğimiz gibi Umay'da karşılığı yoktur.

Bu kısımda değerlendirmeye sunmak istediğimiz konumuzla ilgili bir çalışmadan bahsetmek istiyoruz. *The Heroine with 1001 Faces*, Maria Tatar'ın 2019 yılı pandemi sırasında kaleme aldığı kitabıdır. Tatar, kitabının başlığı için Şehrâzâd'ın Binbir Gece Masalları adlı hikâyesinden esinlendiğini belirtmektedir. Kitabın ana teması “care” (bakım), “craft” (sanat ve el sanatları/beceri) ve “curiosity” (merak) nitelikleri üzerinedir. Tatar, mitolojide bize en çok tanıtılan kadın tanrıçaların uğradığı haksızlıkları, zulümleri kadınlara atfedilen bu temel niteliklerle birlikte bu terimlerin yan anlamları olan “empati”, “iyilik ve iyileştirme”, “dayanışma” becerilerini gösteren kadın tanrıçaların hikâyelerini tekrar okuyarak doğumdan ve annelikten bağımsız olan kahramanları örneklerle anlatmaktadır (<https://www.banyen.com/events/tatar>).

Bakım, sanat ve el sanatları/beceri ve merak birbiriyle doğrudan ilişkili kavramlardır. Merak, ilgi ile meydana gelir. İlgi ve merak bir yanı ile bakımla da ilgilidir. Merak ve ilgi ile özenli bakım yaratıcılığı doğurur. Yani merak ve ilgi, araştırma ruhu, tutku, ilham ile birlikte yaratıcılıkla sonuçlanır. Empati ise başkalarının acılarını hissetmek, bilmek noktasında önemli bir erdemdir ancak merak ve ilham ile birlikte harekete geçerse beceriye yani sanata dönüşmektedir. Bu karmaşıklığı gidermek için Tatar'dan bir örnek vermek yerinde olacaktır. Şehrâzâd, Şehriyar'ın her sabah öldürttüğü kadınlara empati duymaktadır, Merak ve meraklı olmak özelliğini kullanarak her gün bir sonraki güne sarkan masallarla yani söz sanatı ile özenle baktığı diğer bir deyişle ilgilendiği Şehriyar her gün yenilenerek, kendini değiştirerek tıpkı 1001 sayısı gibi, yeni bir Şehriyar ortaya çıkar. Bu Şehrazad'ın ilhamı ile Şehriyar'ın iyileşerek yeniden yaratımıdır.

Tatar'ın “care”, “craft” ve “curiosity” kavramlarının Umay'da karşılığını ise annelik işlevi ile bakan, büyüten, besleyen, koruyan özellikleri “care” (bakım), kukla bebek (tangara), iğ, ip, ok, yay gibi araç gereçlerle ilişkili “craft” (el sanatı/beceri) karşılamaktadır. “Empati” ise kadınların kendilerini yalnız hissetmediği, birbirini anladığı ve dayanışma gösterdiği ebelik ve kızkardeşlik olgusunu harekete geçirmektedir. “Curiosity” (Merak) ile birlikte “ilham” ise yaratımın başında Ak Ene tezahüründe söz konusu olan dişil enerjiyi yansıtmaktadır.

Yüce Ana arketipini Maria Tatar üzerinden tekrar okuduğumuzda şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür. Yüce Ana arketipi temel işlevi olan yaşatma, koruyup kollama yanı sıra dişil arketip dönüşebilir olma özelliğine de sahiptir. Yüce Ana yani kadında var olan dönüştürme gücü ve enerjisi Tatar'ın ana teması “care” (bakım), “craft” (sanat ve el sanatları/beceri) ve “curiosity” (merak) niteliklerinin üçünü birden kapsamaktadır. Şöyle ki dönüştürme eylemi aynı zamanda dönüşümü de içermektedir. Dönüştürme öncelikle “care” (bakım) gerektirir. Bakım işlevi için “curiosity” (merak) ve ilgi olmalıdır çünkü merak ve ilgi ile gelen bakım dönüşüme yol açar. Dönüşüm bir yönüyle “craft”dır. Tatar'ın deyişle kadının hikaye anlatarak, dokuma yaparak ve goblen işleyerek kültür ve toplumu dönüştürerek yeniden yaratışıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİĞER MİTOLOJİLERDEKİ YÜCE ANALAR VE U MAY

3.1. Diğer Mitolojilerde Yüce Ana Arketipleri

Mitolojilerde Yaratılış anında yer alan dişil güç ve enerji Yüce Ana arketipi Jung'un bilinçdışı sembollerindedir. Yüce Ana'nın ana tanrıça tiplerinin farklı tezahürleri olarak tüm dünya mitolojilerinde varlığı söz konusudur. Bu bölümde dünya mitolojilerinden tezin kapsamına alınan mitolojilerde Yüce Analar incelenecektir.

3.1.1. Yunan Mitolojisi

Klasik Yunan mitolojisinde yaratıcı Yüce Ana çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Yaratılış anlaatası şu şekildedir: "Yaratılış, 'Kaos' denilen başlangıçtaki boşluktan, üç ölümsüz varlığın ortaya çıkması ile başlar. Bu varlıklar, Toprak Ana olarak bilinen Gaia, yeraltı ve karanlıkların efendisi Tartaros ve aşk tanrısı olan Eros'tur. Ana Tanrıça olan Gaia, eşi olmadan Uranos'u (Gökyüzü Tanrısı), Ouera (Dağlar) ve Pontos'u (Deniz) doğurmuş, daha sonra Uranos ile evlenmiştir." (Rosenberg, 2003: 34). Doğuma yardım ettiği için Eleuthia, doğum tanrıçası olarak da anılan Artemis sayısız memeleri ile bolluk ve üretkenlik sembolüdür. O aynı zamanda bakire tanrıça sıfatını taşımaktadır. Artemis yay ile anıldığı için avcılıkla ilişkili olarak hayvanlar âleminin ve tüm doğa unsurları ona aittir, dolayısıyla Artemis, Toprak Ana'dır. Dişi gücün farklı yönlerini temsil eden üç tanrıça, Aphrodite, Hera ve Athena'dır. Deniz kabuğunun üzerinde tasvir edilen Aphrodite, "köpükten" doğan olarak tanınır ve erotizmi sembolize eder. Çıplak ya da yarı çıplak betimlemeler onun cinselliğini ortaya çıkarmaktadır. Hera, evrenin annesidir. Doğum sırasında kadınları korumaktadır ve idaal kadını sembolize etmektedir. Athena ise kalkanı ile savaşçı olarak tasvir edilmektedir ve bakire tanrıçadır (Campbell, 2020, s. 174, 180, 210).

3.1.2. Roma Mitolojisi

Lynn Roller, Roma'lı Cybele'nin izini Orta Anadolu'da Phrygia'ya kadar sürmüştür. Roller, Cybele ile ilgili şu bilgileri verir: "Ana tanrıça tapımının en erken çağ olan M.Ö. 1. yüzyılın erken döneminden M. S. 5. yüzyılda Roma İmparatorluğu'ndaki son dönemlerine kadar görüldüğünü arkeolojik bulgular göstermektedir. Cybele (Yunanca Kybele) , Büyük Ana ya da sadece Ana olarak bilinen tanrıça, eski Akdeniz dünyasının dinsel yaşamındaki en ilginç kişiliklerden biridir. 'Cybele' terimi Grekçe

Kubos ‘geometrik anlamda küb’ sözcüğünden türemiştir. Kybele sözcüğü Phrygia'nın Kybelus isimli bir dağın adı olarak geçmekte ve kendisine orada Kybele olarak tapınılmaktadır” (Roller, 2004, s. 21).

Magna Mater ya da Megale Mater olarak adlandırılan Cybele, dağlar, boşluklar ve yabancı alanlarla sembolleştirilir (Roller, 2004, s. 27).

3.1.3. Hint Mitolojisi

Campbell, Hint mitolojisinde ünlü ana tanrıça Kali’yi şu şekilde tasvir etmektedir: “Hindistan’da sağ eliyle nimetler saçan, sol eliyle kılıç tutan kara tanrıça Kali’de iki güç bir aradadır. Kali evrendeki her varlığa yaşam verir ancak onların kanını emmek için uzun kırmızı dilini dışarı çıkarır. Kafataslarından yapılmış bir gerdanlık takar, entarisi koparılmış kol ve bacaklardandır. O, Kara Zamandır, her varlığın hem yaşamı hem de ölümüdür, dünyanın rahmi ve türbesidir: Kali, doğanın ve tanrıların işlevlerini yerine getirdikleri ilk ve tek nihai gerçekliktir.” (Campbell, 1995, s. 27).

Campbell’ın tasviri ilkel insanın doğa ve evren karşısında korkusunu anlatmaktadır. Neumann ise ilkel insanın korkusunu şöyle ifade eder: “Korkunç Anne’nin sembolizmi anlamını içeriden alır. Arketip, dişili temsil eden siyah-beyaz kozmik yumurtanın karanlık yarısı, yaşamın siyah dipsiz yanıdır ve insan ruhunu ortaya koyan korkunç figürler doğurur. Besleyici ve koruyucu dişil arketip olarak deneyimlenen imgede bunların karşıtları ölüm, tehlike, sıkıntı ve yıkım özellikleriyle karanlık ve Korkunç Anne varlığı olarak algılanır. Böylece yeryüzü rahmi yeraltı dünyasının ölümcül, yutucu ağızına dönüşür ve döllenmiş rahmin, koruyucu toprak, dağ ve mağaranın yanında cehennemin, uçurumun ve karanlık mezarın yiyip bitiren rahmi açılır, dolayısıyla ölümün ışıksız karanlığı ve hiçlik ortaya çıkar çünkü yeryüzünün ve tüm canlıların yaşamını yaratan bu kadın onları kendi içine alan, kurbanlarının peşine düşen, onları tuzaklarla ve ağlarla yakalayan aynı kadındır. Hastalık, açlık ve savaş onun yardımcılarıdır. Bu Korkunç Anne kendi çocuklarını yiyip bitiren, onların cesetlerini semiren aç topraktır. Doğumla onları tekrar dışarı atar, tekrar geri alır. Bu annenin imgesidir çünkü yaşam ve doğumda, ölüm ve yıkımda her zaman derin bir bağlantı mevcuttur (Neumann, 1974, s. 147-149).

3.1.4. Mısır Mitolojisi

İnsanlık tarihinin en eski medeniyetlerden biri olan Mısır çok tanrılı bir inanç yapısına sahiptir. Mısır halkı ilk dönemde hayvanlara taptıkları için Yaratılış anında tüm tasavvurlar hayvanlarla ilişkili olarak ortaya çıkmıştır ve en önemli hayvan figürü yılanıdır. Dişil güç ve enerjiyi temsil eden kozmik yılan bütün evrenin çevresine dolanmış olarak tasavvur edilmektedir. Eski Mısırlılar göğü dişil olarak tasavvur etmektedirler. Gökyüzü tanrıçası Nut ya da Hothar adı ile inek formunda cisimleşmiştir. Eski Mısırlılar ölümden sonra hayatın devam ettiğine inandıkları için neredeyse tüm mitik tasarımlar Öte dünya hakkındadır dolayısıyla ölüm ile ilişkilidir (Hançerlioğlu, 2000, s. 329).

Mısır mitolojisinde dişil ilke İsis'tir. İsis, üzerinde yıldızlar olan bir kıyafet ve ünlü takısı sistre ile betimlenmektedir. İsis çift yönlü karaktere sahip bir tanrıçadır. O hem "natura parmorpha", hem ay hem toprak hem denizi sembolize etmektedir ve onların üzerinde söz sahibidir. İsis, Tabiat Ana'nın cisimleşmiş hali olup doğurganlık, bereket ve verimliliği temsil etmektedir. Mısır mitolojisi zıt ilkelere meydana gelmektedir, dolayısıyla iyilik ve kötülük, aydınlık ve karanlık her zaman birbirleri ile savaş halindedir. Bu sebeple İsis hem yeryüzünü hem de yeraltı yani ölümler dünyasını temsil etmektedir (Bonney, 2000, s. 775).

3.1.5. İran/Fars Mitolojisi

Mitolojilerde ortak temalardan biri yaşamın dişil ilkedeki ortaya çıkmasıdır. Eski Fars dininde de aynı tema işlenmektedir. Fars mitolojisinde Nâhid önemli ana tanrıçalardan biridir. Nâhid, çok farklı adlandırmalarla karşımıza çıkmaktadır. O, Aredvisur Anahita, Aredvisur âb, Anahita, Zühre (Venüs), Çoban Yıldızı adlarıyla da tanınmaktadır. Dinsel ayinlerde yer aldığı için kutsal olarak saygı gösterilen bir figürdür. Anahita yeryüzündeki tüm suların koruyucusudur. Üretkenliklerin kaynağıdır. Annelerin akan sütünü temizler. Başında yıldızlarla süslenmiş altın bir taç, altın elbise ve çok değerli gerdanlıkla temsil edilir. Avestada uzun boylu, çok güzel genç bir kız olarak tasvir edilir.

Anahita Fars halkı tarafından çok sevilen ve onun adına tapınaklar yapılan bir tanrıçadır. Anahita'nın göğün en üst katında yaşadığı ve devasa bir arabaya sahip

olduğu tasavvur edilirdi. Onun atları ise bulut, yağmur, kar ve dolu idi. Anahita bazen bakire bazen de fahişe olarak tezahür ederdi (Yıldırım, 20008, ss. 539-540).

3.1.6. İskandinav Mitolojisi

İsveç, Norveç, Danimarka v.b. gibi ülkelerin yer aldığı Kuzey Avrupa yarımadası İskandinavya adı ile bilinmektedir. İskandinav mitolojisi bu nedenle zengin kaynaklara sahiptir. İskandinav panteonunu oluşturan pek çok sayıda tanrı ve tanrıçalar mevcuttur. Ancak Aesir soyundan gelen Odin bu topluluğun baş tanrısıdır. Mitik tasavvurda Odin'in karısı Frigg ana tanrıçadır. Frigg, doğurganlıkla ilişkili olarak hem çocukların hem de ailenin koruyucusudur.

Aesir soyundan gelen tanrılarla birlikte Vanir soyunu temsil eden tanrı ve tanrıçalar da İskandinav panteonunda söz sahibidirler. Bunların arasında Freyr ve Freyia ana tanrıçalardır. Freyr doğurganlık ile ilişkilendirilirken Freyia aşk tanrıçası olarak tasavvur edilmektedir ve evlenmek isteyen insanlar Freyia'ya dua ederek kurbanlar sunmaktadırlar (2009, Page, s. 10-33).

3.2. Diğer Mitolojilerdeki Yüce Ana Arketipleri ile Umay Karşılaştırması

Diğer mitolojilerde karşılaştığımız Yüce Ana arketipleri ve özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Yunan Mitolojisi: Gaia, Toprak Ana'yı sembolize etmektedir. Yüce Ana olarak Gökyüzü Tanrısı'mı, Dağlar'ı ve Deniz'i doğurmuştur ve daha sonra Uranus ile evlenmiştir. Doğum tanrıçası Artemis sayısız memeleri ile bolluk ve üretkenlik sembolüdür. O, aynı zamanda bakire tanrıçadır. Artemis'in sembollerinden ok ve yay onu avcılıkla dolayısıyla tabiatla ilişkilendirmektedir. Bu nedenle Artemis, Toprak Ana'dır. Aphrodite'in sembolü deniz kabuğudur ve onun köpükten doğduğu tasavvur edilmektedir. Çıplak ya da yarı çıplak betimlemeler onun cinselliğini ortaya çıkarmaktadır. Hera, evrenin annesi olarak doğuran kadınları korumaktadır ve annelik işlevi ile kadını sembolize etmektedir. Athena, kalkan ile sembolize edilen savaşçı ve koruyucu bakire ana tanrıçadır

Roma mitolojisi: Cybele, Magna Mater ya da Megale Mater olarak adlandırılmaktadır ve Toprak Ana olarak tüm tabiat unsurlarını korumaktadır.

Hint mitolojisi: Kali, Korkunç Anne'yi temsil etmektedir. Sağ elinde nimetler, sol elinde kılıç ile hem yaşamı hem de ölümü temsil etmektedir. Uzun kırmızı dili ile ölümün annesidir. Kafataslarından yapılmış gerdanlık, koparılmış kol ve bacaklardan yapılmış entari onu tasvir eden diğer sembollerindendir. Kali hem yaşam hem de ölüm getiren Korkunç Anne'dir.

Mısır mitolojisi: Mısır mitolojisinde dişil ilke Yüce Ana, İsis'tir. İsis, üzerinde yıldızlar olan bir kıyafet ve ünlü takısı sistre ile sembolize edilmektedir. Tabiat Ana'nın cisimleşmiş hali olup doğurganlık, bereket ve verimliliği temsil etmektedir. İsis, çift yönlü bir tanrıçadır, dolayısıyla hem yeryüzünü hem de yeraltı yani ölümler dünyasını temsil etmektedir

Fars/İran mitolojisi: Fars/İran mitolojisinde Yüce Ana olarak tasavvur edilen Nâhid ile ilişkili çok farklı adlandırmalar mevcuttur. Anahita, yeryüzündeki tüm suların koruyucusudur. Doğurganlıkla ilişkilendirilmektedir. Anahita çok değerli taşlarla betimlenerek bakire veya fahişe tasavvuru ile göğün sahibidir.

İskandinav mitolojisi: Tanrı Odin'in karısı olan Frigg doğum ve doğurganlıkla ilişkili ana tanrıçadır. Freyr, doğum ve verimlilik sembolüdür. Freyia ise aşk tanrıçası olarak tasvir edilmektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz diğer mitolojilerde karşılaştığımız Yüce Ana arketiplerini Umay ile şu şekilde karşılaştırabiliriz: Diğer mitolojilerde yer verdiğimiz Yüce Ana arketipleri antropomorfik özelliklere sahiptirler. Bunlar ana tanrıça tiplerinin cisimleştirilmiş yansımaları olarak ya tanrıların eşleri ya da onların anneleri veya kızları olarak tezahür etmektedirler. Ancak Türk mitolojisinde Umay'ın cisimleşmiş hâli bulunmamaktadır çünkü Umay sembolik bir tasavvurdur.

Diğer mitolojilerde gördüğümüz ana tanrıçalar Yüce Ana'nın doğum ve yeniden doğum özelliğini yansıtmaktadırlar. Bu özelliğin Umay'da karşılığı bulunmamaktadır çünkü Umay doğuran değil doğanı korumak ve bakmak için tasavvur edilmiştir.

Toprak Ana olarak Gaia'nın koruma ve besleme işlevleri Umay'da da söz konusudur. Anneyi temsil eden Hera'nın doğumda kadınlara yardım etmesi Umay'da koruma ve bakım işlevini karşılamaktadır. Aprodite, kalkanyla savaşçı olarak betimlenmiştir ancak Umay savaşan değildir, savaşta askerlere bakım sağlayan ve koruyandır. Aprodite çıplak ya da yarı çıplak olarak sembolize edilmektedir. Umay'a annelik işlevi ile kutsallık atfedilmiştir. Türk mitolojisinde cinsellik ve erotizmin annelik ile idealize edilen Umay'da karşılığı yoktur.

Romalı Cybele ve Umay koruma, besleme ve bakma işlevleri ile ortak özellikler göstermektedir. Hint tanrıçası Kali, Korkunç Anne temsili ve kırmızı renkli dili ile Umay'ın dönüşüme uğramış ve zehirleyen, yok eden, boğan ve ölüme neden olan temel olumsuz özellikleri ile Alkarısı'na karşılık gelmektedir. Mısır mitolojisinde ise İsis hem doğumu hem de ölümü temsil etmektedir. Umay, ifade ettiğimiz gibi doğanı korumaktadır ve Umay'ın ölümler diyarı ile bir tasavvuru mevcut değildir.

Fars/İran mitolojisinde Anahita'nın, Umay'da karşılığı Yüce Ana arketipinin koruma işlevidir. Anahita'nın fiziksel görünüşü abartılı ve değerli taşlarla tasvir edilmektedir. Bazen bakire bazen de fahişe olarak tezahür etmektedir. Bu özelliklerinin Umay'da bir karşılığı bulunmamaktadır. Çünkü Türk mitolojisinde anne ve fahişelik birlikte tasavvur edilen bir olgu değildir. Umay, hem zihinsel hem de bedensel olarak sembolik anne tasavvuru ile kutsaldır. İskandinav mitolojisi ana tanrıçası Frigg, koruma işlevi ile Umay'ı karşılamaktadır ancak Freyia erotizm ile ilişkili olduğu için anneyi temsil eden Umay'da karşılığı bulunmamaktadır. Sonuç olarak diğer mitolojilerde yer alan Yüce Ana arketipleri ile Umay kadın, çocuk, aile ve tabiat unsurları ile ilişkili olarak bakım ve koruma işlevlerinde ortak özelliklere sahiptir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Türk Mitolojisinde Yüce Ana Arketipi: Umay Üzerine Arketipsel Bir İnceleme adlı bu tezi “Giriş” kısmı ve “Türk Mitolojisi ve Umay”, “Arketipler, Yüce Ana Arketipi ve Umay”, “Mitolojilerdeki Yüce Ana’lar ve Umay” başlıkları ile üç bölüm şeklinde hazırladık.

Çalışmamızın amaçlarını açıklarken şu sorulara yer vermiştik:

1. Türk mitolojik sisteminde Umay’ın yeri ve önemi nedir?
2. Yüce Ana Arketipi ve Umay arasında nasıl bir ilişki vardır?
3. Yüce Ana arketipi olarak Umay’ı diğer kültürlerdeki Yüce Ana arketiplerinden ayıran özellikler nelerdir?
4. Türk mitolojik kadın imgesi Umay’ın toplumsal ve kültürel etkileri ile yansımaları ve toplumsal cinsiyet rollerindeki işlevleri nelerdir?

Bu bağlamda çalışmamızın sonuç kısmını bu soruları cevaplandırarak değerlendirmeleri sonucun tamamına yayarak vermeyi uygun bulduk. Bunu yaparken de tezimizin her başlığıyla ilgili değerlendirmelerimizi de burada ele alacağız.

Çalışmamızın “Giriş” kısmında tezin konusuna yönelik kuramsal çerçeve oluşturarak literatür hakkında bilgi verdik ve çalışmamızın konusu, kapsamı, amacı ve yöntemini açıkladık. “Giriş” kısmında “Kadın Çalışmalarında Toplumsal Cinsiyet” adlı birinci alt başlıkta toplumsal cinsiyet ile ilgili genel bilgi ve literatür incelemesi yaptıktan sonra değerlendirmelerde bulunduk.

Bu bilgiye göre şunları söylemek mümkündür: 18. yüzyıl sonlarına doğru ivme kazanan feminizm öncelikle eşit hak talebi üzerine yoğunlaşmıştır. Tüm dünyaya yayılan hareketle kadınlar toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve ayrımcılık sorunsalı için kavramsal, kuramsal ve ideolojik boyutta mücadele etmişlerdir.

Kadın ve erkek olarak birinin diğerine üstün olmadığı avcı-toplayıcı toplum, tarihsel süreçte semavi dinler gibi kurumsal ve kültürel düzenleme ve uygulamalarla ataerkil toplum yapısına evrilmiştir. Ataerkil toplumlar “erkeklik” ve “kadınlık”la ilişkili tüm tanımlamaları hiyerarşik bir yapıda yani bir tarafın diğer tarafa üstün olduğu

şekilde düzenlemektedirler. Dolayısıyla bu yapı, kadın ve erkeğin kim ve ne olduğunu bize tanıtan toplumsal cinsiyet rollerini şekillendirmektedir.

Ataerkil toplum yapısının yanı sıra toplumsal cinsiyet rollerinin tanıtılması ve kültürel bellekte taşınarak pekiştirilmesinin başka bir yolu da masal, destan, mit, efsane gibi halk bilgisi ürünlerinin motif ve simgeleridir. Ancak çalışmamızda daha önce de belirttiğimiz gibi, halk bilgisi ürünlerinde bağlam ve bireyin etkisi söz konusu olduğu için anlatmaların bu rolleri taşıması bir devamlılıkla birlikte güncelleme ve değişim ile dönüşüm de içerebilmektedir. Bu noktada genel bir değerlendirme için şunu söyleyebiliriz. Bir anlatma, simge veya motif, cinsiyetçi tutumları ile yapıcı ve koruyucu ya da yıkıcı ve dönüştürücü roller de ortaya çıkabilmektedir.

“Giriş” kısmının ikinci alt başlığını ise “Kadın Çalışmaları ile Mitoloji ilişkisi” şeklinde belirleyerek genel bir bilgi verdik. Literatür incelemesi ile değerlendirmelerde bulunduk. Buna göre şunları söyleyebiliriz: İlkel insanın temel meselesi hayatta kalma arzusudur. Bu arzunun ön koşulu ise kadın ve çocuğu korumaktır. Bu sebeple ilk insanın hayatta kalmak ve soyu sürdürmek için doğa ve evren karşısında duyduğu korku tanrıça mitolojisi etrafında şekillenen ve kadının dişil gücünü ve enerjisini gösteren sembollerin, büyüsel ve ritüalistik uygulamaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dolayısıyla ilk insan, doğa ve evren ile ilgili bilgileri kullanarak doğuran, besleyen, bakım sağlayan ve büyüten dişil güç ve enerjiye sahip evrensel ilk imge ana tanrıça tasavvuru ile birlikte kadını kutsallaştırarak toplumda en üst statüye taşımıştır. Ancak ana tanrıça olarak yaşamın devamını sağlayan kadının gücü, bilgeliği ve toplumdaki başat rolü semavi dinler ve ataerkil toplum sistemi ile birlikte değişiklik ve dönüşüm geçirmiştir, dolayısıyla kadının yaşamdaki yeri ve statüsü indirgenmiştir.

Burada genel bir değerlendirme yaparak şunları söylemek gerekmektedir: İlk insanın doğa ile uyumu söz konusudur ve bu nedenle en başta evrensel ilk kutsal imge ana tanrıçayı tasavvur etmiştir, dolayısıyla tanrıça mitolojisini bilmek ve anlamak kadının kendi benliğine ulaşmasını sağlayacaktır. Böylece kadın içindeki dişil güç ve enerjiyi kültür ve toplum yaratma yetisi ile birlikte kendi adını kendi koyma iradesi ile toplumdaki yerini alacaktır.

Türk mitolojisi bağlamında yaptığımız değerlendirme ise konumuzun önemini de ortaya koyacaktır. Eski Türk toplumu ataerkil yapıdadır fakat bozkır yaşam kültürüne sahip Türk boylarının inanç sisteminin ve Türk kültürünün önemli bir kodu olan şamanlığın kökenine inildiğinde kadın şamanın hem dinsel-büyüsel bilgeliğe sahip olması hem de kutsalla bütünleşmeyi toplumla beraber ve toplum adına gerçekleştirmesi onun kutsal ve saygın statüsünün devamını sağlamaktadır.

Tezimizin konusu olan Türk mitik tasavvurunda ilk kadın imge, Umay simgesel anlamda “kadınlık” ile ilgili rollerde kadın iş birliği ve dayanışması noktasında Türk kadının yardımcısı olmuştur. Umay, tüm Türk milleti tarafından kendisine verilen yüksek statü ve saygınlık ile ataerkil Türk toplumunda yaşamdaki yerini almıştır.

“Giriş” kısmının üçüncü alt başlığı “Mit ve Mitoloji Terimlerinin Ana Hatları”dır. Bu kısımda literatür taraması yaparak mit ve mitoloji terimlerini ana hatlarıyla tanımladıktan sonra şu şekilde değerlendirmede bulduk: Mitler tesadüfen ortaya çıkmış ve anlamsız hikâyeler değildir. İlk insanın gerçeğidir. Mitler, sonraki nesillere önceki nesillerle ilgili bilgiyi rasyonel bir düzen içinde aktararak dünyanın her yerinde her çeşit yaratılış için model olma işlevini yerine getirirler. Bu bağlamda mitler hem evrenin hem de tüm canlıların kökenini, toplumsal, siyasal, ekonomik, sosyolojik ve psikolojik sistemleri de gelecek nesillere aktarır. Mitler, en uzak zamanda yani başlangıçtaki tanrıların mesajlarıdır ve bu nedenle kutsal hikâyelerdir.

Literatür taraması neticesinde ulaştığımız bir noktayı değerlendirmek istiyoruz. Mitoloji deyince akla yaygın olarak Yunan ve Roma mitolojisi ve mitik figürleri gelmektedir. Örneklendirmelerin pek çoğu Yunan ve Roma tanrı ve tanrıçaları ile onların hikâyelerinden oluşmaktadır. Lilith, Medusa, Afrodit, Cybele (Kybele), Artemis, İsis v.b. gibi tanrıçalar sayısız kaynaklarda müstakil bir çalışma konusu olarak yer almaktadır.

Ayrıca yukarıdaki paragrafta bahsettiğimiz tanrıçalar ve tezin kapsamına alınan diğer mitolojilerde yer alan ana tanrıçalar (İsis, Anahita, Nâhid, Freyia, v.b.) kendi toplumları dışında da çocuklara özel ad olması, kurum/kuruluşların bu adı kullanmaları dikkatimizi çekmiştir. Ancak Türk mitolojisinde başat mitik figür olan Umay’ın adı

Türk boyları arasında özel ad olarak yaygındır ancak Türkistan coğrafyası dışında Umay'ın özel ad olarak kullanıldığı bilinmemektedir.

Ekleme istediğimiz diğer bir husus ise Umay'ı, Yüce Ana arketipi olarak değişen ve dönüşen tüm özellikleriyle bütüncül olarak inceleyen ve diğer kültürlerdeki Yüce Ana arketipleriyle karşılaştıran, Umay'ın toplumsal etkisini ortaya koyan kitap, Türkçe ve yabancı tez, makale veya bildiri mevcut değildir, dolayısıyla bu yüksek lisans tezi bu konudaki ilk çalışma olacaktır. Ayrıca bu tez farklı disiplinlerde yapılacak Umay ile ilgili çalışmalara inceleme modeli oluşturacak ve veri sağlayacaktır. Bu sebeple bu tezden üretilecek olan İngilizce makale ve/veya farklı disiplinlerde gerçekleştirilecek projeler ile ilk Türk kadın imge Umay'ın uluslararası literatürde temel model olarak yer almasının önünü açacağını düşünüyoruz. Bizim bu çalışmamız bu gerekliliğin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Verdiğimiz bu bilgilerden hareketle çalışmamızın konusunu ve amacını Türk mitolojisinde Umay'ı Yüce Ana arketipi olarak diğer mitolojilerden oluşturulan bir örneklem dâhilinde incelenmesi olarak belirledik. Çalışmamızın yöntemi olarak Jung'un arketipsel yaklaşımından ortaya çıkan arketipsel inceleme kuram ve yöntemini kullandık.

Çalışmamızın birinci bölümünü "Türk Mitolojisi ve Umay" olarak adlandırdık. Bu bölümde Türk mitolojisi, tarihi, coğrafyası ve kültürü hakkında temel özellikleri, Umay inanç ve uygulamaları ile Umay'ın Türk mitolojisinde aldığı yeri ve önemini tartıştık ve değerlendirdik.

Umay tüm özellikleriyle Türk mitolojisinde fikir, sembol ve anlatma olarak tüm Türk dünyasında tanınmış bir figürdür. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünde Umay'ın Türk mitolojisindeki yerini görebilmek için ilk olarak Türk mitolojisi hakkında temel özellikleri belirttik. Daha sonra Türklerin evren, dünya, öteki dünya tasavvurları ve inançları üzerinde durduk ve şöyle bir değerlendirme yaptık: Örgütlü bozkır yaşam kültürüne sahip olan eski Türkler boylar olarak geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu nedenle eski Türklerin tarihi ile ilgili yazılı kayıtlara ulaşmak güçtür. Dolayısıyla Türk tarihi, toplum yapısı, kültürü ve inanç sistemi ile ilgili ilk bilgi 8.

yüzyılda ilk Türk devleti Göktürk hanedan üyeleri tarafından diktirilen Orhun Âbideleri'den elde edilmiştir. Aynı kaynakta “Tengri”, “Iduk Yir Sub”, “Yug”, “Umay” v.b. gibi Türk mitolojisinde temel kavramlarla ilgili veriler de mevcuttur.

Türklerin inançları “Tabiat Kuvvetlerine İnanma.”, “Atalar Kültü.” ve “Gök Tanrı Dini.” olmak üzere üç temel kategoriye ayrılır. Türk kültüründe önemli bir yer tutan Şamanizm'in din mi ya da inanç sistemi mi konusu tartışmalı bir meseledir ve ortak düşünce Şamanizmin eski Türklerin inancının temel taşlarını oluşturduğu şeklindedir. Burada genel bir değerlendirme yapmak istiyoruz. Kadın şaman dinsel-büyüsel güçlere sahip olduğu için Türk kadını için son derece önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır çünkü doğum ve doğurganlık meselesinde yaptığı dua, ritüel ve/veya uygulamalar ile Umay'ın en temel yardımcısı olmaktadır.

Türklerin evren tasarımında üç bölge söz konusudur. Yukarı dünya, Orta dünya ve Öte dünya. Bu bölgeler birbiri ile bağlantılı ve bütün olarak tasavvur edilmektedir. Bu üç bölgeyi birleştiren kökleri, gövdesi ve uzun dalları ile simgesel Hayat Ağacı'dır. Türkler için bu, Ülgen Ata'dan türedikleri zaman Umay Ana ile yeryüzüne inen kayın ağacıdır dolayısıyla kutsaldır. Kutsal olarak atfedilen diğer bir unsur ise tengri ile anılan Yir Sub, yani tüm tabiat varlıklarıyla birlikte insanın yaşadığı yeryüzüdür. Yir Sub'un canlı olduğu varsayımıyla her tabiat varlığının kendi ruhları olduğuna dair tasavvurla iye inancı ortaya çıkmıştır. Türklere göre, Yir Sub aynı zamanda vatandır, dolayısıyla kutsaldır.

Kutsiyet atfedilen diğer unsur ise ateştir. Ateşin koruyucu ruhu Umay'ın kızkardeşi olan Od Ana/Ene'dir. Onun görevi ocağı korumaktır ve hem ocağa hem de ocağın sahibine musallat olup onu hasta eden kötü ruhlardan temizlemektir. Bu noktada genel bir değerlendirmeyi şöyle yapacak olursak, Türklerde ocağın korunması gerçek anlamda da ocağın ateşinin sönmemesi ve bacasından duman tütmesi anlamında kullanılmaktadır. Ateşin sönmesi ile evin sahibinin ölümü özdeşleştirildiği için ateşin neden söndürülmeyeceği, evden dışarı çıkarılmayacağı ya da küfredilmeyeceği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Türk boyları arasında günümüzde de varlığını sürdüren “alazlama” uygulaması da yine aynı amaç içindir.

Burada ele aldığımız diğer bir konu ise Verbitsky tarafından derlenen Altay Yaratılış anlatısıdır. Ancak burada bu anlatıyı çalışmamızla ilişkili ve bütüncül olarak değerlendirmeye sunmak istiyoruz. Su, sürekli biçim değiştirdiği, dönüştüğü ve dönüştürdüğü için yaratma gücü açısından sembolik olarak dişildir. Suyu batma ise yeniden doğumu sembolize etmektedir. Anlatıyı hatırlarsak, sudan çıkan Ak Ene, Tanrı Ülgen'e yaratımın başında ilham verir ve yaratımın sonunda suya tekrar geri döner. Ak Ene'nin adından bir daha hiç söz edilmez. Ak Ene, Umay'ın bir tezahürü olabilir mi? Sudan çıkan ve yaratıcılık yani bir tür doğum ilhamı veren Ak Ene, Umay'a denk düşebilir mi? Yaratımın temel unsurlarının tamamlanmasından sonra doğa ve evren karşısında yaşamın devamı noktasında yaratılanların korunması gerekmektedir. Bu nedenle yaşamı ve soyu sürdürecektir olan ve otağda yalnız kalan Türk kadını ile çocuğun korunması ihtiyacı ile Umay tasavvur edilmiştir.

“Türk Mitolojisinde Umay” alt başlığında Umay ile ilgili adlandırmalar, tasvirler, fiziksel özellikler, semboller, görevler ve ritüeller şeklinde tablolar ile kavram kategorisi oluşturduk ve şu şekilde bir değerlendirme yaptık: Umay ile ilgili Türk boyları arasında farklı adlandırmalar söz konusudur. Bu adlandırmalar “besleyip büyütme”, “ilgilenme”, “koruma”, “şefkat gösterme”, “merhamet etme” anlamlarına gelmektedir. “Koruma” kavramı aynı zamanda vatani da korumayı içermektedir. Umay, son, çocuğun eşi, plasenta, rahim ve göbek bağı ile tasvir edilmektedir. Bu kavramlar doğurganlık ile ilişkili doku ve organlardır. Modern tıp plasentanın anne ve bebek açısından önemini ortaya koymuştur. Plasenta olumlu ve olumsuz anlamda çift yönlü işlevi olan bir dokudur dolayısıyla bebeği ve anneyi yaşattığı gibi onları zehirleyip öldürebilmektedir. Eski Türkler plasenta anlamı yükledikleri Umay'ı olumlu işlevi ile yani bebeği ve anneyi yaşatan ve koruyan olarak tasavvur ederken plasentanın olumsuz zehirlenme ve öldürme işlevini Kara Umay'a yansıtılmışlardır. Umay'ın çift yönlü tasavvurunun bugün modern tıpta karşılığını bulması kültürel belleğin aktarımı şeklinde değerlendirmeye sunduk.

Umay'ın dikkatimizi çeken başka bir tasvirini ise şu şekilde değerlendirdik: Umay, “göbek bağının kesicisi”, “(çocuğun) kirpiğinin temizleyicisi” olarak tasvir edilmektedir. Doğumda göbek bağı kesen ve çocuğu temizleyen ebe/ebeler olduğu

bilgisinden hareketle burada Umay, “ebelik” sistemini sembolize etmektedir sonucunu çıkarabiliriz. Umay’ın fiziksel özellikleri konusunda tartışmalar söz konusudur. Ancak uzun saçlara sahip olma noktasında ortak düşünce hâkimdir. Umay’ın sembollerinin başında kayın ağacı gelmektedir çünkü Umay’ın gökten yeryüzüne iki kayın ağacı ile geldiği yazılı kaynaklarda sabittir. Kayın ağacı göğe kadar uzandığı için Hayat Ağacı formundadır. Eski Türklerin bir dönem yeni doğan ve ölen bebeği kayın ağacı kovuğuna ve yaprakları arasına bırakmaları kayın ağacının hem yaşamı hem de ölümü temsil ettiğini düşündürmektedir. İlâveten tabiat unsurlarından dağ, kaya, toprak ve mağara ana rahmi tasviri ile Umay’ı sembolize etmektedir. Kadının üreme fonksiyonu olan doğum biyolojik olarak insan için başlangıçtır. Plesanta, rahim, göbek bağı doğum ile ilişkili kadınlığa ait doku ve organlardır, dolayısıyla Umay’ın bu bağlamda kozmik başlangıcın temsillerinden biri olduğunu düşünmek mümkündür. Böylelikle Umay’ın Yüce Ana’nın yaratım özelliğini dolaylı yoldan üzerinde taşıması söz konusu olabilir şeklinde bir değerlendirme yaptık.

Doğumdan önce ve sonra kullanılan ok ve yay sembolik olarak erkek çocuk, deniz kabuğu, ip ve iğ ise kız çocuk ile ilişkilidir. Burada Türklerin bebek eşyalarına cinsiyetlere uygun gördükleri sembolik yaklaşımları atfettikleri şeklinde değerlendirmede bulunduk.

Kuş, Türk boyları arasında yaygın ve önemli bir motiftir. Kuşun kanatları ve şamanın kuş maskesi ve kıyafeti ile sembolik olarak göğe uçuşu ona aşkınlık özelliği kazandırmaktadır. Ayrıca Umay’ın cennet olarak tasavvur edilen Ak Süt Köl/Göl’den kuş şeklinde inerek çocuğa kut getirmesi kuşa kutsiyet kazandırmaktadır. Kuşun, doğacak bebeğin sağlığı ile ilgili kehanette bulunma özelliğinden de söz ettik. Umay sembollerinden iplik ise çocuğun ömrünün uzun olacağını sembolize etmektedir. Bu sembolik unsurlar şamanın da hazır bulunduğu dua ve ritüellerde kadının hamile kalması, bebeğin yaşaması amacıyla kullanıldığını dolayısıyla Türklerin kadın ve çocuk ile ilişkili değerlerini ortaya koyduk. Bu kısımda ateşi koruyan ruh Ot/Ana ile Umay ilişkisini kızkardeşlik olarak değerlendirmeye sunduk.

Türk mitolojik sistemde iki ikili/dualist sistem gereği Umay’ın diğer yönü olan Kara Umay’ı, özellikleri ve işlevleri ile bütüncül olarak inceledik. Umay ile Kara Umay

arasında yaşanan bir savaş söz konusudur. Savaşı Umay kazanırsa anne veya çocuk hayatta kalır ancak Kara Umay'ın galip gelmesi durumunda ya anne ya da çocuk veya her ikisi de ölür. Özellikle İslamiyet'ten sonra Kara Umay'ın yerini benzer işlev ile Alkarısı inancı almıştır. Alkarısı lohusalara musallat olması ile bilinmektedir. Son olarak psikolojik bakış açısıyla lohusanın ateşlenmesi ve depresyon olayını kadının bilinçdışı korku ve endişelerini Alkarısı üzerinden dışarıya yansıtması şeklinde değerlendirdik.

Çalışmanın ikinci bölümü “Arketipler, Yüce Ana Arketipi ve Umay” şeklinde tasarlanmıştır. Bu bölümde arketipi tanımlayarak arketipsel sembollerini açıkladık. Ruhsal sistemimizi oluşturan bilinç, kişisel bilinçdışı ve kolektif bilinçdışı kavramlarını Freud ve Jung'un bakış açıları üzerinden inceledik. Yüce Ana arketipi özellikleri, unsurları ve işlevlerini açıkladık ve Umay'ı Yüce Ana olarak tartıştık ve değerlendirdik.

Bu bölümün ilk alt başlığında arketip tanımı, arketipsel inceleme yöntemleri ve arketipsel sembollerini inceledik ve literatür taramasından sonra şu şekilde bir değerlendirmede bulduk: Arketip kavramı için temel referans olarak Jung gösterilmektedir ancak klasik kaynaklarda Jung'dan önce “birincil fikirler, düşüncelerin ataları” olarak ifade eden araştırmacılar da mevcuttur. Ayrıca Jung'un arketipleri Batı ve Doğu felsefecilerinin ileri sürdüğü ‘idealar’ ve “â'yân-ı sâbite” kavramları ile belli bir noktaya kadar benzerlik göstermektedir. Arketiplerin özellikleri ile ilgili araştırmacıların vardığı ortak nokta ise arketiplerin kolektif bilinçdışı ürünleri olarak ilk imgeler olup zaman ve mekân ile sınırlı olmadıklarıdır.

Bize göre ise arketipler, ruhsal içerikteki ortak depoda bir yerlere atılıp bekleyen bizden öncekilerin bildiği ve bizden sonrakilere de örnek teşkil edecek vakti geldiğinde tezahür eden duygu ve davranış kalıplarıdır.

Bu kısımda arketipsel incelemenin temel unsurlarını ve arketipsel sembollerini inceledik ve genel bir değerlendirmede bulduk. Şöyle ki Freud'un psikanalitik yaklaşımı ile bilinçdışını keşfi ve düş yorumları Jung'un arketipsel yaklaşımının öncesini ve sürecini görmek açısından ilk adımdır. Ancak Freud'un bastırılmış çocukluk arzularıyla temellendirdiği cinsellik kuramını tüm insanlığa mal etmesi hem Jung hem

de diğler araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Bizde Freud'un Oidipus teorisi ile cinsiyetçi tutum ve rolleri pekiştirdiğini değerlendirmeye sunduk.

Jung, evrensel, insanlığın ortak mirasını içeren en eski dűřünce biçimleri ve ilksel imgelerin hâkim olduğu kolektif bilinçdışını, diğer bir deyişle arketipleri anlatmak ve anlamlandırmak için bilinçdışını kocaman tarihsel bir depoya benzetmektedir. Jung, ruhsal yapıyı bilinç ve bilinçdışı ile birlikte ilişkiler ağı içinde dűřünce, duygu ve davranışları içeren psikolojik bir yapı olarak tanımlamaktadır. Bu yapının içinde bilinçdışı, kişisel ve kolektif olarak iki katmandan oluşmaktadır. Bu noktada katmanların birbirinden ayrı olarak yer almadığını ve karşıtlıkların birlikteliği ilkesi ile birbirlerini tamamlayarak bir bütűn oluşturduklarını vurguladık. Bireysel yaşantılarımız, anılarımız dışında atalarımızdan bize kültűrel kodlarla geçmiş en eski duygu ve dűřünce biçimleri olan kolektif bilinçdışı içerikleri, arketiplerin Jung psikolojisinin en temel kuramı olduğunu söyledik.

Ayrıca dűřlerin bireysel arzulardan ve dűřüncelerden değil tamamen bilinçdışının elçisi olarak ifade buldukları şeklinde değerlendirmede bulunduk. Arketiplerin sınırsız olduklarından söz etmiştik. Arketiplerin sınıflandırılması ve çeşitleri ile ilişkili sayısız çalışmalar söz konusudur, dolayısıyla biz bu kısımda benlik, persona, gölge ve anima/animus olarak dört arketiple ilgili temel özelliklerden bahsettik.

Bu kısmın sonunda çalıřmamızın bütűnű ile iliřkili genel bir deđerlendirmemiz řöyledir: İlkel insanın dođa ve evren karřısında duyduđu temel kaygı ve korku sebebiyle tasavvur ettiđi Yűce Ana imgesinde tezahűr eden hayvanlar ve bitkiler dűnyası ile birlikte tüm tabiat unsurları su, toprak, güneř, ađaç, ateř, dađ, mađara v.b. diřil arketipsel sembol örneklidir.

Bu bölüműn “Arketipler ve Yűce Ana Arketipi” ikinci alt bařlıđında “Bűyük Ana” yerine neden “Yűce Ana” terimini kullandıđımızı açıkladık. Hem Yűce Ana hem de anne arketipinin temel olumlu, olumsuz ve dűnűřebilir karakter özelliklerini inceledik ve řu řekilde bir deđerlendirme yaptık: Yűce Ana, Analitik psikoloji literatűrűnde bilinçdışı sembolik yapılardan biridir. Yűce Ana tamlamasındaki “Yűce” terimi arketipsel figűrűn sembolik olarak ařkınlıđını ifade etmektedir, dolayısıyla onu

Yaratılış'a götürmektedir çünkü arketip yalnızca ruhsal sistemin bir modeli değildir, aynı zamanda evrenin temel yapısını da yansıtmaktadır. Evrendeki su, toprak, ağaç, dağ, mağara v.b. gibi tüm tabiat unsurları ile birlikte bitkiler ve hayvanlar âlemi Yüce Ana imgesinde tezahür etmektedir.

Yüce Ana, ilk insanın doğa ve evren karşısında varoluş ve yaşamını devam ettirme arzusuyla duyduğu temel korku ve kaygı sonucu tasavvur ettiği ana tanrıça tiplemesinin çok çeşitli görünümünden biridir. Evrende karşıtlıklar birliği ilkesi dışıl arketip ilkesi içinde geçerlidir dolayısıyla olumlu ve olumsuz nitelikleriyle İyi Anne ve Korkunç Anne Yüce Ana'da mevcuttur.

Arkeolojik buluntularda Yüce Ana'nın doğurganlıkla ilişkili merkez bölgeleri öne çıkmaktadır. İnsan yavrusunun hayatta kalması onun besleyen, koruyan, şefkatle bakıp büyüten karakterine bağlıdır ve bu karakter özellikleri onun yüceliği ile ilişkilidir.

Yüce Ana arketipin "dönüşebilir" karakteri kan ile ilgilidir. İlk dönüşüm adet görmedir. Adet görme olgusu kadının hem psikolojik hem de biyolojik gelişimidir. İkinci dönüşüm ise hamileliktir ve kadın hamilelik sürecinde temel ve dönüştürücü niteliklerin her ikisini birden deneyimlemektedir. Doğum öncesi dönemi kadının kişiliğinde bir değişiklik yaratır ve doğum ile kadının hayatını yeniden şekillendirecek arketipik bir dizilim harekete geçer. Besleme, yaşatma, şefkatle büyütme, koruyup kollama işlevleri anne-çocuk ilişkisinde kadının kendi dönüşümünden kaynaklanan Yüce Ana arketipin temel olumlu karakter özellikleridir. Üçüncü dönüşüm ise doğumdan sonra Yüce Ana arketipinin besleme özelliği ile ilişkilidir, dolayısıyla kanın süte yani besine dönüşmesidir.

Burada genel bir değerlendirme yapmak istiyoruz. İlkel çağlarda mağaralarda ve mezarlarda bulunan kırmızı aşı boyasıyla boyanmış iskeletlerin sürekli doğu-batı yönünde ve ana rahmindeki fetüs pozisyonunda gömülmeleri kadının adet görmesi ile ilişkilidir. Kadının adet görmeye başlaması onun yaratma yetisine yani doğurma işlevine sahip olduğunun göstergesidir. Kırmızı boyalı ve fetüs şeklinde gömme ritüeli toprağı anne olarak tasavvur eden ilkel insanın yeniden doğum inancı ile ilişkilidir. İskeletlerdeki kırmızı renk, yeniden doğumda yaşam için temel unsur olan kanın gücünü

temsil etmektedir. Bu kısımda ayrıca günümüzde Türk boyları arasında devam eden kına yakma geleneği kırmızı renginden dolayı doğurganlık ve üretkenlik inancı ile kınanın başka anlamlarıyla birlikte kültürel kodların bugüne taşınmasını değerlendirmeye sunduk.

Bu kısmı bitirmeden önce anne arketipini genel özellikleri ile ele aldık ve şu açıklamaları yaptık: Anne arketipi annelik ile ilişkili olarak deneyimlenmektedir. Bu kişisel anne olabildiği gibi çocukla bağı olan herhangi bir kadında olabilir. Bu noktada annelik doğumdan bağımsızdır. Anne arketipinin temel olumlu ve olumsuz sayısız tezahürü mevcuttur ve farklı biçimlerde ve sembollerde ortaya çıkması söz konusudur.

Bu bölümün son alt başlığını “Yüce Ana Arketipi: Umay” olarak belirledik. Bu başlık altında Umay’ı Yüce Ana arketipi ve işlevleri açısından karşılaştırarak inceledik ve şöyle değerlendirmede bulduk: Kaynaklar değerlendirildiğinde Yüce Ana ve Umay arasında fiziksel özellikler açısından benzerlik söz konusu değildir. Yüce Ana’nın yüz detayı belli değilken Umay’ın saç detayı mevcuttur. Ayrıca Umay elbiseli olarak tasavvur edilirken Yüce Ana’nın doğurganlık işlevi ile ilişkili organlar açık bir şekilde tasvir edilmiştir. Yüce Ana ve Umay sembolleri bakımından deniz kabukları, beşik, kuş, su, toprak, dağ, mağara, kayın ağacı ortak sembollerdir ancak ateş Yüce Ana sembollerinde mevcut değildir. Ayrıca Umay sembolleri arasında yılan bulunmamaktadır. Ancak yılan zehrinin çift yönlü işlevi söz konusu olduğunda zehirlenme ve öldürme işlevi Kara Umay’a yansıtılmıştır. Yüce Ana’nın görevleri arasında bulunan doğurmak, Umay’ın görevleri arasında değildir. Umay’ın görevi doğurana yardım etmek ve onu korumak yani ebelik yapmaktır. Yüce Ana’nın ebelik işlevi bulunmamaktadır. Beslemek, bakım yapmak, korumak, yaşatmak işlevleri bakımından Umay, Yüce Ana’dır.

Tezimizin üçüncü bölümünü “Diğer Mitolojilerde Yüce Analar ve Umay” olarak belirledik. Dünya mitolojilerinden örnekleme dâhil ettiğimiz ve birer örnek seçtiğimiz Yunan, Roma, Hint, Mısır, İran/Fars ve İskandinav mitolojilerinde Yüce Ana arketipleri ile Umay’ı karşılaştırdık ve şu şekilde değerlendirdik: Yüce Ana insanlık tarihinin nispeten geç bir döneminde ana tanrıça olarak tasvir edilmiştir. Yüce Ana yeryüzünün, gökyüzünün yani yaşam ve ölümün annesidir. Bu yönüyle Yüce Ana doğuran, süt akan

memeleri ile besleyen yani doyuran, yaşatan ve ölüleri yeniden doğuran Toprak Ana'dır. Yunan mitolojisinde Toprak Ana'yı sembolize eden Gaia, tüm gökyüzü ve yeryüzü tanrılarını doğuran Yüce Ana'dır. Yüce Ana'nın doğurganlık ve besleme, doyurma işlevini sembolize eden memeleri Artemis'te mevcuttur. Artemis tüm tabiatı besler, ok ve yayı ile ise tüm tabiat unsurlarını korumaktadır.

Yüce Ana aydınlık tarafı ile İyi Anne fakat karanlık, baştan çıkarıcı ve savaşçı yönü ile kötü olan Korkunç Anne'dir. Athena, Yüce Ana'nın koruyucu yönü ile birlikte savaşçı tarafını da temsil etmektedir. Cybele doğurma, besleme ve koruma işlevleri ile Yüce Ana'dır. Gökyüzünün sahibi olan Anahita yeryüzünde yaşamsal unsurların tümünü bakıp korumaktadır fakat o, bazen baştan çıkarıcı fahişe olarak tasvir edilmektedir. İsis aydınlık tarafı ile doğurup, doyuran ve koruyandır ancak karanlık yönü ile yeniden doğumun gerçekleştiği yeraltı yani ölümler âlemini temsil etmektedir. Frigg, doğumda kadını ve çocuğu koruyan bir ana tanrıçadır. Yunan mitolojisinde Aphrodite ve İskandinav mitolojisinde Freyia, Yüce Ana'nın baştan çıkarıcı yani erotizm yönünü temsil etmektedirler.

Diğer mitolojilerde tasavvur edilen Yüce Ana arketipleri tanrıların anneleri, eşleri veya kızları olarak antropomorfik özelliklere sahiptir. Bunlar ana tanrıça tiplerinin cisimleştirilmiş halidir. Türk mitolojisinde ise Umay hem zihinsel hem de bedensel olarak sembolik bir tasavvurdur. Diğer mitolojilerdeki Yüce Ana arketipleri doğurma ve yeraltı dünyası ile ilişkili olarak yeniden doğurma işlevleri Umay'da söz konusu değildir. Daha önce belirttiğimiz gibi Umay doğum yapan kadını ve çocuğu dolayısıyla aileyi ve yurdu koruyup kollamaktadır. Umay'ın savaş sembolleri ile tasviri söz konusu değildir. Umay savaşmaz ancak savaşta askerleri bakıp, tedavi edip korumaktadır. Diğer mitolojilerde gördüğümüz aşk tanrıçalarının baştan çıkarıcı özellikleri yani erotizmin Umay'da karşılığı bulunmamaktadır çünkü Umay, cinsellik değil annelik ile idealize edilmiştir. Yüce Ana'nın korkunç yönünü temsil eden Hint mitolojisinde Kali, Umay'da değil, ancak Umay'ın karanlık tarafı olan Kara Umay'da ya da Alkarısı'nda karşılık bulmaktadır. Diğer mitolojilerde yer alan Yüce Ana arketipleri ve Umay arasında bakım ve koruma işlevleri ortakdır.

Soyun devamı ve Türk devletinin yaşaması için ön koşul olan kadın ve çocuğun korunması tüm Türk boyları arasında ortak noktadır. Türklerin yaşam tarzından dolayı otağında tek başına kalan kadına doğum öncesi, doğum ve doğum sonrası hem kadın hem de çocuk bakımı ve korunması meselesinde onun yanında olacak ve yardım edecek kadına ihtiyaç doğmuştur. Bu ihtiyaç Türk boyları arasında kadın iş birliği ve dayanışması temelinde Umay ve farklı adlandırmalarla birlikte kızkardeşler tasavvurunu ortaya çıkarmıştır. Feminizm ya da Kadın Çalışmaları kapsamında temelinde başlayan kadın hareketi ve dayanışması 18. yüzyıl sonlarına tarihlenmektedir. Ancak Türk mitolojisinde Umay imgesi ile deneyimlenen kadın dayanışması çok daha eski tarihe uzanmaktadır.

Umay, Türk kültüründe bir üst figürdür. Umay'ın olumlu ya da olumsuz, aydınlık ya da karanlık, eril ya da dişil özellikleri farklı mitik tasavvurlara, şamanlara, cadılara, ebelere ve ip, yay, tarak, çeşitli figürler olmak üzere eşyalara bölüştürülmüştür. Bu durum Türk kültürünün yayıldığı geniş coğrafya ve tarihî derinlikle Türk kültürünün dinamik yapısıyla alakalıdır. Umay'ın doğuma yardımcı özelliğini şaman, bibi, ebe diakronizminde görebiliriz. Umay'ın gökten ağacı indirmesi, ok ve yayla ilişkili olması onun eril figürlerle yan yana geldiğinde oluşturduğu işlevi gösterir ve Türk kültüründe eril ve dişilin bir arada olması gerekliliğinin vurgulanmasını işaret eder. Bununla birlikte Umay'ın koruma, besleme gibi özellikleri ve ona atfedilen annelik anlamı “care” yani “bakım” yönünü gösterir. Umay'ın ok, yay, ip, iğ gibi nesnelere olan bağlantısı, ateş ve ocak çevresindeki konumu “craft” yani “sanat ve el sanatları / beceri” yönünü gösterir. Umay için özellikle Ak Ene tezahürüyle ilham, yaratıma enerji verme, kaos yani bilinmeyen sembolü olan suların içinden çıkma ve yine o sulara dalmasıyla bilinmeyenle olan ilişkisinden ötürü “curiosity” yani “merak” yönünü görmek mümkündür. Bir “Yüce Ana” olarak Umay, dünyadaki Yüce Ana sembolleriyle ortak nitelikler göstermekle birlikte daha çok koruma, bakım, sağlık, destekleme, yardım, doğurganlık, üreyen değil üreyene ve çocuğa koruma olma nitelikleriyle ön plana çıkar. Bu anlamda Umay daha çok “bakım” ve “beceri” yönlerinde görülmektedir. Zira Umay kadını ve çocuğu, bununla birlikte devleti ve askeri de koruyan bir “bacı, ebe, anne” figürüdür. Nasıl ki doğumdan sonra tehlike altında olan kadını ve çocuğu ebenin “ilgisi, bakımı ve becerisi” koruyorsa, savaşta tehlikeye düşen devleti veya yaralanan askeri de

“bacı, hemşire” gibi figürlerin yine “ilgisi, bakımı ve becerisi” koruyacaktır. Umay tüm bu dağınık ve farklı toplumsal ve işlevsel figürlere dağıtılmış sembolizmin bir üst adıdır.



KAYNAKLAR DİZİNİ

- Abraham, K. (2017), *Rüyalar ve mitler*, (Çev. Gökçe, E. N.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (Özgün Çalışma. 1909).
- Acıpayamlı, O. (1961). *Türkiye’de doğumla ilgili âdet ve inanmaların etnolojik etüdü*. Erzurum: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Adler, A. (1985), *İnsanı tanıma sanatı*, (Yedinci Basım).(Çev. Şipal, K.). İstanbul: Say Yayınları. (Özgün Çalışma. 1927)
- Akarsu, B. (1975), *Felsefe terimleri sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akkuş, M. (2003). *Fatıma*, Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü. C. 2. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- Aktulum, K. (2021). *İmgelem çözümlmesine giriş*, İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Altıntaş, H. ve Şahin, M. (2011). *Kur’an-ı Kerim Meâli*, (12. Baskı). İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Bakara S. 2/19, En'âm S. 6, Â. 73 , Mâide S. 5, Â. 120 .
- Anohin, A. V. (2006). *Altay şamanlığına ait materyaller*. (Çev. Karadavut, Z. ve Jannet Meyermanova, J). Konya: Kömen.(Özgün Çalışma, 1924).
- Aslıhak Uğurelli, T. (2016, Eylül-Ekim). *Anadolu’da Alkarısı/Al Basması inancına psikanalitik biryaklaşım*, 4. Kazan Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu’nda sunulan ve yayımlanan bildirinin genişletilmiş versiyonudur Ankara. (ss.1002-1012).
- Atalay, B. (1943). *Divan-ü Lûgati’t-Türk Tercümesi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. .(Özgün Çalışma, 1074).
- Ateş, M. (2001). *Mitolojiler ve semboller*, İstanbul: Milenyum Yayınları.
- Barthold, V. V. (2002). *Türkler ansiklopedisi, ilk çağ*.(Güzel, H. C., Çiçek, K. ve Koca, S. (ed.). Cilt. III. içinde *Eski Türk tarih ve kültürü üzerine düşünceler*. (s. 645-665)
- Bayat, F. (2005). *Mitolojiye giriş*, Çorum: Karam Yayınları.
- Bayat, F. (2006). *Ana hatlarıyla Türk şamanlığı*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2007a). *Türk mitolojik sistemi*, Cilt:1, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, F. (2007b). *Türk mitolojik sistemi (Kutsal dışı-mitolojik ana, Umay paradigmasında ilkel mitolojik kategoriler-iyeler ve demonoloji)*, Cilt: 2, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, F. (2010). *Türk kültüründe kadın şaman*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Berktaş, F. (1996). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın Hristiyanlık'ta ve İslamiyet'te kadının statüsüne karşılaştırmalı bir yaklaşım*, İstanbul: Metis Yayınları.

Beydilli, C. (2004). *Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük*, (Çev. Ercan, E) Ankara: Yurt-Kitap Yayınları. (Özgün Çalışma, 2003.).

Blumenthal, A. L. (1975). *A reappraisal of Willhelm Wundt*, American Psychologist. Vol.30.

Bonnefoy, Y. (2000). *Antik dünya ve geleneksel toplumlarda dinler ve mitolojiler sözlüğü*. Yılmaz, L. (Yay. Haz.). Cilt.I. A-K. Ankara: Dost Kitabevi. (Özgün Çalışma, 1981.).

Boratav, P. N. (2014). *Halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği*, Ankara: Tarih Vakfı Yayınları.

Boratav, P.N. (2012). *Türk mitolojisi (Oğuzların- Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin mitolojisi)*. Ankara: BilgeSu Yayınları.

Budak, Ş. (2003). *Psikoloji sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Butanayev, V.Y (1984). *Kult Bogini Umay u Hakasov*, Etnografiya Narodov Sibiri, Novosibirsk. ss. 93-104.

Campbell, J. (1992). *İlkel mitoloji*. (2. Basım.).(Çev. Gürses, S.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (Özgün Çalışma, 1959).

Campbell, J. (1995). *Batı mitoloji tanrının maskeleri* (2. Basım.).(Çev. Emiroğlu, K.). Ankara: İmge Kitabevi. (Özgün Çalışma, 1982).

Campbell, J. (1999). *Kahramanın sonsuz yolcuğu*. (2. Basım.).(Çev. Gürses, S.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (Özgün Çalışma, 1949).

- Campbell, J. (2020). *Tanrıçalar ve tanrıçanın Dönüşümleri* (3. Basım.).(Çev. Küçük, N.). İstanbul: İthâki Yayınları. (Özgün Çalışma, 2013).
- Can, Ş. (1970). *Klasik Yunan mitolojisi*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri. s. 2
- Cassirer, E. (2005). *Sembolik formlar felsefesi! Dil*, (Çev. Köktürk, M.). Ankara: Hece Yayınları. (Özgün Çalışma, 1923).
- Çınar, A. (2023, Haziran). *Umay, Gök Tanrı'nın dişil formu olabilir mi? Karşılaştırmalı bir çalışma*, Sözel Bildiri. Uluslararası Tarih Sahnesinde Türk Dünyası Kadını Sempozyumu. Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü. İzmir. ss. 31-50.
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Dalkesen, N. (2015). *Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk kültüründe geyik kültü*, Millî Folklor, Yıl 27, Sayı 106. ss. 58-69.
- Direnkova, N. P. (1928), Umay v kul'te turetskih plemen.-"Kul'tura i pis'mennestTVostoka",k. III. Bakü.
- Dlujnevskaya, G. V. (1990). *Kudırge kayası, eski Türklerdeki Umay tasvirleri sorununa bir bakış*, (Çev. Duranlı, M). Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi S. I, İzmir. ss. 241–253. (Özgün Çalışma, 1974).
- Donovan, J. (2016). *Feminist teorielektüel gelenekler*, (11. Baskı). (Çev. Bora, A., Gevrek, M. A., Sayılan, S.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün Çalışma, 1985).
- Dökmen, Z. Y. (2009). *Toplumsal cinsiyet sosyal psikolojik açıklamalar*, İstanbul: Remzi kitabevi.
- Dönmez, P. (2001). *Türk mitolojisi üzerine Türkiye'de yapılan yayınların bibliyografyası ve bu yayınların analizi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi. İzmir.
- Durkheim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri*, (Çev. Aydın, F.). İstanbul: Eski yeni Yayınları. (Özgün Çalışma, 1912).

- Duvarcı, A. (2005). *Türklerde tabiat üstü varlıklar ve bunlarla ilgili kabuller, inanmalar, uygulamalar*, Bilig. Sayı. 32. s.125-144.
- Ekici, M. (2020). (Onuncu Baskı). *Halk bilgisi (Folklor) derleme ve inceleme yöntemleri*, Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Eliade, M. (1990). *Dinin anlamı ve sosyal fonksiyonu*, (Çev. Aydın, M.). Ankara: K.B.Y. (Özgün Çalışma, 1981).
- Eliade, M. (1991), *Kutsal ve din dışı*, (Çev. Kılıçbay, M.A). Ankara: Gece Yayınları. (Özgün Çalışma, 1965).
- Eliade, M. (1992), *İmgeler simgeler*, (Çev. Aydın, M). Ankara: Gece Yayınları. (Özgün Çalışma, 1952).
- Eliade, M. (2001), *Mitlerin özellikleri*, (Çev. Fırat, S.). İstanbul: Om Yayınevi. (Özgün Çalışma, 1981).
- Eliade, M. (2003), *Dinler tarihine giriş*, (Çev. Arslan, L). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (Özgün Çalışma, 1949).
- Ergin, M. (2011). *Orhun Âbideleri İnceleme*, 5. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Erhat, A. (1996). *Mitoloji sözlüğü*. (6. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Esin, E. (1978). *İslamiyetten önceki Türk kültür târihi ve İslâm'a giriş*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Eyüboğlu, İ. Z. (1987). *Anadolu inançları Anadolu mitolojisi inanç-söylence bağlantısı*, İstanbul: Geçit Kitabevi.
- Fedakâr, P. (2014). *Besleyen mi, öldüren mi: Türk mitik tasavvurunda anne arketipinin antropomorfik görünümleri*, Milli Folklor, Yıl 26, Sayı.103. ss. 5-19.
- Fildiş, B. (2015). *Romalı Sseneca'nın ötekisi Medea*, International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS). (3).
- Fordham, F. (1997). *Jung psikolojisi*,(4. Basım). (Çev. Yalçiner, A.). İstanbul: Say Yayınları. (Özgün Çalışma: 1922).

- Frazer, J. G. (2004). *Altın dal dinin ve folklorun kökleri*, (2. Basım). (Çev. Doğan, M, H.). İstanbul: Payel Yayınevi. (Özgün Çalışma: 1890).
- Freud, S. (1993). *Yaşamım ve psikanaliz.(Psikanalizin tarihçesi üzerine)*. (2. Basım). (Çev. Şipal. K.). İstanbul: Say Yayınları. (Özgün Çalışma: 1922).
- Freud, S. (1994). *Psikanaliz üzerine-Sigmund Freud*, (7. Basım). (Çev. Öneş, A. A.). İstanbul: Say Yayınları. (Özgün Çalışma. 1910)
- Freud, S. (1996). *Düşlerin yorumu I*, (2. Basım). (Çev. Kapkın, E.). İstanbul: Payel Yayınları. (Özgün Çalışma. 1889).
- Freud, S. (1999). *Dinin kökenleri totem ve tabu/Musa ve tektanrıcılık diğer çalışmalar*. Dördüncü Basım). (Çev. Budak. S.). Ankara: Öteki Yayınevi. (Özgün Çalışma: 1939)
- Fromm, E. (1991), *Freud düşüncesinin büyüklüğü ve sınırları*, (Çev. Arıtan, A.) İstanbul: Arıtan Yayınevi. (Özgün Çalışma. 1979)
- Fromm, E. (1996). *Psikanaliz ve din*, (Çev. Arıtan, A.) İstanbul: Arıtan Yayınevi. (Özgün Çalışma. 1950).
- Geybullayev, G. ve Rızayeva, V. (1999). *Eski Türklerde Umay tanrıçası*, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi Savı ITT, s.215-218
- Gimbutas, M. (1982). *The Goddesses and Gods of Old Europe 6500 - 3500 B.C. Myths and Cult Images*, Los Angeles: University of California Press.
- Göcen, G. (2018). *Psikoloji, mitoloji ve din*, İstanbul: Kaktüs Yayınları.
- Gökçen, N. (2018). *Etinden, sütünden, yumurtasından: Atwood'un damızlık kızları*, Şarkî. Yıl.2 Sayı. 6. ss. 152-171.
- Gömeç, S. (1990). *Umay meselesi, tarih incelemeleri Dergisi*, 5(1). s. 277-282.
- Hançerlioğlu, O. (1995). *Düşünce tarihi*, (6. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Harva, U. (2015). *Altay panteonu mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar*. (Çev. Suveren, Ö). İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınevi. (Özgün Çalışma, 1933).

- Hillman, J. (1990). *The essential James Hillman: A Blue fire*, 1st Edition, Thomas Moore. (Ed.). New York: Harper Collins s.41.
- İmamoglu E.O. (1991). *Aile içinde kadın-erkek rolleri*. Türk Aile Ansiklopedisi. Cilt 3. T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Vakfı.
- İnan, A. (1959). *Manas destanı üzerine notlar*, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten. Cilt:7. S. 125-159.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve bugün Şamanizm: Materyaller ve araştırmalar*, (III. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, A. (2012). *Notlar ve vesikalar: About Diana Umay (Umay ilahesi hakkında)*, (Çev. Kemaloğlu, M.). Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi. Sayı.6. (Özgün Çalışma, 1928).
- İnan, A.(1976). *Eski Türk dini tarihi*, (Birinci Basılış). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İnanç, B. Y. ve Yerlikaya, E. E. (2012). *Kişilik kuramları*, (6. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- İşler, E. (2008). *Türkçe-Arapça sözlük*, Ankara: Fecr Yayınları. s.809.
- Jung, C. G, (2005). *Dört arketip*, (İkinci Basım.). Saydam, M. B. (Yay. Haz.). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün Çalışma. 1976).
- Jung, C. G. (1956). *Collected works of C. G. Jung, Symbols of transformation*, (Second Edition). (Ed. Read., H, Fordham, M., Adler, Mcguire, W.). (Translated by Hull, R. F. C.). (Volume.5.). New Jersey: Princeton University Press. (Özgün Çalışma: 1952).
- Jung, C. G. (1998). *Analitik psikolojinin temel ilkeleri (konferanslar)*, (Çev. Şipal, K.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Jung, C. G. (2001). *İnsan ruhuna yöneliş*, (Dördüncü Baskı).(Çev. Büyükinal, E.). İstanbul: Say Yayınları. (Özgün Çalışma, 1962).
- Jung, C. G. (2009a). *Anılar, düşler, düşünceler*, (4. Basım). A. Jaffe, (Yay. Haz.). (Çev. Kantemir, İ.). İstanbul: Can Yayınları. (Özgün Çalışma, 1961).

- Jung, C. G. (2009b). *İnsan ve sembolleri* (Çev. Babaoğlu, A. N). İstanbul: Okyanus Yayıncılık. (Özgün Çalışma, 1964).
- Jung, C. G. (2014). *The Archetypes and the collective unconscious*. N.Y: Routledge. (Özgün Çalışma, 1959).
- Jung, C. G. (2015). *Feminen-dişillığın farklı yüzleri*, (Çev. Soylu, T. V.). İstanbul: Pinhan Yayınları. (Özgün Çalışma, 1921-1951).
- Jung, C.G. (1964). *Man and his symbols*, (Co. Ed. Freeman, J.). New York: Anchor Press Doubleday.
- Jung, C.G. (1966). *Collected works of C.G. Jung*, (Second Edition).(Volume.7). (Ed. and Trans. By Adker, G. and R. F. C. Hull). New York: Princeton University Press. (Özgün Çalışma. 1953).
- Jung, C.G. (2006). *Analitik psikoloji*, (2. Basım). (Çev. Gürol, E.). İstanbul: Payel Yayınları. (Özgün Çalışma. 1968).
- Jung, C.G. (2010). *Psikanaliz ve din*, (2. Basım.) (Çev. Karabey, R.). İstanbul: Okyanus Yayınları. (Özgün Çalışma, 1938).
- Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk milli kültürü*. (11. Baskı.). İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- Kalafat, Y. (2014). *Kazan ve çevresi izleri ile Türk mitolojisinde Umay*, Kültür Evreni Dergisi. 6 (22). ss. 29-44.
- Kavut, S. (2020). *Carl Gustav Jung: Kavramları, kuramları ve düşünce yapısı üzerine bir inceleme*, Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD), 6(2): 681-695.
- Kef, E. (2018). *Cinsiyet algısının mitsel kökeni*, Kaygı, (31). ss. 22-41.
- Klein, M. (1997). *Çocuk analizi* (Özgün Çalışma.1890)
- Koca, S. K. (2012). *Türk kültüründe sembollerin dili*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Sakarya Üniversitesi.

- Koçak, A. ve Gürçay, S. (2017). *Altın beşik efsanesinin yüce ana ekseninde göstergebilimsel incelenmesi*, Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (Karen) (3).
- Küçük, M, A. (2017). *Geleneksel Türk dini inanışlarından mitolojiye:“ölüm/obur ruhlar”* Gazi Türkiyat, Bahar (20). ss. 25-53.
- Loutfi, M. F. (Ed) (2001). *Women, gender and work: What is equality and how do we get there?* Geneva: International Labour Office.
- Malinowski, B. (1990). *Büyük, bilin ve din*, (çev. Özkal, Ş.). İstanbul: Kabalcı Yayınları. (Özgün Çalışma, 1925).
- Mascetti, M. D. (2000). (Çev. Çorakçı, B.). *İçimizdeki tanrıça kadınlığın mitolojisi*, İstanbul: Doğan Kitapçılık. (Özgün Çalışma, 1990).
- May, R. (2013). *Yaratma cesareti*. (Çev. Oysal, A.). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün Çalışma, 1975).
- McGuire, W. (Ed.). (1995), *Freud-Jung mektuplaşmaları*. (Çev. Tüzel, M.). İstanbul: Düşün Yayıncılık. (Özgün Çalışma. 1979).
- Memmedov, C. B. (2002). *Eski Türklerde gizli tabiat kuvvetlerine inanma (İye inancı)*. Türkler Ansiklopedisi. Cilt:3. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Moran, B. (1999). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Neumann, E. (1974). *The Great Mother*, (Second Printing). (Translated by Manheim, R.). New Jersey: Princeton University Press.
- Oakley, A. (1972), *Sex, gender and society*, England: Gower Publishing Company Limited.
- Ögel, B. (1989). *Türk mitolojisi I (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)*.Cilt: I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
- Ögel, B. (1995), *Türk mitolojisi II (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)*.Cilt: II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Örnek, S.V. (1988). *100 soruda ilkellerde, din, büyü, sanat, efsane*, (2. Baskı). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Özköse, K. (2011). *İbnü'l-arabî düşüncesinde mümkün varlıkların ilahi ilimdeki ezeli hakikatleri: a'yân-ı sâbite*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt: XV, Sayı: 1. s. 15-36.
- Öztekin, A. (2011). *İbn Arabî'nin "Âyân-ı Sâbite"si ile Jung'un "Arketipler"i üzerine bir değerlendirme*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 52(1), 293-303.
- Öztürk E. (Temmuz - Aralık 2010). *Hız. Fatma* kültü, Toplum Bilimleri Dergisi. 4 (8). ss.127-144
- Öztürk, Ö. (2006). *Folklor ve mitoloji sözlüğü*, Çelik, E. (Ed.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Özünel, E. Ö. (2003). *Masal mekânında kadın olmak, Türkiye Masallarında Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi*, Bilkent Üniversitesi Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Page, R. I. (2009). *İskandinav mitleri*, (Çev. İsmail, Y.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Pekarsky, E. K.(1945).*Yakut dili sözlüğü*, Cilt:I, İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınevi.
- Potapov, L. P. (1996). *Etnografik verilerin ışığında eski Türklerin tanrısı Umay*,(Çev. Duranlı, M.). Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi. Sayı.1. İzmir. ss. 213- 233.(Özgün Çalışma, 1928-1930).
- Potapov, L. P. (1996). *Etnografik verilerin ışığında eski Türklerin tanrısı Umay*,(Çev. Duranlı, M.). Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi. Sayı.1. İzmir. ss. 213- 233.(Özgün Çalışma, 1928-1930).
- Potapov, L. P. (2012). *Altay şamanizmi*, (Çev. Metin Ergun). Konya: KömenYayınları. (Özgün Çalışma, 1971).
- Radloff, V. (1890). *Die alttürkischen Inschriften in der Mongolei*,
- Roller, L.E. (2004). *Ana tanrıça'nın izinde- Anadolu Kybele kültü*, (Çev. Avunç, B.). İstanbul: Homer Kitabevi. (Özgün Çalışma, 1999).

- Rose, J. (2018). *Anneler: sevgi ve zulüm üzerine bir deneme*, (Çev. Yıldız, I.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Roux, J.P. (1994). *Türklerin ve Moğolların eski dini* (Çev. Kazancıgil). İstanbul: İşaret Yayınları. (Özgün Çalışma, 1984).
- Roux, J.P. (2011). *Eski Türk mitolojisi* (Çev. Sağlam, M. Y.). Ankara: Bilgesu Yayınevi. (Özgün Çalışma, 1999).
- Sagalayev, A.M. (2017). *Ural-Altay mitolojisinde arketipler ve semboller*, (Çev. Toraman, A.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları. (Özgün Çalışma, 1991).
- Sâmi, Ş. (2004). *Esâtir; Dünya mitolojilerinden örnekler*. (Çev. Batuk, C.). İstanbul: İnsan Yayınları. (Özgün Çalışma, 1880).
- Sarpkaya, S. (2019). Mitoloji Araştırmaları içinde: Gümüş, İ (Ed.). *Türk halk bilimi ve Türk kültür tarihi bağlamında Türk mitolojisinin genel yapısı üzerine bir deneme*, İstanbul: Hiper yayın. ss.116-152.
- Sarpkaya, S. (2021). Türklerin şeytani masalları Türk masal ve efsanelerinde demonik varlıklar. (4. Baskı). Ankara: Karakum Yayınevi.
- Saydam, M. B. (1997). *Deli Dumrul'un bilinci Türk-İslam ruhu üzerine bir kültür psikolojisi denemesi*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Saydam, M.B., Kızıltan, H. (Ed.). (2021). *Psikomitoloji: İnsanı öykülerinde aramak 2*, (4. Basım). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Seyidoğlu, B. (2011). *Mitoloji üzerine araştırmalar-Metinler ve tahliller*, (5. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Sezer, M. Ö. (2016). *Masallar ve toplumsal cinsiyet*, (6. Basım). İstanbul, Evrensel Basın Yayın.
- Skobelev, S. G. (2002) *Eski ve çağdaş Türklerde Umay tanrıçası görüntüsünün parçaları ve ikonografisi*, Türkler, Cilt.3. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. ss.1655-1661.

Sofokles, (2002), Eski Yunan trajedyaları 3-Kral Oidipus, (Çev. Dilmen, G.).İstanbul: Mitos Boyut Yayınları. (Özgün Çalışma: M.Ö. 429).

Stein, M. (1998). *Jung's map of the soul*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.

Stevens, A. (2014). *Jung*, (Çev. Öрге, N.). Ankara: Dost Kitabevi. (Özgün Çalışma: 1994).

Stone M. (2000). *Tanrılar kadinken*, (Çev. Şarman, N.). İstanbul: Payel Yayınevi. (Özgün Çalışma: 1976).

Strauss, C.L. (2013). *Mit ve anlam*, (çev. Demir, G. Y.). İstanbul: İthaki Yayınları. (Özgün Çalışma, 1978).

Şahin, S. (2018). *Sait Faik Abasıyanık'ın sanat eserlerinin arketipsel eleştiri yöntemi ile tahlili*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi. Kayseri.

Tanyu, H. (1980). *İslamlıktan önce Türklerde tek tanrı inancı*, Ankara Üniversitesi Basımevi.

Taş, İ. (2011). *Türk düşüncesinde kozmogoni-kozmoloji*, (2. Baskı). Konya: Kümen Yayınevi.

Taştan, C. (2018). *İlkçağ felsefesi, Bölüm 5Sistemik Dönem I: Platon*. Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını No: 2384. Eskişehir.

Tatar, M. (2021). *The heroine with 1001 faces, (1001 yüzlü kahraman)*, New York: Liveright Publishing Corporation, A Division of W. W. Norton & Company.

Tekgül, I. K. ve Başak, M. G. (2023). *Âşık Veysel* şiirlerinde Ulu Ana arketipinin sembolleri, *Kültür Araştırmaları Dergisi*. 19. s. 137-151.

Tekin, T. (1990). *Orhun yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*, 2. Baskı, Simurg Yayınevi, İstanbul.

Tuncer, R. (2006). *Türk, Türkler ve Türkler*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Türk Dil Kurumu (TDK). (2005). *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Türk Dil Kurumu (TDK). (2023). *Güncel Türkçe sözlük*. (Erişim tarihi:17.12.2023)

Türkan, K. (2018). *Makedonya Türk masallarında kıyafet değiştirme bağlamında arketip olarak persona*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Cilt: 11 Sayı: 59.

Türköne, M. (1995). *Eski Türk toplumunun cinsiyet kültürü*, Ankara: Ark Yayınevi.

Uraz, M. (1994) *Türk mitolojisi*, İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.

Verbitskiy, V. (1884). -Slovar Altayskago i Aladagskago Nareçiy Tyurkskago Yazıka (Türk Dilinin Altay ve Aladağ Lehçelerinin Sözlüğü), Pravoslavnago Missionerskago Obşestva, Kazan.

Vico, G. *Scienza Nuova (Yeni bilim)*, çev. Sema Önal, Doğu Batı Yayınları. İstanbul, 2021, s. 137-138)

Welldon, V. E. (2001). *Anne: melek mi, yosma mı?*(Çev. Akbaş, S. K. , Kurultay, C.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün Çalışma: 1988).

Wilkinson, K. (2011). *Kökenleri ve anlamlarıyla semboller ve işaretler binlerce yıllık, görsel bir yolculuk*, (2. Basım). (Çev. Toksoy, S.). İstanbul: Alfa Yayınları. (Özgün Çalışma: 2008).

Yeşilyurt, B. (2019). *Türk kültüründe Umay kültü ve yansımaları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi. Erzurum.

Yıldırım, N. (2008). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

<https://tr.wikipedia.org/wiki/>(Erişim Tarihi: 01.02.2024)

<https://www.turkishmuseums.com/blog/detail/doganin-kadim-kollari-teos-un-umay-nine-agaci/10134/1> (Erişim Tarihi: 21.05.2024)

<https://www.banyen.com/events/tatar> (21.05.2024)

TEŞEKKÜR

Yüksek lisans çalışmasına başladığımda dört gözle beklediğim ve değerli danışman hocam Doç. Dr. Seçkin SARP KAYA'nın "Bu kısım senin, istediğin gibi yazabilirsin." dediği zaman geldi. Tüm duygularımı bu sayfaya yansıtmayı ümit ediyorum.

Hayatımın geç bir döneminde ve zorlu bir süreçten geçerek başladığım yüksek lisans döneminde içten teşekkür etmek istediğim epey sayıda kişiler arasında ilk olarak beni bu dünyaya getiren ve şekillendiren canım annem Aynur AKTAŞ'a teşekkür etmek istiyorum. Her daim dağ gibi arkamda duran, "Seni çok seviyorum." diyerek uğurladığım sevgili babam Hidayet AKTAŞ'a teşekkür ediyorum. Yaptıklarımın gurur duyduğunuz, yapacaklarımla da adınızı yaşatacağım. Işıklar içinde uyuyun.

Bu süreçte destekleriyle hayatımı kolaylaştıran sevgili ablam Nuran BAYLAN'a, kızkardeşim Ferhan KUMRAL'a ve yeğenim Emrah BAYLAN'a da teşekkür ediyorum.

Maddi ve manevi her zaman destekleriyle yanımda olan "Sen yaparsın." sözleriyle itici güçlerim canım eşim Mehmet DEĞİRMENCİ ve nar tanem oğlum, Batur DEĞİRMENCİ'ye çok teşekkür ederim.

Hiçbir zaman unutulmayacağım sevgi dolu, bilgi ve görgüsü ile yolumu aydınlatan değerli hocam Prof. Dr. Nilfen GÖKÇEN'e ve neden bilmiyorum ama kaderim olduğuna inanarak yıllarca hocam olması umudu ile beklediğim ve bana inanan değerli hocam Prof. Dr. Pınar FEDAKÂR'a teşekkür ederim.

Yüksek lisans derslerinde bilgi ve deneyimlerinden yararlandığım kıymetli hocalarım Doç. Dr. Gülgün MEŞE, Prof. Dr. Esra BİLGİN ve Prof. Dr. Aynur UYSAL TORAMAN'a teşekkür ediyorum.

Yüksek lisans döneminde ve sonrasında yol arkadaşlarım sevgili Ayşe İZCİ, Serap DEMİR ve Yusuf NAR her zaman ve hep birlikte olmak dileğiyle, teşekkür ederim.

Bu süreçte gergin olduğum anlarda beni dinleyen, bana güç veren kıymetli Emine VARIŞOĞLU SARP KAYA ve sevgili Aslı Zeynep UZUN, iyi ki varsınız. Teşekkür ederim.

Can dostum, kardeşim, öğretmen arkadaşım Aysun TAVUR, yanımdan hiç gitmediğin için ve bütün desteğin ve yardımların için teşekkür ediyorum.

Hem öğrencim hem de manevi oğlum Alican KÜÇÜKYILMAZ, tüm katkıların için teşekkür ederim.

Son tahlilde çok değerli canım danışman hocam Doç. Dr. Seçkin SARP KAYA, sizi anlatmak için kelimelerin kifayetsiz kaldığı an geldi. Acaba nereden başlasam, nasıl başlasam? Bu tez siz olmasaydınız, bitmezdi. Yolumdaki tüm engelleri kaldırdınız. Her kaynağı, her bilgiyi cömertçe benimle paylaştınız. Sustuğum zaman bile beni işittiniz. Kıymetli olduğumu hissettirdiniz. “Halledeceğiz.” diyerek bana cesaret ve şevk verdiniz. İyi ki, dedim. Öğrenciniz olduğum için onur duyuyorum ve ilk öğrenciniz olmaktan dolayı ayrıca gurur doluyum. Bütün her şey için size sonsuz saygılarımla çok teşekkür ederim.

ÖZGEÇMİŞ

REYHAN DEĞİRMENCİ

EĞİTİM

Dokuz Eylül Üniversitesi İngilizce Öğretmenliği (1987)

Eskişehir Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Veteriner Teknisyenliği (2022)

SEMİNER/KURS

Mesleki Gelişim Toplulukları İngilizce Öğretiminde Ölçme - Değerlendirme Uygulamalarında Öğrencileri Güdüleme Teknikleri Semineri (2024)

Temel Kodlama ve Teknoloji Kullanımı Kursu (2024)

Zaman Yönetimi Semineri (2023)

Türk Mitolojisinin Eğitimdeki Yeri ve Önemi Semineri (2023)

Sorumluluk, Liderlik ve Değerler Eğitimi Semineri (2022)

Öğretmen Olmak Semineri (2022)

Etkili İletişim ve Sınır Çizebilme Semineri (2023)

Eğitimde Web 2.0 Araçları Kullanımı Semineri 2 (2022)

Başarı Okuryazarlığı Semineri (2022)

Başöğretmenlik Öğretmenlik Eğitim Programı Semineri (2022)

Kadına Karşı Şiddeti Önleme Semineri (2022)

Özel Eğitim Hizmetleri Semineri (2016)

AB Erasmus Projeleri Hazırlama Teknikleri Semineri (2015)

Fatih Projesi Eğitimde Teknoloji Kullanımı Kursu (2012)

Benim Öğretmenim, Benim Öğrencim Semineri (2011)

İngilizce Dersi Öğretim Programları Yöntem ve Teknikleri Semineri (2011)

Teacher Training Certificate (2011)

BAŞARI/ETKİNLİK

Takdir Belgesi Millî Eğitim Bakanlığı (2004)

Başarı Belgesi (2022)

KONGRELER

2nd International Ege Congress on Social Sciences & Humanities, 2. Uluslararası Ege Sosyal ve Beşeri Bilimler Kongresi. Yüce Ana Arketipi: Umay (2023).

YAYINLAR

Değirmenci, R. (2023). Yüce Ana Arketipi: Umay, 2nd International Ege Congress on Social Sciences & Humanities, 2. Uluslararası Ege Sosyal ve Beşeri Bilimler Kongresi full text book, ss. 637-644.