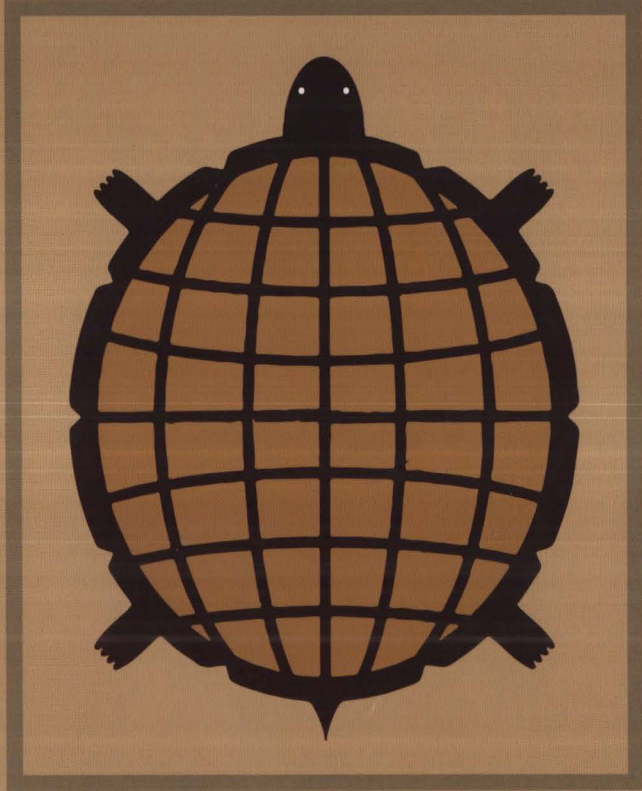




ALTAY COMMUNITIES

RELIGION AND BELIEF RITUALS

ALTAY COMMUNITIES
RELIGION AND BELIEF RITUALS



Editors

İlhan Şahin – Han Woo Choi

Güljanat K. Ercilasun – Jack Snowden

Muhammed Bilal Çelik



2017

İstanbul Etna ve Sanatkarlar Odaları Birliği Yayını
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ALTAY COMMUNITIES
Religion and Belief Rituals

ALTAY COMMUNITIES

Religion and Belief Rituals

Editors

İlhan Şahin – Han Woo Choi
Güljanat K. Ercilasun – Jack Snowden
Muhammed Bilal Çelik

İstanbul 2017

ALTAY COMMUNITIES

Religion and Belief Rituals

Editors

İlhan Şahin – Han Woo Choi
Güljanat K. Ercilasun – Jack Snowden
Muhammed Bilal Çelik

Kapak Tasarım

Murat Eryılmaz

İç Tasarım

İlhan Şahin

Birinci Baskı

İstanbul 2017

ISBN: 978-975-7914-45-7

İstanbul Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği (İSTESOB)

Kartaltepe Mahallesi Alpay İzer Sokak No 12

İncirli-Bakırköy, İstanbul

Tel: 0212 660 60 20-Faks: 0212 660 29 97

E. posta: istesob@istesob.org.tr

Baskı ve cilt



Litros Yolu 2. Matbaacılar San. Sit. B Blok Bodrum Kat No: 2BB4 Topkapı, İstanbul

Tel: +90 212 612 06 62 pbx Fax: +90 212 612 06 63

www.printist.com.tr

This book is a cultural service of the Istanbul Chambers of Artists and Artisans.
The views expressed in this book are those of the authors and reflect their opinions.

Contents

Sunuş	7
Introduction	11
1 Archaeology and Shamanism in the Altai Republic <i>Toshio Hayashi</i>	15
2 Tengriizm Reflections in the Toponymy of Orkhon Written Monuments <i>Lyazzat Nakhanova</i>	21
3 Gök Tanrı Dininde Kültler <i>Murat Öztürk</i>	29
4 İç Asya Kurganlarından Çıkarılan At Başlıklarına İnanışlar ve Sembolizm Açısından Bakış <i>J. Özlem Oktay Çerezci</i>	39
5 Ankara Üniversitesi'nde Muhafaza Edilen Şaman Kostümü, Davul ve Eşyaları (Biçim ve Sembolizm Açısından Bir Bakış) <i>Yaşar Çoruhlu</i>	55
6 Kunstkamera - Peter The Great Museum of Anthropology and Ethnography Russian Academy of Sciences-Altai Shaman's Costume <i>Kevser Gürcan Yardımcı</i>	83
7 Altay Halklarının Ortak Dinî-Felsefî İnancı: Şamancılık ve Tanrıçılık <i>Faik Elekberov</i>	91
8 Altay Türklerinde Halk Hikmeti <i>Sema Önal</i>	117
9 Eski Türklerde İlk İnanç Formları ve Şamanizm <i>Fidan Kasımova</i>	127
10 Anadolu Türk Halk İnançlarının Geriye Dönüş Tarihinin İnşaasında Altay Türk İnançlarının İzleri <i>Muhammet Avşar- Yaşar Kalafat</i>	141
11 Kazakistan'da Şamanizm Unsurları <i>Elmira Zulpiharova</i>	155
12 Altay Halklarının Mitolojilerinde Görülen Su Motifi Üzerine <i>Hyo-Joung Kim</i>	163

13	Macar İnanç Sisteminde Altay Geleneklerinin İzleri <i>Éva Csáki</i>	167
14	Türkistan (Orta Asya) Topluluklarında Dinî İnanış ve Törenler <i>Orhan Doğan-Aysel Erdoğan</i>	171
15	Байыргы түрік дүниетанымы <i>Талгат Молдабай</i>	191
16	Türk Halklarının Dinî İncasında Renkler <i>Nazgül Balabekova</i>	201
17	Saha (Yakut)ların Kut-Sür İncasına Göre İyi İnsan <i>M. Fatih Kirişcioğlu</i>	209
18	Budizmin Yayılışında Kalmukların Rolü Var mı? <i>Oktay Berber</i>	221
19	Hinduizm ve Hunlar <i>Müslime Melis Çeliktaş</i>	229
20	Kırgızlar ve Moğolların Ortaçağlarda Ölü Gömme Merasimlerindeki Benzerlik ve Farklılıkları <i>Abdrasul İsakov</i>	237
21	“Түшү оңолбогондун, -иши оңолбойт”: Манас эпосундагы түштөр жана аларды жоруу ырымдары <i>Салимбай Турсунбаев</i>	249
22	Kazak Türklerinin Yemek Kültüründe Şamanizm İzleri <i>Perizat Ussipbayeva</i>	263
23	Kırgız Halk İnanışlarında Yas Tutma Motiflerine Dair Tespitler <i>Ali Ünal</i>	269
24	Kazakistan Kadınları Dergisi'nin Din İçerikli Makalelerine Dair Bazı Tespitler <i>Nahide Şimşir</i>	285

Sunuş

Bugün Rusya Federasyonu, Kazakistan Cumhuriyeti, Çin Halk Cumhuriyeti ve Moğolistan sınırları içinde kalan Altay bölgesi, tarihî süreç içinde pek çok halkın, topluluğun ve devletin ortaya çıktığı; gökleri deler gibi yükselen ve zirveleri bulutlar içinde kaybolan dağ silsileleri arasında başta dil olmak üzere ortak kültür ve uygarlık değerlerinin kazanıldığı; bunu takiben dalgalar halinde Merkezî Asya, Doğu Asya, Batı Asya ve Orta Avrupa'ya yapılan göçlerin kaynağını teşkil ettiği bir yurt (ata meken) olarak bilinmektedir. Bu bakımdan Altay ve Altay'dan çıkan, dünya coğrafyasının şekillenmesinde ve uygarlık değerlerinin kıtalararası etkileşiminde önemli bir rol oynayan halkların sadece dilleri üzerinde değil, tarihleri ile kültür ve uygarlık değerleri konusunda uzman bilim insanlarının bir araya gelmesi, birbirleriyle olan ilişkilerinin gelişmesi, mukayeseli araştırmalar yapılması ve yayımlanması büyük bir önem taşımaktadır.

Bu hususlar muvacehesinde iki yılda bir yapılan ve artık geleneksel bir hale gelmiş olan Altay Toplulukları Sempozyumu, bu defa 20-22 Temmuz 2015 tarihlerinde Antalya'da Akdeniz Üniversitesi'nin çatısı altında 150 civarında Altayist akademisyenin katılımıyla gerçekleşmiştir. Sempozyumun konusunu ise Altay halk ve topluluklarında dil, tarih, din ve inanç ritüelleri teşkil etmiştir. Sempozyuma sayıca çok fazla bilim insanının katılması ve birbirinden farklı konular ve meselelerle ilgili bildiriler sunulması, bildirilerin dil, tarih ile din ve inanç ritüelleri konusunda üç ayrı kitap halinde yayına hazırlanmasını icap ettirmiştir. Bu bağlamda elimizdeki kitap, Altay halk ve topluluklarının din ve inanç ritüelleriyle ilgili olarak sempozyumda sunulan ve sempozyum sekreterliğine intikal eden 24 makaleyi kapsamaktadır. Bu makalelerin önemli bir kısmı Altay dil veya lehçelerinde, bir kısmı ise İngilizce ve Rusça olarak yazılmıştır. Ancak makalelerin geniş bir akademik çevreye hitap edebilmesi ve anlaşılabilmesi için her makalenin baş tarafına İngilizce bir özet konulmuştur. Makalelerin değişik dil, lehçe ve alfabelerde olması, özellikle dipnot ve kaynakçalarda yeknesak bir uygulamayı güçleştirmiş ve bu bağlamda yazarların kendi tercihlerine çok fazla müdahale edilmemiştir.

Konu ve muhteva dikkate alınarak bir sıraya konulan din ile ilgili makalelerden ilki, Toshio Hayashi'ye aittir. Hayashi, Altay Cumhuriyeti'nde arkeolojik bir kazı ile çıkartılmış olan ve yerel halkça Ukok Prensesi olarak adlandırılan mumyalanmış bir kadının, Novosibirsk'te bir müzeye taşınmasından sonra şamanların ve halkın bu taşınmaya karşı çıkması sonucunda mumyalanmış prensesin ait olduğu yere getirilmesi üzerinde durur. Lyazzat Nakhanova, Orhon yazıtları toponiminde Tengricilik ve

Tengricilikle ilgili yansımaları; Murat Öztürk, Gök Tanrı dininde kültler ve J. Özlem Oktay Çerezci, İç Asya kurganlarında çıkarılan at başlıklarının, İç Asya'nın inanç sisteminde birer mitsel hayvan simgesi olarak kullanımını ortaya koyar. Bunun yanında Yaşar Çoruhlu, Türkiye'de başka örneği bulunmayan ve Ankara Üniversitesi'nde muhafaza edilen ve esasında Hakasya ve Dağlık Altay bölgesine ait olan şaman kostümü, davul ve aletlerinin sanatsal, kültürel ve simgesel açıdan önemi; Kevser Gürcan Yardımcı, çok iyi bir şekilde muhafaza edilerek günümüze kadar gelmiş olan ve Altay halkının hukukunu temsil eden şaman kostümü *manyak*; Faik Elekberov, Altay halklarının ortak dinî-felsefî inancı Şamancılık ve tanrıcılığın, Azerbaycan halkı hayatındaki yeri ve rolü; Sema Önal, Altay Türklerinde varlığı ve Tanrı'yı bilmek demek olan halk hikmeti ve Fidan Kasımova, eski Türklerde din ve inanç sistemlerinin onların hayatında ve bakış açısında kendine özgü yeri üzerinde durur.

Diğer taraftan Muhammet Avşar-Yaşar Kalafat, Anadolu'daki Türk inançlarında sürekliliğin başlangıç noktasının Altay inançlarında aranması; Elmira Zulpiharova, Kazak toplumunda şamanizm unsurları ve izleri; Hyo-Joung Kim, Türk, Moğol, Mançu Tungus ve Kore gibi Altay halklarında görülen su motifi ve kültü; Éva Csáki, mukayeseli olarak Macar inanç sisteminde Altay geleneklerinin izleri ve Orhan Doğan-Aysel Erdoğan, Türkistan (Orta Asya) topluluklarında evlenme, doğum, sünnet ve ölüm esnasında yapılan din ve inanç ritüelleri hakkında bilgi verirler.

Bu makalelere ilaveten Talgat Moldabay, Eski Türklerin dünya görüşünün şekillenmesinde Gök Tanrı inancının önemi; Nazgül Balabekova, Türklerin dinî inancında renklerin yeri ve anlamı; M. Fatih Kirişçioglu, Saha (Yakut)ların Kut-Sür inancı temelinde iyilik kavramının, inanç, kabul ve yasaklara yansımaları; Oktay Berber, Budizmin yayılışında Kalmuk halkının rolünün olup olmadığı; Müslüme Melis Çeliktaş, Hinduizmin ortaya çıkışı ve Hunlar'ın Hinduizm ile ilişkisi; Abdrasul İsakov, karşılaştırmalı olarak Ortaçağlarda Kırgız ve Moğollar'ın ölü gömme merasimleri ve bu merasimlere kültürel, dinî ve coğrafi etkenlerin tesiri; Salimbai Tursunbaev, Manas destanındaki rüyaları ve onların yorumlanması; Perizat Ussipbayeva, Kazak Türkleri'nin yemek kültüründe şamanizmin izleri ve bu bağlamda ölüm sonrası yemek verme, ölümün dinî ve kültürel yönü, defin sonrası inanç ve uygulamalar ile bazı yemeklerin geleneksel adları; Ali Ünal, Kırgız halk inanışlarında ölüm sonrası ağlama, ağıt yakma, yas tutma gibi âdetler ve ritüeller ve Nahide Şimşir ise *Kazakistan Kadınlar Dergisi*'nde din içerikli makalelerin muhtevası üzerinde durur.

Yukarıda kısaca muhtevaları verilen makalelerin, Altay halk ve topluluklarının din ve inançları, bu inançlar bağlamında oluşan ritüeller ile bu ritüellerden bazısının karşılaştırmalı olarak ele alındığı görülür. Bu bakımdan sempozyuma yüksek seviyede ilgi gösteren ve bildiri sunan meslektaş-

larımıza ne kadar teşekkür etsek azdır. Eğer meslektaşlarımızın bu ilgisi olmasaydı, akademik dünyaya böyle bir eseri sunmak mümkün olamayacaktı.

Sempozyumun gerçekleşmesi hususunda desteklerini esirgemeyen ve müşterek işbirliğinin en güzel örneğini veren kurum ve kuruluşların adını burada şükranla anmamız gerekiyor. Bu kurum ve kuruluşların başında sempozyuma ev sahipliği yapan Akdeniz Üniversitesi, maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen İstanbul Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği, Türk Dünyası Belediyeler Birliği, Kırşehir Belediyesi, Prof. Dr. Ramazan Korkmaz'ın şahsında Kafkasya Üniversiteler Birliği ve Antalya Yörükler Derneği gelmektedir. Bu kurum ve kuruluşların yanında destek ve himayetlerini hiç bir zaman esirgemeyen Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Başkanı Canpolat Kımçak ile Prof. Dr. İlhan Kılıçözlü'ye de hasseten teşekkür ediyoruz. Ayrıca eserin basıma hazırlanması esnasında yardımlarını hiç bir zaman esirgemeyen meslektaşım Yrd. Doç. Dr. Dinara Duisebayeva'ya müteşekkir olduğumuzu belirtmemiz gerekir. Bütün bunların yanında kitabın basılmasını ve bilim dünyasına sunulmasını sağlayan sivil toplumumuzun öncü kuruluşlarından İstanbul Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği Başkanı Faik Yılmaz ile Yönetim Kurulu üyelerine müteşekkir olduğumu belirtmek isterim. Son olarak isc escrin basımı esnasında ustalığın ve tecrübenin bütün birikimini veren Printist Matbaacılık Şirketi mensuplarına teşekkür ederiz.

Editörler

Introduction

The Altai region is located within the boundaries of today's Russian Federation, Kazakhstan, China and Mongolia. It is known as the homeland from where over the course of history many peoples, communities and states have emerged; where cultural and civilization values, foremost among them language, developed among the high mountain ranges whose peaks pierce the sky as they disappear into the clouds; and as the source of waves of migrations that moved to Central Asia, East Asia, West Asia and Central Europe. In this regard, it is of great importance that expert scholars on the subjects of Altai and of the historical, cultural and civilization values, in addition to the languages, of the Altai peoples, who were so important in the formation of world geography and the intercontinental spread of the values of civilization, come together, develop their interpersonal relationships and conduct and convey comparative research.

In the context of these issues, the Altai Communities Symposium, which is held every two years and which has become a tradition henceforth, was conducted with the participation of about 150 Altai'ist academicians at Akdeniz University in Antalya on 20-22 July 2015. The theme of the symposium was focused on the language, literature, history and religion and belief rituals of the Altai peoples and communities. The participation in the symposium of so many scholars and the variety of the papers they presented, in terms of topics and issues, required that three separate books be prepared for publication on language, history and religion and belief rituals. Therefore, the book you hold is comprised of the 24 articles presented at the symposium on religion and belief rituals related to the Altai peoples and communities, which were submitted to the symposium secretariat. A significant number of these articles were written in the Altai language, or one of its dialects, and another group were written in English and Russian. However, in order that the articles reach a broader academic sphere and be better understood elsewhere, each article has an English summary at its beginning. The fact that the articles were written in different languages, dialects and alphabets made it difficult to impose a uniform format for footnotes and sources, so, in this regard, there was only minor intervention in the related preferences of the authors.

The first of the articles related to religion and belief rituals, which was taken up in sequence with attention to subject and content, is that of

Toshio Hayashi, who focused on the story of a mummified woman known as the Ukok Princess whose body was recovered from an archaeological excavation in the Altai Republic. When the mummy was transferred to a museum in Novosibirsk, the shaman priests and the public objected, prompting the return of the mummy to its original resting place. Lyazzat Nakhanova looked at Tengricism and its reflections in the toponyms of Orhon inscriptions; Murat Öztürk focused on cults of the Kök Tengri religion and J. Özlem Oktay Çerezci examined the mythological symbolism of animals in the belief systems of Inner Asia, based on horse harnesses found in the burial mounds of Inner Asia. Yaşar Çoruhlu discussed the importance of a shaman costume from the Hakasya and Mountainous Altai region, which is held at Ankara University and is the only example of its kind in Turkey, from the standpoint of the artistic, cultural and symbolic aspects of the costume, its drum and instruments. Kevser Gürcan Yardımcı examined the *manyak*, a very well-preserved shaman costume representing the law of the Altai people; Faik Elekberov looked at the place and role of shamanism and 'tanrıçılık', the religious-philosophical beliefs of the Altai people, among the people of Azerbaijan; Sema Önal investigated the folk wisdom of knowing God, which is found among the Altai Turks; and Fidan Kasımova reviewed the special place of ancient Turks' religious and belief systems with regard to their lives and viewpoints.

Additionally, Muhammet Avşar-Yaşar Kalafat set out to find the starting point for beliefs among the Turks of Anatolia in relation to Altai beliefs; Elmira Zulpiharova discussed the elements and traces of shamanism among the Kazakh community; Hyo-Joung Kim examined the motif and cult of water seen among Altai peoples, such as Turks, Mongols, Manchu Tungus and Koreans; Eva Csaki took a comparative look at Altai traditions in the Hungarian belief system; and Orhan Doğan-Aysel Erdoğan provided information about the religious and belief rituals performed during weddings, births, circumcisions and deaths among Central Asian peoples.

Talgat Moldabay investigated the importance of the Gök Tanrı belief in the formation of the world view of ancient Turks; Nazgül Balabekova examined the place and meaning of color in Turks' religious beliefs; M. Fatih Kirişçioğlu looked at the goodness concept at the core of the Kut-Sür belief of the Saha (Yakut) people, as reflected in their beliefs, acceptable actions and prohibitions; Oktay Berber discussed whether or not the Kalmuk people had a role in the spread of Buddhism; Müslüme Melis Çeliktaş focused on the emergence of Hinduism and the Huns' relation to Hinduism; Abdrasul İsakov reported comparatively on the burial ceremonies of the Kyrgyz and Mongols of the Middle Ages and the cultural, religious and geographical effects related to these ceremonies;

Salimbai Tursunbaev examined the dreams in the Manas epic poem and related commentaries; Perizah Ussipbayeva looked at the traces of shamanism in the food culture of the Kazakh Turks and, in this regard, discussed providing food after death, religious and cultural aspects of death, beliefs and practices after burial and she gave the traditional names of certain foods, as well; Ali Ünal Kırgız focused on post-death customs and rituals such as crying, singing and mourning in folk beliefs; and Nahide Şimşir examined the contents of religion-related articles in the magazine *Kazakistan Ayelderi*.

As can be seen, these articles, briefly described above, take up the religions and beliefs of the Altai peoples and communities and comparatively examine the rituals related to these beliefs. In this regard, however much we thank our colleagues who presented papers and showed such keen interest in the symposium, it would be insufficient. If our colleagues had not exhibited such interest it would have been impossible to present this book to the academic world.

Here we must acknowledge with gratitude the names of the institutions that generously supported the realization of the symposium and which serve as a beautiful example of common cooperation. Foremost among these are Akdeniz University, which hosted the symposium, the Istanbul Chambers of Artisans and Tradesmen, which provided generous material and spiritual support, the Union of Turkic World Cities, Kırşehir Municipality, the Kafkasya Universities Union, in the person of Prof. Dr. Ramazan Korkmaz, and the Antalya Yörükler Association. We also express our sincere thanks to Canpolat Kımçak, President of the Ahilik Research and Cultural Foundation, and to Prof. Dr. İlhan Kılıçoğlu for their unstinting support alongside the aforementioned institutions. In addition, I must express my gratitude to Assist. Prof. Dr. Dinara Duisebayeva, who has been extremely helpful during the preparation of this book for publication. We would like to thank, as well, President Faik Yılmaz and the members of the Board of Directors of the Istanbul Chambers of Artisans and Tradesmen, a leader among our civil institutions, for making the printing of this book and its presentation to the scholarly world possible. In closing, let us also extend our thanks to the members of Printist Matbaacılık Company, who exhibited all their experience and skill during the printing of this book.

Editors

Archaeology and Shamanism in the Altai Republic

*Toshio Hayashi**

Summary

In 1993 Russian Archaeologist N. Polos'mak excavated a frozen tomb at Ukok Plateau in the Altai Republic and discovered a female mummy, who is now called "Princess of Ukok" in mass media. At once the mummy was carried to the Institute of Archaeology and Ethnography at Akademgorodok (Novosibirsk), the center of scientific studies in the whole of Siberia. The mummy can be dated to the fifth-fourth centuries BC. After the collapse of the USSR, the autonomy of local government has been expanded and people have enjoyed religious freedom. Gorno-Altai Autonomous Oblast' was elevated to the Altai Republic of the Russian Federation in 1992. According to the 2010 census, the population of the Republic is 206,168. The biggest ethnic group is Russians (114,802; 56.6%), the second is Altai people (69,963; 34.5%), the third is Kazakhs (12,524; 6.2%) and others (5,447; 2.7%). Many of the Russians believe in the Russian Orthodox religion and Kazakhs are Muslims. How about the religion of native Altaians? Most of them believe in Shamanism or Burkhanism, a kind of Shamanism.

After the removal of the mummy to Novosibirsk, shamans and a portion of local people insisted on the return and reburial of the "Princess". They claimed that recent flooding in Altai and a series of earthquakes are the result of ancient anger at the grave being disturbed. The director of the Institute opposed the return but after all, in 2012 the mummy was moved to a special mausoleum at the National Museum in Gorno-Altai. And in August 2014, the Council of Elders decided on the reburial of the mummy into the original tomb in the Ukok Plateau. This decision creates many arguments about whether the mummy should be exhibited in the museum or reburied in the tomb.

Key words: Archaeology, shaman, religious, mummy, mausoleum.

In 1929 M. P. Gryaznov discovered first frozen tomb, the 1st kurgan of Pazyryk, in Russian Altai [Gryaznov 1929]. In 1947-49 the 2nd-5th Kurgans of Pazyryk had been excavated [Rudenko 1952]. All of them were frozen tombs and the buried bodies were quite well preserved and mummified. All the findings including mummies are housed and displayed in the Hermitage, St. Petersburg.

The great Scythian kurgans in northern Black Sea Regions and Kazakhstan are so big: 20 meters in height and 100 meters in diameter

Prof. Dr., Soka University, Tokyo, Japan.

[Hayashi 2013]. In comparison with those great kurgans, Kurgans Nos. 1-5 of Pazyryk are not so big: less than 4 meters in height and 36-46 meters in diameter. The burial pits were comparatively deep: 4 meters in depth. None the less Kurgan No.5 is considered “royal kurgan”, because a large wall hanging depicting the scene of divine rights of a king was found. This idea might have been influenced from West Asia.

On the body of the mummy from Kurgan No. 2 the tattooing of various animals (fantastic animals like griffin-headed deer and real ones like goat and lion) can be seen clearly. S. I. Rudenko considered that the tattooing of the dead person from Kurgan No. 2 “most probably signified noble birth or was a mark of manhood or perhaps both” [Rudenko 1970: 113].

Since then nearly half a century passed away. During the early 1990s the team of the Institute of Archaeology and Ethnography of Siberian branch of Russian Academy of Sciences searched frozen tombs at Ukok Plateau in the Altai Republic near the border with China. The team headed by N. V. Polos'mak and V. I. Molodin excavated a lot of kurgans in Ukok Plateau during 1990-1996. In 1991 the team excavated Kurgan Kuturguntas which is the biggest kurgan in the Ukok Plateau: 25.5-27.5 m in diameter, 0.95 m in height, 3.30 m in depth [Polos'mak 2001].

N. Polos'mak considers that Kurgan Kuturguntas excavated was constructed for one of the noblest persons of Pazyryk culture [Polos'mak 2001: 105]. It is bigger than other kurgans of Ukok Plateau. It is accompanied by 11 small stone circles for consecration near the kurgan and by 10 horses in the burial pit. Wooden decorations of horse trappings are covered with gold foil. Therefore buried person, male of 30-35 years old, can be seen as a local ruler. But unfortunately the burial pit had not been frozen.

At last in 1993 N. Polos'mak discovered a frozen tomb, Kurgan No. 1 of Ak-Alakha-3: 18 m in diameter, 0.50 m in height, 2.82 m in depth. The team discovered 3 horse skeletons on the 1 m depth and human skeleton under the horses. This skeleton is a secondary burial. Under the skeleton the team discovered a wooden chamber. Beside the wooden chamber 6 horses were found. In the wooden chamber a frozen coffin was found. She poured hot water on ice and then half-preserved body appeared. The buried person is a female of about 25 years old. This female wore a set of head decoration and had a tattoo of fantastic animals similar to the Pazyryk ones.

This finding created a sensation and this buried female mummy was praised as “Princess of Ukok” by mass media.

However, as N. Polos'mak pointed out correctly, “Complete sets of wooden ornaments (hair plates, studs with deer or other animals, wooden

figures of deer with symmetrical forked torso, at least, sticks-frames for a high “feather”) are found in many ordinary female burials south western Altai [Polos'mak 2001: 153]. This female does not accompany any royal symbols like four-wheeled wagon or wall hanging depicting the scene of divine rights of a king found in Pazyryk No. 5. Concerning the headdress, she concluded, “It was not a “headdress of priestess” or of female shaman” [*Ibidem*].

As I mentioned before, S. I. Rudenko considered the tattooing of animals as a noble birth or a mark of manhood or perhaps both. His idea was rejected by the findings from Ak-Alakha-3. The tattooed person of Ak-Alakha-3 was a female and not so noble.

After the excavation of kurgans in the Ukok Plateau, the mummies and other findings were carried to the Institute of Archaeology and Ethnography at Akademgorodok (near the city of Novosibirsk), the center of scientific studies in whole Siberia, and the findings were displayed in the exhibition room of the laboratory of the Institute. According to DNA analysis, The people of Pazyryk culture belonged to different ethnic group, in no way related to Altaians. Genetic studies showed that the Pazyryk people were a part of Samoyedic family, with elements of Iranian-Caucasian substratum.

After the collapse of the USSR in 1991 the autonomy of a local government has been expanded and people have enjoyed religious freedom in Russia. Gorno-Altai Autonomous Oblast' was graded up to the Altai Republic of the Russian Federation in 1992. According to the 2010 census, the population of the Republic is 206,168. The biggest ethnic group is Russians (114,802; 56.6%), the second is Altai people (69,963; 34.5%), the third is Kazakhs (12,524; 6.2%) and others (5,447; 2.7%). Many of Russians believe Russian Orthodox and Kazakhs are Muslims. How about the religion of native Altaians? Most of them believe Shamanism or Burkhanism, a kind of Shamanism.

After the removal of the mummy to Novosibirsk, shamans and a part of local people insisted on return and reburial of “Princess” They claimed that recent flooding in Altai and a series of earthquake¹ are the result of ancient anger at the grave being disturbed.

The Vice-Director of the Institute of Archaeology and Ethnography, V. I. Molodin, gaved two reasons against the shamans. The one is that the mummy is a cultural heritage not only for the Altai people but also for the whole Russian people. Another reason is a poor condition of

A massive earthquake (Magnitude 7.3) suffered the southern part of the Altai Republic on 27th September 2003. A heavy flood occurred in the Altai Republic on 29-30th May Altai Times 2004 Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

facilities of the National Altai Museum in the city of Gorno-Altai. The first reason is weak. Because the local principle (the unearthed articles must be displayed at the original place) becomes the world standard. The second reason was overcome by a global enterprise. Russia's gas giant, Gazprom funded 750 million rubles (15 million US dollars in May 2015) for the reconstruction of the National Museum of the Republic of Altai. The reconstruction has expanded the Museum from 8,000 square meters to 16.5 thousand. The Museum building became a kind of mausoleum, made in the form of burial mound, descending into which visitors can see the sarcophagus with the mummy "Altai Princess". To maintain and control a special temperature and humidity conditions in the room a special German equipment is used.

Why did Gazprom give the fund? Gazprom has a plan to lay a natural gas pipeline from Northern Siberia to China. Russia has a very short border (only 50 km) with China. That border is lying just at the Ukok Plateau of the Republic of Altai.

After all, the mummy was moved to a special mausoleum at the National Museum in Gorno-Altai in September 2012. However, the move to the Museum did not satisfy local people. In August 2012 the Council of Elders of Altai decided to bury the mummy at the original tomb. The Governor of the Altai Republic, Alexander Berdnikov² also expressed approval for burying. This decision creates many arguments whether the mummy should be exhibited in the museum or reburied in the tomb. Acting Director of the National Museum of Emilia Belekova stated that the decision of elders has no legal force, and the issue of burial of the mummy to be decided by the Ministry of Culture of the Russian Federation.

According to The Siberian Times of 14 August 2012, the Altai authorities have now declared the remote mountain area from where the princess and her kinsmen were buried as a "zone of peace" where no more excavations will take place, despite the near-certain treasures lying in the permafrost. But V. I. Molodin warns that global warming is melting permafrost even in the high Altai region. Today the permafrost of the Altai Mountains is endangered by climate change, and the frozen tombs are particularly threatened [Han 2008: 52]. We hope reconciliation between the local people and archaeologists but it is a hard road.

Bibliography

Gryaznov, M. P. 1929. Pazyrykskoe knyazheskoe pogrebenie na Altae. *Priroda* 11: 971-984.

- Han, J. 2008. Background to UNESCO *Preservations of the Frozen Tombs of the Altai Mountains* Project and Perspectives for Transboundary Protection through the World Heritage Convention. *Preservation of the Frozen Tombs of the Altai Mountains*. Paris: UNESCO, pp. 49-54.
- Hayashi T. 2013. The Birth and the Maturity of Nomadic Powers in the Eurasian Steppes: Growing and Downsizing of Elite Tumuli. *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 19 (2013 June): 105-141.
- Polos'mak, N. V. 1994. "*Steregushchie zoloto grify*" (*ak-alakhinskie kurgany*). Novosibirsk: "Nauka"
- Molodin, V. I. *et al.* 2000. *Fenomen altaiskikh mumii*. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN.
- Polos'mak, N. V. 2001. *Vsadniki Ukoka*. Novosibirsk: "INFOLIO-press"
- Rudenko, S. I. 1952. *Gornoaltaiskie nakhodki i skify*. Moskow-Leningrad.
- Rudenko, S. I. (tr. By M.W. Thompson) 1970. *Frozen Tombs of Siberia: The Pazyryk Burials of Iron-Age Horsemen*. London: J. M. Dent & Sons.

Tengriizm Reflections in the Toponymy of Orkhon Written Monuments

*Lyazzat Nakhanova**

Summary

In the ancient period the ideological basis of steppe empires was Tengriizm as a special spiritual-religious tradition for Turks and Mongols, repeated for two thousand years, from the ancient Huns to the Ottoman Turks. The cult of Heaven as a holistic worldview, religious and philosophical, cosmological, ritual and practical system closely connected with the general cosmological system of "three worlds": the "upper", "middle" and "lower" worlds. From ancient times Turks and Mongols revered three basic components of life: humanity, sky-space and Earth (planet). This approach was expressed visually as well as verbally. As a part of the language system, and as one of the important fragments of a language picture of the world, Turkic place names on Orkhon-Yenisei written monuments presents great interest.

Among them there are some place names of a religious character, which are connected with the complex, multi-level, self-organizing traditional system – Tengriizm. Most of them are oronyms (the name of mountains, hills, etc.), because mountains served as a universal mediator that connected all three spheres of the universe. In representations of Turkic and Mongol peoples, the spirits of the "upper world" and ancestors go down to the mountains and gives the power, sent to Kagans by Heaven. The efficient study of oronymy, directly manifested with religious beliefs, is accomplished by ethno-linguistic methods such as the semantic and cognitive approach. Semantic analysis of place names of a religious character, fixed in the texts of Orkhon-Yenisei written monuments, could also be revealed by the appellative lexicon. For example, the word *İdiq* is often attached as a component in oronyms or hydronyms. In this respect, semantic analysis and the cognitive and etymological approach, are also promising avenues of study. Investigation into these aspects reveals fragments, which reflect the peculiarities of a national world view.

Key words: Tengriizm, Turk, Mongols, Orkhon-Yenisei, religious.

Introduction

As we know from the texts of runic written monuments Tengri-cult – was a cult of Blue Sky, Eternal Heaven. The place of permanent habitation of Tengri was a visible sky. Supposedly, the belief in one Heaven Creator came to the territory of South Siberia and Central Asia, as a heritage of an older civilization. Later it was professed by Scythians, more

Dr., Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan.

recently worshiped all Turkic-speaking peoples. Tengriism as the main religion of Empire was chosen by Genghis Khan, too.

Tengri was considered as a God of cosmic scope, as a single beneficent and omniscient. He disposed of the peoples' and states' destinies. He was considered as a creator of the world, in the eyes of people he was a world himself. The entire universe, including spirits and people, obeyed him. The peculiarity of Tengriism was in the division of the world into the three zones: heaven, earth and underground, each of which was seen as the visible and invisible.

Invisible heaven world consisted of some horizontal layers. One the most elevated of them there was a place of Tengri. In the visible zone there were placed the sun and moon, stars and rainbow. Generally, sky zone was full of light deities and spirits that is why this zone was the friendliest for the people.

Average invisible world was settled by deities, spirits and hosts of the natural environment: mountains, forests, waters, passes, springs and other objects, as well as the spirits of the ancestors. The spirits and hosts ruled the visible world and were close to people. The permanent location of the spirits and hosts were the places located above or below. The relationship between humans and hosts were understood as a partnership, they were worshiped as an elder. It is believed that the well-being of society depended on them. People tried to make them friendly to themselves by scarifying animals. This tradition is kept by many Turkic peoples until now. The middle visible world perceived by our ancestors both animate and inanimate. For a man, it was the world of the most accessible for the development, cognition, especially in those places where he was born and lived.

The lower, underground world was the world of evils led by the powerful host - Erklig. Everything live in the ground or under the ground and in the water was considered as an own of the lower world; any cavity and any hole could be the entrance to the underworld. It was the specific character of the underworld.

All of these zones made up the Tengriism, the worldview of the ancient peoples. As it is well known the French explorer Jean-Paul Roux first isolated Tengriism as a special spiritual and religious tradition. He argued that the worship of Heaven (Tengri) was a cult of the rulers. According to scholar, it was typical for the highest aristocratic circles of the nomads, who considered that the supreme power of the rulers sent by heaven. Jean-Paul Roux also supposed that Tengriism was not available for the common people '*qara bodun*' and the information about this religion could not get into the written sources from common people [1]. Jean-Paul Roux also admitted that it was a strong idea of the Turks and Mongols, repeated for two thousand years, from the ancient Huns to Ottoman Turks [2].

L. P. Potapov was a first Russian scholar who supported the concept of Jean-Paul Roux on “Tengriizm” as an independent religious tradition of the Turkic-Mongolian people. He supposed that the cult of Heaven had been distributed in a number of nomadic peoples of Central Asia (Huns, Uhuans, Hsien-pi, Gaogyu and etc.) before the formation of Turkic Khanate; since nomadic peoples had the same ethnic elements their religious beliefs and rituals had also much in common; these beliefs and rituals had become a tradition carried a number of specific features, which was reflected by the ancient Turks and partially preserved by Sayan-Altai peoples up to the present days. He emphasized that “Tengriizm” was fundamentally different from the primitive “Shamanism”, the second one was also spread in the Turkic and Mongol peoples in pre-Buddhist and pre-Islamic periods. Shamanism was considered by scholar as the folk popular practice [3].

The separation “Tengriizm” from “Shamanism” led to the fact that many researchers as K. Gerasimov, V. P. Dyakonov, revealing the archaic origins of the cult of sacred mountains in the Turkic-Mongolian peoples of Central Asia, pay attention primarily on the “shamanistic” component of this cult, ignoring its “tengriistic” basis. Thus, there is a contradiction among scholars on the origin of the cult of sacred mountains.

But there are not any contradictions if we consider Tengriizm as a holistic worldview, religious and philosophical, cosmological and ritual, practical system in which each element is organically built into the complex system. So Tengriizm is a complex, multi-level self-organizing system. Therefore, the cult of the mountains, and the cult of Heaven, including the cult of the Earth-Water must be seen in close connection with each other. Generally cosmological system of “three zones (worlds)” or the tripartite structure of the cosmic world order, including the sky as a boundless, infinite space consists of the “top”, “middle” and “lower” worlds.

From this point of view it is necessary to say the words of academician S. Bira, who expresses the idea that since ancient times in Mongolia people honored three basic components of life: Humanity, Tenure (sky, space) and the Earth (planet) [4]. This philosophy of primitive people expressed in a visual manner as well as verbally. Some stones of the Neolithic period in Mongolia shows three circles, the meaning of which consists of the philosophy of three components.

Well-known Buryat scholar L. Abaeva considers any generic mountain of Buryat-Mongols as a “World Mountain” The “World Mountain” is acting as a universal mediator, connecting all three zones of creation (similar to “World Tree”) [5]. Some researchers describe that sacred mountains were not generic in ancient times and prayer process was not with participation of “shaman” [6]. The generic character mountains have been purchased in the later times. For example, in the modern Tuva the

ness monotheistic religion of the ancient Turks – Tengrism. The mountains in ancient Turkic representation were the only place they could contact with Tengri. That is why the sacral importance of the mountains was so great. The differential feature of these places was in the highness of mountains, the higher mountain looked the better place it was to pray. These places were the centers opened to the heaven, functioning as the altars where they could sacrifice the animals to Tengri and pray for the prosperity of people. One of these sacred mountains was *Tamay İdoq Baş*.

On the 2nd side of Kultegin monument (the 1st line) there is a place name *Tamay İdoq Baş*: *birle qoşu tutuq birles üñüşmüs erin qop ölürmüş ebin bariñin qop kelürti kültegin jeti otuz jaşıña qarluq budun erür barur erikli yayı boltı tamay iduq başta süñüşdümüz*. – We fought with against Qosututuq. He (Kultegin) killed many of their brave men. He brought a lot of their properties and belongings. When Kultegin was twenty seven years old, he went to Karluk people. They became (our) enemy. We went on campaign to *Tamay İdoq Baş* [7].

Tamay İdoq Baş was a place where Kultegin fought with Karluk people. *Tamay İdoq Baş* a mountain or place situated in the west of Altai Mountains, one of the parts of Dzungaria [8]. Some scholars argue that it was the top of the mountain [8]. *Tamay* gives the meaning of ‘throat, pass’ [9]. In the modern Turkic languages it preserved as ‘*tamak*’ There is also opinion that *tamay~tamak~damak* is used as a geographical name denoted ‘the beginning or starting point of the river’ [10]. But we are inclined to think that it is a mountain. The fact that two lexemes of this place name insure us that it is more mountain than the river: *baş* properly denotes ‘head’ in anatomical sense, but also in the earliest period it was used in metaphoric manner in the sense of “the beginning”

The majority of oronymic place names of early period as *İdoq Baş*, *Qan İdoq Baş*, *Tamay İdoq Baş* consist of the lexical component *idoq*, which has the following different interconnected semantic meanings in different Turkic languages:

1. ‘sacred, holy’ in Kirgiz, Altai, Khakass, Tuva, Yakut, in Old Turkic Dictionary; ‘saint’ in Tuba and in Old Turkic Dictionary; ‘shrine’ in Tuvian; ‘sent by God, happy, blessed, good, honor, esteem, respect, revered, respected, honest, honorable, respectable, respectful, famous, glorious, precious’ in Yakut; ‘sacred collar’ in Tuvian language;

2. ‘A week’ in Karachay-Balkar language;

3. ‘The spirits of the rivers, mountains, valleys, fetish, object of worship, reverence’ in Altai and Khakass languages;

4. ‘Brings happiness’ in Kirgiz and Altai languages; ‘happy, blessing’ in Divani-lugatit-turk M. Kashgari;

5. ‘The livestock, animal dedicated to sacrifice, the horse dedicated to the god, the victim’ in Yakut and Altai languages; ‘sacrificial’ in Yakut; ‘designated, dedicated to the victim’ in Kirgiz.

6. 'The name given to an animal, be released as a sign of the promises';
7. 'High (about mountain)' [11].

All meanings are interconnected, but the meaning "week" has a semantic displacement. Perhaps, this is due to the fact that the meaning "week" is more expanded in the Karachai-Balkar language and related to the meaning "Lord's day" or "Dominical day". It is evident in phrases *iyiq/iyiy kün*. Many scholars consider that *idoq* is derivative form from the verb *id-* in the meaning of "to send". These varieties of meanings of *idoq* confirm that this lexical component is used in the structure of oronymic geographic objects, particularly mountains. The power and authority of kagans were given by Tengri and Tengri sent them for ruling state. That is why sacral value of the mountains was great. In this context, we suppose that the place names *İdoq Baş*, *Qan İdoq Baş* as well as *Tamay İdoq Baş* were sacred mountains, where ancient Turks came to hold spiritual rituals, the worship to Tengri.

The higher mountain was, the more sacred it seemed. However, every mountain could also have a ghost, a spirit that protected these places. In Khakass people representation each genus belonged to a certain mountain, which connected them with the spirits of ancestors. The ghosts and spirits were presented in the form of pale men without eyebrows and eyelashes. In general, the mountain ghosts were the defenders of the mountain forests, and protect people from natural cataclysms and other evil spirits. However, the spirits punish those who made harm to the environment (plants, animals). If the rules are violated, they are often punished by various diseases. Myths about the mountain ghost survived in fairy tales, myths and legends of the Turkic peoples. In Altai there is no simple mountains, each of them has a name, specific character. Many of them are explained by legends, myths and beliefs. If the mountain stands out among the other mountains by its hugeness, it can fall into the category of "sacred". The sacralization of mountains is also practiced in China and Nepal, the people of these region as well as Turkic peoples considered the mountain sacred and endowed them with divine powers. As we know, one of the most important terms of religion and philosophy of the traditional Chinese is *tian*, which denotes "the sky". There are also the other meanings of this word as "nature", "God", "the deity", "season" and "day, daylight". In the ancient Chinese concept as well as Central Asian Turkic-Mongol understanding the sky-Tengri and sky-Tian were understood as the idea of supreme deity, male supernatural beginning, super-power, which carries the set of quality characteristics, gravitated to monotheism [12]. The important is that the both cultural and religious traditions also had ideas about the supreme ruler as the "Son of Heaven", which sky-father delegated a part of his functions [13]. Identified parallel relationship also allows making some assumptions about the historical

and genetic links between the cult of the sky in China and the Turkic-Mongol Tengriizm.

Based on the foregoing, it can be argued that the Turko-Mongol Tengriizm is a cultural-historical version of the earlier religion, which is back to Aryan-Turanian periods. The cult of sacred mountains is one of the practices of Tengriizm, which is formed on the basis of the cosmological system of indigenous ethnic groups, where the cult of the mountains plays a vital place.

Considering aforesaid results we can suppose that the Eurasian “nomadic” civilization originally appeared in the mountain taiga, forest-steppe zone, stretched to the Sayan-Altai Mountains and northwestern Mongolia. Herewith an important role in the transition from Aryan-Turanian ethno-cultural community to the nomadic civilization played Tengriizm. In this case the cult of Heaven practiced along with the cult of sacred mountains, which is shown from the lexical and etymological analysis of toponimical units. It was due to the mountainous landscape of historical homeland peoples of Tengriizm culture, which can be considered as the ancestral home of the Tengriizm.

Literature

1. Roux J.P., Histoire de L'Empire Mongol. – Fayard, 1993 – pp. 7, 21.
2. Roux J.P., La religion des Turcs de L'Orkhon des VIII-emu siècles. RNR. – Paris, 1962, t.161.
3. Potapov L.P., Drevnetjukskie cherty pochitanija Neba u sayano-altaiskih narodov// Etnographija narodov Altaja i Zapadnoi Sibiri. – Moskva: Izdatelstvo “Nauka”, 1978. – pp. 51-52.
4. Bira S., Tengerizm ba mongolchuud. – Ulaanbaatar hot, 2011. – pp. 4.
5. Abaeva L. L. The cosmological and cosmogenetical myths of the Mongols// Doklady 8-go mezhdunarodnogo kongressa mongolovedov. – 5-11 avg., 2002. – Tom 15 (36). – Ulan-Baatar: Mezhdunarodnaya Assotsiatsiya Mongolskikh issledovaniy, 2004. – pp. 282-304.
6. Potapov L.P., Mifologiya sayano-altayskikh narodov// MNM. Entsiklopediya. M.: 1988. – pp. 213-214.
7. Zholdasbekov M., & Sartkojauly K. Atlas Orkhonskikh pamyatnikov. Astana: Kultegin? 2007. – pp. 356, 194-197.
8. Aydin E., Eski Türk Yer Adları, Konya: Kömen, 2012. – pp. 158-183.
9. Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. – Oxford: Oxford University press, 1972. – pp. 56.
10. Murzajev E.M., Tsentralnoaziatskiye toponimicheskiye miniatury// Toponimika Vostoka. – Moskva: Nauka, 1964. – pp. 3-13.
11. Sevortyan E.V., Etimologicheskij slovar tyurkskikh yazyikov: Obschetyurkskie i mezhtyurkskie osnovyi na glasnyie. – M.: Nauka, 1974. – pp.768.
12. Abaev N V., Feldman V. R., Hertek L. K. “Tengrianstvo” i “Ak Chayaan” kak duhovno-kulturnaya osnova kochevnicheskoy tsivilizatsii tyurkomongolskikh narodov Sayano-Altaya i Tsentralnoy Azii// Sotsialnyie protsessy v sovremennoy Zapadnoy Sibiri: Sbornik nauchnykh statey. – Gorno-Altaysk, RIO “Univerzitet”, 2002, pp. 59-63. <https://rantey.org>

13. Feldman V. R., Traditsionnoe obschestvo narodov Tsentralnoy Azii: prostranstvenno-vremennyye harakteristiki, mehanizmy organizatsii i samoorganizatsii. /Otv. red. d.i.n. N.V. Abaev. – Kyizyl: Izdatelstvo TyivGU, 2009. – pp. 191-193.

Gök Tanrı Dininde Kültler

*Murat Öztürk**

The Cults of the Kok Tengri Religion

Summary

The Kok Tengri religion that was accepted as religion nearly by all classical period steppe communities, was defined as “Turkish Religion” in Chinese sources. The social and political situation of these communities, which lived thousands of years ago, is not well known even today. In this case it is very difficult to clarify a religious theme which is about the inner world of humans. Therefore, as in all areas of history, it is necessary to avoid hastiness and prejudice about religious insights in ancient ages. Declaring a spiritual value as an adored God very quickly, and proposing that the mentioned society has polytheist religion, is one of the biggest mistakes made about this theme. Kok Tengri religion is a religion of steppe Turks and is defined as a monotheistic religion that has many holy values. Holiness is attributed to some substances. These substances are not various Gods, they are cults of the Kok Tengri religion. Turks sanctified their ancestors, some natural objects (sun, moon, stars etc.), mountains, forests, some trees, fire and water were named as earth and water cults, as were some stones. While holiness of some cults could easily be understood, there are various ideas about the reasons for the holiness of some objects.

For instance, the ancestor cult consists of always respecting dead and live ancestors and immolating an animal as a sacrifice near their tombs in certain periods of a year. Therefore, understanding these various cults will provide understanding of the spiritual life of the Turks. However, due to our distance from ancient ages and because of resource constraints, the topic is open for various comments and this makes this job difficult. Therefore, observing the residue of these beliefs today and discussing the data relevant to more recent history in regard to these beliefs is necessary.

In this paper, I will try to consider what are these holiness values and their importance in religious and social life and the residue of these beliefs today.

Key words: Kok-Tengri, Turkish Religion, cults, religion, spiritual life.

Bilindiği gibi bugüne kadar dinlerle ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Ortaya çıkan her görüş, çoğunlukla araştırmacının sahip olduğu dünya görüşüne göre şekillenmiştir. Bu tabii bir sonuçtur. Ancak dinin kaynağı ve inanma ihtiyacı konusundaki tüm görüşler, insanın maddî ve manevî zaaf-larından doğduğu yönündedir. İnsanın fizikî kabiliyetleri ve kavrama gücü sınırlıdır. İnsan her şeyi kavrayıp anlayabilecek ve bunun sonucunda haya-

Dr., Fırat Üniversitesi, Elazığ, Türkiye.

tını tek başına sürdürebilecek güce sahip değildir. Bu durumda insanın kendisinden daha üstün bir veya birden çok varlığa inanması tek çaredir. Bu inanç, insanı, dünya, ölüm ve sonrası gibi anlamaya kudretinin yetmediği konularda rahatlatır. Tabi bu yetersizliği, akli sayesinde fark edebilen akıllı insanlar hissetmiştir. Akıllı insan, şüphe eder ve sürekli sorgular. Varlığının kaynağını, başını, sonunu sorgulayan insan ne kadar kudretli olursa olsun net sonuçlara varamaz ve zaaf içine düşer. İşte akıllı insan bu noktada kendisinden daha güçlü bir varlığa inanma ihtiyacı hisseder. Bu durum tarihin her döneminde farklı biçimlerde tezahür etmiştir.

Tarihin her sahasında yapılan çalışma büyük özen ve dikkat ister. Her çalışmanın kendine göre zorluğu vardır. Günümüzden uzaklaştıkça artan kaynak sıkıntısı bu zorluklardan sadece bir tanesidir. Örneğin Türk bozkır devletlerine baktığımız vakit, bu devletlerin başından geçen savaşlar, göçler, anlaşmalar gibi yazılı kaynaklarda yer bulan olaylarda dahi net veriler bulmak çok zordur. Maddi dünyaya ait verileri bile belirlemenin zor olduğu bu sahada, insanın iç dünyasını ilgilendiren din gibi bir konuda çok net sonuçlara varmak ve bunları ispatlamak hemen hemen imkânsızdır. Bu sahada yapılan çalışmalar, eldeki veriler ışığında yapılan akıl yürütmelerden ibarettir. Bu sebeple bu sahada yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu, araştırmacının dünya görüşünden etkilenmektedir. Eskiçağlarda yaşamış insanların manevi dünyaları hakkında yapılan çalışmalarda bize göre dikkat edilmesi gereken en önemli husus acelecilikten kaçınmak ve araştırmacının bu çalışmayı yaparken kendi dünya görüşlerinden mümkün olduğunca sıyrılabilesidir. Bu problemler çalışmaları etkilediği zaman atalara, ağaçlara, dağa taşta tapma gibi garip sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Ritüeller meselesini buradan başlayarak biraz açmakta fayda görüyoruz. Çünkü eskiçağlarda yaşamış insanların bazı ritüelleri dini nitelikli sayılmış ve bu ritüeller tapınma adetleri olarak dahi yorumlanmıştır. Aslında eski kültürlerin insanıyla modern insanı birbirinden ayıran temel farklardan biri de eski insanların, günlük yaşamı (öncelikle cinsellik ve beslenme) belli bir kutsallık içinde yaşamalarıdır. Psikanaliz ve tarihsel materyalizm, kuramlarının, cinselliğin ve beslenmenin hala gelişme sürecinde olan toplumlarda oynadıkları önemli rollerle kesin biçimde doğrulandıklarına inandılar. Oysa psikanaliz de tarihsel materyalizm de bu halklar için cinselliğin ve beslenmenin, modern insanın bunlara yüklediği işlevlerden ve değerlerden tamamen farklı işlevlerini ve değerlerini göz ardı etti. Bunlar modern insan için fiziksel etkinliklerdir; oysa eski kültürlerin insanları için kutsal eylemlerdir, törenlerdir, bunlar aracılığıyla yaşamın temsil ettiği güçle birleşirler¹. Bu tip ritüellerin bazılarının günümüze dahi ulaştığını biraz dikkat edince görmek mümkündür. Örneğin, bugün azalsa da, gerdeğe

girecek erkeğin omuzlara alınması veya sırtının yumruklanması ilk cinsel deneyim ile ilgili bir ritüel olabilir mi? Ya da Anadolu'da farklı isimlerle anılan, benim yaşadığım bölgede “diş hediği” adı verilen tören² ilk beslenme ayinlerinden kalma izler taşımakta mıdır? Bunlar aklımıza gelen ilk örneklerdir. Kanaatimizce günümüze ulaşan bu izler, Eliade'nin alıntı yaptığımız görüşlerini doğrulamaktadır.

Bir din çok tanrılı ya da tek tanrılı olabilir. Çok tanrı, tek tanrı meselesi ayrı bir çalışma konusudur. Ancak bir toplumun dini inançlarını inceleyen önce o toplumun dininin ne olduğunu ortaya koymak gerekir. Bundan sonra da bu dinin ritüelleri tartışılmalıdır. Bu ritüellerin başka varlıkları tanrılaştırmak amacıyla mı yoksa mevcut dini sistem içerisindeki kutsal değerleri vurgulamak için mi yapıldığı ortaya konmalıdır. Bu tabii ki kolay değildir ve daha önce belirttiğimiz gibi, bu saha hataya açıktır. Dolayısıyla bu çalışmaları yaparken, esasen tarihin her sahasında olduğu gibi, kesin ifadelerden kaçınmak gerekir. Ancak pozitivist felsefe, belki de hiç olmaması gereken bir sahaya girerek, insanların manevi dünyaları ile ilgili yorumlar yapmaya başladığından bu yana, konumuzla ilgili tutarsız ve geçersiz görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Pozitivist felsefenin bu alanda olmaması gerektiğini düşünüyoruz çünkü pozitivist yaklaşım dini, inancı tamamen dışlar. Dolayısıyla yok saydığı bir sahada söz söylemesi de mantığa aykırıdır. Pozitivizmin en büyük hatası atalarımızı ilkel, henüz beyinleri tam olarak gelişmemiş, bugünkü insanlara benzemeyen varlıklar olarak görmesidir. Bu yaklaşım pozitivist evrimci nazariyenin ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Öyle ki, onların insan sayılıp sayılmayacağı bile tartışma konusu yapılmıştır. Önceleri “ilkel” kabilelere mensup olanların insan olmadıklarını savunan Kilise, Papa II. Paul'un 1512 yılında Amerika yerlilerinin de Âdem neslinden geldiğini açıklaması üzerine, kanaatini değiştirmiş ve onların insanlığını kabullenmiştir³ Bugün bu yanlıştan dönebilmek amacıyla, bu toplulukları tanımlamak için yazısız halklar, tabiat toplulukları gibi garip sayılabilecek ancak nispeten yumuşak ifadeler kullanılmaktadır. Bu bakış açısı nedeniyle, bu toplumların dinleri de yanlış yorumlanmıştır. Aceleci ve taraflı yorumlar bu hatalara sebep olmaktadır. Din gibi, insanların ruh dünyasını ilgilendiren derinlikli konuları büyük özenle incelemek gerekir. İşte bu sebeplerle bir dinin çok tanrılı mı tek tanrılı mı olduğunu belirlemek, bu dinin içerisindeki kutsal değerlerin tanımını yapabilmek için ace-

Bu tören yeni doğan çocuğun ilk dişi çıktığında yapılır. Yakın akraba ve komşuların çağrıldığı bu törende gelenlere bereket sembolü buğday, kaynatılarak ikram edilir. Bereket sembolünün ikramı, Dünya nimetleri ile ilk kez beslenen bebeğin rızasının geniş olması temennisini sembolize ediyor olabilir. Bu geleneğin nereden geldiği bilinmemektedir ve bu gelenek varlığını yüzlerce, belki binlerce yıldır devam ettirmektedir.

Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-M. Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi Ankara 2010, s. 60. F Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

leci olmamak ve pozitivist nazariyenin etkisinde kalmamak gerekir. Nitekim merhum Bahaeddin Ögel'in belirttiği gibi, mitoloji, insanlığın ruh âleminin sembollerle ifade edilmiş bir aynasıdır. Bir harp olayı değildir⁴ Es-kiçağlarda din ile mitoloji de iç içedir. Dolayısıyla bu konuları değerlendirenken ihtiyatlı davranmak ve din ile mitolojiyi ayırt edebilmek gerekir.

Gök Tanrı

Klasik dönem bozkır toplumlarının neredeyse tamamında görülen Gök Tanrı dini, İslam öncesi dönemde Wolfram Eberhard'ın aktardığına göre bazı Çin kaynaklarında "Türk Dini" olarak tanımlanmıştır. Günümüzden binlerce yıl öncesinde yaşamış bu toplumların sosyal ve siyasi durumları bile bugün tam olarak bilinmemektedir. Bu durumda, insanın iç âlemi ile ilgili bir konu olan din hakkında, binlerce yıl öncesini aydınlatmak, daha önce de belirttiğimiz gibi, çok güçtür. Bir dinde kutsal sayılan bir değer hemen tapılan bir Tanrı olarak ilan edilmesi ve bu sebeple bahsi geçen toplumun çok tannlı bir dine sahip olduğunu ileri sürmek, bu konuda yapılan en büyük yanlışlardan biridir.

İslam öncesi Türk inancına göre Gök Tanrı, ezeli ve ebedî olan, hakanlara kut veren, insanların yaratıcısı olan ve onlara kaderler tayin eden gökte bulunan insanüstü bir varlıktı. Bu konuda Çin kaynakları önemli bilgiler içermektedir. Kanaatimizce en doğru sonuçları da burada bulmak mümkündür. M.Ö. 1050-247 yılları arasında Çin'de hâkim yönetici hanedan olan Chou hanedanı, kaynakların verdiği bilgilere göre Gök Tanrı dinini kabul etmiştir. O yıllarda Çin ülkesini yöneten Chou hanedanının Türk kökenli olduğuna dair pek çok araştırma mevcuttur. Din seçimi de bu hanedanın Türklüğü ile ilgili olabilir. Chou'ların Türklüğü ayrı çalışmaların konusudur ve bu nedenle burada bu konunun detaylarına değinmeyeceğiz. Bizim için değerli olan, Chou dönemine ait kaynakların Gök Tanrı dini ile ilgili verdikleri bilgilerdir.

Chou Hanedanı döneminde, Çin'de de görülen Gök Tanrı dininin Tanrısı, mutlak yaratıcısı olan Tanrı, Çince *T'ien* tabiri ile karşılanmaktadır. *T'ien*' in orijinal manasının ise büyük adam yani, kuvvet ve nüfuz sahibi bir kimse olduğu fikrini ileri süren araştırmacılar vardır. Sinolog H.G. Creel' e göre bu terim, hükümdarlar ve krallar için kullanılmıştır. Ve sonra, ölünce aynı kimselere verilen bir ad, büyük ruhlar ve buradan bulundukları yer yani, Gök anlamını içine almıştır. Böylece gök fikri önce büyük ruhların oturduğu yeri gösteren bir sembol şeklini almış, sonra *Büyük Ruh* yani, gök ve şahsi olmayan ve hükmeden tanrı fikrini doğurmuştur⁵ Grube,

Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1971, s. 19.

⁵ N. Muhaddere Özerdim, "Choular ve Türklerden Gelen Gök Dini", *Belleten*, Cilt XXVII, 105, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara (Ocak 1963), s. 24.

T'ien' in gök anlamında kullanıldığı gibi, Tanrı manasına da geldiğini ve bu kelimenin evrenin, devletin ve insanların mukadderatına hâkim bir yapıcının karşılığı olduğunu ileri sürer⁶. W. Eberhard ise T'ien' i eskiden Güneş tanrılı olan dinin *Gök Tanrısı* olarak tanımlamaktadır⁷. Tüm bu fikirlerin çıkış noktası yazılı Çin kaynaklarıdır. Çin kaynaklarında T'ien tabiri pek çok kez geçer. Bu kaynaklardan edinilen bilgilere göre T'ien teriminin aldığı bazı mânalar şu şekildedir:

1- Shu-ching: Belgeler kitabı. Tarihi ve felsefi mahiyette, halka hitaben verilen demeçleri içinde toplar. (M.Ö. 600)

II.2.20. T'ien yere felaketler gönderir.

II.3.6: T'ien cemiyetteki düzeni tespit etmiştir. O, faziletleri bilir, mücrimleri cezalandırır.

II. 2. 21: T'ien faziletli insanların dualarını duyar.

IV. 9.3: T'ien kötü insanları gözetler.

V. I. (2). 7: T'ien benim halkım gibi görür, halkım gibi duyar.

V. I, I, 7: T'ien aşağıdaki insanları korur ve onlar için prensler ve öğretmenler yaratır.

V. 4, 2: O, görünmez T'ien aşağıdaki halka iyilikler gönderir.

V. 1, 2, 3: T'ien insanları sever.

V. 7, 13: T'ien değişmez.

V. 10,: T'ien soyut bir kader (Ming) verir.

V. 28, 2: T'ien şiddetle cezalandırır.

2- Shih-ching: Şiir kitabı. Konfüçyüs tarafından yeniden düzenlenmiştir. (M.Ö. 600)

I.7: T'ien'in yaptığı ne duyulur ne koklanır.

II.I: T'ien korur.

II.4: T'ien dünyayı gözetler. Onları canlandırır.

II.I,7: T'ien şahsi bir varlıktır, madde değildir.

IV.I: T'ien büyük dağları yarattı.

IV.3: o, (T'ien) yere refah gönderir. O krallara oğlu gibi muamele eder ve ona nazırlar gönderir.

3- Mo-tzu: Aynı adı taşıyan kitabında Mo-tzu, Konfüçyüs gibi T'ien'i her şeyin üstünde bir varlık anlamında ele almaktadır (M.Ö. 479-381).

Bölüm XXVI: Zengin olma ve şeref kazanmak isteyen bir kimse göğün emrine (T'ien'e) itaat etmelidir. Göğe itaat eden kimse daima mükâfatlandırılır. Göğe itaat etmeyenler daima cezalandırılır.

4- To Fang: Chou Dükü'nün yazdığı bir kitaptır. Dük burada şöyle diyor: Ti (Tanrı) Hsia krallarına ihtar etti. Fakat onlar kendilerini eğlenceye verdiler ve

⁶ N. Muhaddere Özerdim, "Choular ve Türklerden Gelen Gök Dini", s. 12.

⁷ Wolfram Eberhard, *Çin Tanrıları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 67.

halkı düşünmediler. Bir gün bile kendilerini Ti'ye hasretmediler ve halkın saadetini düşünmediler. Siz neden göğün emrini yerine getirmek için bizim Chou hükümdarlarının yönetimini istemiyorsunuz? Neden göğün emrini gerçekleştirmiyorsunuz?⁸

Bu kaynaklar Chou Hanedanı dönemine aittir. Ancak bu metinlerdeki T'ien Türklerin Gök Tanrı'sı ile aynı mıdır? Bu verileri Türklerin dini ile ilişkilendirmek doğru mudur diye düşündüğümüzde, yine aynı kaynaklarda, bu din ve mensuplarının kuzeyden geldiği bilgisi karşımıza çıkar. Ayrıca daha önce belirttiğimiz gibi Chou' ların bir Türk boyu olduğu genel kabul gören bir husustur. Bunun yanında bu kadar uzak geçmişini incelerken karşılaşacağımız en büyük zorluk, hangi topluluğun hangi milletten olduğudur. Bir boyun millî kökenini belirlemek gerçekten zordur. Ancak kültürler incelendiğinde, Orta Asya kavimlerinin kültürlerinin arasında önemli farklar göze çarpar. Din de kültürün bir parçasıdır. W. Eberhard' a göre Çinliler Gök Tanrı dinine *Türk Dini* demişlerdir. Yine Eberhard' a göre Gök Tanrı dini neredeyse sadece Türk boyları arasında görülmekteydi. Bu görüşün desteğinde, dinin de önemli bir kültür unsuru olduğunu göz önüne aldığımızda, Chou' ların Türk olma olasılığı ve Chou metinlerinde geçen T'ien' in, Gök Tanrı dininin Tengri' sinden farklı olmadığı görüşü ağırlık kazanmaktadır. Bunun yanında Göktürklerden önceki dönemlerde biz Gök Tanrı dininin Türkler arasında kabul gördüğünü ve bu dinin özelliklerini yine Çin kaynaklarından öğrenmekteyiz⁹. Dolayısıyla kaynaklar, Gök Tanrı dininin tek tanrılı bir din olduğunu ortaya koymaktadır.

Bozkır Türklerinin dini olan ve tek tanrılı olduğu kabul edilen Gök tanrı dininde de pek çok kutsal değer vardır. Bazı varlıklara kutsiyet atfedilmiştir. Bu kutsal değerler ayrı birer Tanrı değil Gök Tanrı dininin kültürüdür. Türkler atalarını, çeşitli tabiat kuvvetlerini (Güneş, Ay, yıldızlar), yersu kültürleri olarak adlandırılan, dağları, ormanları ve bazı ağaçları, ateşi, suyu ve bazı taşları kutsal saymışlardır. Bu değerlerden bazılarının kutsiyetleri kolaylıkla anlaşılabilirken, bazılarının neden kutsal sayıldıkları konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır.

Atalar Kültü

Erken dönemlerde Çinlilere daha sonraki dönemlerde ise hem Türklerle hem de Çinlilere ait kaynaklarda, Gök Tanrı dininin çok tanrılı bir din olduğuna dair bulgulara rastlanmamaktadır. Ancak pozitivist nazariyenin etkisinde kalan bazı araştırmacılar, Türklerin çeşitli nesnelere tapıklarını ileri sürmektedirler. Bazı varlıkların kutsal sayıldığı ve bu kutsiyetin bazı ritüellerle desteklendiği göze çarpmaktadır ancak bu davranışlar tapınma

⁸ N. Muhaddere Özerdim "Choular ve Türklerden Gelen Gök Dini", s. 13-17.

⁹ Murat Öztürk, İslamiyetten Önce Türklerin Din Anlayışı ve Gök Tanrı Dini, *History Studies*, Cilt V, Sayı:2, Halil İnalçık Özel Sayısı, Samsun Mart 2013, s. 327-346
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

olamaz. Daha önce belirttiğimiz gibi insanın iç dünyası, maneviyatıyla ilgili karar vermek kolay değildir. Bugün de bizler ölen büyüklerimizin ruhu için dualar ediyor, mevlit okuyoruz. Hatta bazı bölgelerde geçmiş büyüklerin hayrına kurbanlar kesilip, eti fakir fukaraya dağıtılarak bu hayırdan meftanın da istifade edeceği umulmaktadır. İşte binlerce yıl önce yaşamış atalarımızın atalar kültü de, bugün kaybolmaya yüz tutsa da, bizimkinden pek farklı değildi. Bugün bizim ölmüşlerimize taptığımız söylenebilir mi? Ancak dışarıdan bakan ve bu işlerden hiç anlamayan bir göz bu ritüelleri tapınma olarak yorumlayabilir.

Atalar kültünün temelinde toplumda büyüğe karşı çekinme ile karışık duyulan saygı ve ahiret inancı vardır. Türk toplumları dün de bugün de büyüklerine her zaman saygı göstermiştir. Korkuyla karışık bu saygı, geçmişte ve günümüzde ölmüş büyüklerin sürekli anılmasının sebebidir. Bugün yapılan kırk mevlitleri, sene-i devriye anmaları İslam'ın emri değil; binlerce yıllık hafızada kalan kırıntıların eseridir. Ahiret inancı da bu ritüellerin önemli sebeplerinden biridir. Öncelikle hiç kuşku yok ki ölümlerin toprağa verilmesinin bir amacı olmalıdır. Mezarlıklar, ölümden sonraki hayatın kesin kanıtlarıdır; yoksa cesedi gömmek için katlanılan zahmet anlaşılmaz bir şey olurdu¹⁰ Ahiret inancı olan bir toplum, ruhun ölümsüzlüğüne inanmıştır. Dolayısıyla ölen kişinin aslında yaşadığı ve bulunduğu yerde rahatsız edilmemesi gerektiğine inanılır. Bu düşünceler atalar kültünün temelidir. Ölen kişi sürekli anılır ölen kişinin sık sık mezarı ziyaret edilir. Bu düşünceye özellikle geçmişte var olan bazı mistik ve gizemli inançlar da eklenince atalar kültü ve kutsal ölümler daha da yücelir. Böylece bu ritüeller binlerce yıldır yapılmaktadır. Ve bu ritüeller tapınma olamaz, kutsal değerlerdir.

Tabiat Kültleri

Bilindiği gibi eski çağlarda ilim günümüzdeki seviyede değildi. Eski çağ toplumlarının tabiat olaylarının nasıl geliştiği hakkında tatmin edici bilgilere sahip olmadıklarının düşünüyoruz. Dolayısıyla eski çağlarda insanlar, tabiat olaylarına karşı korku ile karışık bir ilgi ve saygı duymuşlardır. Bu da normaldir. Bu sebeple de tabiat olaylarının bazılarını kutsiyet atfedilmiştir. Türklerde de durum böyle olmuştur. Türk mitolojisinde tabiat kuvvetleri her zaman kendisine yer bulmuştur. E.A. Gardner'ın *Encyclopedia of Religion and Ethics*, IX, s. 117'de yaptığı sınırlama çok yerindedir. Gardner'a göre mitoloji, "Tabiat varlıkları ile olaylarına, kişilik verme sureti ile anlatma şeklidir"¹¹ Bu görüş günümüzden bakınca biraz garip görünebilir ancak o dönemlerin şartlarını düşündüğümüzde, insanların tabiat olaylarını kutsal sayması ve çoğunlukla bu hadiselerden çekinmeleri nor-

¹⁰ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt I*, Çev. Ali Berkay, Kambalci Yayınevi, 4. Basım, İstanbul 2015, s. 23

¹¹ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Kitap (Önsöz) <https://rantey.org>

mal görünmektedir. Günümüz insanların bile şiddetli yağışlardan, sıra dışı meteoroloji olaylarından, gök gürültüsünden korktuğu göz önüne alınırsa, eskiçağ insanların bu bakış açısı normal karşılanabilir. Ayrıca bizim bu korkularımız da binlerce yıllık hafızamızın bir sonucu olabilir

Türkler, aslında tıpkı günümüzde olduğu gibi, bazı tabiat olaylarını hayra yormamışlardır. Bunları yaptıkları yanlışlara karşı, Tengri'nin kendilerini cezalandırması olarak yorumlamışlardır. Örneğin Güneş tutulması sırasında insanların gürültü yaptıkları, kamların büyük davullarını var güçleriyle çaldıklarını biliyoruz. Çünkü Türkler, Güneş tutulması sebebiyle oluşan vakitsiz karanlığa kötü ruhların sebep olduklarını düşünürlerdi. Günümüzde dahi bazı bölgelerde Güneş tutulması sırasında silah, tüfek sıkılır. Bu eylemi yapana kişiye hareketinin sebebini sorsanız belki cevap veremez ama bu davranış hafızamızın derinliklerindeki birikimden kaynaklanabilir.

Türkler kâinatı ruhlarla dolu bir âlem kabul ederlerdi. VI. yüzyıl tarihçisi Menandosr, Türklerden bahsederken her ne kadar toprağa, suya ve ateşe kutsiyet yükleseler de kâinatın tek yaratıcısı olan tek Tanrı'ya inanırlar demektedir. Bu yönden eski Türk inançlarından bahsedilirken doğadaki birtakım güçlere mukaddeslik vasfı verilmesi ve saygı gösterilmesi ile onlara inanılması arasında çok fark vardır¹² Atalarımızın kutsal kabul ettiği tabiat olaylarını aslında bugün bizler de kutsal kabul etmekteyiz. Bütün tabiat olaylarının bir melek, yani bir güç tarafından kontrol edildiğine inananlar bizlerden başkası değildir. Bizim bu kontrol eden gücü Tanrı yerine koyup tapmadığımız gibi, atalarımız da tabiat olaylarına tapmamışlardır.

Gök Cisimleri Kültü

Bozkır toplumlarının temel ekonomik faaliyeti hayvancılıktır. Sürekli bozkırda yaşayan bu insanlar, özellikle akşamları gökyüzü ile başbaşa kalmış ve gökyüzünü gözlemlemişlerdir. Böyle olunca da Orta Asya'nın muhteşem gökyüzüne kutsal anlamlar yüklemişlerdir. Bölgeden aynı şekilde gökyüzünü görünce bu kutsiyet atfetmenin çok normal olduğunu söylemek gerekir. Bu görüntü bugün, gökyüzü ve gök cisimleri hakkında bilgi sahibi olan günümüz insanını dahi etkilemektedir.

Bozkır insanının kutsal saydığı gök cisimlerinin başında tahmin edileceği üzere Güneş gelir. Her toplumda Güneş hayatın kaynağı, günün aydınlatıcısıdır. Sadece bu durum dahi Güneş'i kutsal bir hale getirir. Ancak bozkır Türkleri hiç bir zaman Güneş'e tapmamışlardır.

Güneş'le beraber kutsal sayılan bir diğer gök cismi de Ay'dır. Ay da gecenin aydınlatıcısıdır. Sürekli şekil değiştirmesi, bazen gözükmemesi, Ay'ın gizemini arttırmıştır. Ay ile beraber yıldızlar da benzer şekilde insan üstü görülmüş ve kutsal sayılmıştır.

¹² Celal B. Memmedov, Eski Türklerde Gizli Tabiat Kuvvetlerine İnanma (İye İnancı), *Türkler Üzerine*, E. Kılıp, A. Yılmaz, A. Yılmaz, 2002, s. 585-598.

Sonuç olarak bozkır Türkleri bazı değerlerini, bazı varlıkları kutsal saymış, bunlara doğa üstü anlamlar yüklemişlerdir. Bu değerlerin din içerisinde mi yoksa mitoloji içerisinde değerlendirilmesi gerektiği tartışılabilir. Ancak biz burada bu değerleri kısaca değerlendirirken din içerisinde ele aldık. Çünkü bu kutsal değerler bazı araştırmacılar tarafından ayrı birer Tanrı olarak anlamlandırılmıştır. Metnimiz içerisinde atıf yaptığımız bazı eselerde bile tabiat kuvvetlerine inanma, atalara tapma gibi ifadeler kullanılmıştır. Çalışmamızın esas amacı da Gök Tanrı dininin tek tanrılı bir din olduğunu ortaya koyabilmektir. Bu gibi çeşitli varlıklara tapınma yerine kutsama, kutsal değerler gibi ifadeleri kullanmanın daha yerinde olacağını düşünüyoruz. Daha önce de belirttiğimiz gibi özellikle insanının iç dünyasını ilgilendiren konularda ihtiyatlı davranmak gerekir. Bu durum esasen tarihin her sahasında geçerlidir.

Kaynaklar

- Eberhard Wolfram, *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1995
- Eliade Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan, Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, İstanbul 2015
- Eliade Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1*, Çev: Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, 4. Basım, İstanbul 2015
- Küçük Abdurrahman, Günay Tümer, M. Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi Ankara 2010
- Memmedov Celal B., Eski Türklerde Gizli Tabiat Kuvvetlerine İnanma (İye İnancı), *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt: 3, Yeni Türkiye yay., Ankara 2002, s. 585-598
- Ögel Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara Ağustos 1971
- Özderim N. Muhaddere "Choular ve Türklerden Gelen Gök Dini", *Belleten*, Cilt XXVII, 105, Türk Tarih Kurumu Ankara, (Ocak 1963), s. 1-24.
- Öztürk Murat, İslamiyetten Önce Türklerin Din Anlayışı ve Gök Tanrı Dini, *History Studies*, Cilt V, Sayı:2, Halil İnalçık Özel Sayısı, Samsun Mart 2013, s. 327-346

İç Asya Kurganlarından Çıkarılan At Başlıklarına İnanışlar ve Sembolizm Açısından Bakış

*J. Özlem Oktay Çerezci**

**A Look at the Horse Headdresses Derived From Inner Asian Mounds, With
Regard to Symbolism and Belief Viewpoint**

Summary

Having socio-economic and religious-mythological importance for Turks, the horse is a valuable animal as both the mount of the shaman for his ascension to the sky and as a sacrifice in shamanist rituals of Turkish culture. Furthermore, numerous horse carcasses were found at mounds, placed there so that they could serve the deceased in the after life. Some of these horses, especially from Inner Asian mounds such as Pazirikmounds I, II and V, Berel XI, Bashadar II and Tuekta I, were found with headdresses. We can analyze the horse headdresses, which were excavated from these kurgans, from the view of symbolism and beliefs, in three main groups;

- Metamorphosis
- Animal Combat Scenes
- Horned-Horses

Animals such as deer, ibex, tiger, griffin, bird of prey, which we came across on horse headdresses, can be related with sun, power, royalty, sovereignty, herald of spring, soul carriers and protectors of dead. These characteristics correspond to the horses. So headdresses transform horses to a mythical animal which has double power and we can say that, on one hand, headdressed horses impressed people and, on the other hand, they were used as mythical symbols in the Inner Asian belief system. So it is clear that they are an inseparable part of this system.

Key words: Shaman, rituals, horse, animal, mythical.

Türkler için sosyal-ekonomik ve dinî-mitolojik bakımdan önemli olan at¹, şamanın gökyüzüne çıkmak için bineği ve kurbanlık hayvan olarak oldukça değerlidir. Özellikle Pazırık kurganları I, II ve V; Berel XI; Başadar II ve Tuekta I gibi İç Asya kurganlarında (Görsel: 1) öteki dünyada ölüye hizmet etmek amacıyla gömülmüş pek çok at kadavralarına rastlanmıştır. Bu atların çoğu koşum takımları ve bazıları ise başlarında başlıkları ile birlikte ele geçmiştir.

Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

P. K. Daşkovskiy, "Loşad" v Religiozno-Mifologičeskoj Sisteme Nomadov Gomogo Altaya VI-II do N.E.", *Arheologiya i Etnografiya Altaya*, Sbornik Naučnih Trudov. Gorno-Altaysk, 2003, C.I, s. 16.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki bu başlıklar bir tür örtü değil yeni bir kimlik meydana getiricidir. Başlıklar kutsaldır ve hazırlanma süreçleri bile ritüel bir eylemdir². Bunları taşıyan atlar bir çeşit vurucu alet ile mezar töreni esnasında kanları akıtılmadan öldürülmekteydiler³

Aşağıda değineceğimiz at başlıklarının genel özellikleri şu şekilde sıralanabilir; ahşap malzemenin yanı sıra deri, kürk ve keçenin dikilmesi ile meydana getirilmişlerdir. Bu masklar deri kayış yardımı ile çene altından bağlanır. Ayrıca başlığa sahip atların bazılarının kuyrukları ve yelesi, deri ve keçeden özel bir kaplama ile kapatılır.

İç Asya kurganlarından çıkarılan at başlıklarını inanışlar ve sembolizm açısından üç ana grup altında inceleyebiliriz.

- Biçim Değiştirme Teması
- Hayvan Mücadele Sahneleri
- Boynuzlu-Atlar; (Başlığı Geyikgiller ve Koyun cinsinden (dağ keçisi) olanlar)

Biçim Değiştirme

İç Asya kurganlarında kullanılışlarının ve beraberlerinde yer alan hayvan tasvirlerinin tesadüf olmadığı bu başlıklar, bünyelerinde inanç ve sembolizm açısından pek çok özellik taşımaktadırlar. Bunların başında “Biçim Değiştirme” teması gelmektedir. Türkler’de tanrılar, insanlar biçim değiştirebildiği gibi hayvanlar da biçim değiştirebilmektedir. Hayvan biçimine girme temasında asıl olan, vahşi hayvan biçimine girmekle birlikte “hayvan-ata”nın veya tapınılan ilahın şekli olabilmektedir. Biçim değiştirme genellikle bir insan, ruh ya da tanrı olarak bilinen unsur içindir⁴

Ölen kişinin hizmetine sunulan atların bazıları biçim değiştirmişler çünkü onlar artık öteki dünyaya ait atlardır. Özellikle geyik de şekline girilen hayvanlardan biri olmalıdır⁵ Geyik, Türklerde oldukça kutsal sayılmakta ve kendisinden türediğine inanılan hayvanlardan biri yani “hayvan ata/hayvan ana” olarak görülmektedir. Muhtemelen çok erken devirlerde Altaylar ve Sibirya’da geyik bir totem olarak kullanılmakta idi. Bu ne-

Harald Meller, “Die Maske - Eine Einführung in das Thema”, *Masken der Vorzeit in Europa (I), Internationale Tagung vom 20. bis 22. November 2009 in Halle (Saale)*, Band 4, Halle (Saale) 2010, s. 12-13.

V. S. Busova, “O Konskih Maskah Rannego Etapa Pazırnskoy Kul’turi”, *Ladoga v Kontekste İstorii i Arheologii Severnoy Evrazii, Sbornik Statey Pamyati Dmitriya Alekseeviça Maçinskogo*, Nestor-İstoriya, Sank-Peterburg, 2014, s. 71.

Yaşar Çoruhlu, “Türk Şamanizminde “Biçim Değiştirme” (Metamorphosis) Olayı ve Türk Sanatı ile Bağlantısı Üzerine Birkaç Söz”, *Sanat Tarihi Araştırmaları*, I, N. 1, Kasım 1987, s. 54.

D. V. Cheremisin, “On the Semantics of Animal Style of Animal Style Omithomorphic Images in Pazyryk Ritual Artifacts”, *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 2009, 2009, Arşiv: <https://arantey.org>

denden dolayı at başlıklarında geyiklerle yoğun olarak karşılaşılmalıdır⁶. Özellikle Pazırık ve Berel kurganlarından örnekleri bulunan böyle başlıklar töz, ongun, totem olarak kabul edilmenin yanı sıra Türk kültüründe biçim değiştirme teması ile ilgili özellikleri de barındırmaktadır.

Biçim değiştirme teması kapsamında atların geyik gibi algılanması isteği büyük ihtimal geyiklerin atlara göre bir dönem daha önemli tutulmalarındır; zamanla atlar, geyiklere göre daha çok kullanılmış ancak bu gibi durumlarda atlar geyik gibi algılanmak istenmiştir⁷. Bu atların bazılarının gövdeleri de aslında bir bakıma maskelennmiştir; kuyrukları ve yelleri deri ve keçe ile kaplanmıştır. Kısacası denebilir ki bu atlar tamamen mitsel hayvanlara dönüştürülmüştür. Çünkü mitsel hayvanlar özellikle bilinmeyen güçlere karşı daha kuvvetlidirler (Görsel: 2. b-c). Birer sosyal statü göstergesi de olan başlıklardaki detaylardan biri, at gibi evcil hayvanla vahşi toynaklı hayvanların bir araya getirilmiş olmasıdır; bu şekilde doğal hayat ile insan dünyası arasında kutsal bir bağ da kurulmuş olur⁸.

Pazırık Kurgan I'deki 10 no.lu atın başlığı metamorfik olarak biçim değiştirmenin iyi bir örneğini sunar. Bu at sadece onurlu bir kişiye ait olmalıdır. Muhtemelen uzun yıllar bu at, sahibinin sorumluluğuna iyi bir şekilde sahip çıkmıştır ve takdir edilen, güvenilen karakteri sayesinde özel bir konuma gelmiştir. Şimdi ise bunların sonucu olan sembolleri üzerinde taşımaktadır⁹. Yüzündeki leopar maskesi atın kedi cinsinden bir yırtıcı hayvan olarak yansımaları gösterir. İlk bakışta geyik boynuzları, atın geyik gibi algılanmasını sağlar. Benzer durum Berel Kurganı XI'den iki dağ keçisi boynuzlu başlığa sahip at için de geçerlidir (Görsel: 2.a-d).

Biçim değiştirme teması aşağıda ele alacağımız mücadele sahnelerinin sembolizmine de işaret etmektedir.

Mücadele Sahnesi

Mücadele sahnelerinde çoğunlukla düşmanlarına, vahşi hayvanlara ve kötü ruhlara karşı korunma ve kazanan hayvanın biçimine girme isteği yatmaktadır. Hayvanlara saygı duyulması, yırtıcı hayvanlara karşı duyulan korku, onlardan korunmak ve düşmanlarına karşı başarılı olmak için bu sahneler önemlidir¹⁰. Bu tarz sahnelerde avcı kuşlar, yırtıcı dört ayaklı

Yaşar Çoruhlu, "Türk Sanatında Görülen Geyik Figürlerinin Sembolizmi", *Toplumsal Tarih*, S. 18, 1995, s. 33.

M. A. Dikova-V.N. Nuvano, "Olen' v Drevnem İskusstve i Rituale (Çukotka)", *İnterpatsiya Arheologičeskih i Etnograficeskih İssledovaniy*, Tom 2, 2013, s. 182.

M. A. Oçir-Goryaeva, "Rol' Konya v Pogrebal'nom Obryade Evraziy Kočevnikov Skifskoy Epohi", *Filologiya i Kul'tura*, no. 2 (36), 2014, s. 246.

Gala Argent, "Do the Clothes Make the Horse? Relationality, Roles and the Statuses in Iron Age Inner Asia", *World Archaeology*, 42: 2, s. 169-170.

Yaşar Çoruhlu, *Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dini ve Edebi Tasarımlara Göre Türk Sanatında Hayvan ve Bitki Temaları*, Konya, 2014, s. 165.

hayvan ve grifon gibi gerçeküstü hayvanlar genelde geyik, keçi gibi toynaklı hayvanları alt ederken gösterilmişlerdir. Yeneni hayvan güç, kudret, asalet, iyilik, aydınlık, gibi kavramlara işaret etmektedir.

Pazırık Kurgan I'den ele geçen hayvan mücadelesine sahip başlıklardaki hayvanların biri atın ön yüzünü oluştururken diğer hayvan da atın başının gerisinden yükselmektedir (Görsel: 3)¹¹. Grifon geniş kanatlara ve heykel özelliği taşıyan kafası üzerinde dağ keçisinininkini andıran boynuzlara sahiptir. Boynuz uçları altın yaldız boncuklarla sonlanır. Bu hayvan, atın yanaklarını kaplamaktadır ve yukarı kalkık kanatları ile atın başında sanki taç gibi görünmektedir¹². Kaplan figürü ise atın üst dudağını, burnunu ve alnını örtmektedir. Buradaki kompozisyonda ana figür olan grifon, ön ayakları ile kaplanı yakalamıştır.

Mücadele sahnelerinde her zaman kazanan taraf olan bu hayvan koruyuculuk ve kötü ruhları kovan başlıca özelliği ile birlikte uğur getiren, baharın müjdecisi, şifa ve uzun ömürle ilişkilendirilmektedir. Dünyevi ve siyasal gücü temsil eder. Dik kulakları dikkati, açık kanatları çevikliği, hızı, hakimiyet gücünü ve belki de bağımsızlığını; aslan özellikleri de cesareti ve yine hızı betimler. Göğün hakimi, sonsuzluk sembolü kartal ve yerin kralı aslan özelliklerini taşıyan grifon başka bir görüşe göre, kartal olarak imparatorun, aslan olarak halk gücünün işaretidir. Bununla bağlantılı biçimde hanedanlık ongununda bir boyun önderi ya da hükümdarın ruhunu simgeliyor olabilir¹³. Aslan cinsinden yırtıcı ile kartal cinsinden avcı kuşun özelliklerini taşıyan Grifonun kaplan gibi yine güçlü bir hayvanı yenmesi, bu başlığı takan hayvanın ne derece güçlü olabileceğini gösterme amaçlı olabilir. Bu iki hayvanın da renkli ve altın yaldızla kaplı oldukları bilinir¹⁴. Ayrıca atın yelesi, her iki taraftan süslü keçeler ile desteklenmiş ve atın kuyruğu yukarıda bahsettiğimiz gibi deri bir tüp içine geçirilerek kaplanmıştır.

Pazırık Kurgan I'deki 10 no.lu atın başlığını biçim değiştirme teması altında ele almıştık. Ancak başlığın burun kısmındaki kaplandan dolayı bu başlığı kaplan-geyik mücadelesi çerçevesi içinde değerlendirmek de mümkündür.

Pazırık Kurganı II'den başlık atın yüzünün ön kısmını açıkta bırakan şekildedir. Atın kulakları için keçeden kılıf hazırlanmış ve bu kılıf

M. İ. Artamonov, "Skifo-Sibirskoe İskusstvo Zverinogo Stilya (Osnovnie Etapy i Napravleniya)", *Problemy Skifskoy Arheologii*, MİA, no. 177, Moskva 1971, s. 31.

S. İ.-N. M. Rudenko, *İskusstvo Skifov Altaya*, Moskva, GMNN, 1949, s. 56.

J. Özlem Oktay, *Türk Sanatında Grifon Tasvirleri*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 29-52.

S. I. Rudenko, *Hudojestvenniye Kovri İtkani iz Oledenennih Kurganov Gornogo Altaya*, Moskva 1968; M. P. Giaznov-Eugene A. Golomshtok, "The Pazirik Burial of Altai", *AJA*, vol. 65, no. 4, 1961, s. 463-465 - <https://rantey.org>

başlığa dikilmiştir. Atın kulakları arasında keçe bir kılıf dikilmiştir. Bunun üzerinde keçe bir tepelik yani yabani koyun (Argali) yer alır; boynuzu ahşaptan ve kanca görünümündedir ve geriye doğru kıvrılmıştır. Bu hayvanın ensesi üzerinde ise bir kuş yükselmektedir. Kanatları kalkık vaziyettedir. Kanatlar, deriye ek olarak, altın yaldıza sahiptir. Kuşun gövdesi deri üzerinde keçe yapıştırırmadır, kanatları ve kuyruğu ise keçedendir. Ayrıca kuşun boynu çevresinde deriden püsküllü bir yakası vardır. Buradaki kompozisyonda büyük ihtimalle avcı bir kuş tarafından yakalanan yabani koyun yani bir hayvan mücadelesi sahnesi görülür (Görsel: 4)¹⁵ Avcı kuşların şamana yardımcı ruh timsali olmaları Şamanın, ayın sırasında yardım almak üzere kuşlara da münacat etmesi, bu hayvanın aynı zamanda hayvan-ata/hayvan-ana olarak görülmesi gibi nedenlerden dolayı sözünü ettiğimiz kuşun kartal cinsinden bir avcı olması ağırlık kazanmaktadır. Böylece muhtemelen kuşun da hızını alarak daha güçlenen at ölen kişinin ruhunu daha hızlı ve güvenli taşıyacak ve koruyacaktır.

Boynuzlu-Atlar: (Başlığı Geyikgiller ve Koyun Cinsinden / Dağ Keçisi Olanlar)

Geyikler eğer mücadele sahnesi içinde değilse, Göge ait unsur olarak kabul edilir. Bu bağlamda boynuz dalları, göksel geyikleri ifade eder. Ayrıca yardımcı hayvan ruhlarını temsil ederler¹⁶ Şamana da yardımcı olan bu hayvan aynı zamanda şamanın bineği olarak onu yer altına ve yer üstüne olan seyahatlerinde taşır, buna ek olarak ölen kişinin ruhunun geyikle taşındığı bilinmektedir. Benzeri durum çok az farklılıkla başlıklarda gördüğümüz diğer toynaklı bir hayvan olan dağ keçisi için de geçerlidir. Bunlar çoğu zaman soyluluk ve hükümdarlık işaretlerinden biridir.

Geyiklerin boynuz dallarının hayat ağacını temsil ettiği de düşünülebilir. Ayrıca boynuzların yazın uzaması öteki dünyada yeniden doğuş ile de ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda ahşap geyiğin boynuz dallarının altın yaldızlandırıldığına değinmekte fayda vardır¹⁷

Pazırık Kurganı I'deki 10 no.lu atın başlığındaki (Görsel: 5) yukarıda sözü edilen geyiğin deri boynuz dalları delik işi süslemelerle kaplanmıştır, bu süslemeler kırmızı renkte düzensiz şekillerde üçgenler, eşkenar dörtgenler ve helezonik kıvrılardan meydana gelmektedir, altın yaldız kaplı yuvarlak formlar bunlara eşlik eder. Geyiğin boynuz dalları çok sayıda kır-

Karl Jettmar, *Art of the Steppes, The Eurasian Animal Style*, çev. Ann E. Keep, London: Methuen, 1967, s. 91.

¹⁶ Mihaly Hoppal, *Avrasya'da Şamanlar*, çev. Bülent Bayram-H. Şevket Çağatay Çapraz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, s. 217.

N. A. Tadina-T.S.Yaıştaev, "Pazırskiy Stil" Simbol'noy Atributiki Respubliki Altay v Kontsekc Kartını Mira Alteytsev", *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta, İstok-Sibiro* 30(23), 2017, s. 166 <https://rantey.org>

mızı boyalı at kılı ile sonlanmaktadır. Geyiğin kulaklarının dış yüzü ve yanak kanatlarının (yani geyiğin gövdesinin) kenarları rozetlerle dekore edilmiştir; başlığın yanak kısmında bahar çiçeklerinin yer alması, yeniden doğuşu akla getiren başka bir özelliktir. Ayrıca değinmek gerekir ki at başlıklarının bazılarında gördüğümüz renkler tesadüfî değildir; özellikle sarı, kırmızı renk pek çok halk arasında güneş, yaşam, kan ve ateşi temsil etmektedir, bu bağlamda yaldızlı boynuzlu başlığa sahip “al” at belki de yeniden doğuşu çağrıştırmaktadır¹⁸.

Pazırık Kurganı V’deki at başlığının üzerinde boynuz dalları deriden ve kendisi ahşaptan geyik başı yer almaktadır. Kalın deriden at başlığı dış kenarlarda ince deri ile sınırlandırılarak atın yüzünü kapatmaktadır ve kayışlarla bağlanıp sabitlenmektedir. Başlığın üzerinde atın burun delikleri, gözleri ve ağzı için açıklıklar yer almakta; üst kısmında ele alınmış geyik, gerçek boyutlarda deriden boynuz dalları ile karşımıza çıkmaktadır (Görsel: 6). Böylece başlıklara sahip atlar iki hayvanın da gücüne sahip olmuştur; at-geyik, at-dağ keçisi gibi.

Başlığa sahip atlardan sadece Berel Kurgan XI’dekiler insitu olarak ele geçmiş ve bunların diğerlerine liderlik edecek şekilde yerleştirildikleri tespit edilmiştir (Görsel: 7). Bu kurganlardan ele geçen başlık toplam 5’tir. Kurgan 11’den 3 çift; 4 ve 10’dan birer çift boynuz bulunmuştur¹⁹.

Kurgan 11’deki altı attan ikisi yaldız kaplı dağ keçisi boynuzludur; bunlardan birinin yelesi kaplama içindedir²⁰. Sözü edilen başlıkların başka bir özellikleri de atların daha devasa algılanmalarını sağlamaktır. Ayrıca yine bunlar sayesinde atlar başlarını çevirirken normalden daha hızlı dönüyormuş izlenimi vermektedirler (Görsel: 8).

Başadar Kurgan II’de ele geçen boynuzlar birbirine yapıştırılmış ahşap parçalardan oluşur; yapay küresel tasarımı ile çıkıntılarını gösteren bu boynuzların iç tarafları gümüş levhali ve dış tarafları altın yaldızla kaplıdır. Bu güneşe işaret eden bir unsurdur. Boynuzlar tabanlarında at başlıklarına takılmak için tasarlanmış iki delik vardır (Görsel: 9)²¹. Bunlar da önceki örneklerinin özelliklerini taşıyarak muhtemelen ritüel amaçlı tasarlanmışlardır. Tüekta Kurgan I’de ne yazık ki deri at başlığından sadece alın kısmına ait parçalar kalmıştır, bunların ikisi üzerinde ahşap

¹⁸ L. L. Barkova, “Konskaya Maska iz Pervogo Pazırskogo Kurgana”, *Arheologičeskiy Sbornik*, S. 34, 1999, s. 100.

V.S. Busova, aynı makale, s. 71-72.

²⁰ M. A. Oçir-Goryaeva, “Maskirovka Koney pod Mifiçeskih Jivotnih v Pazırskoy Kulture Gornogo Altaya”, *Vestnik Kalmytskogo İnstituta Gumanitarnih İssledovaniy RAN*, no. 3, 2014, s. 96; K. Altınbekov, “Konservatsiya i Rekonstruksiya Arheologičeskih Nahodok”, *İnterpatsiya Arheologičeskih i Etnograficeskih İssledovaniy*, Tom 2, 2013, s. 4-8.

M. A. Oçir-Goryaeva, *Maskirovka Koney*, 2014, s. 95 <https://rantey.org>

boynuzların takılması için deri delikler yer almaktadır. 4 adet başlık ve 6 adet bunlara ait parça bulunmuştur; bunlar muhtemelen büyük bir boynuza ait parçalardır ve yine büyük ihtimal yaldızla kaplıydılar (Görsel: 10)²².

Konumuz kapsamında değindiğimiz Pazırık kurganlarında karşılaştığımız at başlıklarında geyikler, diğerlerinde ise dağ keçisinin baskın olduğu dikkat çeker. Dağ keçisine çeviklik ve gücün simgesi olarak saygı duyulmuştur. En yüksek tepelere zorlanmadan çıkabilme yeteneği (dolayısıyla güneşe yaklaşması) sebebi ile insan üstü yeteneklidir ve böylece kutsal bir hayvandır. Buradan yola çıkarak atın “biçim değiştirmesi” ile daha da hızlanan boynuzlu-atların ölüyü öteki dünyaya daha hızlı ve güvenli taşıdığını söyleyebiliriz. Ayrıca bu başlıklarda yer alan hayvanlara bir takım şaman başlıklarında da rastlanması dikkat çekicidir. Şaman elbiselerine baktığında at başlıkları ile ilgili benzer pek çok detayı yakalamak mümkündür (Görsel: 11a-b); Şamanlar öteki dünyaya olan yolculuklarını kolaylaştırmak için kartaldan başlık, kaplan cinsinden yırtıcı hayvan pelerinlerini ya da cübbelerini giyerler. Teleut şamanları büyülu uçuşu simgeleyen baykuş başlığı takarlar. Bunun gibi pek çok detay şamanın yardımcı ruhlarıdır²³

At başlıkları ile ilgili başka bir özellik de bunların sadece mezarlarda değil çeşitli ritüel törenler için de kullanılmış olmalarıdır. Pazırık Kurgan V'deki başlık üzerindeki izler böyle başlıkların mezara konulmadan önce çoğu defa kullanıldıklarını kanıtlamaktadır. Sözünu ettiğimiz at başlıklarında yer alan hayvanlara bir takım şaman başlıklarında da rastlanması biçim değiştirme; özellikle başlıklı-atların kaya resimlerinde görülmesi onların mezarlara konulmadan önce ritüel törenlerde de kullanıldıklarını destekler niteliktedir (Görsel 12.a-b)²⁴ Son kullanılışları da cenaze töreni için olmuştur; erken bir örnek olarak Oglantı'dan petroglifte elinde bir tür çekiç tutan liderin ardından başlıklı atların sıra ile birbirini izlemesi yukarıda değindiğimiz kansız kurban törenini anımsatmaktadır. At başlıklarının bu son kullanımları belki de ölünen öteki dünyaya seyahatini kolaylaştırmak içindir²⁵

V.S. Busova, aynı makale, s. 72.

Nevill Drury, *Şamanizm*, çev. E. Şimşek, Okyanus Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 72-73.

O. S. Sovetova, “O Sisteme Tsennostey Naseleniya Minusinskih Stepey v Tagarskogo Epohu (po Materialam Petroglifov)”, *İzvestiya Altayskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, no. 4, N C. 2, 2007, ris. 1.4.; O. S. Sovetova, “Tema Smerti v Naskal'nom İsskustve”, *Sovremennye Problemy Arheologii Rossii: Sb. Nauç. Tr.*, C.24, Novosibirsk 2006, s. 327-329; Henri-Paul Francfort, “Ancient Altai Culture and its Relationship to Historical Asian Civilizations”, *Preservation of the Frozen Tombs of the Altai Mountains*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization UNESCO, 2008, s. 37.

Oçir-Goryaeva M. A, a.g.m., 2014, s.96; Gala Urgent, “Inked: Human-Horse Apprenticeship, Tattos, and Time in Pazyryk World”, *Society Animals*, 21, 2013, s. 186.

Böylece başlıklı atlar artık sadece özel bir amaç içindir; sahibinin ruhunu taşıyacak, onu koruyacak ve belki de ona hizmetine devam edecektir.

Tüm bu veriler ışığında şu detayları yakalamak mümkündür: At başlıklarında boynuzlu olanlar, mücadele sahneli at başlıklarına oranla oldukça fazladır (Görsel: 13). Bunlar arasından yırtıcı olanların diğerlerine oranı azdır (Görsel: 14). Karşılaştığımız hayvanlar arasında yırtıcı olarak grifon, yırtıcı kuş ve kaplan ile geyik ve koyun cinsinden toynaklı hayvanlar yer almaktadır. Tek tek ele alındığında bu hayvanların ortak özellikleri “Gök ve Yer/Su Tasavvuru”nda Göğe ait unsurlar arasında sayılmalıdır. Yine bu hayvanlar soyluluk, hakimiyet, güç, baharın müjdecisi, ölünün ruhunun taşıyıcısı ve koruyucusu gibi olumlu sembolik anlamları taşımaktadırlar. Bu özellikler atın sembolik anlamı ile örtüşmektedir. Dolayısıyla başlık takan at, iki gücün birlikteliğini taşıyan grifon gib gerçeküstü hayvanlara dönüşmüşlerdir.

Sonuç olarak, başlıkları ile birlikte atlar, hem görüntüleri ile törene katılan izleyicileri etkilemiş hem de İç Asya’nın inanç sisteminde birer mitsel hayvan simgesi olarak kullanılmıştır. Bunlar gerek ritüel törenlerde gerekse mezarlarda bir totem karakteri olarak önemli bir görevi üstlenmişler, mezardaki ölüyü öteki dünyaya taşımışlar, onların koruyuculuğunu yaparak hizmetlerine devam etmişlerdir. Böylece İç Asya’nın inanç sistemindeki bütünlüğün önemli bir parçasını meydana getirmişlerdir.

Kaynakça

- Aleksandrovna, Oçir-Goryaeva Mariya, *Pogrebeniya s Zahoroneniymi Koney i Predmetami Uzdi Severnogo Priçernomor'ya, Nijnego Povolj'ya, Yujnogo Priural'ya i Gornogo Altaya Kontsa VI-III do N.E.*, Dissertatsiya na Soiskanie Učenoy Stepeni Doktora İstoričeskih Nauk, Elista 2014.
- Altınbekov, K., “Konservatsiya i Rekonstruktsiya Arheologičeskih Nahodok”, *İnterpatsiya Arheologičeskih i Etnografıçeskih İssledovaniy*, Tom 2, 2013, s. 4-8.
- Argent, Gala, “Do the Clothes Make the Horse? Relationality, Roles and the Statuses in Iron Age Inner Asia”, *World Archaeology*, 42:2, s. 169-170.
- Artamonov, M. İ., “Skifo-Sibirskoe İskusstvo Zverinogo Stilya (Osnovnie Etapı i Napravljeniya)”, *Problemy Skifskoy Arheologii*, MİA, no.177, Moskva, 1971, s. 24-35.
- Artamonov, M. İ., *Sokrovisha Sakov, Amu-Dar'inskiy Klad. Altayskie Kurganı. Minusinskie Bronzi. Sibirskoe Zoloto*, Moskva: İskusstvo, 1973.
- Barkova, L. L., “Konskaya Maska iz Pervogo Pazırskogo Kurgana”, *Arheologičeskiy Sbornik*, S. 34, 1999, s. 97-101.
- Busova, V. S., “O Konskih Maskah Rannego Etapa Pazırskoy Kul'turı”, *Ladoga v Kontekste İstorii i Arheologii Severnoy Evrazii, Sbornik Statey Pamyati Dmitriya Alekseeviça Maçinskogo*, Nestor-İstoriya, Sank-Peterburg, 2014, s. 71-74.
- Cheremisin, D. V., “On the Semantics of Animal Style of Animal Style Ornithomorphic Images in Pazyryk Ritual Artifacts”, *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 37:1, 2009, s. 85-94.

- Çoruhlu, Yaşar, "Türk Şamanizminde "Biçim Değiştirme" (Metamorphosis) Olayı ve Türk Sanatı ile Bağlantısı Üzerine Birkaç Söz", *Sanat Tarihi Araştırmaları*, I/1, Kasım 1987, s. 54-58.
- _____, "Türk Sanatında Görülen Geyik Figürlerinin Sembolizmi", *Toplumsal Tarih*, S. 18, 1995, s. 33-42.
- _____, *Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dini ve Edebi Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*, Konya, 2014.
- Daşkovskiy, P. K., "Loşad' v Religiozno-Mifologičeskoy Sisteme Nomadov Gornogo Altaya VI-II do N. E.", *Arheologiya i Etnografiya Altaya*, Sbornik Naučnih Trudov. Gorno-Altaysk, 2003, C.1, s. 16-23.
- Dikova, M. A. - V. N. Nuvano, "Olen' v Drevnem İskusstve i Rituale (Çukotka)", *İnterpatsiya Arheologičeskikh i Etnografičeskikh İssledovaniy*, Tom 2, 2013, s. 182-185.
- Drury, Nevill, *Şamanizm*, çev. Erkan Şimşek, İstanbul 1996.
- Francfort, Henri-Paul, "Ancient Altai Culture and its Relationship to Historical Asian Civilizations", *Preservation of the Frozen Tombs of the Altai Mountains*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization UNESCO, 2013, s. 35-40.
- Griaznov, M. P. - Eugene A. Golomshtok, "The Pazirik Burial of Altai", *American Journal of Archaeology*, vol.XXXVII, 1933, s.30-44.
- Hermann, Luc, "Rock Art of Tamgaly,Kazakhstan", *Adoranten*, Scandinavian Society for Prehistoric Art, 2010, s. 26-40.
- Hoppal, Mihaly, *Avrasya'da Şamanlar*, çev. B. Bayram-H. Ş. Ç. Çapraz, İstanbul 2014.
- Jettmar, Karl, *Art of the Steppes, The Eurasian Animal Style*, çev. Ann E. Keep, Hollanda 1967.
- Meller, Harald, "Die Maske – Eine Einführung in das Thema", *Masken der Vorzeit in Europa (I)*, Internationale Tagung vom 20. bis 22. November 2009 in Halle (Saale), Band 4, Halle (Saale) 2010, s.12-13.
- Oçir-Goryaeva, M. A., "Rol' Konya v Pogrebal'nom Obryade Evraziy Kočevnikov Skifskoy Epohi", *Filologiya i Kul'tura*, no.2 (36), 2014, s.245-248.
- _____, "Maskirovka Koney pod Mifičeskikh Jivotnuh v Pazırnskoy Kulture Gornogo Altaya", *Vestnik Kalmutskogo İnstituta Gumanitarnih İssledovaniy RAN*, no. 3, 2014, s. 94-99.
- Oktay, J. Özlem; *Türk Sanatında Grifon Tasvirleri*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.
- Piotrovskiy, M. B. (editor), *Mir Kočevnikov, iz Arheologičeskikh Kollektsey Gosudarstvennogo Ermitaje, Katalog Vıstavki*, Gosudartsvennyi Ermitaj, Sankt Peterburg 2013.
- Rudenko, S. İ-N. M.; *İskusstvo Skifov Altaya*, Moskva, GMNN, 1949.
- _____, *Kul'tura Naseleniya Gornogo Altaya v Skifskie Vremya*, M.L., 1953.
- _____, *Hudojestvenniye Kovrı İtkani iz Oledeneniñ Kurganov Gornogo Altaya*, Moskova 1968.Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

_____, *Frozen Tombs of Siberia: The Pazyryk Burials of Iron-Age Horsemen*, çev. M. W. Thompson, University of California Press, Berkeley, 1970.

Sovetova, O. S.; “Tema Smerti v Naskal’nom İsskusstve”, *Sovremennye Problemy Arheologii Rossii: Sb. Nauç. Tr.*, C.24, Novosibirsk 2006, s.327-329.

Sovetova, O. S., “O Sisteme Tsennostey Naseleniya Minusinskih Stepey v Tagarskogo Epohu (po Materialam Petroglifov)”, *İzvestiya Altayskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, № 4, C. 2, 2007, s. 134-137.

Tadina, N.A. - T. S. Yaıştaev; “Pazırnıskiy Stil’ Simbol’noy Atributiki Respubliki Altay v Kontekste Kartını Mira Alteytsev”, *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta, İstoriya*, No. 3 (23), 2013, s.165-168.

Urgent, Gala, “Inked: Human-Horse Apprenticeship, Tattos, and Time in Pazyryk World”, *Society Animals*, 21 (2013), s. 178-193.

Vasquez, Jorge, “Excavation and Sampling Techniques in the Frozen Tombs of Kazakhstan”, *Preservation of the Frozen Tombs of the Altai Mountains*, 2013, s.67-71.

<http://history.novosibdom.ru/node/50> , 20.05.15

<https://depts.washington.edu/silkroad/museums/shm/shmpazyryk.html>
22.05.2015.

<https://www.pinterest.com/luchratobor/pazyryk-culture/> , 05.06.2015.

<http://e-history.kz/en/publications/view/747> , 19.05.2015.

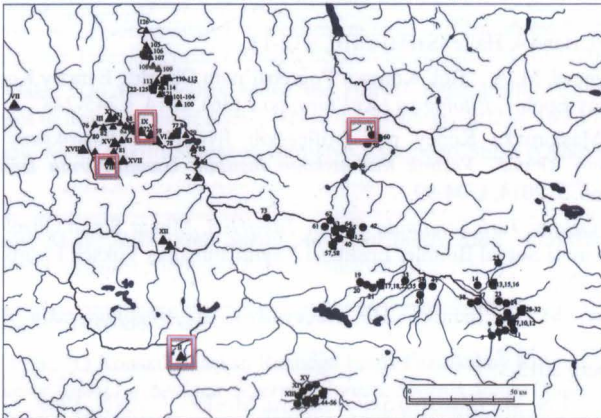
<http://newskif.su/wp-content/uploads/2014/06/IsMqfLkWPhY.jpg>, 01.07.2015.

<http://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/25.+Archaeological+Artifacts/3512138/?lng=> , 02.07.2015.

<http://www.necp.net/scripts/detail.php?id=138> , 16.07.2015.

<http://www.britannica.com/topic/shamanism/images-videos>, 16.07.2015.

Görseller



II. Berel XI;
IV. Pazırık kurganları I-V;
VIII. Başadâr kurganları I-II;
IX. Tüekta kurganları I-II

Görsel 1: İç Aya’da ele geçen sırt beşliklerinin bulunduğu kurganlar çevreçe ile işaretlenmiştir.



Görsel 2: Biçim Değiştirme Teması/Metamorphosis ile ilişkilendirilebilecek at başlıklarından örnekler
 a: Berel Kurgan XI, atın başlığının ve koşum takımının rekonstrüksiyonu
 b: Pazırık Kurgan I, 10 no.lu atın başlığı
 c: Pazırık Kurgan I, 10 no.lu atın başlığının ve koşum takımının rekonstrüksiyonu
 d: Berel Kurgan XI'dan at başlığı.

Görsel 2, 2.a, 2.b, 2.c, 2.d



Görsel 3: Pazırık Kurgan I, 9 no.lu atın başlığı ve başlığın rekonstrüksiyonu ve çeşitli açılardan görüntüsü. Grifonun kaplanla mücadelesi

Görsel 3

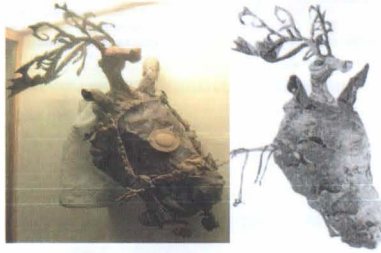


Görsel 4: Pazırık Kurgan II, Mücadele Sahnesi, (Avcı kuş-Yabanı koyun)



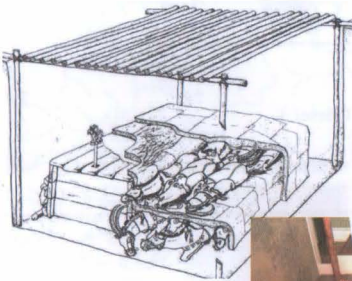
Görsel 5: Pazarık Kurgan I, 10 no.lu atın başlığı ve çeşitli açılardan görünümleri.

Görsel 5



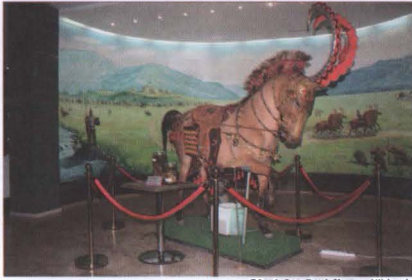
Görsel 6: Pazarık Kurgan V, Geyikli at başlığı

Görsel 6



Görsel 17: Berel Kurgan XI, kurganın rekonstrüksiyonları

Görsel 7



Görsel 8.a: Berel Kurgan XI'den başlığı ve koşum takımı ile birlikte at.



Görsel 8.b: Berel Kurgan XI'den at başlığı rekonstrüksiyonu



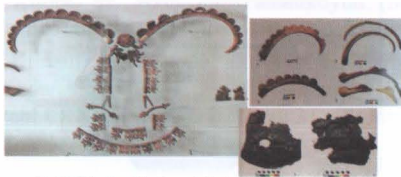
Görsel 8.c: Berel Kurgan XI'den at başlığı rekonstrüksiyonu (diğer varyant)

Görsel 8.a, 8.b, 8c



Görsel 9: Bağdat Kurgan II'den bir çift dağ keçisi boynuzu.

Görsel 9



Görsel 10: Tüekta Kurgan I'den ahşap ve deri dağ keçisi boynuz fragmanları.

Görsel 10

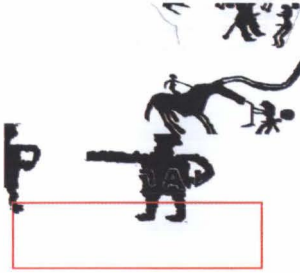


Görsel 11.a: Boyunda geyik boynuzları ile bezenilmiş bir Sibirya Tungus şamanı, gravür.



Görsel 11.b: Evenk, Geyik boynuzu şaman başlığı.

Görsel 11



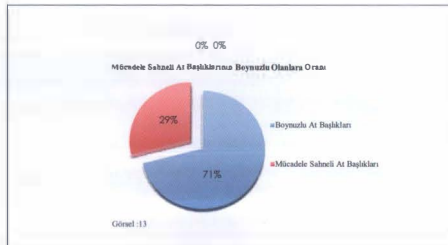
Görsel 12.a Tungus'tan boynuzlu at başlığı

Görsel 12.b: Sibirya'dan kaya resmi. Geyik başlı insan figürü

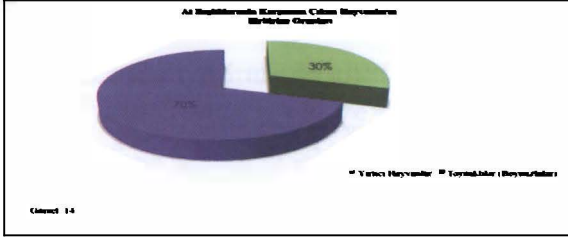


Görsel 12.b: Sibirya'dan kaya resmi. Geyik başlı insan figürü

Görsel 12



Görsel 13



Görsel 14

Görsellerin Açıklanması

Görsel 1: İç Asya'da at başlıklarının bulunduğu kurganlar (Aleksandrovna, ill. 74).

Görsel 2: Biçim Değiştirme Teması/Metamorphosis ile ilişkilendirilebilecek at başlıkları.

Görsel 2.a: Berel Kurgan XI, atın başlığının ve koşum takımının rekonstrüksiyonu (<http://e-history.kz/en/publications/view/747> , 19.05.2015).

Görsel 2.b: Pazırık Kurgan I, 10 no.lu atın başlığı, (<https://www.pinterest.com/luchratobor/pazyryk-culture/>, 05.06.2015).

Görsel 2.c: Pazırık Kurgan I, 10 nolu atın başlığı ve koşum takımının rekonstrüksiyonu, (<https://depts.washington.edu/silkroad/museums/shm/shmpazyryk.html>, 22.05.2015).

Görsel 2.d: Berel Kurgan XI, at başlığı (<http://newskif.su/wp-content/uploads/2014/06/IsMqfLkWPhY.jpg>, 01.07.2015).

Görsel 3: Pazırık Kurgan I, 9no.lu atın başlığı, başlığın rekonstrüksiyonu ve çeşitli açılardan görünüşü, Grifonun kaplanla mücadelesi, (Rudenko, 1953, tabl.LXXI; Artamonov 1973, ill.75 ve <http://history.novosibdom.ru/node/50>, 20.05.15'den derlenerek hazırlanmıştır).

Görsel 4: Pazırık Kurgan II, Avcı kuş-Yabanıkoyun (Mücadele Sahnesi), (Rudenko 1953, s. 223, fig. 13 ve Piotrovskiy, s. 66, kat. 194).

Görsel 5: Pazırık Kurgan I, 10 no.lu atın başlığı, (Argent, fig.3; <https://depts.washington.edu/silkroad/museums/shm/shmpazyryk.html>, 22.05.2015, Rudenko 1953, tabl.LXXI; Rudenko 1949, ill.31 ve Goryaeva, Maskirovka, 2014, ris. 3.1'den derlenmiştir).

Görsel 6: Pazırık Kurgan V, Geyikli at başlığı, (Oçir-Goryaeva, Maskirovka, 2014,ris.3.2; <https://www.pinterest.com/luchratobor/pazyryk-culture/> , 05.06.2015).

Görsel 7: Berel Kurgan XI, kurganın rekonstrüksiyonları, (Oçir-Goryaeva, Maskirovka, 2014,ris.3.2 (çizim); <http://e-history.kz/en/publications/view/747>, 19.05.2015).

Görsel 8.a: Berel Kurgan XI'den başlığı ve koşum takımı ile birlikte at, (Margulan Arkeoloji Enstitüsü'nden fot. J. Özlem Oktay Çerezci).

Görsel 8.b: Berel Kurgan XI'den at başlığı rekonstrüksiyonu, (Francfort, s.35).

Görsel 8.c: Berel Kurgan XI'den at başlığı rekonstrüksiyonu (diğer varyant), (Busova, ill.1.2).

Görsel 9: Başadar Kurgan II'den bir çift dağ keçisi boynuzu, <http://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/25.+ Archaeological+Artifacts/3512138/?lng=>, 02.07.2015).

Görsel 10: Tüekta Kurgan I'den ahşap ve deri dağ keçisi boynuz fragmanları, (Busova, ill.2 -3).

Görsel 11.a: Başında geyik boynuz dalları ile betimlenmiş bir Sibiryalı Tunguz şamanı, gravür, (<http://www.britannica.com/topic/shamanism/images-videos>, 16.07.2015).

Görsel 11.b: Evenk, Geyik boynuzlu şaman başlığı, (<http://www.necep.net/scripts/detail.php?id=138>, 16.07.2015).

Görsel 12.a : Tamgalı'dan boynuzlu at başlığı, (Hermann, fig.7.a).

Görsel 12.b: Sibiryalı'dan kaya resmi, geyik başlıklı at figürü, (Çoruhlu, 1995, çiz.1).

Görsel 12.c: Oglahı'dan petroglif, Ölen kişinin öteki dünyaya yolculuğu için tören, (Sovetova, 2007, ris.1.4).

Görsel 13: Mücadele sahneli at başlıklarının boynuzlu olanlara oranı (J. Özlem Oktay Çerezci)

Görsel 14: At başlıklarında karşımıza çıkan hayvanların birbirine olan oranları (J. Özlem Oktay Çerezci).

**Ankara Üniversitesi'nde Muhafaza Edilen Şaman
Kostümü, Davul ve Eşyaları
(Biçim ve Sembolizm Açısından Bir Bakış)**

*Yaşar Çoruhlu**

**A Shaman Costume, A Drum and Objects Which are Preserved
at the Ankara University Collection (An Evaluation of from the Point of
View Form and Symbolism)**

Summary

At Ankara University, in the Department of Ethnology of the Faculty of Languages, History and Geography, there are many artistic and ethnological works which are conserved to be used educational purposes. Also, these works make up a huge collection.

Among the various works and ethnographical objects, there is a shaman costume (*kam*) which includes a headdress, dress, trousers and boots with a shaman drum, together with other objects, which were used by a shaman. All of these objects have been transferred from the Ankara Ethnographical Museum to the aforesaid Department. This costume, probably brought from West Siberia to Turkey as a gift, bears the characteristics of Turkish shaman clothes from Altai regions, in particular.

This work is a genuine shaman cloth, based on the symbolic forms and motives on it, and there is no other example of it in Turkey. The costume, drum and objects, which have not been scientifically considered until now, for the first time will be researched and evaluated in our study.

On shaman headdresses and clothes, as well as on shaman drums, there are human and animal figures which have some symbolic meanings in terms of Turkish mythology and Sky and Earth religion (Shamanism). The representations are made by natural plant pigments. And feathers, shell-like objects and textile bands, which carry symbolical meanings, can also be seen on these shamanistic materials. The human forms representing souls were depicted in appliqué technique in cut-out style, and were made in various colors, according to color symbolism.

On the leather of this typical shaman drum (*kam tambourine*), the representations were also made according to especially defined colors. These representations were placed on the drum's surface, which is divided into two parts as World of Sky and Earth. They are composed of human and animal figures, star and sun shapes and they also were used to express a strong religious-cosmological symbolism.

As a result, in our paper we will point out the symbolism and objective characteristics of this shaman costume, drum and other objects, which are preserved at the abovesaid university. Also, the resemblance between shaman costumes which are from Inner Asia, Siberia and Altay regions will be reviewed, so that their historical place in Turkish religious costume can be assessed.

Key words: Shaman, religious, costume, drum, clothe

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde muhafaza edilen ve Batı Sibirya bölgesinden geldiği bildirilen şaman elbisesi, şaman davulu ve eşyaları, Türkiye'de başka örneklerinin bulunmaması ve ayrıca da önemli özellikleri nedeniyle dikkati çekmektedir. Bu nedenle bu nadide parçaları burada kısaca ele almayı uygun gördük.

Avrasya sathında M.Ö.'ki devirlerden beri yayılmış çeşitli devletler kurmuş ve farklı bölgelerde yaşamış çeşitli Türk halkları sözü edilen bölgede bugün de varlıklarını sürdürmektedir. İç Asya, Orta Asya'dan Türkiye ve Doğu Avrupa, Mezopotamya ve hatta Afrika'ya kadar olan geniş alanlara yayılmış Türk devlet ve topluluklarının, dinleri veya dinî inançlarını her ne kadar İslâmiyetten önce ve İslâmiyetten sonra diye ayırmak gelenek olmuşsa da bu anlayış bütün Türk halklarını Müslüman olmuş gibi gösterdiğinden pek de doğru sayılamaz. Türkler, onların bir bölümü bilhassa 9. yüzyıldan sonra İslâmiyeti kabul edene kadar Proto-Türkleri de sayacak olursak neredeyse 3000 yıldır başka inançlara mensup idiler ve bir kısım Türk toplulukları, İslâmiyetin Orta Asya'ya yayılışından sonra da başka dinlerde olmaya veya başka dinleri kabul etmeye devam ettiler. Günümüzde Türklerin çoğunluğu Müslüman olmakla beraber halen eski Türk inanışlarına sahip olanları veya başka dinlere mensup olanları bulunmaktadır. Hatta Müslüman Türklerdeki çeşitli inanışlar incelendiğinde onların Müslümanlığının Araplar veya Acemler gibi olmadığını İç Asya ve Orta Asya inançlarının İslamlaşmış bir şekli olduğunu görebilmek de mümkündür.

Proto-Türklerden beri olan, gelişim çizgileri içerisinde, Türk halkları din hususunda çeşitli aşamalar geçirdiler; yukarıda bahsedildiği gibi başka toplulukların dinlerini de kabul etmekle birlikte onların din ve inanışları esas itibariyle tabiat kaynaklı idi. Daha sonra Rus bilim adamlarının "Şamanizm" adıyla bilimsel literatüre soktukları Şamanizm, aslında ayrı bir din değil bulunduğu toplumun inançlarına bağlı olarak sürdürülen bir gelenek idi. Bu nedenle biz İç ve Orta Asya'nın Tunç devri hatta daha erken kaya resimlerinde bile şaman veya kam denilen din adamlarına benzer tasvirlerin olduğunu görebiliyoruz; ayrıca şaman kostümü davulu veya alet edevatlarındaki şekil ve simgelerin kökenini de Proto-Türklerle ve İç ve Orta Asya'nın daha erken devirlerine kadar takip edebiliyoruz. Bu bağlamda geç dönemde "Şamanizm" olarak nitelendirilen inanışların Türk halklarına sonradan geldiğini ileri sürmek ve bunu kabul etmek pek mantıklı görünmemektedir.

Şimdiye kadar özellikle Rus bilim adamlarının başını çektiği araştırmalarla daha çok 17. yüzyıl ve sonrasında Avrasya Türk halkları ve benzeri özellikler gösteren komşularının üzerinde alan çalışmaları yapılmaya başlandı. Mitolojik ve dinî metinler derlendi, yazıya geçirildi. Arkeolojik malzemeler, sanat eserleri, etnoğrafik eserler, antropolojik nesneler vs maddi kültüre ait ne varsa, kazılar ve yüzey araştırmaları sonucunda ortaya çıkarıldı, bir araya getirildi. Bunların bir bölümü de Şamanizm veya Şamanist başlığı altında kümelendirildi.

Şaman elbiseleri daha çok 18. yüzyıldan sonra koleksiyonlara girmeye başladı. Özellikle Rus araştırmacılar ve koleksiyonerler bunları derlediler. Günümüzde çeşitli müze ve özel koleksiyonlarda Avrasya sathından derlenmiş şaman kostümü örnekleri dağınık bir vaziyette yer almaktadır. Türkiye’de şaman elbisesi kullanılıp kullanılmadığı veya olup olmadığı konusuna ilişkin detaylı bir alan ve arşiv çalışması olmamıştır. Topraklarının büyük çoğunluğu Avrasya kültürüne dahil olan bu ülkede şaman giysi ve akseuarlarının var olduğu ama konuya ilgi gösterilmediğinden veya maksatlı olarak göz ardı edildiğinden yok olup gittiği düşünülebilir. Bununla birlikte yine de örneğin “halk hekimliği” , “dinî ibadet ve törenler”, “Üfürükçülük, cincilik”, “halk şairliği”, “halk dansları” konularıyla ilgili şahısların kıyafet ve uygulamaları bu bakış açısıyla incelenirse belki de bazı ipuçları elde edilebilir.

Hali hazırda Türkiye’de gerçekten şaman elbisesi olarak günümüze ulaşmış ve epey badireler atlatmış tek şaman kostümü örneği Ankara Etnografya Müzesi’ndeysen Antropoloji ders uygulamaları kapsamında Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi’ne getirilmiş ve orada kalmış olan şaman kostümüdür (Resim 1-2). Onunla birlikte bazı şaman eşyaları da muhafaza edilebilmiştir. Bununla birlikte sözü edilen şaman elbise ve eşyaları Türkiye’de üretilmemiş olup, Batı Sibiryâ bölgesinden Türkiye’ye getirilmiştir. Hangi dönemde kim tarafından ne maksatla getirildiğine dair henüz bir bilgimiz olmamakla birlikte, muhtemelen Atatürk döneminde getirildiğini ve bir ihtimal İstanbul Harbiye’deki askeri Müze koleksiyonları Dünya savaşı sırasında Anadolu’ya taşınırken onun da diğer bir grup eser ile birlikte Etnografya Müzesi’ne nakledilmiş olabileceğini düşünebiliriz, Zaman içerisinde şimdilik varsayımdan ibaret bu aşamaları net olarak ortaya çıkarabileceğimizi düşünüyorum.

Elimizdeki şaman kostümü; başlık, elbise, çizme ve şaman davulundan ibarettir. Hangi şamana ait olduğu, davul ile elbisenin de aynı din adanuna ait olup olmadığı, tam olarak Batı Sibiryâ’nın neresinden geldiği ve tarihi net olarak belirlenmiş değildir. Bununla birlikte İç Asya’daki benzeri örneklerle bakarak bu kostüm ve davulun Rusya Federasyonu Dağlık Altay bölgesinin herhangi bir yerinden veya Hakasya’dan geldiğini söylemek mümkündür. Yine sözü edilen bölge örnekleri ile karşılaştırıldığında

elbise ve davulun tarihinin 19. yüzyıldan öncesine ait olmadığı anlaşılmaktadır. 19. yüzyılın ikinci yarısı veya 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başı en büyük ihtimaller olarak ileri sürülebilir.

Başlık

Kırmızı keçeden yapılmış başlık alttan yukarıya doğru daralacak şekilde yapılmış olup başı saran kısım ve üstte açık kalan kesimi kapatan bölüm olmak üzere iki parçadan meydana getirilmiştir (Resim 3-5). Başlığın etek kısmında çevresinin 60 cm ortada 50 cm ve yukarıda 32 cm olduğu görülmektedir. Çapı ortadan 27 cm ve üstten 10 cm'dir. Başlığın etek kısmında 4,5-5 cm genişliğinde el dikişiyle tutturulmuş deri şerit bulunmaktadır ve başlık eteği 2cm kadar dışa kıvrılmış, böylece kenar oluşturularak üzerine deri şerit tutturulmuştur ve ayrıca bu şapkanın alın kısmı üzerinde 4 cm çapında ortası 1 cm çapa sahip bir delik olan sedef bir disk bulunmaktadır. Söz konusu sedef diskin iki yanında başı (başlığı) şerit halinde saran küçük beyaz düğmelerden oluşturulmuş bir dekorasyon yer almaktadır. Alt kısımda ise yer yer beyaz (sedef?) varak kalıntısı görülmektedir. Başlığın alın üstündeki kısmı üçgen oluşturacak şekilde kesilmiştir ve tepesinde 13 adet kuş tüyü vardır. Kuş tüyleri bir avcı kuşa ait olmalıdır (belki şahin).

Bunlar şamanın koruyucu ruhuna, hayvan atasına veya başlıca yardımcı ruhuna işaret ediyor olabilir. Şaman tasavvurlarında ilk şamanların doğduğu yuvaların bulunduğu ağaçların tepesinde şamanların kuş-anaları yer alır. Bir kısım şaman dualarında bu tür hayvan ata olan kuşlara veya kuş şeklindeki yardımcı ruhlara seslenilir.

Ayrıca başlıktan, iki yandan ve arkadan yün kumaş şeritler sarmaktadır. Bu şeritlerin bazıları desenli olup bazılarına ek yapılmıştır ve kahverengi, siyah ve yeşil renktedirler. Söz konusu şeritlerin benzerleri şamanın dış elbisesinde, davulunun tokmağında ve tutamak kısmında sarmış vaziyette yer almaktadır; bunlar 34 cm, 40 cm, 54 cm vb. muhtelif boylardadır.

Benzeri başlıklar Dağlık Altay ve Hakas ve Sagay Türkleri'nde tespit edilmiştir (Resim 6 – 10). Bu örneklerde sedef, deniz kabuğu gibi uygulamalar ve kuş tüyleri yaygın olarak görülür. Bu tür şaman başlıklarına Altaylarda "kuş pörük" (kuş şapka) veya "yılan başlı kuş pörük" denirdi. Altay şaman başlıklarında deniz kabukları "yılan baş" olarak ifade ediliyordu. Yine Altay başlıklarında bizim örneğimizde olduğu gibi başlık kırmızıdır ve başlığın tepe kısmında kuş tüyleri vardır. Anohin'in tespit ettiği örneklerde bunlar iki, dokuz veya on üç baykuş tüyünden oluşur¹. Sagay şaman başlıkları ise farklı olarak koni biçiminde olmakla birlikte o başlıkların üst tarafına bizim örneğimize benzer şekilde kuş tüyü de takılabili-

A. V. Anohin, *Altay Şamanlığına Ait Materyaller* (çev. Zekeriya Karadavut-Jannet Meyermanova), Konya 2006, s. 53, 55, 56.

yordu. Ayrıca Sagay başlıklarında da deniz kabuğu ve parlak beyaz düğmeler bulunur, alt tarafına da kumaştan şeritler takılırdı².

Elbise

Şamanın dış elbisesi yünlü kaba kumaştan yapılmış içi beyaz astarlı bir elbisedir (Resim 11-20). İç elbise ise yakalı ve yakadan itibaren büzgülü, önden açık ve metal düğmelidir. Dış elbise yeşil, kırmızı ve beyaz değişik renklerde boncuk düğmeli olup bu düğmeler elbiseye deriden halka ilik açılarak bağlanmıştır. İç elbise desenli yer yer beyazlaşmış mor renkli kumaştan yapılmıştır. Bu elbise belden az aşağıya sarkan bluz şeklindedir.

Dış elbise zamanla tahrip olduğundan yer yer yama ve tamir görmüştür. Koyu yeşil bazı parçaları da yağ yeşili rengindedir. Elbisenin arka kısmı yukarıdan bel hizasına kadar dekolte oluşturacak şekilde açıktır, bu açıklıktan iç elbise görünmektedir.

Elbisenin omuz bölümünde genişliği 46 cm, ön göğüs genişliği (1/2) 22 cm, kol boyu 50 cm'dir. Kol uçlarında 6-7 mm genişliğinde kırmızı şerit bulunmaktadır. Dış elbisenin yukarıdan aşağıya doğru açılan kenarlarına da benzeri şekilde kırmızı şerit (biye) geçirilmiştir. Elbisenin yan dikişe kadar ön etek ucu genişliği 62 cm'dir. Arka etek genişliği biraz daha dardır. Giysinin ön taraftan genel uzunluğu 88 cm'dir ve alt uçlarından küçük şerit parçaları sarkmaktadır. Elbisenin yaka çevresi 16 cm kol eni 22 cm'dir. Arka yaka açıklığı 46 cm olup yaka üzerindeki biye genişliği 6 cm'dir ve yaka biyesi +3 cm daha arkaya dönüktür. Elbise yakası zeytin yeşili kaba kumaştandır. Elbise kolları ilk yapıldıklarında parçalı kol olarak yapılmış ancak yıpranmış olması nedeniyle tamir dikişleri gerçekleştirilmiştir. Elbise uçlarındaki şeritler, 10, 12, 14, 18 cm gibi muhtelif boylarda olup ortalarından kırmızı kumaşla bağlanmış iki deri parçadan oluşmaktadırlar. Dış elbisenin etek ucuna 2,5 cm genişliğinde pervaz geçirilmiştir. Elbisenin bel hizasında ana zemin kırmızı olup açık yeşil şeritler bulunmaktadır.

Bu elbisede olduğu gibi Dağlık Altay, Hakasya ve yakın çevredeki Türk şaman elbiselerinde hatta çoğu Avrasya şaman elbisesinde elbiseye iştirilen kumaş şeritler, kurdeleler dikkati çeker. Bunlara bazen özel anlamlar yüklenmekle birlikte bilhassa elbiseden sarkan şeritler şamanın "uçma" yeteneğine işaret eder. Bununla birlikte Potapov, kurdele, deri şerit veya sicimlerin, bazen tören kıyafetinin adı olan "manyak" olarak adlandırılması nedeniyle, en azından bir kısmının ölmüş eski şamanları ifade etmiş olabileceğini belirtir³. Eski bazı elbiselerde bu şeritlerin yerine kuş kanat-

N. A. Alekseyev, *Türk Dilli Sibirya Halklarının Şamanizmi* (çev. Metin Ergun), Konya 2013, s. 228. Başlıkta bulunan simgesel nesne ve şekiller için genel olarak ayrıca bkz. Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara 1972, s. 92-93.

L. P. Potapov, *Altay Şamanizmi*, (çev. Metin Ergun), Konya 2012, s. 261.

larının yer alması da bu hususu teyid eder. Bununla birlikte derlenmiş ve incelemesi yapılmış bazı şaman elbiselerinde bu şeritlerin elbisede bulundukları yere göre anlamlandırıldıkları da olur. Elbise üzerinde bizim örneğimizde olduğu gibi kürk parçaları veya hayvan derileri de asılmış olarak bulunabilir bunlar da şamanın yardım aldığı hayvan ruhlara işaret ederler. Ayrıca bazen yılanlara ya da “yutpa” denilen yeraltı canavarına işaret eden kurdele veya şekiller de bulunur⁴

Elbisenin bel kısmında üçü çan ikisi küre şeklinde irili ufaklı demir çan ve çingiraklar bulunmaktadır (Resim 12-13,15-19). Bunlar iki şeride halkalar ile asılmış vaziyette olup çanların üst kısmında deniz kabukları vardır. Alttaki sırada bulunan üç küre şeklinde çingiraktan biri düşmüş olup sadece halkası kalmıştır. Ayrıca etek kısmında mevcut gövdesi yassı bir çandan anlaşıldığına göre eteklere asılı çanlar da elbisenin aksesuarları arasındaydı (Resim 20). Türkçe’de kullanılagelen “etekleri zil çalmak” deyiimi de her halde çanın veya çingirakların ya da tıngırtıların bu biçimde kullanımından ileri geliyor olmalıdır.

Söz konusu şekilde şaman elbisesinin ön veya arka kısmına iliştirilmiş küre veya başka şekilde olup da ses çıkaran çingiraklar Sibiryaya Türk şaman elbiselerinde ve aşağıda ifade edileceği gibi şaman davullarında da görülür (Resim 21 a-b). Çanlar, çingiraklar ve benzeri ses çıkaran nesneler Altay ve çevresindeki Türk topluluklarında Anohin’in de ifade ettiği gibi kötü ruhlara karşı korunmak için Gök Tanrı tarafından şamana verilen bir zırh vazifesi görür⁵ Şamana saldırmak isteyen kötü ruhlar bu nesnelerin çıkardığı seslerden korkup kaçarlar. Aslında maden özellikle de demir, Türk topluluklarında eskiden beri kutsal sayılmıştır. Kötü ruhların korkup kaçması da bu inanişaya bağlı olarak gerçekleşiyor olmalıdır.

Yakutlarda “ayın sırasında kendinden geçmiş olan şaman, çingirak şingırdadığı zaman yaşadığını ve *kutuyla sürüne* zarar gelmediğini öğrenir. Yine çingırağın sesiyle yardımcı ruhlar sahiplerinin yanına gelirler⁶ Giysinin arkasında bazı saçaklarda siyah kumaştan kesilmiş siluet tarzında aplike insan şeklinde ruh biçimleri bulunmaktadır (Resim 22-24). Üç uzun şerit üzerinde karşılıklı üçer tane siluet tarzında insan şekli vardır. Genişliği 10 cm olan kumaş şeritlerin boyu 110 cm civarındadır. Sol şeritte beyaz (açık) renkli insan biçiminde ve siluet tarzında üç adet ruh figürü bulunur. Hemen sağdaki şeritteki diğer üç figür ise kırmızı renklidir ve onun sağındaki siluet tarzındaki üç figür ise siyah renkli olarak ele alınmıştır. Söz konusu figürler keçeden kesilerek şeritler üzerine aplike edilmiştir. Ayrıca orta şeridin ucunda kırmızı bir çan bulunmaktadır. El-

Benzeri konuda bkz. L. P. Potapov, *a.g.e.*, s. 253

A. V. Anohin, *a.g.e.*, s. 45,47; Abdülkadir İnan, *a.g.e.*, s. 92; L. P. Potapov, *a.g.e.*, s. 262.

N. A. Alekseyev, *a.g.e.*, s. 180.

bise eteğindeki şeritlerden birinin üzerinde ise aplike olarak uygulanmış bir kuş figürü mevcuttur (Resim 25). Büyük olasılıkla bu bir martıdır.

Söz konusu figürlerin ne anlama geldiği bugün için meçhuldür, bunlarla ilgili hiçbir kayıt yoktur, ancak diğer bilinen örneklerle bakıp tahminler ileri sürmek mümkün olabilir. Şaman elbisesinin mikro kozmik yansımayı içerdiği ve elbise üzerinde şamana yardımcı ruhların tasvirlerinin sıklıkla gösterildiği düşünülürse bu insan ve hayvan şekillerinin ruh tasvirleri olduğuna şüphe yoktur (Resim 26 a-b, 27, 28 a-b). Bununla birlikte silüet tarzında insan figürlü olan dokuz şeklin hangi ruhlar olduğunu açıklamak pek mümkün görünmüyor. Dokuz tane olması Ülgen'in kızlarını veya oğullarını akla getiriyorsa da 9 sayısı önemli sayıldığı ve çok kullanıldığı için sayılarının 9 adet olması bir delil olarak kabul edilemez. Bununla birlikte figürlerin üçünün beyaz, üçünün siyah ve üçünün kırmızı olması bunların şamana yardımcı (sırasıyla) Gök, Yer ve Yeraltına ilişkin ruhlar olabileceğini de düşünmemize sebep oluyor, sanırım akla en yakın hipotez olarak bunu öne sürebiliriz. Aynı zamanda beyaz olanlar iyi vasıflı göğe ilişkin ruhları, siyah olanlar olumsuz özellikleri olan ruhları, kırmızı olanlar ise savaşçı niteliği olan ruhları ifade ediyor olabilir.

Sözü edilen kuş şeklinin de şamana göğe yükselmesinde yardımcı olacak “kuş” biçiminde ruhları hatta şamanın kuş gibi uçuşunu temsil ettiği ileri sürülebilir. Bu varsayımı öne atarken aynı zamanda eski dönem Türklerinde (eski Mısır inançlarında olduğu gibi) genel anlamda da ruhun “kuş” şeklinde olduğuna ve doğacak ruhların dünya ağacında bekletildiğine inanıldığını hatırmıza getirebiliriz.

Bizim örneğimizdeki gibi çeşitli kuş figürleri Sibirya Türklerinin şaman elbiselerinde yoğun olarak görülür. Ancak bunlar çoğunlukla metalden yapılma kuş tasvirleridir. Örneğin Yakutlarda metal kuş tasvirleri 3 ile 7 arasında değişir. Pupla denilen bir kuş, tek veya iki başlı ak turna, kuğu, martı, kaz, çift başlı kartal, kuzgun, guguk kuşu, su çulluğu, baykuş en çok görülen kuşlardır. Araştırmalarında ak turna, pupla ve martının yukarı dünya ruhlarını simgelediğini söyleyen Pekarskiy-Vasilyev dışında, Alekseye’ye kadar bunların hangi ruhları gösterdiğini ileri süren kimse çıkmamış görünmektedir. Alekseyev’e göre ise pupla Yakut şamanının alt dünyadaki ölüm nehri üzerinden geçerken yardımına başvurduğu bir kuştur. Böylece şaman elbisesindeki kuşların çeşitli anlamları olduğu ve farklı amaçlarla kullanıldıkları anlaşılmaktadır⁷

Pantolon (Resim 1)

Belinden iple (şeritle) büzülen, bol kesimli muhtemelen bileklere kadar inen bir pantolon söz konusudur. Elbiseye göre daha ince dokulu, içi havlı siyah bir kumaştan yapılmıştır. Pantolonun bacakları aşağıya doğru

daralmaktadır. Kabaca boyu 85-86 cm olan giysinin diz hizasında bacak çevresi 76 cm iken pantolon paçasının çevresi 52 cm'dir.

Çizme (Resim 1)

Koyu kahverengi deriden yapılmış çizmelerin yüksekliği 46 cm, ayak tabanı arkadan öne doğru 28 cm, taban çevresi 48 cm, tarak genişliği 12-13 cm'dir ⁸.

Şaman Davulu ve Tokmakları

Davul

Şaman davulu pek çok kullanım şekli ve simgesel anlamları olan bir alettir. Çoğu kere o olmadan tören yapılmaz. Kutsal sayılan hayvanın derisinden, kutsal sayılan ağacın dalından yapılır. Üzerindeki şekil, nesne ve tasvirler aynen şaman elbisesin de olduğu gibi evrenin bir yansımasıdır. Davul veya şaman tefi bazen şamanın atı, bazen kayığı veya salı olarak nitelendirilirdi⁹. Bunlara ek olarak Sagaylarda ayrıca şamanın zırhı ve sihirli yayı olarak da düşünülürdü. Çalkan şamanlarının inanışlarına göre ise, şaman tefi, ayın sırasında, alt dünyaya giriş yeri olan taş üzerindeki deliği kapatmak için kullanılan, şamanın kalkanı idi ¹⁰

Davul arkası açık sadece ön yüzüne deri gerilmiş, tefe benzer elips formunda Batı Sibiry ve Altaylar bölgesinde benzerlerine rastlanır türde özellikler göstermekte olan bir eserdir (Resim 29-40, 44-48). Davulun uzunluğu dikey ekseninde 55 cm, yatay ekseninde ise 48 cm'dir. Muhtemelen kutsal olduğu var sayılan veya şamanın hayvan ruhlarından biri ile ilgili

Sözü edilen şaman elbisesi Ankara Etnoğrafya Müzesi'nden eğitim amaçlı olarak kullanılmak üzere Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Halk Bilimi Bölümü'ne intikal etmiştir. Daha önce Ankara Etnoğrafya Müzesi envanterine 6338 numarası ile kayıtlı olan bu kostüm ve aksesuarları, başlık, elbise, içlik, çizme ve şamanın kullandığı davul, kırbaç tokmak ve kamçıdan meydana gelmektedir. Fakülte yetkilileri Üniversiteye ait bir müze oluşturmaya çalıştıklarını ve bu eserlerin de söz konusu müzede yer alacağını bildirmişlerdir. Yeni sergilemede yukarıda sözü edilen her bir parçaya ayrı envanter numarası verilecektir. Elbisenin üzerine giydirildiği manken için 375, başlık için 376, elbise 377, pantolon 378, çizme 379, tokmaklar 381, 382, 383, 384, 385, kırbaç için 387 envanter numaraları önerilmiştir. İnsan başlı, kurbağa şekilli gövde ve bacaklı ruh tasviri ise oluşturulan listede 386 numarada yer alır. Bununla birlikte yeni kayıt numaralarının değişme ihtimali vardır. Bu elbise üzerinde inceleme yapmamıza izin veren ve yardımlarını esirgemeyen Halk Bilimi Bölüm Başkanı Prof. Dr. Muhtar Kutlu'ya çok teşekkür ederim. Çalışmamız sırasında bize eşlik eden Doç. Dr. Kenan Bilici, Yrd. Doç. Dr. Melike Kaplan, Araştırma Görevlileri İskender Yıldırım ve Pınar Kasapoğlu'na ve benimle bu incelemeye katılan Kevser Gürkan Yardıncı'ya teşekkür ediyorum.

Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012 (5.baskı), s. 81 ; N. A. Alekseyev, *Türk Dilli Sibiry Halklarının Şamanizmi* (çev. Metin Ergun), Kömen Yayınları, Konya 2013, s.227; L. P. Potapov, a.g.e., s. 201.

N. A. Alekseyev, a.g.e., s. 222, 227.

olan davul derisi kasnağın üzerine sıkıca gerilmiş vaziyettedir. Davulun yüzeyi ortadan ikiye bölünmüş olup yaklaşık 21 cm. uzunluğunda olan üst tarafı “gök” alemine ve 31 cm olan alt tarafı ise “yer”e ayrılmış resimlerle doldurulmuştur.

Gök ve yere ait olan kısımlar, ortadaki toplamda üç cm genişliğinde yeşil ve beyaz çizgiler içinde, içleri kırmızı noktalı ama beyaz olarak yapılmış zigzag şekilleri ile ayrılmıştır. Davullarda bu zigzag şekilleri göğü ve yeri birbirinden ayıran dağları ifade eder. Bu şekilde davulu ikiye ayıran şeridin ortasından yukarıya doğru, iki kırmızı çizgi arasında beyaz noktalarla belirlenmiş “sütun” halinde bir şekil yükselmektedir. Bu şekil dünyanın eksenini oluşturduğu düşünülen dünya ağacının gökteki bölümünü simgeliyor olabilir.

Bu şeklin solunda siyah renkte yapılmış silüet halinde, yeleleri de belirgin olan at üzerinde bir binici figürü bulunmaktadır. Bu figürün hemen sağında ise beyaz at üzerine binmiş ve yine beyazla boyanmış bir binici şekli bulunmaktadır. Siyah atın kuyruğu serbest bırakılmışken, silüet halindeki beyaz atın kuyruğu geleneğe uygun bir şekilde kesilmiş ve düğümlenmiştir. Eski Türklerde bilhassa kurganlara ölü ile birlikte konulan atların kuyrukları yas işareti olarak kesiliyor ve düğümleniyordu. Sanat Tarihi tasvirlerine baktığımızda da önemli kişilerin atlarının yiğitliğe, cesarete, kahramanlığa işaret etmek üzere kuyruklarının örüldüğü, bağlandığı veya kesildiği görülmektedir¹¹

Bu siyah ve beyaz süvariler gök ve yere ilişkin figürler olarak kabul edilebilir veyahut şamanın gök ve yeraltına olan seyahatini simgeleyebilir. Ancak burada her iki atlı figürü ve bunlarla ilişkili yırtıcı kuş figürleri, davulun yukarı alem kısmında yer aldığından, bu iki figür aynı kişiyi gösteriyor olup atın üzerinde yerden göğe çıkan şamanı temsil ediyor da olabilir. Siyah renk onun cismani bedenini, beyaz renk ise ruhunun gök alemine ulaştığını gösteriyor olabilir. Aynı husus atı ve onun yardımcı ruhu olan yırtıcı kuş için de ileri sürülebilir.

Atlı figürlerinin daha üstünde, davul yüzeyinin üst sol bölümünde ve bir yay parçasının solunda, beyaz renkli artı ve nokta şekillerinden oluşan ve bunların ucunda dörde bölünmüş daire şeklinin yer aldığı kısım, uzay ve gökteki yıldızlar ile ay ve güneş ifade etmektedir. Benzer düzenleme sağ kesimde de vardır. Muhtemelen soldaki büyük beyaz daire güneş sağdaki ise aydır. Yıldızların altındaki yay parçaları esas itibarıyla gök kubbeyi veya gök çarkını ifade ediyor olmalıdır. Az yukarıda atlı ile

At kuyruğu sembolizmi konusunda ayrıntılı olarak bkz Yaşar Çoruhlu, “Selçuklu Sanatı’nda Görülen Kuyruğu Düğümlü At Tasvirlerinin İkonografik ve İkonolojik Mahiyeti”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi VI. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri* (16-17 Mayıs 1996), Konya 1997, s. 227-267.

ilişkili olduğunu söylediğimiz, kanatlarını açmış beyaz yırtıcı bir kuş ile onun sağında siyah renkli kanatlarını açmış bir yırtıcı kuş,dünya ağacını bir sütun halinde temsil eden kısmın üzerinde yer alıyor. Bu kuşlardan siyah olanı aynı zamanda daha aşağıdaki beyaz atının üzerine denk geliyor. Öte yandan soldaki güneş yıldız ve gezegenlerle göğü ve uzayı ifade eden şeklin simetrisinde yine beyaz renkli benzeri şekiller mevcut bulunmaktadır.

Altay ve çevresindeki Türk şaman davullarına baktığımızda onların da hemen hepsinin temel olarak Gök ve Yer'i ifade eden kısımlara ayrıldığını görüyoruz (Resim 41-43). Bu davullarda aynen bizim davulumuzda olduğu gibi iri ışıklı dairelerden daha büyük olanı güneşi diğeri ayı nispeten yakın yıldızlardan bir tanesi Venüsü (akşam yıldızı, Solbon), ötekiler de diğer yıldızları temsil etmektedir. Genellikle ay Eezi'nin sağında güneş ise solunda yer alır.Anohin'e göre bu durum ay ve güneşin yaz mevsimindeki hareketlerine uygundur ve inanca göre şamanlar bu mevsimde göğe çıkabilirler. Güneş ve ayın yanlarındaki daha küçük dairelerden biri tan yıldızı öteki de akşam yıldızıdır. Bu bölgeye ayrıca konulan küçük noktalar ise diğer yıldızları temsil eder¹². Bununla birlikte Altay ve yakın çevresindeki davulların önemli bir kısmında davulun üzerinde "eezi" resmi bulunurken bizim davulumuzda bu şekil yoktur.

Konumuzu oluşturan Ankara'daki davulun alt kısmında solda, silüet tarzında yapılmış, siyah renkli el ele tutuşmuş 7 adet insan şekli bulunmaktadır. Saçlarına siyah kuş tüyleri takılı bu insan figürlerinin sağında ise aynı silüet tarzı figürlerin beyaz renkli olanları ancak bu sefer altı adet olarak yer almaktadır (Resim 40, 44-45, 47-48). Bazı araştırmacılar Altay ve Sibiry Türklerinin şaman davullarındaki benzeri şekilde dizi oluşturan insan figürlerini Ülgen'in kızlarının resimleri olarak nitelemektedir¹³ (Resim 49 a-d, 50 a-b, 51). Ancak burada figürlerin bir tarafta 7 diğer tarafta 6 olması yani eşit sayıda olmaması bunların kesin olarak Ülgen'in kızlarını simgelediğine dair şüphe uyandırıyor. Öte yandan şekiller kadından çok erkek izlenimini vermektedir ki bu da Ülgen'in kızları değil de oğulları ile ilgili olabilecekleri varsayımını da gündeme getirebilir¹⁴. Bu tür tasvirlerin kökeni muhtemelen neolitik devirden beri kayalar üzerine tasvir edilmiş olan dinsel ritüel dans sahneleridir (Resim 52, 53 a-c).

Soldaki figürler boyca büyükten küçüğe doğru sıralanmış insan şekillerini içeriyorken, sağdaki beyaz figürler aşağı yukarı aynı boyda yapılmıştır. Ayrıca beyaz figürlerin aşağısında yılan, kertenkele, kırkayak, gibi

A. V. Anohin, *a.g.e.*, s. 68.

A. V. Anohin, *a.g.e.*, s.70, şekil 85. Hoppal bu davulun bir resmini yayınlamış ve resim alt yazısında bu şekilleri "Gök tanrısı Ülgen'in kızları olan gök bakireleri" olarak nitelendirmiştir. Mihály Hoppal, *Avrasya'da Şamanlar* (çev. Bülent Bayram-Hüseyin Şevket-Çağatay Çapraz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, R.452.

Yaşar Çoruhlu, *a.g.e.*, 31, 56, 89.

hayvanlar ile onlara doğru ilgiyle bakan ve muhtemelen bir köpek olan bir hayvan şekli bulunuyor (Resim 40, 44-48). Bahsedilen bütün hayvan figürleri beyaz renkte olmakla birlikte yılanlardan birinin siyah olarak özellikle belirtildiği anlaşıyor. Orta kesimde siyah bir kurbağa, birisi kırmızı diğerleri siyah başka köpekler ve ayıya benzer bir hayvan figürü bulunmaktadır. Özellikle kurbağa yılan, kertenkele, kırkayak gibi hayvanlar daha çok alt dünya yani yeraltı dünyası ile ilişkilendirilir. Bununla birlikte bunların yine siyah ve beyaz renklerde ele alınması “iyi ve kötü” ruhlar zümresinden olduklarını ifade ediyor olabilir. Davullarda bulunan bu tür hayvanlarla ifade edilen ruhlar, genellikle hastalık getiren ruhları kovan hayvanlar olarak kabul edilirler; bazen de hastalık getiren ruhların sembolü olabilirler¹⁵

Burada kırmızı renkli köpeğin üzerinde ve ritüel dans yapan figürlerin altında, elinde ok ve yayı olan ve kırmızı at üzerine binmiş kırmızı silüet tarzında bir insan figürü vardır. Bunun kötü ya da kara renkle temsil edilen kötü ruhları avlayan veya onlarla savaşan bir avcı, savaşçı veya şamanın kendisi olduğunu düşünmek mümkündür. Bu nedenle savaşçı ve onunla ilişkili olduğu anlaşılan köpek *kırmızı* olarak çizilmiştir. Çünkü kırmızı renk savaş tanrılarının, gücün, ateşin, şiddetin rengidir¹⁶. Savaş ve Sibiry Türklerinden Şorların davullarında, kötü ruhlara ok atan insan şeklinde ruh tasvirlerinin bulunması, bu konuda haklı olabileceğimizi gösteriyor¹⁷. Renkler, bu her biri bir ruhun cisimleşmiş şekli olduğu düşünülen hayvanların Gök, Yer ve Yeraltına ait olduğunu ifade ediyor olmalıdır¹⁸

Arkadaki açık olan kısımdan bakıldığında davulun derisinin arka yüzünde herhangi bir resim veya tasvir bulunmadığı görülmektedir. Üst bölümde bir metal giriş ve solda bu girişe bağlı üç metal çingirak bulunmaktadır. Bu tür nesnelerin kötü ruhlardan koruyucu olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Aslında simetrik olarak girişin sağında da bu çingiraklardan olması gerekirken şu anki durumda bunların bulunmadığı görülüyor. Girişin sağ ucuna iştirilmiş renkli bez parçalarından oluşmuş şeritler yer almaktadır. Üstten aşağıya doğru inen, ağaçtan yapılmış sap kısmının orta bölümü, elin rahatlıkla tutacağı şekilde yapılmıştır.

Söz konusu koleksiyonda yer alan baş tarafı insan yüzünü andıran ancak gövdesi ve ayakları kurbağayı hatırlatan figür, belki de bu sapın üzerine tutturulmuş idi. Altaylardaki “eezi” denilen ruhu çağrıştıran bu şekil şamanın yardımcı ruhlarından birini de ifade ediyor olabilir (Resim 54). Bu türden tasvirler Altaylar ve çevresinde Türk şaman davullarında çok yaygındır¹⁹. Ağaç aksamın diğer bölümleri geometrik form oluşturacak

Mihály Hoppal, *a.g.e.*, s. 234.

¹⁶ Yaşar Çoruhlu, *a.g.e.*, s. 212-213.

N.A. Alekseyev, *a.g.e.*, s. 231.

¹⁸ Renkler için bkz Yaşar Çoruhlu, *a.g.e.*, s. 207-220.

¹⁹ L. P. Potapov, *a.g.e.*, s. 228-234.

şekilde ele alınmıştır. Dikey olan sap kısmının içinden bir delik vasıtasıyla geçen demir kırıış, muhtemelen buraya sonradan eklenmiş ve muhafaza edildiği yerde, mevcut olan şaman mankeninin üzerine raptedilerek sergilenmesini sağlamakta kullanılmış olmalıdır. Davulun iç tarafının üst kısmında davulun içine tutturulmuş hilal şeklinde metal parçaları bulunmaktadır. Bunlardan üçü sol diğer üçü ise sağ tarafta yer alır . Altay ve çevresindeki Sibiryada davullarının iç kısımları bazen bizim örneğimizdeki gibi sade bazen de daha karmaşık bir yapı gösterir (Resim 55, 56 a-b).

Davul Tokmağı

Davul tokmağı daha çok davulla birlikte anlam kazanan bir alettir. Örneğin davul kayıksa tokmak kürek olarak ifade edilir. Eğer davul at ise bu kez kamçıdır. Sagaylarda olduğu gibi davul bir yay ise tokmak da bir oktur²⁰. Bununla birlikte farklı amaçlar için değişik şekil ve bileşenlerden oluşan tokmaklar da kullanılırdı. Ankara'da muhafaza edilen davul tokmağı, ağaçtan yapılmış olup oldukça basit bir marangozluk işidir (Resim 1, 57). Özgünlüğü tartışılabilir. Baş genişliği 5 cm, sapı 12 cm, tüm uzunluğu 27 cm'dir. Sapın ucunda deri halkaya bağlanmış, metal halkaya asılmış, arkadaki kırmızı desenli kumaş üzerine tutturulmuş ve bir bütün şeridin ikiye bölünmesinden oluşmuş yeşil şeritler mevcuttur. Bunun yanında koleksiyonda şaman kostümü ile birlikte sergilenen, sapı üzerine deri kordon sarılmış ve ucu deri şerit ve at kılı ile düzenlenmiş tokmak (davula vurulunca boğuk ve mistik bir ses çıkarmak için kullanılır), sapı özgün olmayan ancak yumru şeklindeki başı özgün olan ve yine at kılı saçaklı tokmak ile ucu kuş tüyleriyle düzenlenmiş tokmak ise özgün örneklerdir (Resim 58 a-b, 59).

Altay ve diğer İç Asya Türklerine ait şamanlarının alet edevatları arasında kimisi birer sanat eseri olan değişik tokmak ve tıngırtı denilen vurunca farklı ses çıkaran nesneler vardır (Resim 60 a-c). Ankara'da bulunan koleksiyonda ayrıca özgün deri şaman kamçıları bulunmaktadır (Resim 61 a-b). Bunların benzerleri de Altay ve Sibiryada Türkleri arasında derlenmiş örneklerde karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak burada ilk defa detaylıca incelemeye çalıştığımız şaman kostümü, davul ve aletleri, Türkiye'de başka örneği bulunmayan, sanatsal, kültürel ve simgesel açıdan önem arz eden eserlerdir. Kostümün ve davulun özellikleri, bu eserlerin Hakasya veya Dağlık Altay bölgesine ait olduklarını göstermektedir. Kostümün detayları, aksesuarları, şekil ve sembeleri ve aynı şekilde davulun üzerindeki resimler ve bunların sembolizmi göz önüne alındığında söz konusu materyallerin 19.yüzyılın ikinci yarısına ait olduklarını veya en kötü ihtimalle 19. yüzyıl sonu 20.yüzyıl başından olduklarını ileri sürebilmek mümkündür.

²⁰ N.A. Alekseyev, *a.g.e.* , s.227

Resimler



Resim 1 / Yaşar Çoruhlu

T. C.
MAARİF VEKILLİĞİ
Eğitim ve Mâzî Müdürlüğü
Sayı: _____

Ankara, / / 194

-1-

Sıra No: _____
No: 6338 X

Eserin adı ve nasıl olduğu. Ölçüsü.
Sovyet Türk Şamanı. Figürin bir elinde tef, bir
elinde topus, elbisesi gayetse fersude arkasında
silleri var, tefin üzerinde insan ve envai mah-
lukat resimleri vardır.

Resim 2



Resim 3 / Yaşar Çoruhlu



Resim 4 / Yaşar Çoruhlu



Resim 5

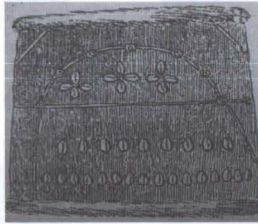
Resim 6. Hakas, Şaman başlığı, kumaş, deniz kabuğu, tüy, 20. yüzyıl başı.
Derleyen Karçevnikov

Resim 7. Hakas şaman başlıkları, Hakasya Bölge Müzesi, Fotoğraf N .A. Alekseyev, 1976

Resim 8 Şaman başlığı, Altay, 19. yüzyıl sonu 20. yüzyılın başı, 56X58 cm
Altay Katun nehri, A. V. Anohin, 1911



Resim 9 Sol: Dağlık Altay bölge Müzesi'ne bulunan ve Güney Altay'dan gelmiş olan şaman başlıkları, Foto N. Alekseyev 1976



Resim 10. Altay şaman başlıkları (Anohin)



Resim 11 / Yaşar Çoruhlu



Resim 12 / Yaşar Çoruhlu



Resim 13 / Yaşar Çoruhlu



Resim 14 / Yaşar Çoruhlu



Resim 15 / Yaşar Çoruhlu



Resim 16 / Yaşar Çoruhlu



Resim 17 / Yaşar Çoruhlu



Resim 18 / Yaşar Çoruhlu



Resim 19 / Yaşar Çoruhlu



Resim 20 / Yaşar Çoruhlu



Resim 21. a): Yakut şaman elbisesi, 19. yüzyıl, 130 cm, Yakutya, Derleyen V. N. Vasilyev 1906, b) Altay Şaman elbisesi, 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı, 137X79 cm, Altay Katun nehri, Derleyen: A. V. Anohin, 1911.



Resim 22 / Yaşar Çoruhlu



Resim 23 / Yaşar Çoruhlu



a



b



c

Resim 24 (a-c) / Yaşar Çoruhlu



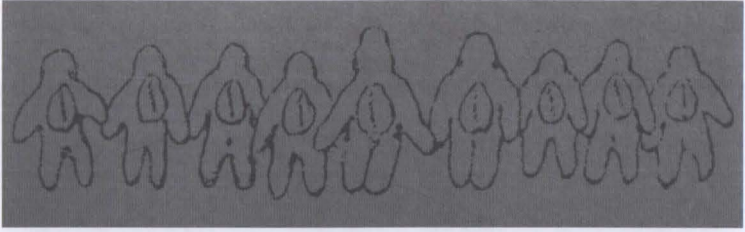
Resim 25 / Yaşar Çoruhlu



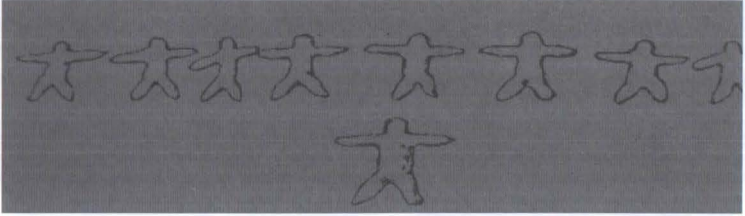
Resim 26. a) Şamanın yardımcı ruhları, metal, 19.yüzyıl sonu 20.yüzyıl başı, Batı Sibirya, Taymir Okrug, Derleyen G. R. Gracheva 1972; b) Enet şaman elbisesinde ruh tasvirleri, 19. yüzyıl sonu 20. yüzyılın başı. Kuzey Yenisey, Taymir yarım adası, Derleyen G. N. Verbov, 1939.



Resim 27. Güney Altay şaman elbisesinin arka tarafı üzerinde ruh tasvirleri, Dağlık Altay Bölge Müzesi, N. A. Alekseyev



a



b

Resim 28. a-b) Altay şaman elbiselerinde Ülgen'in kızlarını ifade eden şekiller. A. V. Anohin



Resim 29 / Yaşar Çoruhlu



Resim 30 / Yaşar Çoruhlu



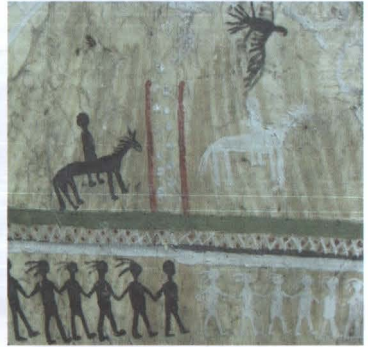
Resim 31 / Yaşar Çoruhlu



Resim 32 / Yaşar Çoruhlu



Resim 33 / Yaşar Çoruhlu



Resim 34 / Yaşar Çoruhlu



Resim 35 / Yaşar Çoruhlu



Resim 36 / Yaşar Çoruhlu



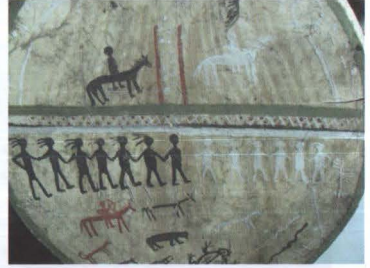
Resim 37 / Yaşar Çoruhlu



Resim 38 / Yaşar Çoruhlu



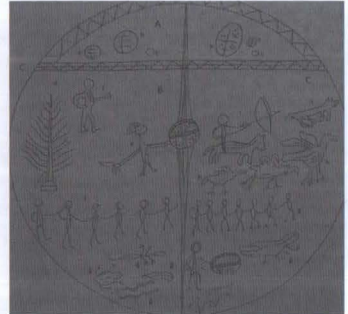
Resim 39 / Yaşar Çoruhlu



Resim 40 / Yaşar Çoruhlu

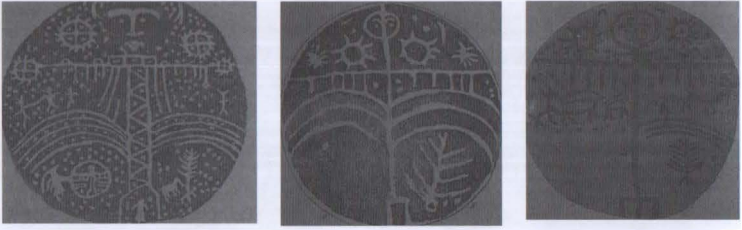


Resim 41.Şaman davulu,deri ve ağaç,
Altay, Katun nehri,19.yüzyıl sonu 20.
yüzyıl başı, Derleyen
A. V. Anohin, 1911.



Resim 42.Koybal kadın şamanının davulu
(Katanov, 1897), A. Gök (yukarı dünya): a.
güneş, b. ay, c. venüs
(Solban) ç. yıldızlar.

B.Yeraltı (Aşağı dünya), d. kutsal kayın
ağacı, e. şamanın iyesi (eezi), f. sarı kızlar, g.
deniz kızları



Resim 43. (a-c) Altay şaman davulları (A. V. Anohin)



Resim 44 / Yaşar Çoruhlu



Resim 45 / Yaşar Çoruhlu



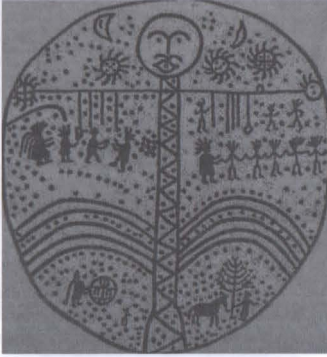
Resim 46 / Yaşar Çoruhlu



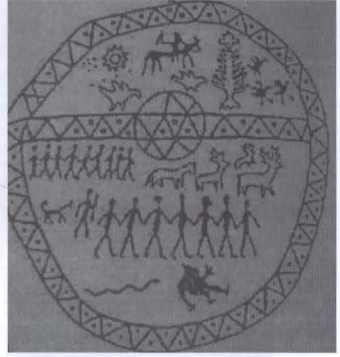
Resim 47 / Yaşar Çoruhlu



Resim 48 / Yaşar Çoruhlu



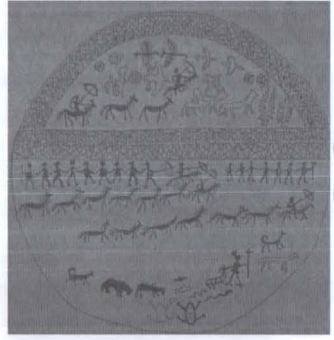
a. Altay Türk şaman davulu



b. Altay Türk şaman davulu

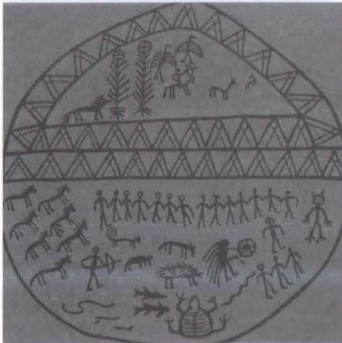


c. Altay Türk şaman davulu

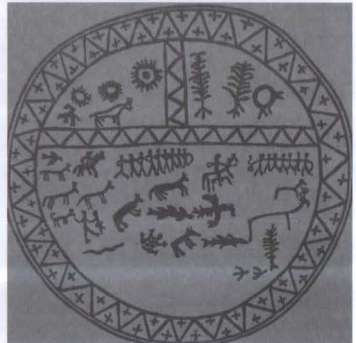


d. Hakas şaman davulu

Resim 49. (a-d) Altaylar bölgesi şaman davulu örnekleri (M. Hoppal)



a. Kaçın şaman davulu (F.Bayat)



b. Hakas şaman davulu (Hoppal)

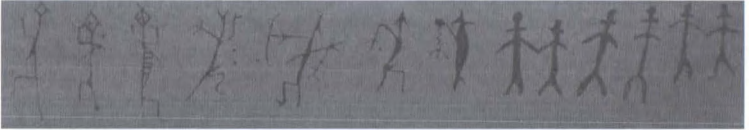
Resim 50. İç Asya şaman davulları



Resim 51. Hakasya, Abakan Müzesi'nde bulunan şaman davulu (Fotoğraf S. Somuncuoğlu)



Resim 52. Azerbaycan, Gobustan'daki bir kaya resminde ritüel dans sahnesi (Fotoğraf S. Somuncuoğlu)



a: Neolitik devir



b: Tunç devri



c: Proto-Türk devri (Hoppal: Erken Göçebeler dönemi)



d: Hun devri

Resim 53. M. Hoppal'a göre kaya resimlerinde ritüel dans sahneleri



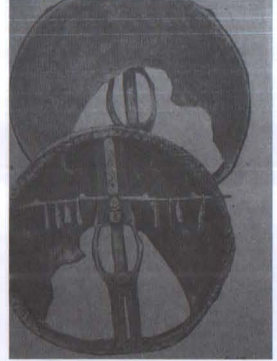
Resim 54 / Yaşar Çoruhlu



Resim 55. Şaman davulu, deri ve ağaç, Altay, Katun nehri, 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı, Derleyen A. V. Anohin, 1911.



a. Dağlık Altay Müzesi'ndeki bir şaman davulunun iç tarafı (S. Somuncuoğlu)



b. Sagay şaman Davulu (N.Alekseyev)

Resim 56 . a, b) Altay ve Sagay davulu.



Resim 57/ Yaşar Çoruhlu



Resim 58 a-b / Yaşar Çoruhlu



Resim 59 / Yaşar Çoruhlu



a. Yakut, 20. yüzyıl başı,
33cm, Yakutya
(V. V. Nikiforov)

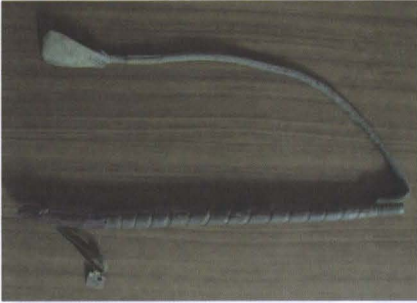


b. Tofa şaman tokna-
ğı, (N. A. Alekseyev)

Resim 60 a-c



c. Tofalar, V. N. Vasilyev,
19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl,
Başı. 24 cm İrkutsk
Guberniya



a



b

Resim 61 a-b / Yaşar Çoruhlu

Kunstkamera - Peter The Great Museum of Anthropology and Ethnography Russian Academy of Sciences- Altai Shaman's Costume

*Kevser Gürcan Yardımcı**

Summary

Altai Shamanism has a framework that is specific to it consisting of the application of beliefs and rituals. While this characteristic ensures that the tradition is sustained for a long time in its authentic form, it also facilitates the understanding of the shaman belief system. The Shamanic information has been conveyed to generations via verbal culture, and the studies were focused on this side mainly. Although the clothes, which are important elements in Shaman rituals, have been the important elements in conveying the culture with the objects on them symbolizing the journeys of the Shaman between the worlds and the contact with gods/souls, they have become extinct due to many political factors, the wear-and-tear of time and lack of interest. It is extremely difficult to access and examine the existing clothes that are registered mostly in the archives of the Museums and Universities/Institutes.

The holy clothes of the Shaman of the Altai people is called the "Manyak"; and is only worn by the Shaman after he gains many experiences for a certain time period and after he is approved by the helping souls. Using and keeping these clothes is extremely important for the owner of the clothes and is compulsory within certain rules.

In this study, a well-preserved "Altai Shaman Costume / Manyak" with the symbol of the universe, other Shamanic symbols and many objects/details symbolizing the stages of Shaman rituals on it, located in Peter the Great's Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) Russian Academy of Science archives has been examined. The general and detailed vision and the size of the clothes are handled in detail as much as possible. It has been evaluated in light of the current literature and iconographic principles, and has also been compared with other samples from Museums to contribute to other studies that aim to enlighten Altai Shamanism practices.

Key words: Altai, shaman, shamanism, costume, ritual, practice.

Introduction

The Shaman clothes are the only clothing form with the symbols that represent almost the whole universe with the reasons, processes, and principles for them being prepared, and also with all their place and con-

cept variables. The iconographic analysis of these clothes means the investigation of the belief and thought system of a whole society.

No doubt, the individuals and the society will influence each other when the issue is belief systems. For this reason, it is almost impossible to draw the borders of the belief systems in the world. Even today, it is possible to encounter some Shamanic elements in various parts and societies in the world. However, since it will be wrong to evaluate every similar activity (magicians, fortune-tellers, etc.) in the same context, it is crucial that Shamanism is also defined in the areas where it is experienced in its original form.

Although Shamanism was applied in various parts of the world, it mainly developed in Altaic-Sayan and Siberian Turks (Bayat, 2004, 21). It may show differences according to the areas, historical eras and social status of its believers (Roux, 2007, 146).

Shamanism and Shaman / Kam

Shamanism is a belief system that enables the communication between gods, spirits and human beings since the era Before Christ among the Turks and other nearby societies in Inner and Middle Asian territories (Çoruhlu, 2010, 15). Although the name comes from the word “*Shaman*” in the Tunghuz language, and was added to the literature by Russian scientists, the Turkic societies preferred to use the word “*Kamçılık*” instead. In some areas the word “*Tengricilik*” is also used.

According to the Shaman belief system, there are the *lower world* and the *upper worlds*. According to the earliest Shaman belief systems, the *lower world* also meant the *other world*. However, both the lower and upper worlds have layers. Radloff claimed after his study conducted in Altaic Region that the lower world had 7 or 9 layers, and the sky had 17 layers. The god of the sky, which is called as *Tengri* resides in the upmost layer of the sky as the creator of every other thing.

Shaman is different from all other individuals in his society. He is no more an ordinary person and has a new status in the society. He is a person who shapes the beliefs of the society, who travels and acts as an intermediary through the worlds and who develops specific methods for these activities. He is a mediator between this world and the other one, the nature and the society, the material world and the spirituality, the human beings and the spirits.

Being a Shaman is not a statue that may be gained with one's own preference, there are some factors that are necessary for this. Shamanism may be inherited through the family or it is also possible that a Shaman may be selected by spirits. Great Shamans are mostly those who are selected by spirits. Being a Shaman is not a preferable situation, because Shaman loses his/her individuality and serves in the name of the spirits.

The Shaman may be a man or a woman. As parallel to the belief that the first Shaman was born from the marriage of an eagle and a woman, it is also a widespread belief that female Shamans are superior to the male Shamans.

The most important duty of the Shaman is to make the society meet the secret sciences and cure the sick people, take the souls of the dead to the other world, cure infertility, make the hunting season be productive, give the news from the future by fortune-telling, offering sacrifices to the souls and fend off the evil spirits from the houses and other living areas.

The Shaman Clothing, Its Preparation and the Rituals

The Shaman needs special -even divine and spiritual- properties and materials to realize his/her duties. These materials help him/her in his/her inter-worldly journeys and enable him/her to establish communications with the spirits, and impress the audience during a ritual. These materials are also important in terms of his/her own motivation, and consist of drums, sticks, lashes together with the elements and accessories that constitute the usual Shaman clothing. When other religions are considered, it is also observed that every religious man wear special clothes during religious rituals. The clothing of the Shaman is the concrete reflection of the abstract activities like the journey between the worlds and the communication with the spirits.

In the Altaic people, the Shamans who managed the rituals for "*Erlik*" and for the souls on the *ground* were called as the "*Kara Kam*" and those who managed the rituals for the god of the sky, *Ülgen*, were called as the "*Ak Kam*". The clothing worn by the Kara Kam in a ritual is called as the "*Manyak*". The Kara Kam used to perform the ritual without the *Manyak* in their early years. After they gained experience, their *Manyak* were prepared according to the demands of their helping souls, i.e. the "*Körmös*" (Anohin, 2006, 39). The *Körmös* is known as the spirit carrying the souls of the dead people who were sinners to the underground. (Uraz, 1992, 208) *Körmös* informs the Kam inspirationally on what elements must be present on the *Manyak* and tells the shape of the clothing. Then the clothing is prepared with the help of the Kam, his/her relatives and neighbors.

There are certain elements of the clothing of the Shaman symbolizing many creatures in the universe, and making the Shaman gain power against the spirits. The main part of the clothing is made from deerskin, or sheepskin in some regions. (İnan, 2013, 91) The main elements in a Shaman clothing is the animal symbols. Sometimes the whole clothing may be in the shape of an animal, and sometimes there may be some elements representing animals on it. Since the Shaman clothing was prepared with the guidance of the spirit whose power will be made use of and

whom will be communicated with, there are pockets, owl feathers, bear paws, eagle's toes on it. (Çoruhlu, 2010, 75)

The Shaman has to present his/her clothes for the admiration of the spirit after it is prepared. The Shaman organizes an approval ceremony to obtain the approval to use his/her clothes (*Yelbü çığırap-yat* / *Manyak aruulap-yat*). The clothing is examined by the protector soul and the missing points are conveyed to the Shaman via inspiration. When necessary, the changes and corrections are performed on the clothing and the full approval of the spirit is obtained, and thus the “*Manyak*” becomes the holy clothing. (Anohin, 2006, 42-43)

Peter the Great's Museum of Anthropology and Ethnography (Kuntskamera) Russian Academy of Science – Altai Shaman's Costume

MAE no: 5064-3

Dimensions: Chest Width: 120 cm; Shoulder Width: 48 cm; Collar Width: 13 cm; Front length (From the collar): 66 cm; Skirt Edge Width (½): 54 cm; Arm Length: 54 cm; Arm Edge Width (½): 15 cm.

Material: Leather, cloth, fur, velvet, cordon, metal, bird feather, beads, shells.



Front Back

Properties: The clothing is a jacket sewn from deerskin, long-sleeved and collarless. It becomes wider till the edge of the skirt and is as

long as 20 cm below the waist. The clothing was extremely worn, and there were repairs in some parts of the main body and in the arms.

The front part of the clothing is open and there is a leather stripe on one part of the round-shaped collar to close the clothing. Long strings fall down from the waist and are covered with cloth. They are tied in the middle part with red fringes. They are tied to one another in sets and make the clothing reach the ground from the waist level. These strings are attached to the short kaftan and form some kind of skirt, whirling when the Kam turns around. These strings are called as "*Ak Manyak*". According to the sources, the number of these maniacs vary between 120 and 200 (Anohin, 2006, 49). When the Kam meets the proprietors on mountains, s/he carries these strings, ribbons and fringes to make them believe that s/he is also one of them.

There are two figures resembling human beings on the right hand side attached to the cordons with pieces of cloth. These figures are in the shape of a human being and formed of rags and seem to be wearing black and blue clothes. These are some kind of iconographic depictions in the shape of dolls of the gods and spirits that help the Kam treat the patients, and for whom various sacrifices are devoted.

The backside of the clothing are rich in accessories. There are also fringes from the waist here as well. There are parts of clothes in the shape of strings that reach the ground from the waist level. They are attached to the backside between the right and left shoulders and there are fringes on the feet of them reaching the ground in two wide strings. The string on the right side is made of red cloth, the one on the left side is made of red-green-white and yellow cloth. In the middle part, there are thin strings attached to the right side with leather, and attached to the left side with green cloth and attached in the shape of feet. These strings reach the ground starting from the shoulders and are called as "*Yutba*" and "*Abra*". The Yutba is the underground monster of *Erlik*; and protects the Kam from "*üzüt yek*", the *körmös*, (the dead spirit that eats the human beings). *Abra* is a descendant of the "*pay tenis*" (the Holy Sea) Monsters in the Hell of *Erlik* (Anohin, 2006, 50-51).

There are two objects attached to the area where the strings are attached to the jacket and are made from the feathers of owls, piled up from their lower parts with leather materials. These parts are called "*Ülbrek*". They represent the two eagles (*mörküt*) and buzzards (*şonkor*). The eagle and the buzzard the Kams to the *Tös* without being seen (Anohin, 2006, 52). According to Roux, the feathers are used to facilitate the inter-worldly journeys of the Shaman and to express the togetherness of the worlds. In addition, the leather strings are attached to the right and left sides with shells in groups of three at the shoulder level. Small rags

are tied to the medium parts of these cordons and fringes are attached to the lower parts. These are called as the “*inimnin tanan manyak*”, shoulder-back Manyak.

There are two figures on the back of the clothing made of metal symbolizing bows and arrows from every size. The bows are called as “*ya*”, and the arrows are called as “*yebe*”. They mean “the thing that is drawn from the god” (*Kudaydan tartkan neme*). These are the basic elements of the *Manyak*. There is a bigger ring made from metal on the right shoulder and is called “*konura*” with nine arrows hanging on it. All these arrows, the bow and the *konura* are the parts of the Shaman armor and protect the Shaman from bad *körmös* (Anohin, 2006, 47).

Down below these elements, there are small bells. The current number of them is 7; however, there are some empty slots, showing that some elements may have been lost in time. Down from this line, there are similar small bells hanging. The current number of them is 10. Below these 2-row bells, there are one row of rings (bigger than the bells) hanging. Besides the 5 rings, there is one small bell here (similar to the ones above). (Harva, 2015, 404) The sources say that these rings are nine in number in two rows. Some researchers claim that there were seven rows of rings each row consisting of nine rings. These are mentioned as “*kuyak*”. *Kuyak* is also the name of the armor used by Altaic people until 19th century.

There is a belt attached to the jacket going below the bells. The belt is made of leather and covered completely with metal buttons in two rows. There are three objects hanging from the right side of the belt prepared from black cloth and with red cloth lining, sewn with yellow thread. Beads are added to the lower parts of these objects which are sewn as pockets with caps, and there are fringes attached to the lower part of the belt with leather. The number of these pockets, which are called “pin-cushion” (*iinelik*) may be 9 in number in some other maniacs. There are 3 objects hanging on the left part below of the belt. These are ornamented bags made from processed leather. The ornaments with beads (*yindi*) on them with red fringes on the edges of them are attached to these bags. These objects are called as “*kalta*” in sources and the statement “*These are the pockets of the Khan.*” uttered by the Kam is included in the sources (Anohin, 2006, 49).

The arms of the clothing are ornamented with wildcat fur (*şülüüzün*) sewn reversely on the shoulder, elbow and edge of the arm. The zigzag design (*kiya taya*), which is accepted as the typical Altaic design, is sewn with wool thread on the part between the furs and the joints. These are ornamented with pile-up round thread (*kıl armakçı*). These round joints are considered to be similar to the parts in the armors of the Mongolian

military uniforms having steel layers and washers in them, and therefore the Kam used these as his/her armor (Prokofyeva, 1971, 60-61).

There are small rings or bells called “*küzüngü*” on the arm in the line with the furs, as two in the left arm, and three in the right arm. (Alekseyev, 2013, 214) The number of these is given as five in the left arm, and four in the right arm, nine in total. These are the armors of Kam coming from god. (*Kudaydan kuyaktuu edem*) The Kam protects himself from evilspirits with the sounds of these. There are fringes in the form of plaits with small metal rings hanging in odd numbers as parallel to the rings and small bells. These are called as “*koltuk manyak*” (*under-arm Manyak*) and symbolize the wing feathers (*key kanat*) (Anohin, 2006, 51).

Result

The *Manyak* full of the symbols which represent the laws and dogmas of Altaic Shamanism. They are the places where the spirits called by the Kam rest before and during the rituals. These protect the Kam from evil spirits on the world in his/her journeys to various parts of the universe with various gods and spirits. The many symbolic objects on the *Manyak* are both the armor of the Kam and the elements that give him/her physical strength and endurance. The objects on the *Manyak*, help the Kam to form his/her identity and transfer him/her to the universality from individuality.

When the different *Manyak* belonging to Altaic Kams are compared, it is obviously observed that the Altaic Shamanism is well-preserved with its specific structure. Although there are small differences, the basic elements that form the *Manyak* are visible on these sample clothes. Anohin, conducted a comprehensive and specific study called “*Materialıpo Şamanıstvu u Altaytsev*” and stated that the *Manyak* consisted basically of thirty parts; however, he also added that they might be six hundred in number as well. The *Manyak* which has the basic objects on it is called as the “*kültük manyak*” In the light of this information, it may be claimed that the Altai Shaman's costume, which is the subject of this study, from Kunstkamera Museum, with the inventory number 5064-3, is also a “*kültük manyak*”.

Bibliography

- Alekseyev, N. A., *Türk Dilli Sibirya Halklarının Şamanizmi*, Ergun, M. (trans.) Konya 2013.
- Anohin, A. V., *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, Karadavut, Z.-Meyermanova, J. (trans.), Konya 2006.
- Bayat, F., *Türk Şaman Metinleri*, Ankara 2004.
- Çoruhlu, Y., *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, İstanbul 2010.
- Eliade, M., *Şamanizm*, Birkan, İ. (trans), Ankara 1999.

- Harva, U., *Altay Panteonu Mitler Ritüeller İnançlar ve Tanrılar*, Suveren, Ö. (trans), İstanbul 2014.
- Hoppal, M., *Avrasya'da Şamanlar*, Bayram, B. - Çapraz, H. Ş. Ç. (trans), İstanbul 2012.
- İnan, A., *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013.
- Jacobson, E., "Shamans, Shamanism and Anthropomorphizing Imagery in Prehistoric Rock Art of the Mongolian Altay". in (eds): Francfort, H. P. and Hamayon, R. N. (in collaboration with Bahn, P.G.), *Akademiai Kiado*, Budapest 2001.
- Jordan, P., "The materiality of shamanism as a 'word-view': Praxis, artefacts and landscape" in Price, N. S. (ed.): *The Archaeology of Shamanism*, 87-104, Routledge, London & New York 2001.
- Ögel, B., *Türk Mitolojisi*, I, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2004.
- Panofsky, E., *İkonografi ve İkonoloji*, Akyürek, E.(trans.) AFA Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Potapov, L. P., *Altay Şamanizmi*, Ergun, M. (trans), Kömen Yayınları, Konya 2012.
- Prokofyeva, E. D., "Şamanskie Kostyumi Naradov Sibiri", *Religioznie Predstavleniya i Obryady Narodov Sibiri v XIX-naçale XX v.*, Leningrad 1971.
- Roux, J. P., *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Kazancıgil, A. (trans.) Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- Türkler'in Tarihi*, Kazancıgil, A. - Arslan Özcan, L. (trans.) İstanbul 2007.
- Russian Museum of Ethnography, Between Worlds Shamanism of the Peoples of Siberia*, Gorbacheva, V. - Solovyeva, K. (eds), Moskow: Khudozhnik i Kniga Publishers 2006.
- Shamans and Symbols*, International Society for Shamanistic Research, Budapest 2013.
- Tampere Museums Publications 45, *Shamans*, Pentikainen, J. - Jeatinen, T. Lehtinen I. - Saloniemi, M. R. (eds) ST-Print, Tampere 1998.
- Uraz, M., *Türk Mitolojisi*, Mitologya Yayınları, İstanbul 1992.
- Vitebsky, P., *Shamanism*, University of Oklahoma Press, Norman, United States of Amerika, 2001.
- Znamenski, A. A., *Shamanism in Siberia*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London 2003.

Altay Halklarının Ortak Dinî-Felsefî İnancı: Şamançılık ve Tanrıçılık

*Faik Elekberov**

**Common Religious-Philosophical Beliefs of Altay Peoples:
Shamanism and Theism**

Summary

The Turkey-Turan world, from the Caspian Sea to the Altay region, included sites where the first religious paintings and designs related to Altay Shamanism were extant. The epic poem “Kitabi-Dede Korkut” also has relevance in Anatolia as a bridge between Shamanism and Islam

Key words: Shamanism, Islam, Turks, theism, mage, Dede Korkut.

Giriş

Hazırda Türk xalqlarının ekseriyyəti dinî inanç cəhətdən müsəlman olsalar da, onlar ulu ecdadlarının islamaqəderki dövrdə hansı qədim dinlərə tapınmalarına, o cümlədən islamın keçdiyi inkişaf yoluna da maraqla göstərirlər. İslamaqəderki dövrdə Türk xalqlarının dinî-felsefi dünya görüşündə yer tutmuş dinî-mifoloji, dinî-felsefi təlimlər arasında daha çox şamanizm, totemizm, tanrıçılıq, bütperestlik, çox allahlılıq, “maqların təlimi”, mazdaizm, zərdüştilik, zərvanilik, manilik, mezdekilik, xristianlıq və s. adları çəkilir. Fikrimizcə, bunların arasında Türklərə çox doğma olan *Tanrıçılıq-Göy Tanrıya inam və şamanizmdir*.

Şamanizm və tanrıçılıq dinî-mifoloji, dinî-felsefi dünya görüşün Türklərin islamaqəderki həyatında xüsusi yer tutması ilə bağlı bir sıra arqumentlərimiz var. Bu, hər şeydən öncə, Türklərin indiyə qədər şüurlarında yaşatdıqları “Ana haqqı – Tanrı haqqı”, “Tanrı haqqı”, “Göy haqqı”, “Ay haqqı”, “Od haqqı”, “Su haqqı”, “Torpaq haqqı”, “Yer haqqı”, “Günəş haqqı” anlayışları, eləcə də ailədə ataya, ağsaqqala sonsuz hörmət, ailə törəsi, el törəsi və s. inamlarla sıx şəkildə bağlıdır. Şübhəsiz, şamanizm və tanrıçılıq-Göy Tanrıya inam dinî-mifoloji, dinî-fəlsəfi dünyagörüşü ümum Türk mədəniyyətinin tərkib hissəsi olduğu üçün, onların konkret bir ərazidə formalaşmasını iddia etmək doğru olmazdı. Bu proses ümum Türk coğrafiyasında, o cümlədən də Azərbaycanda baş vermişdir. Bir məqam da istisna deyil ki, zaman-zaman şamanizm və tanrıçılıq dünyagörüşü başqa xalqların, o cümlədən hind-iran, Çin, slavyan-rus, monqol və b.

xalqların dinî inanç və etiqadları ilə təmasda olmuş və bu da qarşılıqlı mübadiləyə də səbəb olmamış deyildir. Lakin bütün hallarda türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin əsasən həmişə təktanrıçı və ya monoteist düşüncə sisteminə sadıq qaldığını qeyd-şərtsiz, inamla söyləyə bilərik.

Qeyd edək ki, *şamanizm*, *toyunizm*, *totemizm*, *tanrıçılıq*–Göy Tanrıya inam, *odpərəstlik*, *bütpərəstlik* və s. dinlərdən hansının Türklərin qədim dini olması ilə bağlı fərqli fikirlər vardır. Məsələn, tanınmış Türk ziyalısı Ziya Gökalpə görə, Türklərin ən qədim dini *toyunizm* olmuşdur. *Toyunizmi* Hind dini təlimi olan *buddizmlə* eyniləşdirən və buna görə də onu rədd edən A. İnanın fikrincə isə, Türklərin qədim dini olan *şamanizm* VII əsrin ortalarına qədər Orta Asiyanın quzey bölgələrində hakim din olmuşdur¹. Ü. Hassana görə, *şamanlıq* arxaik kökə dayanır, dünyanın inkişafı baxımından mədəniyyətin olmadığı tarix öncəsinə, yəni tarixi sivilizasiyanın doğuşundan çox-çox əvvəllərə – 20 və ya 25 min il öncəyə aiddir². B. Ögələ görə isə, bir çox qəbilələrin bəzi dinî ayinləri bir yerdə həyata keçirdiyi üçün “dövlət dini” sayıla biləcək *şamanizm* daha artıq adamlar, ailələr, yaxud da ancaq bir qəbilə içində hökmü keçən bir din sistemi kimi də verilə bilər³. Türkiyə ziyalılarından bəzilərində görə (H. Tanyu, H. İ. Danışmən, R. Özdək, Y. Kalafat, İ. Qəfəsoğlu və b.) qədim Türklər arasında *şamanizm* adlı dinin olması mübahisəlidir. H. Tanyu qeyd edir ki, əski Türk dini *şamançılıq* və *totemizm* deyil, *tanrıçılıq* olmuşdur⁴. O yazır ki, *şamanlıq* din səlahiyyətli kimi təqdim olunan *Kamı* // *Qamı* nəzərdə tutur, *Kamlıq* adlı bir din isə yoxdur. Beləliklə, H. Tanyu, İ. Qəfəsoğlu, R. Özdək, C. Heyət və başqaları *şamanizmi* monqol, yaxud da protomonqol inancları hesab edərək Türklərə aidiyyətinin olmadığını və yalnız müəyyən təsir göstərə bildiklərini qeyd etmişlər.

Azərbaycan Türk aydını Əli bəy Hüseynzadə XX əsrin əvvəllərində qeyd edirdi ki, Türklərin ən qədim din və məzhəbləri bir növ şaman etiqadından ibarət olmuşdur. Şaman məzhəbinə isə, bu gün də Çin və monqol millətləri və Sibir tərəflərində bir neçə Türk tayfaları və qəbilələri etiqad edirlər. O yazır ki, qədim zamanlarda mənalı olub əsasən təbiətə, təbiət sirlərinə pərəstişdən ibarət bulunan bu məzhəb şaman kahinlərinin şarlatanlığı sayəsində sonralar bir *bütpərəstlik* dərəcəsinə enmişdir⁵. Ancaq bu *bütpərəstlik*, həmin dövrlərdə bir o qədər qaba olmayıb Misir, yaxud da Yunan qədim məzhəbləri kimi xurafat səviyyəsinə enməmişdir⁶.

A. İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul 1976, s. 57.

F. Q. Mustafayev, *Azərbaycan Türklərinin Dini-Felsefi Dünya Görüşü*, İstanbul 2005, s. 27.

B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, II, Ankara 1993, s. 17.

H. Tanyu, *Türklərin Din Tarihçesi*, İstanbul 1978, s. 9, 28.

Ə. Hüseynzadə, *Seçilmiş əsərləri*, Bakı, Şərq-Qərb 2007, s. 54.

Ə. Hüseynzadə, *Seçilmiş əsərləri*, s. 54.

Ziyalı qeyd edir ki, Türklərdən ən əvvəl tərəqqi edən qədim tu-ku-ye, yəni oğuz Türkləri bunlardan sonra tarix səhnəsinə çıxan uyğurların xeyli hissəsi, şaman büt-pərəstliyində çox müddət qalmayıb zamanla, dəstə-dəstə müxtəlif dinlərə üz tutmağa başladılar. Büt-pərəstlikdən sonra Türklərin bir qisminin, o cümlədən uyğurların tapındığı din buddizmə olmuşdur. Buddizmdən sonra isə, bir aralıq Türklərə zərdüştilik, manilik və xristianlıq (nestorilik) də təsir göstərmişdi. Ziyalımıza görə, zərdüş məzhəbinin əsası dualizmdir, belə ki, bu təlimdə kainatda xeyir və şər, nur və zülmət arasında mübarizə gedir: “Nura pərəstiş guya İyzədə (Hörmüzə – F.Ə.) pərəstiş demək olduğundan Zərdüş məzhəbinin başçıları tərəfindən axırda qaba bir atəşpərəstliyə çevrildi. *Atəşpərəstlik isə zəatən yuxarıda qeyd olunan şaman məzhəbində də var idi* (seçmə bizimdir – F.Ə.). Bir çox adətımız bu dövrlərdən qalmaqdadır. Məsələn, axır çərşənbələrdə atəş yandırınb üzərindən atılmamız və sairə”⁷

Başqa bir Azərbaycan Türk aydını Əhməd bəy Ağaoğlu da Azərbaycan xalqının ən qədim dinî-fəlsəfi təlimi kimi zərdüştiliyi deyil (aşağıda göstərəcəyimiz kimi, o, zərdüştiliyi İran mədəniyyətinə aid etmişdir), şamanizm və tanrıçılığı görmüşdür. “Tanrı dağında” hekayə-məqaləsində Ə. Ağaoğlu qədim Türklərin, Azərbaycan Türklərinin şamançı və tanrıçı inanclarından bəhs etmişdir. Onun görə, Şamanlar Şamanı Qaraqumlu Göyçə həm də Tanrı qulu, Tanrı elçisi idi⁸. Ə. Ağaoğlu bu hekayəsində göstərməyə çalışır ki, Şaman insanı Tanrı ilə qovuşduran bir məbud, Tanrıya aparan yolun bələdçisidir: “Özümü Tanrı dağının təpəsində, Şamanı öndə, özümü arxada yeriyən gördüm. Dağın təpəsi geniş və uzun bir meydandı. Minlərcə insan toplanmışdı. Diqqət etdim: şamanlar və şamanlara qoşulmuş mənim kimi Tanrı əşiqləri idi! Hər elin şamanı başda Şamanlar Şamanı olmaq üzrə ayrı bir səf təşkil edirdi. Odur, sarı rəngli tuğun altında Cünqariya şamanları, bax qırmızı rəngli tuğun yanında Qırğız şamanları, obür tərəfdə göy rəngli Orxon şamanları, digər yanda yaşıl rəngli Qaşqar şamanları, onların solunda Qobi şamanları, sağda pənbə rəngli Altay şamanları! Bu da bizim qara rəngli Qaraqum şamanları”⁹

Sovet dövründə M. H. Vəliyev isə yazırdı ki, “Türklər hələ Turanda yaşayarkən onların ilk dini şaman dini olmuşdur. Təxminən 800 (183)-cü ildə onların bir hissəsi öz dinlərini dəyişmiş və xristianlığı - nestoryanlığı qəbul etmişdi”¹⁰ Türkoloq Bəkir Çobanzadə də şamanizmi Türk-Tatar və Çin xalqlarının ortaq abidəsi saymışdır¹¹ Onun fikrincə, bugünkü Azər-

Ə. Hüseynzadə, *Seçilmiş əsərləri*, s. 55.

Ə. Ağaoğlu, *Seçilmiş əsərləri*. Bakı, Şərq-Qərb 2007, s. 78.

Ə. Ağaoğlu, *Seçilmiş əsərləri*, s. 85.

¹⁰ M. H. Vəliyev, *Azərbaycan (Fiziki-coğrafi, etnoqrafik və iqtisadi öçerk)*, Bakı, “Azərbaycan” 1993, s. 55-56.

B. Çobanzadə, *Seçilmiş əsərləri*, V cildə, III cild. Bakı, Şərq-Qərb 2007, s. 193.

baycan aşıqları da öz mənşələrini şamanizm dövründəki qəbilə şairləri olan ozanlardan alıblar.

Ancaq sonralar, xüsusilə repressiya dövründən sonra Azərbaycanda şamanizmə münasibət bir qədər dəyişmişdir. Ziya Bünyadov yazırdı ki, ibtidai dinî etiqadlar və ayinlər forması olan bu təlimin əsasını şər ruhlara geniş animistik (lat. anima - ruh) etiqadlar dairəsi və özlərini camaat qarşısında vəcdə gətirə bilən ayin xadimləri şamanlarla səciyyələnir. Onun fikrinə görə, şamanizm əsasən Sibirin aborigen xalqlarının (tuvalılar, buryatlar, yakutlar, mansilər, xakaslar, tofalar, xantılar, şorlar, nenlər və b.) dinidir¹². ASE-nin 10-cu cildində də şamanizm məsələsinə (şaman – evenkcə coşqun, ehtiraslı, keyləşmiş adam mənasını verir və şamanizmdə dinî ayin icraçısıdır) toxunulmuş, bu dinlə bağlı həmin ensiklopediyada öz əksini tapmış mülahizələr, hətta çağdaş dövrdə işıq üzü görmüş “Fəlsəfə ensiklopedik lüğət”də (1997) də təkrarlanmışdır. Bu kitablarda şamanizm ibtadi-icma quruluşunda bəzi xalqlarda yaranmış erkən dindir. Şamanizm “şamanın (kamin) ruhlarla ünsiyyətinə, inama əsaslanır. Ayrı ayrı xalqlarda kamlanmaq formaları, ruhlar haqqında təsəvvürlər, şamanların (kamların) ixtisaslaşması dərəcəsi fərqli idi. Bəzi xalqlarda şamanizm qalıq halında sinifli cəmiyyətdə də qalırdı”¹³ Bu kitablarda yazılır ki, Sibir xalqlarında (tuvalılar, evenklər, saxalar və b.) şamanizm mürəkkəb forma almışdı: “Sibir şamanlarının kamlanması dəf ilə, coşqun rəqslərlə, hipnoz, müxtəlif fokuslar və qabaqcadan xəbər vermək (peyğəmbərlik) ilə müşayiət olunurdu və guya ruhlar aləminə səyahətdən (bəzən at, maral ilə; onları dəf əvəz edirdi), ruhlarla mübarizədən ibarət idi”¹⁴

Fikrimizcə, burada maraqlı məqam birincisi, şamanizmin Sibir xalqları arasında geniş yayılması ilə bağlıdır ki, şübhəsiz, Sibir xalqları etnik mənşə baxımından Türk soyludurlar. İkincisi, şamanların “qabaqcadan xəbər vermək”, peyğəmbərlik qabiliyyətindən, eləcə də magiyasından bəhs olunur ki, bütün bunlar Midiyadakı “maqların təlimi” ilə tamamilə üst-üstə düşür. Deməli, şamanlar və maqlar, uyğun olaraq şamanizm və “maqların təlimi” eyni soykökdən və eyni dini dünyagörüşdən bəhrələnmişlər.

Bu mülahizəni vaxtilə Q. Ə. Qeybullayev də irəli sürmüş, Midiyanın Türk mənşəli etnosu saydığı maqlarla şamanlar arasında həm soykök, həm də dinî-fəlsəfi dünyagörüşü bağlılığından söz açmışdır: “Maqlar həm Mədday dövlətinin tərkibində (e.ə. 615-550-ci illər), həm fars Əhəmənilər dövlətinin (e.ə. 550-331-ci illər) vaxtlarında dinî görüşlərin icraçıları-şamanları idilər. Antik müəlliflər maqları yozucu, irəlicəni xəbər verən, dinî ayinlərin qoruyucuları kimi səciyyələndirirlər. Baykalətrafi və Amurətrafi Altay-

Z. M. Bünyadov. *Dinlər, təriqətlər, məzhəblər*, Bakı, “Şərq-Qərb” 2007, s. 250.

Fəlsəfə ensiklopedik lüğət. Bakı, Azərnəşr 1997, s. 499.

Fəlsəfə ensiklopedik lüğət, Bakı, Azərnəşr 1997, s. 499.

Türk mənşəli tunqusların xalq rəvayətlərində isə uzaq keçmişdə “Manqa” adlı şaman xalqının mövcudluğu qeyd olunur və deyilir ki, tunqusların şamanlarında bu xalqın adamlarının ruhları yaşayır. Biz hesab edirik ki, həmin rəvayətlərdəki “Manqa” etnik adı ilə Manna (əslə Manqa) etnonimi bəlkə də eyni mənşəyə malikdir”¹⁵

Çoxcildlik “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi”nin (2002) 1-ci cildində isə şamanizm və Göy Tanrıya inam Türk xalqlarının, o cümlədən Türksöylü azərbaycanlıların qədim dinləri kimi verilsə də, ancaq bu kitabda tam aydınlığı ilə konkret şamanizmin nə cür dinî inanç olduğu, Türklərin, o cümlədən Azərbaycan Türklərinin doğurdan da şamanizmə tapındığı, şamanizmlə tanrıçılığın hansı oxşar və fərqli cəhətləri olduğu göstərilmişdir¹⁶ Qeyd edək ki, başqa bir kitabda da Z. Quluzadə şamanizm dünya görüşünü, şamanizm fəlsəfəsini Azərbaycan Türklərinə aid edərək, elmi tədqiqata cəlb olunmasını vacib saymışdır: “Bunu bizdən Qam (şaman) oğlu qam Bayandur xanın Türklərə başçılığı, başqa sözlə, əcdadlarımızın şamanizmə tapınması tələb edir. Digər tərəfdən, dünya – təbiət və insanla üz-üzə duran hökumü rəvan şaman şəxsiyyəti etnik Türk xarakterində özünə inam, ötkəmlik, qüdrət və cəsarətin olmasını müəyyən edir desək, bəlkə də yanlışdır”¹⁷

Çoxcildlik “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”nin 1-ci cildində isə yazılır ki (Arif Acaloğlu), şamanizm və tanrıçılığa eyni statusdan baxmaq doğru deyildir. Şamanizm Türk xalqlarının mənəvi həyatında böyük yer tutsa da, Türk mentaliteti tanrıçılıq üzərində qurulmuşdur. Bu kitaba görə, şamanizm müstəqil bir din olmamış, ona görə də başqa dinlərlə yanaşı yaşaya bilmişdir: “Beləliklə, tanrıçılıq Türklərin dinî-mifoloji sistemi, şamanizm isə bu monoteist sistem çərçivəsində müəyyən funksiyaları yerinə yetirən alt sistemdir. Və etnokültürəl baxımdan yanaşsaq, şaman kodu tanrıçılıq metadilinin bir “dialektidir”¹⁸. Biz isə hesab edirik ki, tanrıçılıq dinî-mifoloji sistemdən daha çox dinî-fəlsəfi təlim olmuşdur. Bu baxımdan tanrıçılıq deyil, şamanizm dinî-mifoloji xarakter daşımışdır.

“Türk xalqlarında şaman Tanrı ilə insanlar, heyvanlar, təbiət arasında bir növ vasitəçi rolunu oynamışdır” - deyən, Vəli Həbiboglu daha sonra yazır ki, Azərbaycan, bütövlükdə Türk xalqlarının mifologiyasının öyrənilməsi baxımından şamanizmin köklərinin araşdırılmasına ehtiyacı var. Onun qeydinə görə, şamanizmin mahiyyətinin təsdiqi göstərir ki, xü-

B. Budaqov - Q. Qeybullayev, *Ermənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti*, Bakı: “Oğuz eli”, 1998, s. 59.

История азербайджанской философии, т. 1. - Баку: Элм, 2002, s. 14, 53, 55, 148.

3. Кулизаде, *Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX - начало XXI вв.)*, ч.II. Баку: “Текнур”, 2009, s. 195-196.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, Altı cildə, 1 cild. Bakı, Elm, 2004, s. 48.

susilə Türk xalqlarında şamanizmin, totemizmin ayrı-ayrı ünsürləri bu gün də müxtəlif rituallarda özünün qoruyub saxlamışdır¹⁹

Fikrimizcə, yuxarıda adını çəkdiyimiz müəlliflərdən fərqli olaraq Mirəli Seyidov şamanizmi daha dərinlən tədqiq etmiş və maraqlı, tutarlı mülahizələr irəli sürmüşdür. “Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış” əsərində tanımış mifoloq qeyd edir ki, Türklərin, o cümlədən Azərbaycan Türklərinin ilk dini olan qamçılıq-şamançılıqın kökündə, başlanğıcında təbiətdən asılılıq durur ki, bu asılılıq qarşı insanların apardığı mübarizə onun yaranmasında mühüm rol oynamışdır²⁰ Deməli, qam-şaman dünyagörüşünün mahiyyətində insan və təbiət durur. Təbiətdən asılılığa qarşı mübarizə aparən qam-şamanlar soyun-qəbiləbirləşməsinin fikir aləminin başcısı, ictimaiyyətin fikri və düşüncə dünyası idi. O qeyd edir ki, bu dinin xadimi əvvəllər qam, yaxud da qamğan-qamxan, sonralar isə bunlarla yanaşı, şaman adlanmışdır. Hər bir soyda qama həm ata, həm də xan kimi baxırlarmış. Deməli, ilk dövrlərdə qam-şamanlar həm müdrik, həm də dövlət rəhbəridir. M. Seyidov yazır: “Bu tarixi toplumsal, dini durum, yəni qamın başcı olması soy, qəbilə ağsaqqalının ağalığına gərək idi. Axı, ilkin ağsaqqal dini və dünyəvi rəhbər idi. Doğrudur, ilkin çağlar açıq-açıqlığına gözə çarpan inzibati fərqlənmələr olmasa da, onun izləri özünü göstərirdi və bu izlər getdikcə dərinləşir, cəmiyyətdə də özünü möhkəmləndirirdi”²¹ Ancaq sonralar, zaman-zaman qam-şamanlar daha çox xaqanın, o cümlədən dövlətin yolgöstərən funksiyasını yerinə yetirirlər. Məsələn, F. Rəşidəddinin “Oğuznamə”sində qam-şaman ifadəsi işlədilməsə də Yuşi Xoca və onun oğlu Qara Sülük (Uluq Turuq) əslində yolgöstərən və gələcəyi görən qam-şamanlar idi²². Qara Sülük Oğuz xaqanın məsləhətçisi, qəbiləbirləşməsinin başcısı kimi ən çətin anlarda çıxış yolu tapırmış. Bu baxımdan elin bilicisi olan qam-şamanlar daha çox Türk xaqanlarının məsləhətçisidir; müdrik, ideya və düşüncə başcısı kimi dövlətin gələcək taleyini izah edən və yolgöstərəndir²³ Bir sözlə, ictimai həyata, əxlaq normalarına göz qoyan, soyunun-qəbilənin düşünən beyini olan qam-şamanlar əsasən Dədə-Qorqud kimi gələcəkdən xəbər verirmişlər. Qam-şamana bu cür keyfiyyətlər isə göydən gəlir, göyqurşağı kimi bədənlərinə daxil olmuş. M. Seyidovun fikrincə, göyqurşağı isə Günəş şüası idi ki, qam-şamana müqəddəs güc verirmiş. Bu məsələdə Ülgen (Göy Tanrı) və Erlik (Yer Tanrı) adlı tanrılar da mühüm rol oynayırmış²⁴

Vəli Həbibəoğlu, *Qədim türklərin dünya görüşü*, Bakı “Qartal” 1996, s. 131.

M. Seyidov, *Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış*, Bakı Gənclik 1994, s. 17.

M. Seyidov, *Qam-Şaman*, s. 121.

F. Rəşidəddin, *Oğuznamə*, Bakı Azərəşr 1992, s. 15.

M. Seyidov, *Qam-Şaman*, s. 126-127.

M. Seyidov, *Qam-Şaman*, s. 30.

Deməli, qam-şamanlar arasında suya, yerə (torpağa), oda, daşa, ağaca və s. ünsürlərə xüsusi inanclar olmuşdur ki, bu cür hallara Türk, o cümlədən Azərbaycan nağıl və dastanlarında da rast gəlmək olur. Bütün Türksöylü xalqların (Türkmən, Uyğur, Oğuz, Qazax, Tuvin, Xaqas, Bur-yat, Kalnuk və b.) mifologiyasına görə, Ülgen yerüstü işıqlı dünyanı, Erlik isə yeraltı qaranlıq dünyanın idarə edir. Adətən, Yer qadın Göy isə kişi başlanğıcdır; Göy yağış yağdırmaqla Yeri mayalandırır və ondan müxtəlif varlıqlar, o cümlədən insan törəyir. Ancaq sonralar Erlik yamanlığın, Ülgen isə yaxşılığın simvolu olur, hətta qara şaman Erlik, ağ şaman isə Ülgenlə bağlıdır. Deməli, başlanğıcda xeyir və şər olmamış, bu ziddiyyət, əkslik sonralar meydana çıxmışdır. Azərbaycan Türklərinin ən qədim miflərindən də görürük ki, başlanğıcda, əzəldə heç nə yox imiş. Tanrı əvvəlcə bitkiləri, heyvanları və s., ən sonda isə insanları yaratmışdır. İnsanlar yarandıqdan sonra aralarında paxıllıq, pislik və s. əmələ gəlmiş, bununla da Göy (Tanrı) yerdən aralanmışdır²⁵ Deməli, Türklər Göylə Yerin əvvəlcə bir yerdə olmasına, çox sonralar – pisləyin, yamanlığın, paxıllığın yaranması nəticəsində Göyün Yerdən aralanmasına qənaətinə gəlmişlər.

Gördüyümüz kimi, Azərbaycan və Türkiyənin ziyalıları arasında şamanizmlə bağlı yekdil fikir yoxdur. Doğrudur, şamanizmlə bağlı araşdırma aparan tədqiqatçıların əksəriyyəti bu dinî-mifoloji etiqadın Türklərlə bağlılığını istisna etmirlər. Ancaq onlardan bəzələrinə görə (A. İnan, Ə. Hüseynzadə, Ə. Ağaoğlu, Ü. Hassan, M. Seyidov və b.), şamanizm Türklərin öz dinidirsə, başqalarının (İ. Qəfəsoğlu, H. Tanyu, R. Özdək, C. Heyət və b.) fikrincə isə protomonqol dini olub sonralar Türklər arasında da yayılmışdır. Eyni zamanda şamanizmi təktanrıçı din kimi görüb, sonralar bütprəstliyə çevrildiyini söyləyənlər də var. Bütün hallarda şamanizmin Türklərlə, o cümlədən Azərbaycan Türkləri ilə bağlılığın olması şübhəsizdir. Qeyd edək ki, hələ XIX əsrdə V. Radlov şamanizmi tədqiq edərək bu dinin, sadəcə Ural-Altay xalqlarının deyil, eyni zamanda bütün qədim Türklərin dini olduğunu göstərmişdir²⁶

Bunu, Yakutiya, Altay, Türküstan, Azərbaycan və başqa Türk ellərində yayılmış Şaman əfsanələri və söyləmələri də sübut edir. Bu əfsanələrdə dinî-mifik təlim olan şamanizmin Türk xalqları ilə bağlılığı açıq şəkildə hiss olunur. Məsələn, şaman əfsanələrində ruhun ölməzliyi və axirət dünyasına inam güclüdür. Yakut və tunquslar arasında yayılmış əfsanələrdən birinə görə, Aadca adlı şaman iki dəfə dünyaya gəlib, hətta üçüncü dəfə də bu baş verəcək. Ümumiyyətlə, şaman əfsanələrində şamanların ölüb-dirilməsi adi bir haldır. Şamanların ruhu isə yeraltı dünyada təmizlə-nir. Əsil şamanlar üç ilə ərzində buna dözdükləri halda, zəif olanlar ancaq

bir il tab gətirə bilirlər²⁷. Eyni zamanda şaman əfsanələrinə görə, şamanlarda göyə uçmaq, suyun üstündə yerimək, şər ruhlara (Aza və b.) qarşı mübarizə aparmaq, odda yanmamaq, gələcəkdən xəbər vermək²⁸ və s. qabiliyyətlər olmuşdur.

Bütün bunlarla yanaşı diqqət çəkən şamanların göyə uçması, Tanrı ilə ünsiyyət qurması, Tanrıya at qurban kəsmələri, göy (Ülgen) və yeraltı (Erlik) tanrılarla təmasda olmaları, təbiət ünsürlərinə (od, su, hava və torpaq) özünəməxsus münasibətləri və s.-dir. Əfsanələrdən birində qeyd olunur ki, şaman Berqeselex qamlıq edərək onlardan vergi almaq istəyən ruslara deyir ki, Uluu Toyon (Ülgen) göydə yaşayır. Ruslar şamandan tələb edirlər ki, bunu sübut etsin. Şaman isə qamlıq edə-edə göyə uçaraq Uluu Toyonla görüşür və ruslardan-şüşəgözlülərdən, büzgözlülərdən ona şikayət edib yardım istəyir²⁹. Fikrimizcə, şamanizm və tanrıçılıq ilk dövrlərdə bir-birinə yaxın olmuş, sonralar isə tanrıçılıq yeni mahiyyət kəsb edərək, bir qədər şamanizmdən fərqlənmişdir. Belə ki, şamanizmlə müqayisədə tanrıçılıq daha çox idealist xarakter daşımış, Göy Tanrını birmənalı şəkildə gözə görünməz ilahi qüvvə kimi qəbul etmişdir. Halbuki Altay əfsanələrinə görə, qışda göy donur və buzla örtülü olur, beləliklə şamanların əli göyə çatmır. Eyni zamanda Altay əfsanələrinə görə, baş tanrı Ülgen//Ülgen göyün ya üçüncü, ya da yedinci qatında yaşayır və s. Bizə elə gəlir ki, şamanizmdə şamanların asanlıqla Tanrı ilə görüşməsi³⁰, ona hələlik ilahi, gözə görünməz mənanın verilməməsi, yaxud da qismən verilməsi ilə bağlı olmuşdur. Ancaq şamanizmdən fərqli olaraq tanrıçılıqda Göy Tanrı birmənalı şəkildə gözə görünməz, ilahi xarakter daşıyır. Belə ki, şamanizmdə dini kahin kimi şaman qamlıq zamanı göyə uçub Tanrıya ünsiyyət qurduğu halda, tanrıçılıqda bu proses daha da çətin və mücərrəd şəkil almışdır. Bu baxımdan şamanizm daha çox dinî-mifik, tanrıçılıq isə dinî-fəlsəfi cəhətləri ilə meydana çıxır. Bir sözlə, ilk dövrlərdə bəzi cəhətlərinə görə oxşar olan şamanizm və tanrıçılıq sonrakı dövrlərdə müəyyən qədər müstəqil şəkildə inkişaf etmişlər. Ancaq burada bir məqamı da qeyd etmək zəruridir ki, şamanlıq və tanrıçılıq arasındakı oxşar cəhətlər sonrakı dövrlərdə onların eyniləşdirilməsinə, yaxud da birinə aid olan cəhətin o birisinin adına çıxarılmasına səbəb olmuşdur.

Şamanizmdə şamanlar tərəfindən icra olunan qamlıq/kamliq isə, daha çox ibadət-dua xarakterli daşıyır. Bu, bir növ şamanların dua xarakterli dinî nəğməsi-şaman nəğməsidir. Fikrimizcə, şamanizmdəki qamlıq səmavi dinlər olan xristian və islamdakı ibadətlərin ibtidai formasıdır. Əgər müsəlman namaz vasitəsilə Allahla ünsiyyət qurursa, şaman isə bu-

Şaman əfsanələri və söyləmələri, Bakı Yazıçı 1993, s. 12-13.

Şaman əfsanələri və söyləmələri, s. 39, 45, 57, 69, 74.

Şaman əfsanələri və söyləmələri, s. 55.

Şaman əfsanələri və söyləmələri, s. 69.

nu qamlıq vasitəsilə edir. Belə ki, şamanlar yalnız qamlıq-ibadət nəğməsi vasitəsi ilə göyə uçaraq Tanrı ilə görüşür, arzu və istəklərini ona çatdırırlar. Məhz qamlıq edərək də sonra göydən yerə enirlər³¹

Eyni zamanda şamanlar müəyyən ayınlar vasitəsilə bir sıra möcüzələr (su üstündə yerimək, ölü diriltmək və s.) həyata keçirirlər ki, fikrimizcə şamanizmdəki möcüzələr cadugərlik deyil, magiya xarakterlidir, yəni müsbət mənə daşıyır. Doğrudur, bir çox kitablarda “magiya” sözü hərfi mənada cadugərlik, sehrbazlıq kimi izah olunur³². Bizcə, buna səbəb ibtidai dövr magiyası ilə, sonrakı dövrlərdə meydana çıxan “cadugərlik təfəkkürü”nün eyniləşdirilməsidir. Belə ki, ibtidai dövrdə insan və heyvanlara, gözəgörünməz ruhlara təsir göstərmək məqsədi daşıyan, fəvqəltəbii qüvvə haqqında təsəvvürlə bağlı bir hərəkət kimi magiya, N. Y. Marrın fikrincə sonralar, “cadugərlik təfəkkürü”nün məntiqi təfəkkürlə yanaşı mövcud olduğu dövrdə meydana gəlir³³. Lev Qumilyov da qeyd edir ki, Türk şamanlarının kamlıq ayınları ilə cadugərin (o, cadugərləri yadaçı da adlandırır) hərəkətlərini eyni tutmaq olmaz. Kamlaminiya, ilk dəfə XII əsrdə qeydə alındığından, Cünqariya və Altay Türkləri arasında VII -XII əsrlər arasında meydana çıxması ehtimalı böyükdür³⁴ deyən, Qumilyova görə, kamlıq şamanlarda magiya vasitəsi olduğu halda, cadugərlərdə yadaçılarda isə spiritualist (lat. spiritus - ruh) xarakter daşımışdır. Spiritualistlərin bəzilərinə görə isə, maddi aləm-dünya insan şüurunun illuziyasıdır və ruh bədənəndən asılı olmayaraq mövcuddur. Doğrudur, şamanizmdə şamanlara və “maqların təlimi”ndə maqlara aid edilən magiyada dinî-mistik xarakter daşımışdır. Ancaq şamanlar və maqlar bəd ruhlara qarşı mübarizə aparıb, insanın və dünyanın gələcəyi barədə proqnozlar versələr də, bu zaman onlar insanların ruhlarını incitmək məqsədi güdməmişlər. Qumilyov da qeyd edir ki, əksinə şamanlardakı kamlıq-magiya ünsürləri, yəni cəzbolma, qavalçalma və s. pis, bəd ruhları odun köməyi ilə qovmaq üçün idi³⁵. M. Seyidovun da fikrincə, yadaçılıqın şamanizmlə bağlılığı dəqiqləşdirilməlidir. Çünki yadaçılıq, yada törəni (yada daşı ilə yağış yağdırmaq, Günəşlə əlaqə yaratmaq və s.) şamanizmdən öncə olub³⁶. Ancaq M. Seyidov hesab edir ki, bütövlükdə yada törəni Türk qəbilə birləşmələri ilə bağlıdır. Yada törəninin “Avesta”dakı yata sözü ilə eyniləşdirilib cadugərlik sayılması isə doğru deyildir. Qeyd edək ki, S. Y. Malov yadanı “Avesta”dakı yatu (cadugərlik), yəni fars dilindəki yati sözü ilə əlaqələndirmişdir. Guya, bu anlayış farslardan əski Türklərə keçmişdir və cadugər-

Şaman əfsanələri və söyləmələri, s. 55.

Fəlsəfə ensiklopedik lüğət, Bakı Azərnəşr 1997, s. 258.

Fəlsəfə ensiklopedik lüğət, s. 258.

L. Qumilyov, *Qədim türklər*, Bakı Gənclik 1993, s. 104.

L. Qumilyov, *Qədim türklər*, s. 102

Azərbaycan mifoloji mətnləri, Bakı Elm 1988, s. 117.

liyi ifadə edir. M. Seyidov isə hesab edir ki, yada qədim Türk sözüdür (çay-çaydaş, su, yağış, işıq və s. mənanı ifadə edir) və fars dili, eləcə də fars dini-mifoloji dünyagörüşü ilə heç bir bağlılığı yoxdur³⁷. Bir sözlə, yataçılar yüzilliklər boyu qam-şamanlarla birgə yaşamış, onlarla ciddi ziddiyyət təşkil etməmişdir.

Qeyd edək ki, qamçılıq-şamançılıq iudaizm, xristianlıq və islam dinlərinin Türklər arasında yayıldığı dövrlərdə cadugərlik kimi qiymətləndirilmişdir. Hətta yəhudiliyi və xristianlığı qəbul etmiş bəzi Türk xaqanları (Xəzər xaqanı və b.) əski dinlərindən – şamanizm və tanrıçılıqdan üz döndərdikdən sonra qam-şamanlara və göy tanrıçılara divan tutmuşlar. Ancaq bütün bunlara baxmayaraq, şamanizm öz izlərini erkən orta əsrlərdə və sonralar davam etdirmiş, öz cizgilərini müəyyən mənada “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında, təsəvvüfdə (sufilik və b.) əks etdirmişdir. Fikrimizcə, müdrik-filosof Dədə Qorqud şamançı-tanrıçı kimi islama keçid arasında bir körpü rolunu oynayır. Əgər Dədə Qorquda da müəyyən qədər şamanizmin, əsasən tanrıçılığın (Göy Tanrı) etiqadları öz əksini tapmışdırsa, o islamı qəbul etməklə onların sintezindən, yəni keçmişlə gələcəyin bütövlüyündən çıxış etmişdir. Bir sözlə, Dədə Qorqud islama tapınmaqla Türkün ata-baba dinlərindən imtina etmir, tək Tanrıçılıq dini sisteminin yeni bir mərhələsinə qədəm qoyulmasına inanır. Bununla da, Türklərin islamda özlərini tapacaqlarına müdrikcəsinə qərar vermiş olur.

Bizə elə gəlir ki, islamiyyətdə isə Türklər özlərini təsəvvüfdə (sufilik, beктаşilik, hürufilik və s.) tapmışlar. B. Ögəl və başqa Türk ziyalıları doğru göstərirlər ki, islamiyyəti qəbul edən Türklərdə şamanizmin ən önəmli izləri ilk dərvişlərin, şamanlar kimi istədikləri zaman bir heyvan və ya quş şəklinə girə bilmələridir. Daha sonralar isə Türklər sufilik, beктаşilik, hürufilik və b. təriqətlərdə şamanizmi və tanrıçılığı yaşatmışlar.

Türkiyə və Azərbaycan Türk ziyalılarının, tədqiqatçılarının əksəriyyəti əski Türklərin qədim dinî-fəlsəfi inamı kimi şamanizm, totemizm, yaxud da büt-pərəstlikdən daha çox tanrıçılığı, yaxud da göy tanrıçılığı (Göy Tanrıya inamı) qəbul etmişlər. Bu tədqiqatçılardan Ü. Hassana görə, qədim Türkcədəki “Tenqri” kəlməsi əvvəlcə göyü, sonra isə bəzi fonetik dəyişikliklər nəticəsində Tanrını ifadə etmişdir. Türklərdə, bir çox hallarda göyün Tanrı, yaxud səma, mavinin isə Yer mənasında işlədilməsinə rast gəlinir. İ. Qəfəsoğlu isə yazır ki, qədim Türklərdə bütlərə sitayiş olmadığına görə, onlar arasında şamanizm və totemizmə yer olmamışdır. Əski Türklərin qədim dini Göy Tanrı dini olmuş və ehtimala görə şamanizm Türklər arasında monqollar tərəfindən yayılmışdır³⁸.

Azərbaycan mifoloji mətnləri, s. 146.

Cavad Heyət, *Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış*, B.: Azərneşr 1993, s. 55-56.

Rəfik Özdək də İ. Qəfəsoğlunun mövqeyindən çıxış edərək yazır ki, qədim Türklər heç vaxt nə totemçi, nə bütperəst, nə də şamançı olmayıblar; şamanizm monqol inancı olmuş, Türklər arasında geniş yayılmamış və daha çox sehr, cadu kimi başa düşülmüşdür. Hər iki tədqiqatçıya görə, qədim Türklərdə üç cür inanc sistemi olmuşdur: 1. Təbiət qüvvələrinə (dağ, qaya, su, dəniz, orman və s.) inam; 2. Atalar (ataya, böyüyə olan hörmət) kultu; 3. Göy-Tanrıya inam³⁹ R.Özdək qeyd edir ki, Türklərin əsil dini gerçək inam bəslədikləri “Göy-Tanrı” dünyəvidir; şəfəqi söndürən, bitkiyə həyat verən, insanlara can bəxş edən, istədiyi zaman da geri alan, cəzalandıran, bağışlayan odur. Tanrı hər şeyi görür, bilir, onun iradəsinə qarşı çıxmaq olmaz: “Göy üzü bütöv və tam olduğu, tək və mükəmməl olduğu üçün inandıkları tanrıya da “Göy-Tanrı” deyən əski Türklər, əlbəttə, onu bəlli olanlar içində təcəssüm etdirməz, büt kimi kiçiltməz, bütün göy üzünü sığdıracaqları tapınağı düşünməzdilər”⁴⁰ Türk dünyasının böyük ziyalısı Ziya Gökalp hələ XX əsrin əvvəllərində qeyd edirdi ki, elin təcəssümü olan Göy Tanrı sülh Tanrısıdır. O, “Göy Tanrı”nın Türk millətinin tarixində oynadığı rolu, Orxon kitabəsindən gətirdiyi bir iqtibasla belə ifadə etmişdi: “Orxon kitabəsində Türk xaqanı belə deyir: “Türk Tanrısı Türk milləti yox olmasın deyər atalarımı göndərdi və mənə göndərdi. Mən xaqan olunca gündüz dincəlmədim, gecə yatmadım. Türk milləti acdı-oyurdum, çılpaqdı-geyindirdim, yoxsuldu-zəngin etdim”⁴¹ Z. Gökalp, B. Ögəl, Ü. Hassan, R. Özdək, Ə. Hüseynzadə, Ə. Ağaoğlu, M. Seyidov, N. Cəfərov və b. hesab edirlər ki, protoTürk-Türk mifologiyası konkretlikdən mücərrədliyə doğru inkişaf etmiş və bu proses türk təfəkkürünü tanrıçılığa gətirib çıxarmışdır.

XX əsrin əvvəllərində türk dünyasının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin tanınmış siması Əli bəy Hüseynzadə qeyd edirdi ki, şamanizmdən sonra türklərin milli dinlərindən biri də “Göy Tanrı” olmuşdur. Onun fikrincə, bəzi şamanların əməlləri nəticəsində şamanizm bütperəstliyə çevrilsə də, şaman bütperəstliyi uzun sürməmiş və tanrıçılıq dini yaranmışdır. O yazır: “Fəqət şu təəddüd ilahə ilə bərabər Türk oğuzlarda vəhdaniyyəti-rəbbaniyyə fikrinə bir meyil bulunduğuna sahibüssəma mənasına gələn və ilahüliləhə olması möhtəmil olan “tanrı”, yəni gög tanrı və yaxud sadə “gög” denilən allah dəlalət ediyor. Qədim Türklərin ruha etiqadları var idi. Orxon abidəsinə görə ruh bir quş şəklində təsəvvür olunuyordu. Movtayı dəfn etmək adəti dəxi talibi-diqqətdir”⁴²

Azərbaycanda 1940-cı illərdən sonra – Türkçülüyn qadağan edildiyi SSRİ dövründə bəzi tədqiqatçılar yalnız “Kitabi-Dədə Qorqud”a mü-

Rəfik Özdək, *Türkün Qızıl kitabı*, IV cildə, I cild. B., “Yazıçı”, 1996, s. 12.

Rəfik Özdək, *Türkün Qızıl kitabı*, IV cildə, I cild. B., s. 13.

Ziya Gökalp, *Türkçülüyn əsasları*, Bakı Azəməşr 1991, s. 116.

Ə. B. Hüseynzadə, *Seçilmiş əsərləri*, Bakı Şərq-Qərb 2007, s. 64.

raciət edə bilirdilər. Hətta bir müddət (1940-1950-ci illərdə) “Kitabi-Dədə Qorqud” da feodalizmin, köhnəliyin qalığı kimi təbliğ edilirdi. Bu baxımdan Azərbaycan fəlsəfəsi tarixini ilk dəfə yığcam və elmi şəkildə yazan akademik Heydər Hüseynovun “Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” (1949) əsərində Azərbaycan xalqının qədim dinî-fəlsəfi təlimi kimi zərdüştiliyi göstərməsi, şamanizm və tanrıçılıqla bağlı heç bir qeyd etməməsi təəccüblü deyil. O, sovet ideologiyasına uyğun olaraq Azərbaycan Türklərinin qədim dinî-fəlsəfi dünyagörüşündən bəhs edən “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı tək bir cümlə yaza bilmişdi: “XI əsrə yaxın gözəl xalq əfsanələri və əsatirləri əsasında “Kitabi-Dədə Qorqud” adı ilə məşhur olan yüksək poetik xalq qəhrəmanlıq dastanı yarandı”⁴³. Sovet dövründə, 1940-cı illərdən başlayaraq irəli sürülən bu mülahizələr – zərdüştiliyin Azərbaycanda fəlsəfi fikrin rüşeymi olması, Zərdüştin ilk Azərbaycan filosofu olması, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud”a tarixi, fəlsəfi və elmi ədəbiyyat kimi lazımi qiymətinin verilməməsi, şamanizm və tanrıçılıqdan bəhs olunmaması və s. bu günə qədər bir çox fəlsəfi ədəbiyyatlarda öz mövqeyini qorumuşdur. Beləliklə, müstəqillik dövründə də farslara aid atəşpərəstlik, zərdüştilik (“Avesta”) və zərvanilik Azərbaycan fəlsəfəsinə, mədəniyyətinə və s. aid olması fikri geniş yayıldığı halda şamanizm, tanrıçılıq, tanrıçılığı təbliğ edən “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı ictimai-fəlsəfi, sosial-siyasi fikirlər, Dədə Qorqud müdrikliyi yetərinə öz lazımı qiymətini almamışdır.

H. Hüseynovun dövründən sonra, 1950-ci illərin sonlarına doğru Sovet İmperiyasında, o cümlədən Azərbaycanda ab-havanın nisbətən yumşalması Azərbaycan xalqının dinî-fəlsəfi dünyagörüşünə münasibətdə də müəyyən qədər dəyişikliyə səbəb olmuşdur. Bu səbəbdəndir ki, H. Hüseynovdan fərqli olaraq Ə. M. Dəmirçizadə 1950-ci illərin sonuna doğru “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili” əsərində (1959) qədim Azərbaycan ərazisində yaşamış yerli tayfaların, o cümlədən Türksöylü etnosların dünyagörüşü barədə müəyyən bilgi verməyə çalışmışdır: “Dağda-aranda, yaylaqda-qışlaqda öz təsərrüfatını quran və yarımköçəri həyat sürən azərbaycanlılarla yanaşı, ağban evlər, altun seyvanlı saraylar, qalalar, karvansaralar tikib şəhərlər salan azərbaycanlılar da olmuşdur. Azərbaycanlıların qədim dövlətləri, məlum sərhədləri, sabit bədət və adətləri, suçusu, pusquçusu, gözçüsü, gözətçisi, qaravulu, yasavulu, ordusu, çərisi, bəyi, xanı, çobanı, bilicisi və ozanı da olmuşdur”⁴⁴. Alimin fikrincə, “Kitabi-Dədə Qorqud”un ondan da qədim tarixi olan “Oğuznamə”lərlə eyni mənşəliliyi ilə bağlı cəhətləri var. “Dədə Qorqud” boyları VIII-IX əsr-

Heydər Hüseynov, *Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən*, Bakı, “Şərq-Qərb” 2007, s. 14.

⁴⁴ Ə. M. Dəmirçizadə, *“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili*, Bakı, Azərnəşr 1959, s. 5.

lərdə Azərbaycanda yaşayıb yaratmış ozanlar tərəfindən yayılsa da, “burada nəğil edilən vəqələrin (olayların – F. Ə.) hamısı bu dövrdə baş vermiş hadisələr deyildir. Bu dastanlarda çox qədim dövrlərə aid hadisələr, əxlaq qaydaları, məişət tərzı də bu və ya digər şəkildə əks olunmuşdur. Hətta bunlardan bəzilərinin doğrudan-doğruya keçmişlə əlaqədar olduğuna işarə də edilir”⁴⁵ Ə. M. Dəmirçizadənin mülahizələrindən belə nəticə çıxarmaq olar ki, o oğuz-qıpçaq Türklərinin qədim dünyagörüşünü – tanrıcılığı Azərbaycan xalqının dinî etiqadı kimi qəbul etmişdir. Oğuz-qıpçaqların Azərbaycanda və Xəzər ətrafında qədim dövrlərdən yaşayan başqa tayfalarla dil və soykök qohumluğunun olduğunu söyləməklə isə professor, bütövlükdə Azərbaycan xalqının vahid qədim dinî-fəlsəfi dünyə görüşə malik olduğunu qeyd etmişdir.

SSRİ dövründə Z. Bünyadov isə “Tanrı” və “Göy Tanrı” anlayışlarının müəyyən qədər izahını vermişdisə də, lakin bunun konkret Azərbaycan xalqının qədim inancları ilə nə dərəcədə əlaqəli olub-olmamasına toxunmamışdır. O yazır ki, bugünkü Orta Asiya Türk şivələrinin əksəriyyətində tenqri “Tanrı” və “göy” mənalarını ifadə edir. Onun fikrincə, Türkiyə Türkcəsində isə, bu söz (olduqca qədimləşmiş) yalnız “Allah” mənasında işlənmişdir: “Orxon-Yenisey kitabələrində Tenqri daim ilahi bir qüdrət kimi göstərilir: onun iradəsi ilə kaan (xaqan, hökmdar) iqtidara gəlir və şəxsən bu hökmdar Tenqri kimi və Tenqri doğumludur və Tenqri tərəfindən yaradılmışdır. Tenqri Türk xalqını qoruyur, onun milli varlığı, daimliyini təmin edir və Türk bəylərinin düşmən üzərində qələbə çalmalarını dəstəkləyir. Bu sifətilə, xüsusən Türklərin hamısı olaraq Türk Tenqrisi adlanır”⁴⁶

Tanrıcılığı Azərbaycan xalqının ən qədim dinî-mifoloji təlimlərindən biri sayan M. Seyidova görə, qədim Türklərin su, od, ağac, torpaq, yer, günəş, müxtəlif rənglər (ağ, göy, qara, qırmızı, sarı) haqqında özünəməxsus inancları olmuşdur. Bütün bunları, çoxillik tədqiqatlarının nəticəsi olaraq aşkar edən M. Seyidov hesab edir ki, qədim Türklər arasında “Göy-Tanrı”ya inam təsadüfən yaranmamışdır: “Türkdilli xalqlarda Göy-tanrı sayılmışdır. Hər şey onun iradəsinə tabe imiş. Buna görə də tanrı-Göy sonralar tanrı-Allah anlamını da almışdır. Bəllidir ki, tanrı ilkin göy-səma demək imiş. Göyün-tanrının baş tanrı sayılması əsas vermişdir ki, onun rəngi də müqəddəs sayılsın”⁴⁷ O qeyd edir ki, Türkiyə və Azərbaycan Türkləri baş tanrıya Tanrı, altaylar və şorlar tenqri, xaqaslar tiqir, şumerlər dinqir, yakutlar tanqara və s. adlandırmışlar⁴⁸ Alimin fikrincə,

Ə. M. Dəmirçizadə, “Kitabi-Dədə Qorqud”, s. 9.

Z. M. Bünyadov, *Dinlər, təriqətlər, məzhəblər*, Bakı “Şərq-Qərb” 2007, s. 263.

Mirəli Seyidov, *Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən*, Bakı Azəməşr, 1989, s. 164.

Mirəli Seyidov, *Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış*, Bakı, Gənclik,

azərbaycanlıların ulu babaları da “Göy” anlayışına xüsusi önəm vermişdir: “Azərbaycanlıların ulu babalarında belə bir inam varmış ki, Göy Günəşin vasitəsilə Yeri qızdırır, yağış vasitəsilə onu mayalayır, dölləndirir. Günəş şüası və yağış vasitəsilə Yerlə əlaqə saxlayan Göy həyat nemətlərinin yaradıcısıdır. Göy, torpağı nemət verməyə, məhsul verməyə hazır vəziyyətə gətirir. Belə bir inama, etiqada görədir ki, bu və başqa təbiət hadisəsini, şeyi, heyvanı, kosmik cismi müqəddəsləşdirmək üçün onu Göylə–tanrı və onun rəngi ilə bağlayırlar”⁴⁹ M.Seyidov yazır ki, qədim Türklərdə “Göy-Tanrı” ideyası o qədər güclü olmuşdur ki, onlar xaqanı göy kimi göydə doğulmuş təsəvvür etmişlər. Hətta hunlar öz ulu, əcdad babaları Metenin oğlunu “Tanrının oğlu”, onu “Yer və Göy”dən doğulmuş, Günəşlə, Ay tərəfindən məmur edilmiş saymışlar⁵⁰ Deməli, əski Türklərə görə xaqanı Göy Tanrı təyin edirdi, yaxud da xaqan Göy Tanrının yer üzərində elçisi idi. Əski Türklərin inamında “Göy” həm də yüksəklik, genişlik, ucalıq mənasını daşımış, öz əksini ailə və dövlət quruluşunda da tapmışdır.

Çağdaş dövrdə isə Azərbaycan Türklərinin qədim dinî etiqadları ilə bağlı təxminən Ə. Hüseynzadə, Ə. Ağaoğlu, M. Seyidov, Ə. M. Dəmirçizadə və b. mövqeyindən çıxış edən tədqiqatçılardan N. Cəfərovun fikrinə, “Tanrı” ideyası (dünyagörüşü) formalaşana qədər mifik təfəkkürün hansı inkişaf dövrlərindən keçməsi protoTürk mifologiyasının kifayət qədər mübahisəli məsələlərindən biridir. N. Cəfərova görə, bununla belə, “Tanrı” ideyasının məhz müəyyən təkamül prosesinin məhsulu olması heç bir mübahisə doğurmur. Belə ki, həmin ideya epos təfəkkürünün formalaşması ilə stabilləşərək Türk epos təfəkkürünün təkamül səviyyəsini müəyyən etmişdir: “Tanrıçılıq dünyagörüşünün müəyyənlişməsi ilə ona qədərki bütün etnik-ideoloji idrak formaları tanrıçılığa tabe olur, mifologiya bundan sonra məhz bu mükəmməl dünyagörüşünün (tanrıçılığın) “məntiqi” ilə yaşayır, onu tamamlayır və qədim Türk cəmiyyətində kütləvi düşüncədən fərqli olaraq, “professional” düşüncə (yuxarı silkin, cəmiyyətin yüksək təbəqələrinin düşüncəsi) daha çox tanrıçılığa əsaslanır”⁵¹ O yazır ki, Tanrı – göylər aləmi ilə bağlıdır: lakin Türkün yaşadığı torpağın da, cəmiyyətin də, qəbilənin də taleyini Tanrı müəyyənləşdirir: “Əgər Tanrı istəməsə, kimsə Türk cəmiyyətinin hökmdarı (kağanı) ola bilməz. Ona görə də Türklərdə həm də hökmdar kultu mövcud olmuş, hətta tanrıçılığın tənəzzülündən sonra da yaşamışdır”⁵²

Çağdaş Azərbaycan tədqiqatçıları arasında tanınmış alim, profes-

1994, s. 52.

Mirəli Seyidov, *Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən*, s. 164.

Mirəli Seyidov, *Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən*, s. 168.

Nizami Cəfərov, *Azərbaycanşünaslığın əsasları*, Bakı: Pedaqogika. 2005, s. 56

Nizami Cəfərov, *Azərbaycanşünaslığın əsasları*, s. 57

sor, Türkoloq Cavad Heyət isə birmənalı şəkildə iddia edir ki, Türklər qədim dövrlərdə totemizm və şamanizmə deyil, təktanrıçılıq olan Göy Tanrı dininə inanmışlar⁵³ Onun fikrincə, totemçilərdən fərqli olaraq Türklərdə ana yox, ata hüququ hakim olmuşdur, eyni zamanda Türklər Qurdu uğurlu saysalar da, ona pərəstiş etməyiblər. C. Heyət yazır ki, totemçilər ruhun öldüyünə inansalar da, Türklər ruhları əbədi bilib, kainatın da ruhunun olduğuna inanırlar. Totemizm və şamanizmi qədim monqol inancları sayan C. Heyət yazır ki, “əski Türklərdə Kam və ya Qam ruhani mənasına gəlir, lakin şaman sözü hind-avropalı bir termindir”⁵⁴ Onun fikirlərindən belə nəticə çıxır ki, totemizm və şamanizm Türklər arasında Monqollar tərəfindən yayılmışdı. Vəli Həbiboglu da Azərbaycan Türklərinin qədim inanclarında tanrıçılığın xüsusi yer tutduğunu qeyd edərək yazır ki, qədim Türklərin, o cümlədən Azərbaycan Türklərinin mifoloji dünya görüşündə Yer və Göyün ayrılması Tanrıyla bağlıdır. Hazırda da bu cür mifik inanclara inananlar tapılır: “Bu da onu göstərir ki, qədim Türkdilli xalqlar arasında təkallahlılıq inamı çox güclü olmuşdur. Məhz buna görə də Türk xalqlarının bir çoxunda həyatın, kainatın yaradılışı anlayışının özü Tanrı, Allahla əlaqələndirilir”⁵⁵

F. Mustafayev isə bir çox bilginlərin (Z. Gökalp, B. Ögəl, H. Tanyu, Ü. Hassan və b.) Türklərin qədim dininin hansının (toyunizm, totemizm, şamanizm, tanrıçılıq) olması barədə fərqli mülahizələri ilə bağlı yazır ki, bu məsələ qəti şəkildə həll edilməmişdir. Onun fikrincə, H. Tanyunun VII əsrin ortalarından başlayaraq Orta Asiyanın quzey tərəfindəki geniş sahədə Türklərin dininin, törəsinin Tenqri (Tanrı) dini olduğunu və buna uca, ulu anlamını verən (*Göy Tenqri/Tanrı*) dini də deyilə biləcəyi fikrinə tənqidi yanaşılmalıdır: “Çünki Türklərin dininə nə Şamanizm, nə də Totemizm adının verilə bilməyəcəyini, ona sadəcə Tək Tanrı dini, Göy Tanrı dini deyiləcəyini, bir baxımdan Hənfilik, yəni Təktanrı inancı içində olduqlarını iddia etməsi yenə də qədim dinləri erkən milliləşdirmə cəhdi kimi qiymətləndirilə bilər”⁵⁶ Göy Tanrı dininin qədimliyini şübhə altına almayan bu müəllif yazır ki, təktanrıçılığın İbrahim peyğəmbərdən öncə Türklərin dinini inanclarında yaranması haqqında tezislər ciddi elmi sübutlar tələb etsə də, “bu cəhətə baxmayaraq, protoTürklərdə gözlə görünən maddi Tanrının, yəni göy üzündə gözə görünməz mənəvi tək bir tanrının qəbul edilməsi mənbələrdə müəyyən dərəcədə qeyd olunmuşdur”⁵⁷ Ağayar Şükürov da Türklərin əski inancları arasında tanrıçılığın

Cavad Heyət, *Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış*, s.55.

Cavad Heyət, *Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış*, s.55-56

Vəli Həbiboglu, *Qədim türklərin dünyagörüşü*, Bakı “Qartal”, 1996, s. 80.

F. Q. Mustafayev, *Azərbaycan Türklərinin Dini-Fəlsəfi Dünya Görüşü*, İstanbul 2005, s. 29.

F. Q. Mustafayev, *Azərbaycan Türklərinin Dini-Fəlsəfi Dünya Görüşü*, s. 70.

əsas yer tutmasına əmindir: “Qədim Türk mifologiyasının allahlar panteonunda birinci – mərkəzi yeri tenqri-tanrı tutur. Tenqri, yaxud çox vaxt deyildi ki, kimi, göy tanrı qədim Türklərin “əsli dini gerçək inam bəslədikləri”dir. Bu, bütün qədim Türklərin ana kultu idi. Qədim Türklər üçün Günəş, Ay və Ulduzlar Tanrı deyil, sadəcə çox əziz varlıqlar idilər. Tanrı isə kainata hakim olan bütün göy üzü idi”⁵⁸ O qeyd edir ki, qədim Türklərin allahları panteonunda baş Allah Göy Tanrı hesab olunmuşdur. A. Şükürova görə, qədim Türklərdə “Göy Tanrı” ideyasına aşağıdakılar aid idi: 1) göyə işarə; 2) yaradıcı funksiya; 3) hamilik funksiyası; 4) insan taleyini müəyyənləşdirən funksiya; 5) cəzalandırıcı funksiya; 6) kişi başlanğıcı ilə əlaqə funksiyası (Tanrı xan, Tanrı-Xaqan və b.)⁵⁹

Orta əsr Azərbaycan Türk tarixçisi F. Rəşidəddinə (F. Rəşidəddin yazır ki, tanrıçılıq dinini Oğuz xan formalaşdırıb və Türklər arasında yayıb⁶⁰) istinad edən tarixçi alim Həsən Həsənov da hesab edir ki, “tanrıçılıq e.ə. VII əsrdə Oğuz xan tərəfindən həyata keçirilib”, yəni Türklərin tapındığı ilk mükəmməl din olub⁶¹ Onun fikrincə, tanrıçılıq bütəpərsətlik dini olmamış, ona görə də Türklər sonralar asanlıqla islamı qəbul etmişlər: “Bu da, ondan irəli gəlirdi ki, o zamanlar Türk xalqlarının çoxu hələ də tanrıçılığa sadıq idilər. Beləliklə, haqlı olaraq bütün Türk xalqları XIX-XX əsrlərdə yeniləşməyə, müstəqilliyə doğru gedərkən hər hansı şüarının başlıca kəlməsi islamlaşmaq idi”⁶² H. Həsənovun bu fikirləri həqiqəti əks etdirir, belə ki, Türklərin tanrıçılıq, daha sonra tanrıçılıq qədər sevdikləri islam dini milli ideyanın (Türkləşmək, çağdaşlaşmaq, islamlaşmaq) başlıca istiqamətlərindən biri olmuşdur.

2003-cü ildə nəşr olunan “Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri” kitabında, Azərbaycan xalqının qədim dini etiqadı kimi tanrıçılıqla bağlı M. C. Mərdanov və Ə. Q. Quliyev tərəfindən söylənilən fikirlərə də diqqət yetirmək maraqlı olardı. Həmin kitabın müəllifləri yazırlar ki, Azərbaycan bayrağında öz əksini tapmış mavi (göy) rəng qədim Türklərdə mövcud olmuş dini inanç – Tanrıçılıq dini ilə bağlıdır: “Qədim Türklər Tanrıya (Allaha) “Göy Tanrı” deyərək müraciət edirdilər. Onların inancına görə, göy (*mavi*) sözü səmanın rəngini bildirdiyi üçün müqəddəs sayılırdı. Buna görə də, göy (*mavi*) rəng müqəddəs göyün olduğu kimi, həm də Tanrının (Allahın) simvolu idi. Bir əşyanı göy (*mavi*) boya ilə rəngləmək, yaxud həmin sözlə yanaşı işlətmək (“Göy Tanrı” ifadəsində olduğu kimi)

A. Şükürov, *Mifologiya*, VI kitab//Qədim türk mifologiyası, Bakı Azərnəşr, 1997, s. 24.

A. Şükürov, *Mifologiya*, s. 25-26.

⁶⁰ F. Rəşidəddin, *Oğuznamə*, Bakı Azərnəşr. 1992, s. 10-11.

H. Həsənov, *Türklüyümüz*, s. 111

H. Həsənov, *Türklüyümüz*, s. 112.

əski Türk mifik düşüncəsinə görə, müqəddəs, qutsal sayılırdı”⁶³ Bu müəlliflər yazırlar ki, göy (mavi) rəngin Türk varlığının, Türklüyün simvolu kimi orta əsrlərdə və müasir dövrdə bir sıra Türksöylü dövlətlərin bayraqlarında əks olunması, əski Türklərdəki qədim inancın saxlanması kimi yozulmalıdır: “Deməli, mavi rəng əski Türk inancları ilə bağlı olaraq Türklüyün rəmzi, simvolu kimi Azərbaycan bayrağına daxil edilmiş, XX əsrin əvvəllərində milli tərəqqi və milli istiqlalın siyasi doktrinası olan “Türkləşmək, müasirləşmək, islamlaşmaq” ideoloji modelinin bir istiqamətini simvollaşdırmışdır”⁶⁴ Bizcə də, Türkçülüynün simvolu olan göy (mavi) boya, eyni zamanda tanrıçılığın rəmzidir. Gök boya Türkçülüynü əks etdirdiyi qədər də, tanrıçılığı – təkallahlılığı da ifadə edir. Bu anlamda Türkçülük tanrıçılıq, yəni tək olan Allaha inam deməkdir. Deməli, islamda yaşıl boya, tanrıçılıqda isə göy boya tək olan Allahu əks etdirir və hər ikisində dinî-fəlsəfi mənə vardır. Bu baxımdan Türklərin tanrıçılıqdan sonra islama tapınmalarını başa düşmək çətin deyildir.

L. C. Mövsümova isə yazır ki, Azərbaycanın qədim dövlətləri olan Mannada əhali büt-pərəstliyə, Midiya və Atropatenada zərdüştiliyə, Albaniyada Aya və Günəşə sitayiş etsələr də⁶⁵, ən qədim zamanlardan, eramızdan əvvəlki minilliklərdə (e.ə. III-I minilliklər) Azərbaycan ərazisində yaşamış “Türklərin (kutilər, lullubilər, kaslar, mannalıları, kaspilər, albanlar və b. – F. Ə.) çoxdankı dinî inancı Göy Tanrı inancının şamanizmlə birləşməsindən ibarət idi”⁶⁶ Onun fikrincə, Türklər “insan göy”, “insan-günəş”ə – Tanrıya sitayiş ediblər: “Türklər göyü 9 təbəqəyə bölür. Göynün hər qatı işıq və qaranlığın, xeyir və şərin dixotomiyasını əks etdirir. Bu isə o deməkdir ki, Allah həm xeyirxah, həm sərt, qoruyan və cəzalandırandır. O hər şeyi görür. Bundan sonra insanın taleyi öz əlindədir. Allah insana, onun hərəkət və fikirlərinə görə davranır. Bu dinin müdrikliyi də elə bundadır. Bu din insanı hərəkətə, qəhrəmanlığa çağıraraq ucaldır”⁶⁷ L. C. Mövsümova hesab edir ki, qədim Türklərdə, Türk soylu xalqlarda monoteizm-təkallahlılığa meyil güclü olmuşdur: “Məhz buna görə də Türk xalqlarının bir çoxunda həyatın, kainatın yaradılışı anlayışının özü Tanrıyla-Allahla əlaqələndirilir”⁶⁸

Çağdaş dövrdə nəşr olunmuş “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi”, “Fəlsə-

M.C. Mərdanov- Ə. Q. Quliyev, “Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri”, B: Çarşıoğlu, 2003, s. 80.

⁶⁴ M. C. Mərdanov- Ə. Q. Quliyev, “Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri”, s. 81.

Lalə Mövsümova, *Azərbaycan qadını uzaq keçmişdən indiyədək*, Bakı “Ulu”, 2003, s. 67.

Lalə Mövsümova, *Azərbaycan qadını uzaq keçmişdən indiyədək*, s. 73.

Lalə Mövsümova, *Azərbaycan qadını uzaq keçmişdən indiyədək*, s. 73-74.

Lalə Mövsümova, *Azərbaycan qadını uzaq keçmişdən indiyədək*, s. 75.

fə”, “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” və b. kitablarda da Azərbaycan Türklərinin qədim inanclarından hesab edilən tanrıçılıq-Göy Tanrıya inamla bağlı maraqlı mülahizələr var.

Məsələn, “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” kitabının müəllifi Zakir Məmmədov Azərbaycan xalqının ən qədim dinî inanclarına toxunub, Türksöylü tayfaların əski inanclarından (Günəşə, Aya, işığa, suya, bitkilərə, quşlara və başqa heyvanlara pərəstiş və s.) bəhs etsə də, konkret din adı çəkməmişdir⁶⁹ O, yalnız ümumi sözlərlə kifayətlənməli olmuş, Azərbaycan Türklərinin qədim inanclarından sayılan şamanizm, tanrıçılıq, büt-pərəstlik və s. ilə bağlı heç bir bilgi verməmişdir. Z.Məmmədov yalnız “Kitabi-Dədə Qorqud” boyu ilə bağlı müəyyən qədər Azərbaycan-Oğuz Türklərinin dinî-fəlsəfi dünyagörüşünə toxunmuşdu⁷⁰ O, eposda Oğuz Türklərinin islamdan öncəki dinî inanclarının, düşüncə tərzinin, eləcə də müəyyən qədər totemlərə bağlılığın öz əksini tapdığını qeyd etsə də, konkret olaraq bütün bunların şamanizm, tanrıçılıq, yaxud da büt-pərəstliklə bağlı olub-olmaması məsələsinə toxunmamışdır.

Qeyd edək ki, çoxcildlik “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi”nin 1-ci cildində, kitabın qədim dövrdə dinî-fəlsəfi fikirlə bağlı fəslində Azərbaycan xalqının qədim dinləri arasında şamanizm və tanrıçılıqdan bəhs olunmur. Yalnız bu kitabın sonrakı bölümündə Z. Quluzadə Azərbaycandakı Türk tayfalarının qədim dinî inancları ilə bağlı yazır: “Şamanizmə və vahid Göy-Tanrıya olan inancları, görünür, onların (Türklərin – F.Ə.) qədim dinî inanclarından hesab edilməlidir”⁷¹ Z. Quluzadə yazır ki, *erkən orta əsrlərdə “Azərbaycan əhalisinin mühüm bir hissəsini təşkil edən Türk tayfalarının öz dili – Türk dili, öz dini – tək Allaha – göyə (Göy – Tanrıya) və şamanlığa inam və Türkdilli bölgəyə xas olan öz mədəniyyəti var idi”*⁷² O yazır: *“Oğuzların təsəvvürlərində Allah təkdir, qüdrətlidir, mərhəmət, kömək, var-dövlət və ölüm Onun ixtiyarındadır. Allah uca göydədir. O, heç bir şeylə müqayisə olunmayandır”*⁷³ Filosofun fikrinə, bu epos Azərbaycanın oğuz tayfalarının əxlaqi normaları və mənəvi sərvətləri haqqında parlaq bir təsəvvür yaradır. Eyni zamanda burada şənşöhrət, cəsarət, mətanət, qonşulara hörmət, düşmənə qarşı mübarizədə qorxmazlıq, dönməzlik, vətənpərvərlik və s. tərənnüm edilir.

Akademik Ramiz Mehdiyev hesab edir ki, Azərbaycan xalqının fəlsəfi və sosioloji fikrinin əsasları folklorda da müşahidə olunur ki, bu sıraya Midiya əfsanələri və s. ilə bərabər, “Kitabi-Dədə Qorqud”u da aid

Zakir Məmmədov, *Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi*, Bakı “Şərq-Qərb” 2006, s. 11.

Zakir Məmmədov, *Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi*, s. 38.

История азербайджанской философии, т.1. – Баку: Элм, 2002, s. 53.

История азербайджанской философии, т.1, s.148.

История азербайджанской философии, т.1, s. 145.

etmək olar: "Orta əsrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli yazılı abidəsi olmuş "Kitabi-Dədə Qorqud" bütün dünyada məşhurdur. Bu epos islam dininin bölgəyə gəlişindən bilavasitə əvvəl və islamın ilk üç əsrində baş vermiş hadisələr, qəhrəmanlıqlar barədə hekayətdir. Müdrik Dədə Qorqud bu hadisələrin bilvasitə iştirakçısı və onları epos şəklində təsvir etmiş müəllifdir. Bu eposda müdrik şərqlinin varlıq qanunları barədə düşüncələri, yaranışın məqsədləri haqqında, Allah-insan münasibətləri barədə onun mülahizələri ilə tanış olmaq imkanı əldə edirik. Dədə Qorqudun nəsihətləri çox dərin etik məzmunla malikdir: insanın başına gələn bütün fəlakətlər şöhrətpərəstlik, təkəbbür, lovğalıq, tənbəllik, abırsızlıq, acıq və qəzəb kimi saxta dəyərlər doğuran bilməzliyin və yanlış təsəvvürlərin nəticəsidir. Eposda belə bir ideya da diqqəti cəlb edir ki, insan bilik qazandıqca onun azadlıq səviyyəsi artır. Eposun təlqin etdiyi ibrət dərsi budur: əvvəl özünü dərk et, onda Allahı da, Onun mütləq iradəsi ilə yaranmış dünyanı da dərk edərsən. Kömək üçün Allaha müraciət edəndə, Ona ümid edilməsi bu həqiqətin dərk olunmasının nəticəsi kimi təzahür edir"⁷⁴

Fikrimizcə, müstəqillik dövründə "Fəlsəfə" adını daşıyan əksər kitablarda Azərbaycan xalqının qədim dini-mifoloji, dini-fəlsəfi dünyə görüşü ilə bağlı tanrıçılığa, ümumiyyətlə müraciət olunmaması, "Kitabi-Dədə Qorqud"a isə nadir hallarda istinad edilməsi başa düşülən deyil. Əgər biz gənc nəslə doğru-dürüst fəlsəfi bilik vermək istəyiriksə, artıq bir çox məsələlərə, o cümlədən qədim dini-mifoloji, dini-fəlsəfi dünya görüşümüzlə və fəlsəfi irsimizlə sovet dövrü prizmasından baxmamalıyıq. Bu gün "Fəlsəfə" adını daşıyan kitablarda, əsasən sovet dövründə olduğu kimi, Azərbaycan xalqının şüuruna yalnız irandilli-farsdilli etnoslara aid atasəpərəstliyin, zərdüştiliyin və s. yeridilməsini doğru hesab etmirik. Artıq SSRİ dövrünün ideyalarından imtina etməyin vaxtı nəinki çatmış, hətta keçmişdir. Ən çox təəssüf doğuran haldır ki, SSRİ dövrünün bu cür ənənələrinə daha çox "Azərbaycan tarixi" (xüsusilə də 7 cildlikdə), "Fəlsəfə", "Politologiya", eləcə də müəyyən qədər "Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi" və başqa akademik nəşrlərdə, ali məktəb üçün dərsliklərdə rast gəlmək olur.

"Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi" (2002) istisna olmaqla, yuxarıda adları çəkilən elmi ədəbiyyatlardan fərqli olaraq "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" adlı kitablarda, o cümlədən AMEA Ədəbiyyat İnstitutu tərəfindən nəşr edilən eyni adlı 6 cildlik kitabın 1-2-ci cildlərində Azərbaycan xalqının islamaqədərki dini-mifoloji, dini-fəlsəfi dünyagörüşü, o cümlədən tanrıçılıq geniş şəkildə izah olunmuşdur.

Çoxcildlik "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi"nin 1-ci cildində də şifə-

hi xalq ədəbiyyatından bəhs olunur ki, burada açıq şəkildə Azərbaycan xalqının ən qədim dini-fəlsəfi dünya görüşünün Türk folklor ənənəsi əsasında (“Alp Ər Tonqa”, “Şu”, “Oğuz kağan” və b.) təşəkkül tapdığını və onların davamı olaraq Oğuz-Azərbaycan folklor mühitinə məxsus “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu” və b. eposların meydana çıxdığı göstərilir; bütün bunlar “tarix içindən boylanan gerçəklik” kimi qiymətləndirilir⁷⁵ Ən maraqlısı isə odur ki, bu kitabda milli mədəniyyətin və onun bir qolu olan ədəbiyyatın qaynağı kimi milli mifologiyadan-Türk mifologiyasından bəhs olunur⁷⁶. Eyni zamanda bildirilir ki, mifologiya milli mentalitetlə bağlıdır, onun mahiyyətini ifadə edir və formalaşdırır. Bu kitaba görə, “Türk mifologiyasının təməlini və başlıca məzmununu *tanrıçılıq* təşkil edir. Türk mifologiyasının ümumi mənzərəsi və başlıca problemləri, bir dünyabaxışı və mifik görüşlər sistemi kimi Türk tanrıçılığının struktur-semantik tərkibi, təməl, ünsür və anlayışları, funksional strukturu məhz Türk tanrıçılığının məzmununda daha tam halda və qabarıq görünür. Türklərin tək bir yaradıcı varlığa inanmaları və onu “tanrı” (çənli tənqri, teyri, tora, tanrı, dingir) adlandırmaları haqqında ilk məlumatları qayaüstü rəsmlərdən, Şumer dönmindən başlayaraq mixi yazılardan, arxeoloji və etnoqrafik mənbələrdən alırıq” [25, 41]. Bu kitabda qeyd olunur ki, qədim Türklərin bütün başqa dinlərdən fərqli, kifayət qədər inkişaf etmiş, universal dini-mifoloji sistemi olmuşdur. Bu sistemi bəzi tədqiqatçılar “tenqrizm”, bəziləri isə “tanrıçılıq” adlandırırlar: “Əski Türklərdə Tanrı – dini-mifoloji sistemin mərkəzi anlayışı idi. Hərfi mənası həm “göy”, həm də “allah” anlayışını ifadə edirdi. Bir çox araşdırmaçılar bu xüsusiyyəti göz önündə tutaraq “tanrı” kəlməsi ilə əslində “Göy Tanrı” anlayışının ifadə edildiyi fikrini irəli sürmüşlər. Bu fikrə görə “tanrı” səmavi bir allah anlayışı olub, bütün Türklərə xas milli bir din sisteminin özəyini təşkil etmiş. Başqa sözlə, Türk tanrısı həm maddi “göy”, həm də “göy tanrısı” kimi konkret və mücərrəd anlayışların sintezidir”⁷⁷. Kitabda o da bildirilir ki, tanrıçılıq Türk mifologiyasının mahiyyətini və strukturunu müəyyənləşdirmiş, əski imperatorluqlar dövründə isə Türk monoteist inanc sisteminin təməlini təşkil etmişdir. Eyni zamanda Türk tanrıçılığının monoteist inanc sistemi olması orta çağ qaynaqlarında da yekdilliklə qəbul edilmiş, onun Türk mifologiyası əsasında formalaşmış monoteist bir sistem olduğunu təsdiq etmişdir: “Monoteist Türk dini-mifoloji sisteminə gerçəkdən də “tanrı təkdir və şəriki yoxdur” Tanrının belə yüksək və tək yaradıcı başlanğıc olaraq ortaya çıxması nisbətən sonrakı dövrlərin, daha doğuru, imperatorluqlar çağının məhsuludur”⁷⁸

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, Altı cildə, I cild, Bakı, Elm, 2004, s. 34.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, Altı cildə, I cild, s. 37.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, Altı cildə, I cild, s. 41.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, Altı cildə, I cild, s.43

Akademik Yaşar Qarayev isə hesab edir ki, Türklərin islama qədərki dünyagörüşü təbiətlə (su, yer, göy, ağac, Boz qurd) və tanrıya keçid kimi Tenqri xanla, sonra bir olan Allah və Allaha aşiq insan obrazı ilə bağlıdır: “İslamaqədərki inanc və görüşlər daha çox tarixin hələ yazısız, kitabsız sivilizasiya mərhələsinə təsadüf edir və təbiidir ki, ən qabarıq əksini etnoqrafik qaynaqlarda, mifologiyada, bir də folklorda tapır”⁷⁹ Onun fikrincə, qədim Türklərin dünyagörüşünə görə yuxarıda mavi göy, aşağıda boz yer, onların arasında isə insan oğlu-Türk yaradılmışdır. Başqa bir tədqiqatçı alim Elməddin Əlibəyzadə də hesab edir ki, Azərbaycan xalqının ən qədim dini 9-10 min il bundan öncə yaranmış “Göy Tanrı dini”, atəşpərəstlik və sonralar yaranmış “Avesta” olmuşdur⁸⁰ Fikrimizcə, bu məsələ kifayət qədər mübahisəlidir və farsların və Türklərin oda olan fərqli inamlarını nəzərə almadan məsələyə bu cür yanaşmaq doğru deyil. Bütövlükdə isə, E.Əlibəyzadə də bir çox yerli və əcnəbi (V. V. Bartold, C. Lyuis, F. Simokatta, və b.) tədqiqatçılar kimi hesab edir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da təsvir edilən hadisələrin kökləri bəzən miladdan əvvələ gedib çıxır və burada Tanrı ideyası əsas yer tutur.

“Azərbaycan tarixi” kitablarında da tanrıçılıq-Göy Tanrıya inam məsələsinə müəyyən qədər toxunulmuşdur. Məsələn, S.Əliyarlının redaktoru olduğu “Azərbaycan tarixi”ndə göstərilir ki, Azərbaycan Türkləri islamı qəbul etsələr də, onların arasında hələ də qədim dinlərinə – tanrıçılığa inam yaşayırdı. Tarixçi alimə görə, yenicə “iman etmiş”, “dinə gəlmiş” Azərbaycan əhalisinin mənəvi durumu və davranışı “Kitabi-Dədəm Qorqud” boylarında müəyyən iz qoymuşdu. Bu boylarda oğuzlar dönə-dönə müsəlman adlandırılsa da, oğuz cəmiyyəti islam, şəriət qanunları ilə hələ çox üzdən tanış idi. Onların görüşlərində Türk Tanrısı böyük yer tutmaqda idi⁸¹ S. Əliyərli yazır ki, “Kitabi-Dədəm Qorqud” Azərbaycan tarixinin ana qaynağı, onun uzaq keçmişinin və orta çağ yaşamının ensiklopediyasıdır. Oğuz Türklərinin yaranışını, bütünlükdə uzaq keçmişini “Kitabi Dədəm Qorqud”suz öyrənmək mümkün deyildir⁸². Qədim Türk dinî-mifoloji dünyagörüşünün – totemizm, Göy Tanrıya inamın yer aldığı kitabda o da qeyd olunur ki, Azərbaycan Türkləri tanrıçılıq ilə islam arasında bir çox oxşarlıqları görmüş və çox keçmədən kütləvi şəkildə bu dinə tapınmışlar.

Qeyd edək ki, 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 1 və 2-ci cildlərində zərdüştilikdən, atəşpərəstlikdən geniş şəkildə bəhs edildiylə halda şamanizm və tanrıçılıqdan ümumiyyətlə, söz açılmamış, Türklərin, o cümlədən

⁷⁹ Yaşar Qarayev, *Azərbaycan ədəbiyyatı XI X və XX yüzillər*, Bakı Elm 2002, s. 69. E. Əlibəyzadə, *Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi (İslama qədərki dövr)*, Bakı Gənclik 1998, 509

Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər), Bakı “Çıraq” 2009, s. 142.

Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər), s. 192.

Azərbaycan Türklərinin “Kitab-Dədə Qorqud” eposundan isə ədəbiyyat qismində çox cüzi şəkildə bəhs edilmişdir. Ancaq az da olsa, burada səslənən bəzi fikirlər diqqətimizi cəlb etdi. “Azərbaycan tarixi”nin 2-ci cildində “Kitabi-Dədə Qorqud” boyu ilə bağlı yazılır: “Tədqiqatçıların “Azərbaycan şifahi və yazılı ədəbiyyatının babası” adlandırdığı bu oğuz dastanı şifahi şəkildə VI-VIII əsrlərdə formalaşmağa başlamış, VII-IX əsrlərdə təşəkkül tapmışdır”⁸³ *Tədqiqatçılar “Kitabi-Dədə Qorqud”u “Azərbaycan şifahi və yazılı ədəbiyyatının babası” adlandırdığı halda, zərdüştlik və “Avesta” hansı xalqın, dövlətin yazılı ədəbiyyatının “babası”dır? Əgər Zərdüşt və onun “Avesta”sı İran xalqlarına, İran mədəniyyətinə məxsusdursa niyə ondan imtina etmirik, yaxud da İran mədəniyyəti adı altında öyrənmirik? İmtina etmədiyimiz təqdirdə belə anlaşılar ki, İ. Əliyev, İ. Dyakonov, S. Qasımova və b. demişlər biz irandilli-farsdilli maddələrin nəslindənlik, ona görə də Zərdüşt və onun “Avesta”sından ikiəlli yapışmışıq. Bəs onda, “Kitabi-Dədə Qorqud”da hansı haqla iddia edə bilərik? Axı “Kitabi-Dədə Qorqud” demək olar ki, zərdüştlikdən, “Avesta”dan tamamilə fərqli dünyagörüşünün məhsuludur. Deməli, “Avesta”ya iddia etmək üçün ya onun da Türk düşüncəsinin məhsulu olduğunu sübut etməli, ya da sübut edə bilmiriksə ondan imtina etməliyik.*

7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nin 2-ci cildində qeyd olunan fikirdən aydın olur ki, islama qədərki dini-fəlsəfi təlimlərdən Azərbaycanda yalnız zərdüştliyin hakim olması fikri doğru deyil: “Alimlərin (V. V. Bartold, A. Y. Yakubovski, V. M. Jirinski və b.) ümumi rəyinə görə əsasən Azərbaycan ərazisində baş verən hadisələrin təsvir edildiyi bu dastanlarda (“Oğuznamə”lər, “Kitabi-Dədə Qorqud” – F. Ə.) oğuzların islamıyyəyə qədərki maddi və mənəvi həyatını əks etdirən ünsürlər, adət-ənənələr, əxlaq-etika normaları və s. öz əksini tapmışdır. Burada təbiətə, cəmiyyətə və ağıla-zəkaya dair baxışlarda rəşional fikirlər irəli sürülür, xeyirlə şərin mübarizəsində nikbin əhval-ruhiyyəyə üstünlük verilir, işıqlı gələcəyə möhkəm inam aşılardı”⁸⁴

Bu fikirlər göstərir ki, bəzi ədəbiyyatlarda islamaqədərki dövrdə Azərbaycanda zərdüştliyin, atəşpərəstliyin hakim olması barədə yazılanlar kökündən yanlışdır. Bir sıra alimlər (V. V. Bartold, A. Y. Yakubovski və b.) təsdiq edirlər ki, “oğuznamə”lərdə xeyirlə şərin mübarizəsindən bəhs olunur və nikbin əhval-ruhiyyəyə üstünlük verilir. Bu o deməkdir ki, oda olan inamla bağlı olduğu kimi, xeyir və şərs arasında gedən mübarizəni də yalnız zərdüştliklə bağlamaq doğru deyildir. Bir şey bəllidir ki, qədim dövrlərdən hər bir xalqın təbiətin ünsürlərinə (od, su, hava, torpaq və b.) xeyir və şərs məsələsinə, Tanrıya və b. anlayışlara özünəməxsus inamları olmuş və bunu bəzi dəyişikliklərlə, günümüzədək qoruyub saxlamışlar.

Azərbaycan tarixi, VII cild, II c., Bakı Elm 2007, s. 297.

Azərbaycan tarixi, VII cild. II c., Bakı Elm 2007, s. 298.

“Azərbaycan tarixi”nin 2-ci cildində əks olunan ən maraqlı fikirlərdən biri də aşağıdakıdır: “Bütün Türk ədəbi-bədii fikrinin ən qədim və zəngin qaynaqlarından biri olan “Kitabi-Dədə Qorqud” tarixi mənbə kimi də dəyəərə malikdir” [40, 298]. Maraqlıdır, əgər tarixçilər bunu, bu cür qəbul edirlərsə bəs nə üçün 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”ndə tanrıçılıq dünyaya görüşündən, “Kitabi-Dədə Qorqud”da öz əksini tapmış dinî-ictimai ideyalardan və Oğuz-Türküstan dövlətindən bəhs olunmur?

Qeyd edək ki, Türkiyə və Azərbaycandan olan bir çox ziyalılar, tədqiqatçılar (Ə. Hüseynzadə, Ə. Ağaoğlu, B. Ögəl, İ. H. Danışmənd, C. Heyət, N. Cəfərov, M. Seyidov, Y. Qarayev, R. Özdək, Z. Quluzadə və b.) hesab edirlər ki, Türklər islamı qəbul etməklə din dəyişdiriblər, iman və etiqad yox. Bu, doğrudan da belə olmuşdur. Türklər həmişə tək Tanrıya inanmış və sitayiş etmişlər. Türk-Azərbaycan etnoqonik miflərinin birində göstərilir ki, Uğuz-Oğuz atasına qarşı çıxmış və yer üzündə tək tanrıçılığı – Göy Tanrıya inamı yaymışdır. Ən vacib məqam odur ki, tanrıçılıqda və islamda Tanrı ilahi mahiyyət daşıyır, yəni gözə görünməz qüvvə kimi qəbul edilir. L. Qumilyov yazır ki, Göy Tenqri maddi səma deyil, yəni adi, gözlə görünən göyə qarşı qoyulmuşdur. Onun fikrincə, çinlilər də “Göy ruhu” dedikdə, Türklər kimi Göy Tenqrini nəzərdə tuturdular⁸⁵

Azərbaycan və Türkiyə ziyalılarının əksəriyyətinin yekdil fikrinə görə, qədim Türklərin dinî etiqadları arasında üstünlük tanrıçılıq-Göy Tanrı dünyagörüşü ilə bağlı olmuş, islamaqədərki dövrdə Türklərdən az sayda tayfalar başqa doğma və yad dinlərə (şamanizm, totemizm, atəş-pərəstlik, zərdüştilik, xristianlıq, büt-pərəstlik, manilik və b.) tapınmışdı. Xüsusilə Oğuz Türklərinin böyük əksəriyyəti islama qədər tanrıçılıqda qalmış və sonralar islamı qəbul etmişlər. Buna ən bariz nümunə isə “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarıdır. Bu baxımdan tanrıçılıq dünyagörüşünü əks etdirən abidələr arasında Türk mifləri, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları önəmli yer tutur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” boyları şifahi şəkildə eramızın VI-VIII əsrlərində formalaşsa da, onun kökləri daha qədimlərə, eramızdan əvvəlki yüzilliklərə, bəlkə də minilliklərə gedib çıxır. Bir məsələ də dəqiqdir ki, “Dədə Qorqud”, yaxud da “Kitabi-Dədə Qorqud” özündən əvvəlki Türk boylarının (“Yaradılış”, “Alp Ər Tonqa”, “Şu”, “Oğuz Xaqan”, “GökTürk” “Köç”, “Ərgənəkən” və b.) davamı olmuşdur.

Fikrimizcə, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı boylar Türklərin, o cümlədən Azərbaycan Türklərinin qədim dinî etiqadlarını, eləcə də tanrıçılıq-Göy Tanrı dinini öyrənmək baxımından çox önəmlidir. Bu boylarda qədim Türklərin dinî etiqdaları, dünyagörüşləri, adət-ənənələri və s. öz dolğun əksini tapmışdır. “Dədə Qorqud” boyunda qədim Türk epos təfəkkürünün mü-

əyyən əlamətləri mühafizə edilir. Qədim Türk eposunun əsas qəhrəmanları mifik obrazlar olmuşdur (Su, Göy, Yer, Ağac, Quş, Boz Qurd, Tanrı xan və b.). Türklər islamı qəbul etdikdən sonra Türk Tanrısını islam Allahı əvəz edir⁸⁶ Eyni zamanda "Kitab"da yerli və gəlmə türk boyları, oğuzların yaşadığı coğrafiya, "iç" və "dış" oğuzların münasibətləri yanaşı, oğuzların dinî etiqad, inam və əxlaq normalarından və s.-dən bəhs olunur. Burada totemizmin, şamanizmin müəyyən izləri olsa da, əsas yeri tanrıçılıq tutur: "Vurduğunu ulatmayan ulu Tanrı! Basdığını bildirməyən bəlli Tanrı! Aparıldığını göyə yetirən əziz Tanrı! Qəzəbləndiyini batınb-boğan acıqlı Tanrı! Birliyinə sığındım, qadir Tanrı!"⁸⁷ Deməli, "Kitab"da Türklərin dinî-fəlsəfi dünya görüşünün ən ali forması kimi tanrıçılıq-Göy Tanrıya inam öz əksini tapmışdır. "Kitab"da and içənlər "Göy"ü, "Yer"i, "Günəş"i, "Ay"ı, "Tanrı"nı və s. şahid gətirirlər. Ağaca, Dağa, Suya, Boz Qurda və s. xüsusi inam var.

Netice

Yuxarıda bəhs olunan mövzu ilə əlaqədar adları çəkilən tədqiqatçıların şamanizm və tanrıçılığın Azərbaycan xalqının dinî-mifoloji, dinî-fəlsəfi dünya görüşündə müəyyənləşdirdikləri doğru yeri başqa Azərbaycan filosofları, tarixçiləri, filoloqları, dilçiləri və b. da görməli, bu dünya görüşlə bağlı yeni yetişən nəsə düzgün bilgi verməlidirlər. Özəlliklə tanrıçılıq dinî-fəlsəfi dünya görüşünün Azərbaycan xalqının həyatında yeri və rolu araşdırılmalı, islamla bütövləşən bu təlimin başqa keyfiyyətləri də aşkar edilməlidir. Çünki tanrıçılıq yalnız dinî xarakter daşımır, o, həm də Türk dünyasının, o cümlədən onun ayrılmaz bir hissəsi olan Azərbaycan Türklərinin milli mədəniyyətini, fəlsəfəsini, mənəviyyatını özündə əks etdirir. Şübhəsiz, tanrıçılığın islamla hansı oxşar və fərqli cəhətlərinin olması, Türklərin əksəriyyətinin tanrıçılıqdan niyə İslam dininə üz tutması isə fəlsəfənin, fəlsəfə tarixinin tədqiqat obyektinə ola bilər.

Qaynaqlar

Abdülkadir İnan. Əski türk dini tarixi. İstanbul, 1976.

Ağayar Şükürov. Mifologiya. VI kitab//Qədim türk mifologiyası. Bakı, Azərənəş, 1997.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, I cild. Bakı, Elm, 2004.

Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, Elm, 1988.

Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər). Bakı, "Çıraq", 2009.

Azərbaycan tarixi. VII cild. II c.Bakı, Elm, 2007.

Bahaeddin Ögel. Türk mifologisi. 2 c. Ankara, TTK, 1993.

Bəkir Çobanzadə. Seçilmiş əsərləri. V cildə, III cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2007.

Kitabi-Dədə Qorqud, Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər, Bakı "Öndər nəşriyyatı", 2004, s. 172-174.

Kitabi-Dədə Qorqud, Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. s. 264.

- Budaq Budaqov, Qiyasəddin Qeybullayev. Ermənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti. Bakı: "Oğuz eli", 1998.
- Cavad Heyət. Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış. B.: Azərnəşr, 1993.
- Ə. M. Dəmirçizadə. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarının dili. Bakı, Azərnəşr, 1959.
- Əli Bəy Hüseynzadə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007.
- Əhməd Bəy Ağaoğlu. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007.
- Elməddin Əlibəyzadə. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi (İslama qədərki dövr). Bakı, Gənclik, 1998.
- Fazil Mustafa. Azərbaycan türklərinin dini-fəlsəfi dünyagörüşü. İstanbul, 2005.
- Fəlsəfə ensiklopedik lüğət. Bakı, Azərnəşr, 1997.
- Fəzlullah Rəşidəddin. Oğuznamə. Bakı, Azərnəşr. 1992.
- Hassan Tanyu. Türklərin din tarixçəsi. İstanbul, 1978.
- Həsən Həsənov. Türklüyümüz. Bakı, AzAtaM, 2007.
- Heydər Hüseynov. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007.
- История азербайджанской философии, т. I. – Баку: Элм, 2002.
- Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, "Öndər nəşriyyatı", 2004.
- Lalə Mövsümova. Azərbaycan qadını uzaq keçmişdən indiyədək. Bakı, "Ulu", 2003.
- Lev Qumilyov. Qədim türklər. Bakı, Gənclik, 1993.
- Məmmədhasən Vəliyev. Azərbaycan (Fiziki-coğrafi, etnoqrafik və iqtisadi öçerk). Bakı, "Azərbaycan", 1993.
- Mirəli Seyidov. Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı, Gənclik, 1994.
- Mirəli Seyidov. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, Azərnəşr, 1989.
- Misir Mərdanov., Quliyev Ə.Q. "Azərbaycan Respublikasının dövlət rəmzləri" B: Çasıoğlu, 2003.
- Nizami Cəfərov. Azərbaycanşünaslığın əsasları. Bakı: Pedaqogika, 2005.
- Ramiz Mehdiyev. Fəlsəfə. Bakı, Şərq-Qərb, 2010.
- Rəfiq Özdek. Türkün Qızıl kitabı. IV cildə, I cild. B., "Yazıçı", 1996.
- Şaman əfsanələri və söyləmələri. Bakı, Yazıçı, 1993.
- V V Radlov. Sibiryadan. II c., İstanbul, 1956.
- Vəli. Həbiboglu. Qədim türklərin dünyagörüşü. Bakı, "Qartal", 1996.
- Yaşar Qarayev. Azərbaycan ədəbiyyatı XIX və XX yüzillər. Bakı, Elm, 2002.
- Zakir Məmmədov. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006.
- Ziya Bünyadov. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007.
- Ziya Gökalp. Türkçülüyn əsasları. Bakı, Azərnəşr, 1991.

Zümrüd Quluzadə. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.). ч. II. Баку: “Текнур”, 2009.

Altay Türklerinde Halk Hikmeti

*Sema Önal**

Folk Wisdom of the Altai Turks

Summary

Wisdom is the mental power we gain thanks to all the sciences and arts that brought about humanity. Having both good and bad knowledge, wisdom should teach information aimed at transporting human institutions to the highest level. Wisdom is the science of limitless things which God has relayed via inspiration. But this wisdom is not philosophical wisdom, rather it is folk wisdom. At the time when there was still no way to write down the life and thinking styles people had created in their memories, or whatever there was available being insufficient, poems proved to be a way for people to remember incidents, religious matters and customs. These poetic explanations initially real histories which slowly changed and then broke. While history is the statement of facts, poems are replicas. Since this poetic wisdom was not known or understood, the communal institutions of time full of legends was left to us. Folk wisdom is what the poets felt about the events of time, whereas the esoteric wisdom of philosophers puts a second layer of thought on top to help us understand this folk wisdom. Folk wisdom is the emotion of the human race and esoteric wisdom is the mind of the human race. Folk wisdom is expressed with customs, traditions, myths and rituals. By looking at folk wisdom, human nature, thought powers, limits of imagination and languages can be understood.

Key words: Altay, God, wisdom, legend, tradition, ritual.

Ünlü Çek bilgini Hrozny'ye göre insanlık kültürü, Tibet, Altay, Hazar üçgeninden çıkarak dünyaya yayılmıştır. Altaylar'dan kopan Sümerliler de, Çin'i, Etiler'i, Girit'i, Mısır ve Hind'i aydınlatan medeniyet farını Mezopotamya'da yakmıştır. Sümerli dili de Türkçe gibidir, onunla akrabadır"¹

Türkler, Çin, Hind, İran, Mezopotamya, Bizans, Kuzey Afrika ve Batı kültürleriyle temas etmişlerdir. Tarihçiler bu yüzden dünya tarihini incelerken Türk tarihinin göz ardı edilemeyeceğini belirtirler. O halde, 'Türk tarihini, kültürünü ve özellikle de Türklerin *hikmet* anlayışını dikkate almaksızın dünya tarihini anlamak mümkün değildir'²

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye.

Mühahat Türker Küyel, "Farabi, Hikmet ve Kutadgu Bilg", *Erdem Dergisi*, Sayı: 19-25 (1991/1995), s. 440.

Jean Paul Roux, *Tarihte Türkler*, İstanbul 2007, s.18,19 40,41.

Hikmet kelimesinden ne anlamalıyız?

Genel olarak hikmet, insanlığı meydana getiren tüm bilimleri ve sanatları içerir. Hikmet, insanlığın ortaya koyduğu kurumları en yüksek iyiye sevk etmeye yönelik bilgileri öğretmelidir. İyi ile kötünün, sonsuz şeylerin, olumlu değerlerin bilgisidir.

Halk hikmeti, halkın kendi belleklerinde yarattığı, kendi yaşayış ve düşünüş şekillerini konu alan, yazıya dökme eylemi henüz yokken ya da yetersiz iken bellekte tutulması kolay olsun diye şiir şeklinde anlatılan olaylar, dinsel konular ve âdetlerdir. Bu şiirsel anlatımlar (destanlar) ilkin yavaş yavaş değiştirilen sonra mitselleştirilen gerçek tarihlerdir. Bu şiirsel hikmet bilinmediği veya tam olarak anlaşılamadığı için efsanelerde anlatılan zamanların toplumsal kurumları bizden saklı kalmıştır. Halk hikmeti, bir toplumun hisleri, duyusu, evren, dünya, insan paralelliğine dair algısı, düşünüşü ve aklısıdır. Halk hikmeti kendini âdetler, gelenekler, mit ve ritüellerle ifade etmiştir.

Hikmet, kollektif tefekkürün en yüksek eseridir. Türkler kendine özgü bir hikmet anlayışı yaratmış olan medeniyetlerden biridir. Türkler, tarih ve coğrafya bakımından dünyanın en büyük milletlerinden biridir. Türk hikmetini daha iyi anlayabilmek için Türklerle yakın coğrafyalarda bulunan Yunan ve İran medeniyetlerinin yarattığı hikmet anlayışına bakalım. Yunan hikmeti, varlığın ne olduğu sorusu etrafından biçimlenir. İran hikmeti ise insanın kainattaki yerini konu edinir. Yunan hikmeti, determinist bakış açısıyla insanı, varlığın bir parçası gibi görerek bir bakıma onu varlığa esir etmiştir. İran hikmeti ise varlığı, insana bağlamıştır. İnsanın kainattaki yerini mübalağa etmiştir. Dolayısıyla biri kaderci, diğeri ise hayalcidir.

Yunan hikmeti, Akdeniz etrafındaki ilk zaman medeniyetlerinin paganik karakterini, İran hikmeti ise Ortaçağın dine dayalı ümmet medeniyetini temsil eder. Fakat her ikisi de realist insan görüşünü ifade etmekten uzaktır. Türkler, çeşitli ırk ve medeniyetlerle karşılaştığından oldukça esaslı bir realist dünya görüşü kazanmışlardır. Paganik ve çok tanrıcılık diğer medeniyetlerde yaygın olduğu halde, Türk medeniyetinde Şamanizm şeklindedir. Türklerde hiçbir zaman sınıf uçurumları, soyluluk veya zadeganlıkolmamıştır. Türk töresinde kast ve sınıf değil mertebe ve derece farkı vardır³

Türk hikmetinin örneklerini, Orhun kitabelerinde, “kut” kavramında, DedeKorkut hikayelerinde ve bir hikmet kitabı olan Kutadgu Bilig’de (kut veren bilgi) çok bariz görüyoruz. Türklerdeki *kut* kavramı, hikmetin özünü teşkil etmektedir. Kut, bir tür karizmayı ifade eder. Karizma, derin hümanizmaya sahip olmak demektir. Orhun kitabelerinde, bütün civar kavimleri mağlup etmiş, Orta Asya’da çok geniş imparatorluk tesis etmiş,

Türk kanunlarını kendi dillerinden dinliyoruz. Fikir olgunluğu, hümanist bakış açısı ve hikmetin eseri açıkça bu kitabelerde görünmektedir.

Dil bir kültür taşıyıcısı olduğundan, dilin kurgusu ve yapılandırılışı ile halk hikmeti arasında paralellik vardır. İnsanların tabiatları, düşünme güçleri, hayal güçlerinin sınırları, dillerinden anlaşılabilir.

Halk hikmetinin ilk örnekleri diyebileceğimiz Manas, Ergenekon gibi destanlar, ulusların kuruluşundan itibaren insan zihinlerinin nasıl biçimlendiğini, neler yaşandığını gösteren sivil tarihlerdir. Hatta ulusların ortaya koyduğu doğal kanunların, âdetlerin, yasaların hazineleridir. Çoğunlukla sözlü kültür ürünlerinden oluşan sivil tarihlere dayanarak bir Altay kültüründen sözdebiliyoruz. Sözlü kültür ürünleri insaniyetin gelişmesi ve toplumsallaşmanın aşamalarını bize gösterir. Hatta tarihsel bilinçlenmenin şafağını temsil eder. Dolayısıyla tarihsel açıdan anahtardır. İnsaniyet ve toplumsallaşma eğitimin ilkelerini içerdiğinden bir toplumdaki kaba âdetlerin yerini nasıl ince âdetler ve davranışlara bıraktığını bize gösterir. O halde halk hikmeti, öncelikle doğru, iyi ve güzelin özdeş olduğunun farkına varmaktır, tasdik etmektir, üzerinde düşünmektir, ona göre davranmaktır. Yani, tanrı, evren, toplum ve insan arasındaki paralelliği görmektir ve insana değer vermektir.

Bu paralellik Türklerdeki kut kavramında en güzel ifadesini bulmuştur. “Kut”, gerçek varlığı en olgun düzeyine, doğru iyi ve güzel değerlerini ise en son sınırlarına ulaştıran sebeptir. “Kut” en olgun seviyesine ulaşmış olan gerçek varlığın kendisidir. Olumlu değer en son sınırına ulaşmış olması halidir. Bütün bunların böyle olduklarını bilmektir, hikmettir, bilgeliktir. Bunları söylemektir (destanlarda olduğu gibi), yazmaktır (Orhun anıtlarında olduğu gibi). Eski Türk geleneğinde *törü* yani kanun ve nizam, tanrısal kökenli egemenlik ve hakimiyet ile kut yakından bağlı sayılıyordu. Büyük devlet adamlarının yetenekleri, dehaları bu kut kavramıyla açıklığa kavuşmaktaydı. Bu yetenek de bir yönüyle bilgelikle (hikmet) birleşmekteydi.

Türklerdeki halk hikmeti, kültür ve uygarlık yaratmanın emek ve mihnet işi olduğunun farkındadır. Orhun Kitabelerinde kut almış hükümdarın bu emek ve mihneti ifade eden sözlerine tanık oluyoruz. Bu kitabelere göre hükümdar, halkın hizmetlisidir. Hükümdar halkı ile kendisinden kut aldığı Tanrı fikri etrafında kenetlenir. Hükümdarın amacı, halkın karını tok, sırtını pek tutmaktır. “Türk hakanı tanrıdan kut almış olarak Altın Dağ’da veya Ötüken’de oturur ve semavi dağda ormanda tanrıya bizzat kendisi kurban sunar. Hakanın insan olarak öteki insanlardan bir ayrıcalığı yoktur yalnızca ötekilerden farklı olarak Tengri’den (Tanrı) kut almış bulunmaktadır ve bu kutun gereklerini yerine getirmektedir.”⁴

Kültigin ve Bilge kağan yazıtlarında Türk hakanlarının Gök'e benzedikleri ve Gök tarafından yaratıldıkları (Tanrı gibi gökte olmuş Türk bilge kağanı) Gök'ün kendisinin de Türk olduğunu (Türk Tengrisi) Türk hükümdarlarına ve onun halkına zafer verdiği, Türk hakanının Gök'ün dünyaya gönderdiği elçisi olduğunu, herkesin ona itaat etmesi gerektiği öğreniyoruz. Bu nedenle Türk halkı tüm dünyada hükümdar olarak görülmelidir. Bekasının şartları bellidir. Herşeyden önce atasının geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olmak, yabancı fikir ve etkilerden kaçınmak ve özellikle Çinlilere karşı uyanık olmak. Türklerin inandığı Tanrı muktedir ve herşeye kadirdir buyurur. Yapılması gerekenleri belirler. Dünyevi meselelere müdahale eder. Tanrı'dan kut almış Türk kağanı, insanlara baht, refah ve tanrısal karizmanın (kut) yanısıra mutluluk ve kader dağıtır. Atalar kültü, tüm Türklerde değer verilen bir inanç haline gelmiş, toplumun tüm tabakalarının itirazsız rızasını alacak derecede güçlenmiştir⁵

Bütün ulusların halk hikmetinde olduğu gibi Türklerin halk hikmeti de sembollerde kendini gösterir. Bir kültür filozofu olan Cassirer, dil, mitos ya da bilimsel bilginin kullandığı işaret ve sembollerin gerçek bir temsil boyutu olduğunu söyler. Herhangi birşeyin sembol değeri o şey duyuşal olmasına rağmen onun arkasındaki düşünceyle kavranabilir. Bir kültürün sembol dünyası ne kadar genişse o kültür içindeki insanın doğayla kendisini imgesel ortama sokarak gerçekliğe açılması ve kendi dünyasını geliştirmesi o kadar mümkündür. Mesela Türklerdeki ağaç sembolü birçok düşünce bağamlarını içerir. Ağaç, Türklerde kut veren yerin timsali olmaktadır.⁶

Türklerde halk hikmetinin öne çıkan sembol kişisi olarak Kam'ı da örnek verebiliriz. Kam, kahin, şifacı, büyücü, ıslah eden, hakim, hikmetli, vakur, ağırbaşlı, akıllı, filozof, bilge kişi gibi sıfatları yüklenir. Altay, Teleeüt, Lebed, Şor, Şagay, Koybal, Kaç, Küerik, Soyon, Kumandı ve Uygur ağzlarında Tuvalarda, Hakkaslarda, Kırgızlarda ve Urenhalarda din adamına kam denildiği Radloff tarafından saptanmıştır.

Kam her şeyden önce, tüm toplumun manevi dengesini ayakta tutan ve bu işle görevli kişidir. Tüm çarelere başvurulup çözüm bulunamayan olağanüstü durumlar ve büyük toplumsal sorunların çözümünde ona başvurulur. Kam, kişisel sıkıntı ya da felaketlerin ortaya çıktığı durumlarda tiyatral bir tören düzenler ve o ilahi tiyatrodan cezbe haline girip sıkıntı ya da felaketin nedenini ve ona karşı alınacak tedbirleri öte dünya ile bağlantıya geçerek öğrenir. Sanatın birçok dalını kullanarak hem ruhsal çöküntüyü giderir, ruhları ayağa kaldırır hem de atalarla temas kura-

A.g.e., s. 470.

Milay Köktürk, *Kültür ve Sembol. Bir Cassirer İncelemesi*, Ankara 2014, s. 72. 73. 229, 390.

rak aldığı öğütleri aktarır ve çıkmazdaki bir topluluğa ya da bireye yön verir.

Kamlar kendi toplumlarının kozmoloji, mitoloji ve teolojilerini bilen anlayan içselleştiren vehatta deneyimleyen bir tür bilgelerdir. Kamlar aynı zamanda birer söz ustasıdır, onlar sözel kültürün de koruyucusudurlar. Söz hazineleri çok zengindir. Onlar hem dinsel, hem de halk geleneklerinin, menkıbelerin, birkaç yüzyıllık efsanelerin koruyucusu ve yaşatıcısıdır. Bu açıdan *halk hikmetinin* nesillere aktarımı Kamlara dayanmaktadır.

Kam, bir insan veya bir varlığın kökenine ilk yaradılışına kadar geri gider. Hep ilk varoluşa ve mitsel zamana dikkatlerimizi çekerek o yaratılış anını tekrar hissettirerek adeta yeniden doğuşu ve tazelenmeyi sağlamaktadır. Bütün kamların derin sezgileri geniş düş güçleri vardır. Onlarda kendi güçlerinin bilincinde olan bir içsel kuvvet vardır. Kamlar, öğütçülük görevini de yüklenirler. Öğüt vermek kaminin tekamülünü gösterir. Halk için kam faydalanılacak ve danışılacak kişidir. Kamlar, şarkıcı, şair, müzisyen, kahin, hekimdirler. Kam'ın üstün kabiliyetleri ve farklı bir yaradılışı vardır. Kamlar, hayali geniş, mistik, zeki, düşünceli, çoşkulu şair ruhludurlar. İrticalen şiirler ilahiler söylerler meydana gelebilecek bir olayı önceden hissedebilirler.

Türk hikmetine göre âlemin ve toplumun nizamı, düzeni toplumsal mertebelerin birbirine hürmeti ile mümkündür. Bu nizam bozulursa insanın hayat ve ruhundaki ahenk bozulur. Türk hikmetine göre bu tabii nizamı devam ettirmek için bilgi, cesaret ve kanaatkarlık gerekir. Yukarda gök batır, aşağıda yer delinirse bu nizam bozulacaktır. Bu nizamı sürdürmek için üç fazilet bulunmalıdır. Bu üç fazilet olmazsa hayatın bütün huzuru ve saadeti kaybolur. Bilgi, ilkin, tabiatın kuvvetleri bilmek ve iyi kullanmaktır. İkinci olarak ahenk ve imtizacı bozan hilelere karşı uyanık bulunmaktır. Türk hikmetine göre bu kuvvetlerin en önemlisi cesaret ve çalışkanlıktır. Bunları kaybeden hayatın direğini yıkmıştır. Türk kozmogonisinde bilmek ve uçmak (cennet) aynı şeyi ifade eder. Bilginin bize verdiği üçüncü fazilet kanaatkarlıktır. Bilgi, hileye karşı korunmayı da sağlar.

Türklerde hikmetin en önemli temsilcisi Dede Korkut, insanların fena niyetleri ile mücadele ederken, iyilik ve ahenge yönelik öğütler verir. Kaderi, felaketler getiren bir kudret olarak görmez ve ona teslim olmaz. Düzeltici ve ıslah edicidir, Boğaç Han ve Salur Kazan hikayesinde olduğu gibi insandaki fena teşebbüsleri düzelterek iyi fikirlerin toplumda yerleşmesine yardımcı olur. Deli Dumrul gibi gururu yüzünden hakikate gözlerini yumacak kadar kendini dev aynasında gören insan bile nihayet mukadderatın önünde boyun eğmeye mecbur olur. Hakikati gören bir insan karşısında mukadderat da derhal muti ve elverişli hale gelir. Onu kaderin pençesinden kurtaran ne ana ne baba değildir (yani içtimai mev-

zular değil) yalnızca hakikat ve derin sevgidir. Gururunu terkederek sevgiye dayanan insan, hikmetin yolunda ve varlık evreninin içinde ayrı bir mevcudiyet olmuştur.

Türk hikmetinde âlemin nizamı erkek ve dişi prensipler arasındaki ahenkten doğduğu için Hakanın karşısında Hatun ve ailede erkeğin karşısında kadın hususi bir mevkiye sahiptir. Dede Korkut hikayelerinde Dirse Han, boy beylerini ziyafete çağırdığı zaman oğlu olanları Ak çadırda, kızı olanları Kızıl çadırda, oğlu ve kızı olmayanları kara çadırda misafir eder. Türk töresi, Türk hikmetini yansıtır. Bütün atasözleri bir bütün halinde kolektif Türk tefekkürünün unsurlarını teşkil eder.

Destanlar, atasözleri, Orhun Anıtları ve Yenisey Yazıtlarındaki hikmetler bir yana Kutadgu Bilig yazılı olarak elimizde bulunan en eski Türkçe hikmet kitabıdır. Otto Albers'in deyiimiyle Renaissance'nin erken çiçek açmış bir tomurcuğudur⁷ Çünkü Türk geleneğinde hikmeti ve felsefeyi edibane söylemek adettir. Şüphesiz doğruları güzelce dile getirmek yüksek seviyeden bir kültür bilincidir. Bu bilinç Kutadgu Bilig'in yazarı Yusuf Hâs Hâcib'de parlamaktadır. Kutadgu Bilig hikmetin ve felsefenin edibane söylenmiş olduğu bir kültür varlığıdır. Sanki bütün Türk dünyasının hikmet anlayışı gelmiş orada kendini göstermiş gibidir.

Yusuf Hâs Hâcib, hikmeti dört kişide şahıslaştırır. Hükümdar, vezir, vezirin oğlu, vezirin kardeşi. Hükümdarı güneşe benzetir. O, adaletin kişileştirilmiştir. Adı Kün Togdı'dır. Veziri aya benzetir. Adı, Ay Toldı'dır. O, kut'un, devletli olmanın veya iktidarın kişileştirilmesidir. Vezirin oğlu insan aklının kişileştirilmesidir. Adı Ögdilmiş'tir. Akıllı adamı temsil eder. Vezirin kardeşi ise ukbanın kişileştirilmesidir. Adı Odgurmuş'tur. Uyanmış uyandırılmış anlamı vardır, öte dünyayı temsil eder. Buddha'da uyandırılmış, uyanmış anlamına gelir. Hikmet anlayışına göre, akıllı uyanık olmayanın kalbi uyanık olmaz.

Yusuf Hâs Hâcib, bu 4 şahıs ile evren toplum insan arasındaki paralelliği incelemiştir. Sonunda vardığı fikirler, Türk toplumunun sahip olduğu halk hikmetinin temel değerlerini gösterir: İnsan başkasına yardım edendir, faydalı olandır. Hakiki ibadet halka hizmettir. Diğer insanlara faydası olmayan zaten ölü demektir. Bireyin değil toplumun menfaati öndedir, merhametli insan başkasını koruyandır. Toplumun dışında insan, insan değildir. İnsanlaşmak bir mihnet işidir. Türklerdeki toplumdan kaçış, toplumdaki olumsuz değerlerden kaçıştır, topluma dönüş ise toplumdaki olumlu değerlere dönüştür. Türklerde hikmet sevgisi ve geleneği 'Gönül'den fişkirip çıkar.

Bkz. Otto Albers, "Bir Türk Lehçesi olan Uygurca ile Yazılmış Kutadgu Bilig'in (1069-1070) şairi": *İbn Sina'nın bir öğrencisi*", çev: Mübahat Türker Küyel, Erdem Dergisi, I. Ocak 1985. 1984, s. 228.

Bu bağlamda Kutadgu Bilig’de ta Altay’dan, Sümer’den gelen evren, toplum, insan, dil, düşünce, yazı paralelliği vardır. Yani hikmet edibane bir şekilde kut kavramı mihverinde yansıtılmıştır.

İbn Berose, İbn Nevbaht, Farabi, İbn Meymun, Roger Bacon’un şahadetlerine göre hikmete ilk ulaşanlar Kaldeliler olmuştur. Kaldeliler özellikle de Sümerliler sahip oldukları nizam ve tasnif düşünceleri sayesinde bütün varolanlar hakkında ilk kez duyular üstü birlikli bütün kavrayışına ve evren, toplum, insan arasında bulunan bir paralellik anlayışına ulaşmışlardır. Onlara göre, gökleri idare eden kanunlar (Nam) hem toplumda hem de insanın ruhu ve bedeninde yansır. Her yerde kozmik adalet hüküm sürmektedir. Bu adalet evrendeki bütün parçaları uyum içerisinde bir arada tutar. Toplumdaki adalet de toplumu bir arada tutan şeydir. Bedendeki adalet, sağlık; ruhtaki adalet erdemdir. Adalet, herşeyin özüdür. Hatta ‘kur’ olan öteki dünyanın da özüdür.

Kısacası hikmet varlığı varlık olarak bilmektir, en mükemmel bilgidir. Tanrı’yı bilmektir, tanrısal bilgidir. Halk hikmeti de buna dayanır. Ruhun mükemmelleşme yolunda ulaşacağı bilginin yolu halk hikmetinden geçer. “Kutadgu Bilig insana her iki dünyada kutlu olmak için lazım olan yolu göstermek maksadıyla yazılmıştır. İdeal bir hayat nizamını ifade eder. Türklerin İslam olmalarından sonraki ilk edebi eserdir. Yusuf Hâs Hâcib, bu eserinde Türk hükümdarlık ve irfan geleneklerinin esaslarını çizmektedir. 1439’da Uygur harfleriyle Herat’ta yazılmış bir nüshayı Hammer, İstanbul’da bulmuş ve Viyana saray kütüphanesine hediye etmiştir.”⁸

Yusuf Hâs Hâcib’e göre mutluluk, ruhun erdemli faaliyetine dayanır. Erdemli davranışa ahlaki sevinç eş olur. Bu ikisine mutlu bir hayat karşılık gelir⁹ “Ey iyi insan yürü, iyilik yap.İyinin işi hep düzgün gider. Kötü insanın ömrü kısa olur, pişman olarak yaşlanır. İyi insan uzun yaşar. Hayatını pişman olmayarak geçirir. İyi insan her gün yeni bir arzusuna nail olur. Kötünün sıkıntısı her gün bir kat artar¹⁰ İyi bir davranış bütün iyilikler için bir sermayedir. Her kimin hareketi iyi olursa insan bin türlü sevince kavuşur. İnsan olmak demek bir iyilik yapmak demektir. İyilik yakınındakileri tok ve giyimli görmek demektir. *İnsaniyet dediğin iyiliktir.*Bu da başkalarını yedirmek ve giydirmektir¹¹

Kutadgu Bilig’de, kötü işler, bilgisizlikten ileri gelir. Kötü kavramı hiçbir şekilde keskin surette belirlenmemiştir. Kimi kez hastalık, kimi kez pislik, kimi kez de zehir olarak başka şekiller altında bildirilmiştir. Ceha-

⁸ Oktay Aslanapa, “*Türk Kültürünün Kaynakları*”, Erdem Dergisi, sayı: 16-18 (1990), s. 517- 522.

Kutadgu Bilig, 35, 348.

Kutadgu Bilig, 1255.

Kutadgu Bilig, 1636.

let, hastalık kötü kavramı bir yanda; bilgi, hikmet, iyi, kut kavramları bir yanda durur. Bilgi ile bilmeyen bilir, tıpkı iyileştirme yoluyla hastanın sağlıklı olması gibi, iyiye yönlendirme yoluyla, kötü iyi olur¹²

‘Kutadgu Bilig’de oğula, kıza, hem bilgi hem de edeb öğret tavsiyesi vardır. Ana babanın görevi çocuk terbiyesidir¹³Bilgiyi de erdemi de insan öğrenebilir. Ama akıl, insan ile birlikte doğar. Tavrın doğru, hareketin temiz olsun,yoldaşın akıl vemüşavirin bilgi olsun.Bilgi ve akıl insan için bir köstektir.Köstekli olan yakışsız şeylere pek gitmez. İnsan çok sevdiği atını köstekli tutar. Köstekli olan kaçamaz, istenildiği kadar yürür. “her türlü iyilik akıldan gelir” “Akıl bir meşaledir,kör için gözdür”¹⁴

Kutadgu Bilig’de “Tanrı insanı yarattı ve seçerek yükseltti. Ona fazilet, bilgi, akıl ve anlayış verdi. Ona hem gönül verdi hem de dilini açtı. Ona güzel biçim, güzel tavır ve hareket ihsan etti. Ona bilgi verdi. Ve insan bugün yükseldi, ona anlayış verdi ve böylece düğümler çözüldü. Tanrı kime anlayış akıl ve bilgi verirse o pek çok iyiliklere elini uzatır, bilgiyi büyük ve anlayışı ulu bil, seçkin kulu bu iki şey yüceltir. Akıl şüphesiz Tanrı’nın ihsanıdır.”¹⁵

“togar gün arıg ya arıgsıztimez

Kamuya yaruklukbirür hiç eksümez”

(Güneş bu pistir bu temizdir demeden doğar. Herkesi aydınlatır hiç eksilmez). İşte Türk bilgisi Yusuf Hâs Hâcib’in bütün insanlar için düşündüğü budur. Kutadgu Bilig’de bu zihniyet evrensel bir hümanizmaya temel oluşturacak güçte ve genişliktedir.¹⁶

Türklerde Gök Tanrı’ya inanç yüzünden adalet hükümdarın halka karşı bir lütfu değildir. Temel görevidir eğer hükümdar kutun gereği olarak halka karşı görevini yapmaz ise halkı onu terkeder. Eğer halk da yasa uymazsa Tanrı da halkı terkeder, öldürür yok eder. Hatayı kuttan yararlanamayan insan yapar. Evren yasası iyidir, tektir, evren yasasının hatatanın bir maya (hayal, yok)sayıldığı hallerde Türkler bu kavramların yerine Köngül (gönül) kavramını geçirmeyi başarmışlardır. Bu bakımdan gönül kavramı gerektiğinde yasanın yerine geçen temel kavramdır.

Türklerde tüzüktüzelik ilkesi yani adalet insanın dışında ve üstünde aşkın bir ilkedir objektiftir. Bu ilke ontik ve ontolojik bir ilkedir.Bu ilke kendisini evrenin yok olacak yere varlığında evrenin kargaşa yerine düzenli yapısında toplumun ve insanın bu arada hükümdarın budüzenli

Küyel, s. 221.

¹³ Kutadgu Bilig, 4506.

Kutadgu Bilig 1825, 1841, 1841. 1667, 1861, 48, 152.

Kutadgu Bilig, 1829.

Kutadgu Bilig, 83. 739, 831

yapı ile göstermiş olduğu paralellikte uygunlukta ve uyumda ortaya koyar. Bu bir sözel yapı hatta bir convention değildir bu ilke gerçekten vardır¹⁷

“Kutadgu Bilig’de Tanrı insanı yarattı, seçerek yükseltti. Anlayış tanrının bir hediyesidir. Ona akıl, bilgi, fazilet ve anlayış verdi, ona hem gönül verdi, hem onun dilini açtı. Ona güzel tavır, güzel biçim ve hareket ihsan etti. Anlayış bir yulardır, insan onu elde tutarsa.”¹⁸ “Kutadgu Bilig’de varlıklar “kut”tan çıkarlar. Evren, toplum, insan olarak (gönül gibi) görünürler. Öyle ki kut bilge ozanın kalbinden gönlünden fışkırır, kaleminden akar. Tanrı’yı, evreni ve insanı gezinerek ta kutlu kut olan ideal yöneticiye kadar varır. İnsana en son sevinci kutlama yolunu gösterir, kut her ne ise hikmet odur. Hikmet kutu tanımadır.

“Kut”u olan kişi doğruyu yapar. Bu da topluma dönüp insanlara, devlete, olumlu değerler kılavuzluğunda hizmet etmek demektir. Kut, bütün varlıkta evrende toplumda ve insanda parıldar. Bu hâliye evren de güneşe benzer. Toplumda kut devlet halinde olmaktır. Bu açıdan aya benzer. İnsanda kut akıldır, bilgidir, hayattır. Atalara kulak vermektir, dirliktir, sağlıktır, doğruluktur, olumlu değerlerdir. Olumlu değerlere dayanan erdemli toplumdur. Gönençtir, insan ruhunun iyi ad kazanma yoluyla ölümsüzlüğüdür. “Kut”u yanlış yerde dünyanın toplumun dışında aramak doğru değildir. Kut toplumun içinde toplumda hizmette ortaya çıkar. Kutadgu Bilig’in özü, Adalet ve Hikmete dayanmaktadır.

Kaynakça

- Aslanapa, Oktay. “*Türk Kültürünün Kaynakları*”, Erdem Dergisi sayı: 16-18, 1990 (517- 522)
- Köktürk Milay. *Kültür ve Sembol. Bir Cassirer İncelemesi*, Ankara, 2014.
- Küyel, Mübahat Türker. “*Kutadgu Bilig ve İbni Sina*” Erdem Dergisi sayı:1-3 1985.s. (217-230)
- Küyel, Mübahat Türker. “*Farabi, Hikmet ve Kutadgu Bilg*” (s375- 470) Erdem Dergisi.Sayı: 19-25 1991/1995
- Küyel, Mübahat Türker “*Edebiyatımızda Sumerli Kültür İzleri*” (359-397) Erdem sayı16-18, 1990.
- Otto, Alberts, “Bir Türk Lehçesi olan Uygurca ile Yazılmış Kutadgu Bilig’in (1069-1070) Şairi: İbn Sina’nın Bir Öğrencisi”, çev. Mübahat Türker Küyel, Erdem I. Ocak 1985. 1984.
- Roux, Jean Paul. *Tarihte Türkler*. Kabalcı yay. 2007, İstanbul.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi*.Yapı kredi yay.2007, İstanbul.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig* çev:Reşit Rahmeti Arat. Kabalcı yay. 2006. İstanbul.

Eski Türklerde İlk İnanç Formları ve Şamanizm

*Fidan Kasımova**

Prior Belief Forms and Shamanism of the Ancient Turks

Summary

History's first sphere of spiritual culture was mythology which connected different sides of world-knowledge and ability, norms and examples, belief and rituals, etc. In the course of development of mythical thinking in pre-class society, different forms of belief appear:—totemism, fetishism, magic and mantica, nature cult, animism. In the article these ancient forms of nature religion are studied with examples from the spiritual life of Turkic nations. These influences of cultural life, with changes in its forms and inner context, have come to our days. Information is provided about shamanism and its main peculiarities as related to ancient Turks. The rituals of shaman are described and brief information about the main attributes of shaman dresses is given.

Generally, the role and the place of the shaman view in the social work of ancient Turks are defined.

Key words: Ancient Turks, shamanism, totemism, fetishism, animism.

İnsanlığın kültür tarihinin mitolojik dönemine bakarak, ibtidai toplumda insanın dünyayı anlama yöntemleri ve onun yaşadığı dönemdeki bakış açısı hakkında bilgi edinmiş oluruz. Doğa kanunlarından habersiz olan ibtidai kabileler, rastladıkları günlük olaylar, hastalıklar ve doğal afetler karşısında aciz kalıyorlardı. Bu amaçla rastladıkları zorlukları aradan kaldırmak için çeşitli yollara baş vuruyor, kendilerinin mistik ve fantastik düşüncelerine dayanıyorlardı. Bunun sonucunda ise mitolojik dönem tarihinde önemli yer tutan ilk mitolojik inançların farklı şekilleri meydana geliyordu.

Eski Türkleri incelerken onların dinî görüşlerinin oldukça çeşitli olduğuna tanık olduk. Türklerle birlikte birçok halklarda mitin ilk formları fetişizm, totemizm ve animizm gibi görülmektedir. Bu inançlar farklı eşyaların ilahlaştırılmasından (fetişizm) başlanıp, kendi toplumunun ilahlaştırılmasına (kabilenin totem atasının karakterinde), sonra ise ruhların bağımsız biçimde varlığının tasavvuruna (animizm) doğru gelişmiştir. Sonraki adım, tanrılar - doğa güçleri konusunda fikirlerin ortaya çıkması oldu. Daha sonraları ise diğer tanrılar ve insanların atası olarak kabul edilen vahid, tek tanrı hakkında tasavvurlar oluşmuştur.

Fetişizm ibtidai toplumda oldukça erken meydana gelmiştir. S. A. Tokarev'in gösterdiği gibi, tüm halkların inançları tarihine genel bakıldığında fetişizmin istenilen dinin ayrılmaz parçası olduğu görülür. Fetişizm dinî inançlar tarihinde evrensel tezahürdür (Tokarev, 1990, s. 34). "Fetişizm" teriminin kendisi çok geniş ve belirsizdir. Ona dinin spesifik biçimi olarak da bakmak olmaz. Çünkü bu kelimeyle ifade olunanların tezahürü istisnasız olarak bütün dinlerde bilinmektedir ve farklı ortamlarda tamamen ayrı bir forma ve anlama sahip olurlar (Tokarev, 1990, s. 300).

Genel olarak fetişizm, sanki doğaüstü özelliklere sahip olan cansız maddi eşyalara saygı demektir. Başka bir deyişle, fetişizm bazı cansız eşyaların, örneğin mağaralar, taşlar, ağaçlar, özel emek aletleri veya ev eşyalarının doğaüstü özelliklerine inançtır. Fetişizm ayrıca özel seçimle cansızların canlandırılmasında da tezahür ediyor. Böylece, insanları koruyan mağara, açlıktan sonra onları doyuran ağaç, elde edilmiş mızrak vb. fetiş olabilir. Gösterilen fetişlere eski Türk halkları mitolojisinde de rastlıyoruz. Bu bağlamda Büyük Hun devletinde kutsal bir "ata mağarası" vardı. Bu kutsal mağaraya sadece şamanlar ve diğer adamlar değil, tüm devlet kurumları saygı gösterir ve yılın belli aylarında bu mağarayı ziyaret ederek büyük bir tören düzenlerdiler (Ögel, 2004, s. 37). "Manas" destanında ise sonsuz kadınlar kutsal elma ağacının altında oynayarak çocukları olacağını düşünüyorlardı. Orta Asya'da "Arçalı", yani "Ardıçlı" adını taşıyan bir çok kutsal yer vardır. Ardıç ağacı da Türklere göre kutsal sayılan ağaçlardan biridir (Ögel, 2004, s. 105). Ögel, kutsal kayın ağaçlarından da söz eder (Ögel, 2004, s. 107). Bizim düşüncemize göre, burada yer alan mağara, elma ağacı, ardıç ve kayın ağaçları yukarıda verdiğimiz açıklamayla ilgili olarak fetiş de sayılabilir.

Tedricen fetişler hemayil, yüzük, boncuk vb. formları ve koruyucu, muska özellikleri elde ediyordu. İbtidai insanın fikrine göre bu fetişler insanı mevcut ruhların cezalandırmasından koruyordu. Örneğin, Sibiryadaki uluslar yılan ve diğer tehlikeli ve korkunç hayvanların figürlerini yaparak, onları saklıyorlardı. Bununla hayvanların kendilerine yardım edeceklerine inanıyorlardı (Kuzneçova, 2000, s. 206). Yakut Türkləri ise bazen kurt veya tilkiden medet umuyor ve bu iki hayvanın birçok figürünü hazırlıyorlardı (Ögel, 2004, s. 61). Bazen herhangi bir hayvanın göğsü de fetiş gibi evde saklanabilirdi. Saqalayev gösteriyor ki, göğüse son derece saygı ile yaklaşmak Sibiry Türklərində görülmüştür. Örneğin, Altay avcıları göğüs kısmının iç organları çıkarılmış hayvanı eve getiriyor ve fetiş gibi evden asıyorlardı (Sagalaev, 1991, s. 118). R. Eliyev ise folklor metinlerinde fetiş olarak kullanılan eşyalar içinde topuz, boncuk, şapka, yüzük, çubuk, sofraya vb. kahramana düşmana galip gelmek için gerekli olduğunu belirtir (Eliyev, 2005, s. 33).

Totemizm mitolojik dünya görüşün hem orta hem de çok önemli aşamalarından birini oluşturuyor. “Totem” terimi ile etnograflar kabilenin koruyucu atası olarak kabul edilen eşya veya varlığı (özellikle bu hayvan veya bitki olur) ifade ediyorlardı (Евсюков, Ларицев, Лалаянц, 1990, s. 94). İbtidai bilinç, belli bir zamanda hayvanların da insani bir yüze ve özelliklere sahip olduğunu kabul ederek, insanlar ve hayvanlar arasında keskin sınır koymuyordu. Bu da şöyle açıklanabilir ki, ibtidai düşünceye göre her aşiret ve kabile kendi kökenini şu veya diğer hayvandan, kuştan veya bitkiden alıyordu. Totem kutsanmış olarak algılanıyordu. Totem birliğin sembolü ve belirtisi olarak kavranılıyordu.

Totemik tasavvurlara göre şu veya diğer hayvan türü ile akrabalıktan insanların tüm grupları oluşur. Totemizmin diğer bir belirtisi de buradan doğar. Öyle ki, totem grup, totem hayvanın, kuşların, böceklerin, bitkilerin adı ile adlandırılır. Bu konuda E. B. Taylor, totem aşiretlerin klanlara ayrıldığını, her klanın üyelerinin birbirlerine herhangi bir hayvanın, bitkinin ve eşyanın adı ile bağlı olduğunu, onların kendilerini bu isimlerle adlandırdıklarını ve kendi mistik şeceresini de bu hayvan, bitki ve eşya ile ilgili formada sürdürdüklerini, totem klanlarda ekzogamiyanın mevcut bulunduğunu ve hatta klan kapsamında evlenmenin yasaklandığını ve evlenmek isteyenlerin mutlaka farklı klanlara ait olmaları gerektiğini belirtir (Taylor, 1989, s. 382).

Totemizm Türk dilli halkların tarihinde de kendine özgü bir yer edinmiştir. Fakat Türk halklarında totemizmin varlığı her zaman tartışmalı bir konu haline gelmiştir. Bu konuda çeşitli bilim adamları ve araştırmacılar bir çok fikirler ileri sürmüşlerdir.

Veli Hebiboğlu'nun anlattığı gibi totemizm, Türksoylu halkların teffekküründe derin iz salarak, kendisinde onların doğaya, topluma ve bütünüyle onları kapsayan maddi âleme ilişkisinin sosyal-felsefi mecmusunu yansıtmıştır. Ayrıca totemizmin bazı özellikleri eski Türklerin zoomorfik bakışlarının gelişmesinde ve şekillenmesinde az önem arz etmemiştir (Hebiboğlu, 1996, s. 130).

Türk dilli araştırmacılar totemizm hakkında ilginç ve farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Murat Uraz kendisinin “Türk mitolojisi” adlı kitabında totemizm hakkında bilgi vererek gösterir ki, bazı hayvanlar ve bitkiler insanların koruyucusu ve tanrılarıdır. Her bir kabilenin insanları uygun hayvanın veya bitkinin soyundan türemişlerdir. Bu nedenle de o hayvan veya bitki mükaddestir. Böyle bilinen hayvan ve bitkiye totem denir. Kabile bir hayvanı totem olarak kabul etmişse, o zaman o hayvanın etini yemiyor, ancak o hayvanın ilk yavrusu yılda bir tören sırasında kurban edilir, eti kabileye paylanılırdı (Uraz, 1967, s. 148).

Genel olarak, Türk dilli halkların tarihine, onların eski geleneklerine, destanlarına bakıldığında görülüyor ki, çeşitli dönemlerde eski Türk-

lerin ayrı ayrı totemleri mevcut olmuştur. Fakat Türk halklarında totemizmin varlığı tartışma meselesine dönüşmüştür. Öyle ki, bazı araştırmacılarımız onun Türk dilli halklarda var olması fikrini inkar etmiş, diğerleri ise onun varlığını esaslı bulgularla tayin etmeye çalışmışlardır. Örneğin, araştırmacı R. Eliyev “Azerbaycan masallarında mitik görüşler” adlı kitabında halk edebiyatının belirli bir kısmını oluşturan masallar bazında totemizmin Türk halklarında da mevcut olduğunu göstermeye çalışmıştır. O, yazıyor ki, Azerbaycan nağıllarını saf-çürük ederken biz bu kanaate vardık ki, sadece boz kurt değil, hatta diğer hayvanlar - aslan, boğa, yılan, balık da totem gibi kutsal sayılmıştır. Totemizmi tarihi bir aşama olarak adlandıran ve Türk halklarının da bu aşamadan yan geçmediğini gösteren R. M. Eliyev kitabında yukarıda adı geçen farklı totemler hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir (Eliyev, 1992, s. 20).

Araştırmacı M. Seyidov da kendisinin “Azerbaycan mifik tefekkürünün kaynakları” adlı kitabında Azerbaycan’da farklı zamanlarda görülmüş totemleri yorumlamıştır. Yılanın totem olması konusunda Türk halklarında çok bilgiler vardır. Araştırmacılar onun en yaygın totemlerden biri olduğunu defalarca ifade etmişlerdir. M. Seyidov da yukarıda ismini verdiğimiz kitabında yılan totemi hakkında sohbet açarak bildiriyor ki, Azerbaycan’ın çeşitli yerlerinde yılan totemi ile ilgili olarak “yılan pir”, “yılan piri”, “yılan dağ” adlı pir, yer adları vardır. Bir çok masallarda, destanlarda yılanı tapınmanın izleri şimdiye kadar kalmaktadır (Seyidov, 1983, s. 17).

Genel olarak, Türk mitolojisinde totemizmin izleri kendini bariz şekilde göstermektedir. Bunu araştırmacı Baheddin Ögelin “Türk mitolojisi” adlı kitabı da onaylıyor. Yazar burada bir zamanlar Türklerde mevcut olan çeşitli totemlerin izleri hakkında geniş bilgi vererek bildiriyor ki, Çin kaynaklarına göre, Göktürk devleti içerisinde ve Altay dağlarında yaşayan tarduş Tüklerinin atası “kurt başlı bir insan” imiş. Onun fikrine göre, bu da eski Türk totemizminin bir izi sayılmalıdır (Ögel, 2004, s. 51). Araştırmacı Türklerde kurtla ilgili inançlara değinerek, eski Tüklerin totemlerinden biri gibi kurttan geniş sohbet açmıştır. V. Hebiboğlu da Türk halklarının zoomorfik tasavvurunda kurt toteminin özel bir yer tuttuğunu belirterek, getirdiği örneklerle araştırma aparmıştır (Hebiboğlu, 1996, s. 158-182).

Bazı kaynaklarda ise Yakut Tüklerine mensup kabilelerden her birinin bir kutsal hayvandan türediklerine inandıkları ve bu nedenle de o hayvanların etini yemedikleri gösterilmiştir. “Yakut kabileleri kendi kutsal ataları olarak kabul ettikleri hayvanların sırasında başlıca olarak şunları sayarlar: beyaz tüyleri olan at, karga, kuğu, kartal, turna, boz inek vb her kabile hangi hayvandan tüendiğine inanıyordusa, o hayvanı hürkütmez ve korurdu. Onların inancına göre, kim kendi kabilesinin kutsal hay-

vanını yaralar, öldürür, yer ve hatta korkutarsa, onun başına büyük felaketler gelirdi. Eskiden her yakut kabilesi türendiği hayvanın adı ile birlikte anılıyor ve o kableden olan herkes bu hayvanın adını soy adı gibi kabul ederlerdi. Böylece, herkesin hangi kableden ve hangi hayvandan oluştuğu kolayca bilinirdi...” (Ögel, 2004, s. 49).

İbtidai inançların daha yüksek forması olan animizm de mitolojik dönemde yaygın olarak yayılmıştır. Bu inanç biçimi ruha veya cana yahut da doğanın genel canlanmasına inançtır. Animizm daha erken seçenekte tüm alemde olanların - eşya ve tabiat olaylarının canı olduğuna inancı ifade ediyordu. Animizm daha sonraki seçeneklerde eşyaların sadece özel cana sahip olmasını değil, ayrıca genel canın varlığını da öngörüyordu. Böylece buradan şu sonuç çıkıyor ki, animizm, onun dinin gelişiminde mevcut olan takviye edici rolü her dinin esasıdır.

İnsan onu kapsayan dünyayı ruh ve canlarla belirterek onlarla görüşmek için uygun araç arıyordu. Tecrübe gösteriyordu ki, hiç de ruhlara yönelik her talep temin edilmiyordu. Bazı kişilerin talebi daha iyi sonuçlar veriyordu ve onlar insanlar arasında daha hoş izlenim doğuruyordu. Aşiretde daima ruhlarla ilişki yaratmakla uğraşan “uzmanlar” oluşmaya başladı. Ruhlarla ilişki sürecinin kendisi de güçleşti ve bu zaman ara bulucudan birçok olağanüstü nitelikler isteniyordu. Bunları ise şamanlıkta gözlemlemek olur.

Eski Türklerde ruh, onun ölümsüzlüğü ve öteki dünyanın var olması hakkında animistik tasavvurlar yaygındır. Örneğin, yakutlar'da ölenin ruhu ile ilgili çeşitli âdetler mevcuttu. Böyle âdetlerden biri “kut arrarı” - “özel kut” olarak adlandırılıyordu ve ölenin ona yakın olan insanların “canını” da beraberinde götürmesine ait inanca dayanıyordu. Bunun önüne geçmek için ölenin evine (çadırına) şaman davet ediyorlardı ve şaman da kiminse kutunu (canını) ölenin beraberinde götürüp-götürmediğini öğrenmek, eğer götürmüşse onu getirmek için özel ritüel düzenliyordu (Potalov, 1991, s. 42-43).

A. Şükürov gösteriyor ki, Sayan-Altay Tüklerinin tasavvuruna göre, ölen tamamen yok olmuyor. Hakaslara göre, “büyük adam ölürse, o, kendi akrabalarını korumalıdır, çünkü onun ruhu daima onlarla birlikte-dir” (Şükürov, 1997, s. 48).

L. Y. Şternberg yazıyor ki, animizm dinî felsefî düşünce aşamasıdır ve bu aşamadan ibtidai halkların hepsi geçmiştir. O, animizmin gelişiminin genetik proses aşamalarını da göstermiştir (Şternberg, 1936, s. 231-234).

Magiya uydurma, hayali meharetin veya akıl almaz manipulyasiyanın yardımıyla çevreye etki etmektir. Magik manipulyasiyanın kapsamı çok geniştir: bu, kelimeler (ovsunlar, dualar, büyü), eşyalar (hemayiller, koruyucular), yazılar ve çeşitli hareketler olabilir. Çeşitli zamanlarda ve

günümüzde ayrı ayrı halklara ait birçok sihirbazlık âdetleri ve törenleri tasvir edilmiş, sisteme salınmıştır (Lariçev, 1990, s. 207-222).

Magiya başlıca olarak bir insanın diğer insan, hayvan, bitki, hatta doğa olaylarını etkilemek becerisine inançtır. Gözlemlenen olguların gerçek ve karşılıklı ilişkilerini anlamayan ve rastgele uygunluğu tersine anlayan insan düşünüyordu ki, özel hareket ve sözlerle o, insanlara yardım veya kötülük yapabilir, önceden görme ile başarısını veya başarısızlığını sağlayabilir, tayfun yaratır ve ya onu sakinleştirebilir. Magiyanın esasen “ağ” (koruyucu) ve “siyah” (kötülük eden) türleri mevcuttur. Magiyanın diğer türleri ise onun hangi nesneye etkisine bağlıdır (Aleksseev, Perşiç, 1990, s. 213).

Magik yöntemler amacı ile alakadar olarak tedavi, mutsuzluk getiren (siyah), askeri, muhabbet, hayvancılık, tarım, meteoroloji vb. magiya-ya bölünmüştür (Tokarev, 1990, s. 436).

Meteoroloji magiyaya altaylılarda mevcut olan töreni örnek gösterebiliriz. S. A. Tokarev yazıyor ki, altaylılarda havayı etkileyen “ya da taş” adlı magik taş mevcut olmuştur. Sıcak havanın olması için taşı kuru, sıcak bir yerde veya koltuk altında saklıyordular; rüzgar olsun diye açık havada tutuyor; yağışlı havanın gerçekleşmesi için taşı günlerce soğuk suda saklıyorlarmış (Tokarev, 1990, s. 493-494).

“Azerbaycan mitolojik metinleri”nde de magiyanın listelenen türleri ile ilgili Türk halklarında mevcut olan mitolojik inançlar verilmiştir. Örneğin, “Taşı çevirende yağmur kesiyor”, “Yağmur yağdırmak için baktır camları ateşte ısıtır sonra suya atarlarmış” vb. (Acalov, 1988, s. 167).

Gösterdik ki, ibtidai halklar için her görünen veya görünmeyen eşya veya varlık bilinen sihirli güç ve magik özellikleri ile seçiliyordu. İbtidai insan doğanın ebedi yasalarını idrak etmiyordu. Bu yüzden o, görünmeyen nedenlerden meydana gelen hastalığı, ölümü, başarısını, başarısızlığı, yağmuru, rüzgarı, güneşin çıkmasını, bütün eşya ve varlıkların durumunu magik sebeplerle izah ediyordu. Mantika ise geleceği ve şimdiki zamanı hayali şekilde, tasavvurlar esasında kavrama becerisi ile ilgilidir. Buraya ise çeşitli fala bakmalar dahildir.

Eski Türklerin ilk inanç formlarından biri de şamanizmdir. Şamanizm eski Türklerin bakış açısı, dinî inançlar sisteminde çok önemli ve özel bir yer tutmuştur. Genel olarak, Türk halklarının her birinin kendine özgü şaman ayinleri ve törenleri mevcut olmuştur. Bu ayin ve törenlerde ise anlamı tam olarak anlaşılamayan çeşitli dualar okunuyordu.

Çeşitli ülkelerin araştırmacıları ibtidai halkların bakış açısı, hayata bakışı, dinî inançlar sistemi hakkında sayısız araştırma türünde eserler yazmışlar. Bu araştırma eserleri içerisinde eski halkların çok çok önceki dönemlere özgü olan dinî inançlar sisteminin araştırılması özellikle dikkat çekmektedir. Örneğin, Rus alimlerinden olan S. A. Tokarev aşiret ya-

pısının beş temel dinî formasını kaydetmiştir. O, bunları şamanizm, naqualizm, gizemli ilişkiler, başçı ve tayfa ilahları kultlarına bölüyor (Tokarev, 1990, s. 266). Sıraladığımız inançlar sisteminde şamanizm kendine has bir yere sahiptir. Şamanizmle ilgili sürekli araştırmalar yapan dünya araştırmacıları bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda ayrıntılı bilgi veren L. P. Potapov şamanizmi inceleyen araştırmacıları gruplaştırmış, onları şamanizmi tetkik yöntemlerine göre tasnif etmiştir. L. P. Potapov'un da belirttiği gibi, bazı bilim adamları şamanizmi basit din olarak kabul ediyorlar, diğerleri onu hiç din gibi kabul etmeyerek onun kendine has töre ve inanılardan oluştuğunu belirtiyorlar. Bazıları ise şamanizmin oluşumunu sinir hastalı insanlarla bağdaştırıyorlardı vb. (Potapov, 1991, s. 4-5).

Her zaman tartışma meselesine dönüşen şamanizm'e detaylı baktığımızda görüyoruz ki, o, eski Türklerin İslam'dan önceki dinî inançlar sisteminde özel bir yere sahiptir. Ancak bilinmemektedir ki, eski Türkler kendi dinlerini nasıl adlandırıyorlardı. Genel olarak, "şamanizm" ve "şaman" sözleri onların dilinde yoktu; onlar bugün de şaman gibi anlaşılan "kam" sözünü kullanmışlardır. L. P. Potapov gösteriyor ki, Altay-Sayan halkları kendi dinlerini "şamanizm" adlandırmıyorlardı. Onlar "din", "inanç" gibi anlaşılabilir "yang" sözünü kullanıyorlardı (Potapov, 1991, s. 18). Kazak ve kırgızlar "kam" yerine "baksı (bahşı)", eski karluqlarda ise "sagun" denmiştir (Beydili, 2003, s. 208).

Genel olarak, ibtidai dinler birbiriyle bağlantılıdır. Bu dinlerin ortaya çıkması, yakınlığı insanın ibtidai bakış açısı ile ilgili olmuştur. Şaman ve onun kaynaklarını araştıran Mireli Seyidov yazıyor ki, halkın ilk dini olan kamçılığın kökünde, başlangıcında insanın doğadan bağımlılığı, onu tam idrak edememek gibi tarihi durumu, insanın henüz tam kamilleşmemiş hissi, akli durur. Bu durum, doğaya karşı durmak, onu düşünmeye, yaratmaya, o sıradan ilk dini yaratmaya yöneltmiştir (Seyidov, 1994, s. 17).

Tüm dünya halklarında bu veya diğer şekilde mevcut olmuş şamanizm eski Türklerin yaşadığı bölgede daha yaygındır. Şamanizmin yayıldığı bölgelerde yaşayan eski Türkler şamanın ruhlarla ilişkisine inanıyorlardı. Şamanın başlıca işlevi iki dünya arasında aracılık yapması-mediasiyası, hastalıkları tedavi edilebilmesi ve ölümlerin diriltilmesi, ruhların çağırılmasıdır (Beydili, 2003, s. 329). Genel olarak, Türk halklarında şaman tanrı veya ruhla insanlar, hayvanlar, doğa arasında bir tür arabulucu rolünü oynamıştır (Hebiboglu, 1996, s. 131). Şamanın ruhlarla bağlantısı sırasında şaman ruhu çağırarak için davuldan çıkan seslerin sedası altında dans etmekle veyahut hatta uyuşturucu araçlarla kendini ekstaz haline getirir.

Bu dine inanan insanlar düşünüyorlardı ki, şamanlar şaman olarak doğarlar. Doğduktan sonra bu çocuklarda olağanüstü özellikler kendini

gösterir. Büyüdükçe de bu çocuklar diğerlerinden önemli ölçüde farklılaşırlar. Bazen de bu çocuklardan bazıları çocuklukta veya ergenlik döneminde “şaman hastalığı”na tutulurlar. “Şaman hastalığı”na yakalanan kişi iyileşdikten sonra şaman olmak hakkını kazanır. Hastalık sürecinde kabus görür. Bu kabuslar zamanı hastanın gözüne ruhlar görünüyor. Ruhlar hastanın canını çalıyor ve başka dünyaya götürüp, orada gizlerler. Bir süre geçtikten sonra onlar bu seçilmiş insanı “doğrarlar” Yani ruhlar onun başını kesiyor, kemiklerini sayıyor, etini yiyor, sonra ise yeniden diriltiyorlar. Yeniden “yaratılmış” insan artık basit insanlar arasına dahil olmuyor. O artık canı ruhlar tarafından terbiye edilmiş şamana dönüşüyor. İnsanlar ise inanıyorlardı ki, şaman olan kişiler doğaüstü özelliklere sahip olur, çeşitli hayvanlara dönüşebiliyor, başka dünyaya yolculuk ediyorlardı. Hastalıktan kaynaklanan hayaletler zamanı şaman başka dünyanın sırlarını anlıyordu (Basilov, 1992, s. 114).

N. A. Alekseev yazıyor ki, yakutların inancına göre ruhlar tarafından şaman olmaya zorlanan insanda birkaç yıl içinde delilik tutmaları olur veyahut onda zaman zaman baygınlık halleri oluşur. Hastalık çocukluk yaşlarından başlayabilir. O yazıyor ki, N. A. Parfenova adlı bir şamanın baygınlık halleri 14 yaşından başlamıştır. Bir kaç gün içinde o, “hayat” ve “ölüm” arasında bilinçsiz durumda kalmıştır. Baygınlıktan sonra o, sanki uykudan uyanmış, ancak hatırlamıştır ki, onun yanına herhangi insanlar gelerek, onu kurbağalarla, su böceği ile doyuruyorlardı. N. A. Parfenovanın baygınlık halleri 7 yıl devam etmiş, o şaman olduktan sonra durmuştur (Alekseev, 1984, s. 98).

Şamanların ruhlar tarafından seçilebilmeleri, onların “şaman hastalığı”na tutulmaları hakkında birçok efsane ve söylemler mevcuttur. Bunlardan birine bakalım:

“Sarık süt ulusundan olan bir şaman azarladığı zaman bütün vücudu ağrılar içinde sızılıyordu. Eli-kolu, ayakları ağrıyor, ağrıdan kendisinden geçiyordu.

Rüyada sıkça tayqanı dolaşüyor, at sürerdi. Atların önünde giden beyaz at ise onun hamisi idi. Ruhlar onu havada dolaştırıyor, suya düşürüyor, dile tutuyor, sonra da korkuduyorlardı ki, onu çineyecekler.

Son olarak, o çok yorulup üzgünleşti. Gamlık etmeye rıza gösterdi ve bu beladan kurtuldu” (Gözelov, Memmedov, 1993, s. 33).

“Şaman hastalığı” hakkında materyaller bazında geniş sohbet açabiliriz. Hatta V. N. Basilov gösteriyor ki, XIX-XX. yüzyıllara dair Orta Asya ve Kazakistan materyallerinde bu hastalığın arkaik biçimine ait izler saklanılıyor. Şaman hastalığı ile ilgili hekayetlerde onu çeşitli kalıntılarına rastlamak mümkündür. Örneğin, ruhların seçtiği kişinin ölümü ve dirilişi, gelecek samanın şiddetli çilesi, ruhlar tarafından çalınması, taze

işçiye sanatın belli bir sırrının söylenilmesi vb. gibi inançlar bu kabildendir (Basilov, 1992, s. 115).

Böylece, şaman söylemelerinden bu kanaate geliriz ki, her şamanın kendisinin koruyucu ruhu vardı. Bu ruhlar şamanlara öncelikle rüyada görünür ve onu seçtiğini belirtiyor.

Şamanın esas çalışmaları şunlardı: hekimlik, hava hakkında bilgi vermek, meydana gelecek olayları önceden görmek, görülecek işin sonucunu önceden bilmek, kayıp eşyaları ve hırsızları genel olarak söylemek vb. Genel olarak ise, şamanın görevleri fazlaydı. Tüm bu görevlerin üstesinden gelmekte ona hayvan veya kuş şeklinde olan koruyucu ruh yardım gösteriyordu.

Şamanın ruhlarla karşılıklı ilişkisi şamanizmin esas hükümlerinden biridir. Öyle kabul ediliyordu ki, şamanlar ruhlarla konuşabilir ve acımasız ruhlarla mücadele edebilirlerdi. Şamanlar zayıf ruhları o dünyaya kova biliyorlardı. Ancak güçlü ruhlarla şamanlar görüşmeler yapıyor ve kurban vermekle mutabakat alıyorlardı. Eğer bu görüşmeler yardım etmiyordusa, şaman koruyucu ruhun yardımına ihtiyaç duyuyordu. Bu ruhlar şamanı zalim ruhlardan koruyorlardı (Alekseev, 1992, s. 132).

Her şamanın yardımcı ruhu vardır. Ruhların sayısı şamanın “gücünden” asılı idi. Şamanlar kendileri “büyük”, “orta” ve “zayıf”lara bölünüyorlardı. “Büyük” şamanların daha çok ruhu olurdu.

Yakut şamanları kendi ruhlarını tören başlanan zaman çağırıyorlardı. Şamanlar bildiriyorlardı ki, ruhlar çeşitli obrazlarda tezahür ederler ve basit insanlar onları göremiyorlar. Ruhlar “büyük” şamanın gözüne boğa, aygır, kartal, sığın, siyah ayı ve kurt şeklinde görünüyordu. Ancak koruyucu ruhlar “zayıf” şamanın gözüne it, ağaçkakan, kuğu şeklinde görünüyordu.

Şamanın doğaüstü yardımcıları metalden hazırlanarak, şamanın giysisine dikilirdi.

Şamanlık yeteneği nesilden nesle aktarılır, bazen birkaç nesil devam ederdi. Şamanlar ruhları miras olarak ölmüş şamanlardan alıyorlardı.

Yardımcı ruhlardan başka, şamanın törenlerde yer almayan, ancak şamanın kendisinin sağlığı ve hayatı ile ilgili olan ruhu da vardı. Bu ruha “ana hayvan” diyorlardı. O, kendi sahibinin herhangi bir hayvan karakterinde yaşayan ikizi olarak görülüyordu. Eğer yaralanırsa, şamanın bedeninin de o bölümü ağrıyordu; eğer o ölürse, o zaman onun sahibi de ölüyordu (Alekseev, 1992, s. 133-135).

Yakutlar inanıyorlardı ki, her bir şamanın canı veya canlarından biri tüm dünyadan saklanarak, herhangi bir hayvanın dahilinde yerleştirilir. Bir ünlü şaman diyordu ki, hiç kimse benim dış ruhumu göremez. O buradan uzakta, Edziganın taşlı dağlarında bulunmaktadır. Ancak yılda bir

kez, ne zaman ki, son kar erir ve toprak yeniden kararıyor, şamanların dış canları hayvan şahsında insanların yaşadığı yerlere gelirler. Onlar her yerde dolaşıyorlar ve sadece şamanlar onların yeteneklerini göre biliyorlar (Frezer, 1986, s. 638).

Eski Türk halklarının bazılarında şamanlar iki türlü olur. Örneğin, A. İnan gösteriyor ki, altaylarda “beyaz şaman” ve “kara şaman”, Yakutlar’da ise “iyi şaman” ve “şeytan şaman”lar olmuştur. Beyaz şamanlar şaman kepi ve cübbesi giymiyorlar, davul kullanmazlar. Kötü ruhlara ve karanlık tanrılarına ayin yapmıyorlar, kanlı kurbanlar vermekten kaçınırlar. Siyah şamanların aksine, onlar ancak gündüzleri aydın ruhlar şerefine kansasız kurban ayinleri yapıyorlar. Halk beyaz şamanlara daha fazla saygı gösterebilir de, esasen siyah şamanlarla iş görüyordu. Ayin gerçekleştirmek için ise esasen siyah şamanlara başvuruyorlardı. Şamanistler daha çok karanlık dünyası tanrılarından korkuyorlar, siyah şaman aracılığıyla onların kötülüklerinden korunmaya çalışıyorlar (İnan, 1954, s. 83-84).

Şamanların doğaüstü yeteneklerini gerçekleştiren canı, güya hayvana dönüşebilir. Örneğin, yakutlar’da samanının gücünün büyüklüğü onun hangi hayvana dönüşmesinden asılı idi. Canları camışa, aygır, kartala, sığına veya ayıya dönüşen şamanlar en güçlü, canları şamanlara rahatlık vermeyen köpeğe, canavara çevrilmişler ise en zayıf, mutsuz şamanlar kabul ediliyorlardı.

Şamanın canının veya koruyucu ruhunun insan ve hayvan suretinde ikili siması şamanın nitelik ve libasında gösterilir. Davul şamanın üstünde ruhlara görüşe gittiği at, camış ya da ceylan gibi kabul ediliyordu. Davulda şamanı himaye eden hayvanlar, kuşlar çiziliyordu. Davuldan hayvan ve kuşları ifade eden figürler sarkıyor, asılıyordu. Davula samanının ruhları toplanıyordu.

A. M. Sagaliev gösteriyor ki, şaman kıyafetlerini, şapkasını, ayin zamanı kullanacağı araçları kendi isteğine uygun seçmiyor, onları ancak kendisinin esas ruhunun talimatı ile seçer. Öncelikle ruh şamana tokmak yapmayı emreder. Bunu vahşi keçinin ayağından çıkarılmış deriden yüz çekilmiş topulqadan hazırlıyorlardı. Tokmağı geçmiş zamanlarda elde eden şaman belirli süre ayinleri onunla yürütüyordu. Söyleniyordu ki, özel durumlarda, örneğin, davulu, elbisesi olmayan şaman yakındaki ağaçtan dal keserek tozağacı “çelenki” ile de ayin icra edebilirdi (Sagaliev, 1992, s. 107-108).

Davul şaman kultunun esas atributudur. Sunulan şaman ayinleri esasen onunla bağlıdır. N. A. Alekseyev gösteriyor ki, her halkın şaman kıyafetleri, davulu bu veya diğer taraflarına göre birbirinden farklıdır. Örneğin, yakut şamanlarının davulu tünqür adlandırılıyordu. Davul yumurta şekilli idi, bir yandan yüzüne inek veya dana derisi çekilmişti. Yakutlar çenbercin üstüne onun boynuzu sayılan beş veya daha fazla re-

zonatör koyuyorlardı. Sonuncunun değeri sanki samanın gücünden asılı idi. Tavanın ortasında tutmak için destek olarak kullanılan çapraz demirler vardı (Aleksseev, 1984, s. 142).

Şaman davulunun ifade ettiği anlamlar hakkında ayrıntılı bilgi veren L. P. Potapov yazıyor ki, davul çeşitli ayinlerin ifade ettiği anlamları içermektedir. Öncelikle davula hangi hayvanın derisinden yüz çekilmişse, inanılıyordu ki, şaman bu hayvanın üstünde göğe gitti. Böylece, davul aracılığıyla şaman ayin sırasında kendisinin uzun süren seyahatini gerçekleştiriyordu. Burada davul ayrıca kayığı da ifade ediyordu ve onun aracılığıyla şaman su maniyelerini aşı biliyordu. Davul şamana dövüş aleti gibi de hizmet gösteriyordu. Yani şaman acımasız ruhlarla mücadelede onu kullanıyordu (Potapov, 1991, s. 164).

Araştırmacı Yusuf Ziya Yörükân kitabında yazıyor ki, kamın davulu ne kadar büyük ve ne kadar çok resimle dolu ise, kudreti o derece vâsîdir. Bu sebeple bazı kamların davullarında güneş, yıldız, ay vesair mukaddes şeylerin resimleri bulunur. Bu resimler şamanın hususî âlâmetleridir. Davulun çomağı mukaddes ağaçlardan, ardıç veya kayından yapılır. Nâdiren davulun olmadığı yerde kam bir değnek (davul çomağı) ile merasimini ifa eder (Yörükân, 2005, s. 82).

Her davul şamanın ölümünden sonra ormana götürülüp parçalanır ve bir ağacın dalından asılır. Şamanın cansız bedeni de bu ağacın yanında gömülüyor. Şamanın gömülmesi sırasında özel ayin ve törenler hayata geçirilmezdi, ilahiler okunmazdı (İnan, 1954, s. 95).

Davuldan başka samanın özel elbisesi de olmalıydı. Elbiseyi uzun etekli gömlek ve şapka oluşturur. Elbise de davul gibi ruhun gösterişi ve öğretmesi ile oluşur. Ruh malzemeni koyun derisi ya da geyik derisinden seçmeyi emreder. Şaman kıyafeti tamamen “müzeni” hatırlatır. Kıyafetin koluna kanadın tüylerini belirten şerit bağlar inşa edilmiştir. Uçan kuşlar figürü şaman şapkasını süslüyor ve şapkanın kendisi kuşlar şapkası diye çağırılıyor. Elbisenin yakasında dokuz küçük kukla Ülgen'in dokuz kızını, küçük kıyafetler onların elbiselerini, demir veya diğer eşyalar küpelelerini temsil ediyordu. Ayrıca kötü ruhlarla mücadelede kullanılan yay ve diğer silahların sembolleri de küçük yay ve çingiraklar; kötü ruhların fısıltılarını dinlemek için kulak şekli, ayrıca ay, güneş, yıldızlar, Erlik dünyasında yaşayan kurbagalar, yılanlar da elbisede tecessüm ettiriliyordu. Bu semboller örgüler, parçalar, demirden yapılmış süs vb. ibarettir. Kemerin aşağısına iğne çantası dikilir, zira şaman yerin yarıklarını yamamalıdır. Burada çetene ipinden olan 200-e kadar uzun bağlar olur. Tören sırasında şaman yerinde dönmeye başladığı zaman bu bağlar çevreye dalgalanıyor. Genel olarak, şamanın giysisine tüm mitoloji hopturulmuştur. Böyle elbisesi, şapkası, elinde davulu ile şaman canlı mite dönüşüyor (Sagalacv, 1992, s. 114-115; İnan, 1954, s. 92).

Şaman giysileri çeşitli olmuştur. Öyle ki, kuş tipi elbiseler daha çok Altay ve Sayan dağları bölgelerinde görülmektedir, sonra ise Kuzey Sibirya'ya doğru uzanır. Böyle giysilerde şapka, elbise ve hatta ayakkabılar baştan başa kuş tüyleri ile süsleniyordu. Bu tüyler arasında kartal kuyruğu ve kanatları daha çokdu.

Bazı şamanlar hep özel hayvanlara dönüşebiliyordu, ayin sırasında onlarla bağlı olduklarını göstermek için onların derisini giyiyorlardı. Ayı tipli elbiseler daha çok Kuzey ve Kuzey-Batı Sibirya'da fark ediliyordu.

Başlıklar genellikle ayı başının derisinden hazırlanırdı. Elbise üzerinde ayının çeşitli organlarının kemikleri inşa ediliyor ve böylece, şaman kendisinin ayını temsil ettiğini göstermek istiyordu. Şaman çekmesinin burnunu ve topuğunu asıl ayı ayağına benzetiyordu. Ayının baldırından kesilmiş parçalar çekmenin uygun yerlerine dikilirdi. Şamanın elindeki alet ve deneyekler de ayı kemiklerinden yapılıyordu. Şaman bundan başka, ellerine ayı pençelerini andıran demir eldiven veya parmaksız eldiven takıyordu (Alekseev, 1992, s. 53).

Şaman ayin sırasında yüzüne ayının burun ve ağzının derisinden hazırlanmış maske giyiyordu. Şaman ayını taklit ederek ayağını yere dövüyor, fınhırır, kükreyirdi. Ayını temsil eden şaman asla ayı eti yemiyor, ayı ovlamıyordu.

XIX. yüzyılda şamanizm ve şaman giysilerinin çok değiştiğini söyleyen B. Ögel gösteriyor ki, şamanlar daha heybetli görünmek için bir sıra çingirakla bezetilmiş ve ora-buralarına ellerine geçen her türlü bezek eşyaları asmaya başlamışlardır. Halbuki bunların hepsi sonradan ilave edilmiş şeylerdir. Gerçek ve asıl şamanın elbisesi ise farklıydı. Eskiden her şaman kendi özel eğilimine göre ilaveler etmezdi. En orijinal şaman elbisesi bir "baba hayvan"ı temsil eden ve üzerinde onun belirtilerini taşıyan elbise idi. Şaman libasının esas gayesi atası sayılan hayvanı kendi vücudu ile sembolize ve o hayvanı temsil etmektir. Çingiraklar, demir ve kemik plakalar artık ikinci eşyalar idi (Ögel, 2004, s. 51).

Şaman özel kıyafete, davula sahip olduktan sonra çeşitli ayinler icra etmeye başlıyordu. Bu ayinler halkın şamana müracaat etmesinden sonra gerçekleşiyordu. M. Seyidov gösteriyor ki, şamanın ayinlerine yaşıdan, konumundan bağımsız olarak herkes geliyormuş. İki-üç gün, hatta bazen daha fazla devam eden tören daha çok müzik, dans ve söz sanatının gösterisine dönüşüyordu (Seyidov, 1983, s. 292).

Eski halklar düşünüyorlardı ki, şaman her yere gidebilir. O zaman insanlara öyle geliyordu ki, onların da birkaç canı oluyor. Bu canlardan biri onları terk edince insan hasta gibi olur, yemekten vazgeçer, zayıflar vesair. Bu zaman yardım için şamanı çağırırlar. Şaman bazen öyle olur ki, bedeni geçici terk eden canın peşinden gider, onu getirsin. Bazen de insan öldükten sonra şaman onun canını öbür dünyaya götürüyor. İnsan-

lar o kadar da akılsız değillerdi ki, samanın da öbür dünyaya gittiğini düşünsünler. Bunun için esas da yoktu, zira tören bitene kadar samanın vücudu onların gözleri önünde oluyordu. Onlar şöyle düşünüyorlardı ki, ruh kendisi o dünyaya gidiyor, şaman ise fikren, hayalen onunla gidiyor (Sagalaev, 1992, s. 117-118).

Tüm bu söylenilen ve sunulan bilgilerden şu sonuca varabiliriz ki, eski Türklerde çeşitli dinî inançlar sistemi mevcut olmuş ve bu inanç sistemlerinin onların hayatında, bakış açısında kendine özgü yeri olmuştur.

Kaynaklar

1. Acalov A. (1988). Azerbaycan mifoloji metnleri. Bakı: Elm.
2. Beydili C. (2003). Türk mifoloji sözlüğü. Bakı: Elm.
3. Eliyev R. (2005). Mif ve folklor: genezisi ve poetikası. Bakı: Elm.
4. Eliyev R. (1992). Azerbaycan nağıllarında mifik görüşler. Bakı: Elm.
5. Gözelov F., Memmedov C. (1993). Şaman efsaneleri ve söylemeleri. Bakı: Yazıcı.
6. Hebiboglu V. (1996). Qedim Türklerin dünyagörüşü. Bakı: Qartal.
7. Ögel B. (2004). Türk mifologiyası. I c. Bakı: Seda.
8. Seyidov M. (1983). Azerbaycan mifik tefekkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıcı.
9. Seyidov M. (1994). Qam-Şaman ve onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: Genclik.
10. Şükürov A. (1997). Mifologiya. 6-cı kitab. Bakı: Elm.
11. İnan A. (1954). Tarihte ve bugün şamanizm. Ankara: Türk tarih kurumu.
12. Uraz M. (1967). Türk mitolojisi. İstanbul: Hüsnütabiat.
13. Yörükhan Y. Z. (2005). Müslümanlıktan evvel Türk dinleri. Şamanizm. Ankara: Yol yayınları.
14. Алексеев В.П., Першиц А.И. (1990) История первобытного общества. Москва: Высшая школа.
15. Алексеев Н.А. (1992). Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука.
16. Алексеев Н.А. (1984). Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука.
17. Басилов В.Н. (1992). Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. Москва: Наука.
18. Евсюков В.В., Ларицев В.Е., Лалаянц И.Э. (1990). Мироздание и человек. Москва: Политиздат.
19. Кузнецова Ф.С. (2000). История Сибири. Часть 1. Новосибирск: ИНФОЛИО-пресс.
20. Ларицев В.Е. (1990). Прозрение: Рассказы археолога о первобытном искусстве и религиозных верованиях. Москва: Политиздат.
21. Потапов Л.П. (1991). Алтайский шаманизм. Ленинград: Наука.

22. Сагалаев А.М. (1992). Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука.
23. Сагалаев А.М. (1991). Урало-Алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск: Наука.
24. Тайлор Э.Б. (1989). Первобытная культура. Москва: Политиздат.
25. Токарев С.А. (1990). Ранние формы религии. Москва: Политиздат.
26. Фрэзер Д.Д. (1986). Золотая ветвь: Исследования магии и религии. Пер. с англ. М.К. Рыкина. Москва: Политиздат.
27. Штернберг Л.Я. (1936). Первобытная религия в свете этнографии. Ленинград: Ин-т народов Севера.

Anadolu Türk Halk İnançlarının Geriye Dönüş Tarihinin İnşaasında Altay Türk İnançlarının İzleri

Muhammet Avşar - Yaşar Kalafat***

**The Return of Folk Anatolian Turkish Beliefs
Traces of Altay Turkish Beliefs in the Building of History**

Summary

In this report, some brief information is given about the distribution of 24 Oğuz tribes in Anatolia: Amasya, Ankara, Bolu, Bursa, Izmir and Tokat. Animals, plants and the heavens are reflected in Anatolian Turkish mythological beliefs.

Key words: Oğuz tribes, heavens, animals, plants, mythological beliefs.

Anadolu Türk kültür coğrafyasında halk inançları, büyük ölçüde Ortadoğu, Uluğ Türkistan ve Altaylar'dan gelen inanç göçü ile oluşmuş ve beslenmiştir. Türk din etnolojisinin Anadolu'daki kaynaklarından Altay inançları, bu konuda önemli bir yer tutar. Anadolu Türk halk inançlarının mitolojik kökleri Altay inanç coğrafyasında da aranmalıdır. Bu arayışı, insan hayatının doğum, evlilik ve ölüm gibi geçiş dönemlerini esas alarak takip ederken “saç”, “tırnak”, “iye” “saçı”, “tavaf”, “od/ocak”, “kişioğlu”, “pir/kam”, “ağaç”, “dağ”, “su”, “ay”, “güneş” “yılan”, “ayı”, “kurt”, “kartal” gibi inanç kültleri üzerinde durduk ve inanç kodu oluşturanların Anadolu-Altay halk inançları kültürlerinde köprü oluşturdıkları gerçeği ile karşılaştık. Ayrıca aynı yaklaşımla mevsimlik merasimler, bereket ayinleri, toplu kutlamalar ve benzeri uygulamaları da ele aldık.

Bu çalışmaları Altaylar ve Anadolu yerleşim bölgelerinden hareketle yaparken, daha ziyade her iki coğrafyanın Türk kültürlü halklarından da yola çıktık. Bunlardan “ayı”, “kurt”, “kartal”, “yılan” gibi Altay şamanizminde bir dönemin ongunları oldukları üzerinde durulan varlıklar, aynı özellikleri arz eden emareleri Anadolu halk inanmalarında da yansıtmaktadırlar. “Dağ”, “Ağaç”, “Od/Ocak”, “Su” gibi varlıkların etrafında Anadolu'da oluşmuş inançlar, onların bir döneme ait Altay şamanizminin tabuları oldukları kanaatini güçlendirmektedir.

Bu makalemizde ise, evvelce Halaçlar, Avşarlar, Baraklar gibi toplumları tartışmış iken bu kere 24 Oğuz boyundan biri olan Salur Türk-

Öğr. Gör., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat, Türkiye.

Dr., Türk Halkbilim Araştırma Kültür Strateji Merkezi, Ankara, Türkiye.

menleri'nin halk inanmalarını ele alıp, onların halk inanmalarında yaşamakta olan ve kült oluşturmuş inanç özelliği taşıyanlardan hareketle, Anadolu ve Altaylar halk inançları arasında inanç köprüsü oluşturabilenleri ele aldık. Böylece inançla göçten yola çıkarak Anadolu halk inançlarının Altay kök hücrelerine ulaşmayı amaçladık.

Makalemizde izlediğimiz yöntemi, savlarımızı ve kullandığımız kanıtları tartışmak istiyoruz.

Salurlar, Anadolu'nun Amasya-Aksular, Adana, Akşehir, Aksaray, Antalya-Kumluca, Elmalı-Bitlis, Birecik, Bursa, Burdur, Beyşehir, Bolu-Gerede (Semet / Samet, Havullu, Karapazar, Salur, Salar), Çorum, Erzurum, Erzincan, İçel, Isparta-Yalvaç, Karaağaç, Şarkikaraağaç, Niğde, Maraş, Muğla, Malatya, Manavgat, Kastamonu, Karaman, Kütahya, Kayseri, Samsun, Sinop, Siverek, Sivas, Saruhan, Tarsus, Tokat-Artova, Zile, Yalova, Yozgat Bahadın-Saluru gibi il ve ilçelerinde yaşamaktadırlar. Bunlardan Amasya, Bolu-Gerede, Isparta-Yalvaç, Karaağaç Samsun-Lâdik, Yozgat, Tokat-Artova ve Zile'nin monografisi oluşturulmuş; üç araştırma ekibince halk inançları kültürlerinde mitolojik izler de aranmıştır. Bu arada tasavvuf-mitoloji ilişkilendirmesi de yapılmaya çalışılmış, cemadattan dağ, su, toprak ve kaya; nebatattan ağaç ve üzerlik ve hayvanattan da kurt, yılan, tavşan, tilki ve ayı ile ilgili inançların kök hücrelerine inilmeğe çalışılırken, insanattan pir kültü ile ilgili inançlar üzerinde de durulmuştur. Bu kültürlerden bir kısmı ayrıntılı açıklamayı gerektirmiş ve bir kısmı diğer bazı inançlarla ilişkili olabilmişlerdir. Bu itibarla bildiri sınırları dikkate alınarak ayrıntıya girilmemiştir.

Hayvanat Kapsamına Giren İnançlar

Yozgat Salurları'nda mezarlara *Kaz tülü / teleği* resmi kazılır. Bu tespit Salurlar'ın bir dönem ongunlarının kaz olduğu fikrini verebilir mi? Bu toplumda damat bayrağının ucundaki elmaya *Horoz teleği* takılır. Bu toplumun geçmişte ongunu horoz mu idi, yoksa kaz teleği bulunamadığı için mi horoz teleği bayrağa takılmıştır. Bolu-Gerede-Salar köyü Salurları'nda köyün halkı gelin başlığı olan fese *taka/takke* da demektedirler. Fesin etrafına altın diziler, dizinin ortasına *Üçlük Altın* takılır. Duvaklar *al* rengine olur, Takkeye kuş tüyü takılmaz¹

Amasya Aksular Salurları'nda kış mevsiminin ortalarına doğru, zemheride ilk kar yağdığında eğlenme amaçlı *Deve oyunu* türü oyunlar oynanır. Zengin ailelerden yağ, orta halli ailelerden şeker, un istenir, *helva* yapılır, birlikte yenilir, eğlenilir.

Kumluca Salurları'nda *Düğün Bayrağı* geleneği hâlâ devam etmektedir. Kız ve oğlan evinden her iki tarafa da bayrak asılır. Düğün bitene kadar da onlar asılı kalırlar. Düğün bayrağının tepesinde *elma* veya

soğan, onun üzerine batırılmış *telek* ya da *ayna* olurdu². Şarki Karaağaç düğünlerinde Düğün Bayrağı olarak Türk bayrağı yer alır³

Gerede-Samet / Samat köyü Salurları'nda bayanların yerel kıyafetlerinde kullandıkları ve *fes* olarak bilinen baş giysisinin etrafında ufak altınlar olur. Feste *telek* olmaz. Fes, gelinin sandığında durur ve korunur⁴ Samat düğünlerinde millî bayrağın yanı sıra *Düğün Bayrağı* taşıma uygulaması da vardır. Ancak bu bayrağa kuş teleği takılmaz⁵

Kumluca Salurları'nda kadınların, gelinlerin ve kızların başına *taç* takılır, onun önünde de *ak gümüş pullar* olurdu. Baştaki tacın üzerine de eskiden *beşibirlik* vardı. Onların şimdi küçükleri var. Bunlara küçük altın denilir, ona benzer *beyaz* ya da *sarı pullar* takılarak düğünlere bu özel giysi ile gidilirdi⁶. Şarki Karaağaç Salurları'nda eskiden gelin baş kıyafetlerinde *fes* olurdu ve onun üzerine de al bir örtü örtülürdü. Gelin başlıklarında *kuş teleği* ve *ayna* olurdu. Şimdilerde bunlar yoktur⁷

Sinan Kâhyaoğlu'nun uzmanı olduğu Kazdağı Tahtacıları halk inançlarından yaptığı tespiti göre, Tahacılar'da *düğün bayrağı teleği* ve *gelin fesi teleği* uzun süre *kaz teleğinden* oluşmuştur. Yanılmıyorsak düğün bayraklarının gönderinin en uç noktasına ve gelin feslerine takılan kuş telekleri, bir dönem özel olarak seçiliyor ve o toplumun muhtemelen *ongununun* teleği oluyordu. Giderek bulunabilen telekler, bir inancın sonucu olarak değil de süs niyetine takılır oldular ve günümüzde de tamamen terk edildiler⁸

Bolu-Gerede-Samet/Samat köyü Salurlarında baykuşun öttüğü yerin viranelik olacağı inancı vardır. Samsun Lâdik Salurları'nda da *köpeğin* kurt gibi uluması ve çevrede *baykuşun* görülmesi uğursuzluk sayılır. Samsun Lâdik Salurları'nda *baykuş*'un görülmesi uğursuzluk olarak bilinir. Kumluca Salurları'nda baykuşun ötmesinden bazen rahatsızlık duyulur. *Baykuş* ötüyorsa birisinin öleceğine hükmedilir ve baykuş uçarılır. Bu inanç ve uygulama şimdilerde esprilerde yaşamaktadır⁹ Baykuşun veya diğer kuşların uğurlu veya uğursuz olmaları ile ilgili inançlar, daha

Kaynak kişi: Ali Atıcı, Salur köyü muhtarı; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü Derlemeleri*, Tokat 2015.

Kaynak kişi: Hüseyin Ceylan, Şarki Karaağaç Salur köyü muhtarı, 70 yaşında, ilkokul mezunu.

Kaynak kişi: Samat köy halkından çiftçi, 51 yaşlarında lise mezunu.

Kaynak kişi: Samat köy halkından çiftçi, 51 yaşlarında lise mezunu.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Kaynak Kişi: bk. not 3.

Yılmaz Bilen-Yaşar Kalafat, "Türk Kültüründe Halk İnançlarından Mitolojiye Kuş", *Kaşgarlı'nın Tarihçi Torunu Reşat Genç Armağanı*, editör: Mehmet Şahingöz, Ankara 2015, s. 395-406.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

ziyade onların ongun oluşları ile ilgilidir. Baykuşu uğurlu sayan Türk kesimler de vardır¹⁰

Amasya Aksular Salurları'nda *domuz*, canavar olarak bilinir ve ismi açıktan telaffuz edilmez. Toplumda Kurban Bayramı'nda uyuması uygun bulunmaz ve uyuyanın öteki dünyada domuz güdeceğine inanılır. Domuzun Türk toplumunda olmasa da Slavlar gibi bazı toplumlarda olgun olabileceğini düşündüren emareler vardır. Anadolu'daki Kurtoğlu veya Yılanlıoğlu gibi Rus toplumunda Domuzoğlu'nun olduğu bilinir.

Amasya Aksu Salurları'nda da *kurtağzı bağlama* uygulaması vardır. Bunu bağlayan kimse, köyün sınırlarını duada zikrederek çizmiş olur. Böylece o bölgenin korunma altına alındığına inanılır. Ağzı bağlanan kurdun daha sonra ağzının açılması gerektiğine inanılır. Kurtağzını, duasını bilen herkes bağlayabilir. Kurtağzı bağlayan hanımlara da rastlanılır. Samat Salurları'nda da *kurtağzı bağlama* inanç ve uygulaması vardır. Bunun için hoca ufak bir *çakı bıçağına* okur ve üfler, açık olan çakının ağzını bağlar. Böylece kurdun ağzı bağlanmış olur. Kurdun ağzı açılıncaya kadar kurt canlıya saldırmaz. Hoca okuyup üfleyerek kapattığı bıçağın ağzını aynı yöntemle açar ve kurt saldırmada serbest kalmış olur¹¹

Kumluca Salurları'nda *kurtağzı bağlama* uygulaması pek yaygın olmamakla birlikte daha ziyade çobanlar tarafından bilinir ve uygulanır¹² Kurtağzı bağlama, mitoloji ile tasavvufi inancın kesiştikleri noktada olup, çok yaygın bir uygulama coğrafyası vardır. Otlakta kalan evcil hayvanları parçalamaması için ağızları bağlanan kurdun, hayvanlar çiftliklerine döndükten sonra ağızlarının açılması gerektiğine inanılır¹³

Yalvaç Salurlarında kismet bağlama inanç ve uygulaması vardır¹⁴ Tokat Salurları'nda "*damadı kilitleme*" şeklinde, daha ziyade geçmişte yapılan bir uygulama vardır¹⁵ Bu bir büyü türüdür. Bu büyü ile damadın özel gecesinde başarılı olmaması amaçlanır. Bu büyüden korunmak ve kurtulmak için bazı uygulamalar yapılır. Çok yaygın bir büyü türüdür. Büyü türlerinden olan bağlamak başka alanlarda da kullanılır¹⁶.

Yılmaz Bilen-Yaşar Kalafat, "Türk Kültüründe Halk İnançlarından Mitolojiye Kuş", s. 395-406.

Kaynak kişi: bk. not 1.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Yaşar Kalafat, "Türk Halk Tefekküründe Kurt 2", *Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançları*, Ankara 2009.

Kaynak Kişi: Ali Bostancı, 26 yaşlarında, eski terzi, şimdi kahveci, Salur-Yalvaçlı, lise mezunu.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Yaşar Kalafat, "Hakkâri Yöresi Örnekleri İle Türk Kültürlü Halklarda Büyü", *Uluslar arası III. Van Gölü Havzası Sempozyumu 06-8 Haziran 2007*, Hakkâri, editör: Oktay Belli, Ankara 2008, s. 445-455.

Aksu Salurlarında *kedi* ile karşılaşan kimsenin o gün işinin rast gitmeyeceğine inanılır. *Tilkinin* ise uğuruna inanılır. Avcının tilki ile karşılaşması bol av anlamına gelir. Yalvaç Salurlarında *kara kedi* uğursuz bir hayvan olarak bilinir. Onu gören kimsenin Euzu besmele çekip “işimi gücümü hayır eyle Allah’ım” demesi gerektiğine inanılır. Kara kedi, şeytan anlamına gelir diye bir inanç vardır¹⁷

Amasya Aksular Salurları’nda Kurban Bayramı’nda üç gün içinde kurban edilecek hayvan hariç hiçbir cana kıyılmaz; *kedi*, *köpek* hiçbir cana dokunulmaz. Dokunulursa onun da kurbandan sayılacağına, mısımlı olmayan bir hayvanın da kurban edilme hatasının işleneceğine inanılır. Samsun Lâdik Salurları’nda *köpeğin* kurt gibi uluması, Anadolu’nun bir çok yerinde olduğu gibi uğursuzluk olarak bilinir. Bolu-Gerede-Samet/Samat köyü Salurları’nda *kara kedinin* uğursuzluğu inancı yakın zamana kadar oldukça yaygındı. Şimdilerde bu inanca pek itibar edilmez¹⁸

Samat Salurları’nda, *cin* ve *peri* gibi gözle görünemeyen bazı varlıklarla ilgili inançlar da yaşamaktadır. Bunlar için daha ziyade “*köstekli*” tanımı yapılır. Geceleyin karanlık havalarda mezarlıkların yanından yalnız geçen kimseler bunları görürler. Bunların görüneceğini ilkin yolcunun atı hisseder. Bu hale “*at kulaklandı*” denir. Gelişleri “*Köstekli geldi*” şeklinde ifade edilir. Bunlar bazen toplu halde olur, davul zurna eşliğinde şenlik de yaparlar. Halk bu tür yerleri seyahatlerinde güzergâh olarak seçmez¹⁹ İnsanın duyu organları ile görülemeyen, duyulamayan, hissedilemeyen bazı olay ve varlıkları hayvanların algılayabildikleri inancı çok yaygındır.

Kumluca Salurları’nda, geçmişte bağlı atları binip terleten bir varlıktan bahsedilirdi. Eskiden bilhassa çocukları *cin* ile korkuturlardı. İnsanları, şurada cin var, şuradan geçme cin çıkar, mezarlıktan karşına *beyaz sakallı* adam çıkar, orada ‘*cibilli tavuk*’ var gibi sözler söylenirdi. Bunların, çeşitli hayvan donlarında görüldükleri de olurdu²⁰

Bolu Gerede Salurlarında *kedi* için “*mümküncü*” denir ve nankör olduğuna inanılır. *Köpek* için ise kısmetli hayvan inancı vardır²¹

Bolu-Gerede-Salar Salur köyünde bazı evlerde geçmişte “*ev yılanı*” olarak bilinen yılanlar olur, insana dokunmazlar ve öterlenniş²² Bolu-Gerede-Samat Salur köyünde de *ev yılanı* inancı oldukça yaygındır. Bunların bilhassa eski tip toprak evlerde ve çok kere *ak* renkli ve çift ya-

Kaynak Kişi: bk. not 14.

Kaynak kişi: Samat köyü, çiftçi, 51 yaşlarında, lise mezunu.

Kaynak kişi: Samat köyü, çiftçi, 51 yaşlarında, lise mezunu.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Kaynak kişi: bk. not 1.

Kaynak kişi: bk. not 1.

şadıklarına inanılır. Evin eşiğinin altında yaşar ve günün erken saatlerinde ailenin yaşlı nineleri tarafından beslenirlermiş. Ev yılanı gibi aynı özelliklere sahip *bağ yılanı* olduğuna da Diyarbakır yöresinde inanılır. Bunlara evin veya bağın koruyucu güçleri gözü ile de bakılmış.²³ *Eşik*, Türk kültürlü halklarda koruyucu iyenin ocağı/haneyi/otağı koruma adına yuvalandığı yerdir. Eşikten içeriye düşman varlıkların girmesi önlenir, eşiğin dışı bilhassa gün batımından sonra tekin değildir.

Kumluca Salurları'nda *rüya* yorumlarına kesin haber emaresi gözü ile bakılmaz, ihtimali üzerinde durulur. Rüyada *yılan* düşman anlamına gelir. *Karayılan* öldürmemeyi doğru bulurlar²⁴ Kumluca Salurları'nda, *ayı* ile ilgili inançlar geçmişte belki vardı ama şimdilerde pek yoktur. *Ayıya kocaoglan* denildiği olur, benzetme yapılır. *Karayılan* bu yörede uğurlu sayılır. Kızdığı zaman insanlara saldıran bir hayvandır. *Leyleği* havada görürsen o yıl çok gezeceğin anlamına gelir. Sünni geleneğinde tavşan yenir. "Dişi tavşan hamile olabilir," vurulması uğursuzluk getirebilir inancı vardır²⁵

Kumluca Salurları'nda eskiden köyde gece eğlencesi olarak *deve oyunu*, *arap oyunu*, *kız kaçırma oyunu* gibi oyunlar vardı. Şimdi yapılmıyor. Bunların özel kıyafetleri vardı. Erkekten bayan yapıldı. Genelde erkekler oynardı. Kızı kaçırmaya yeltenenlerin arkasında eli sopalı insanlar olur, Çalgıcılar sürekli çalarlardı. *Arap oyunu* için yüzler kara rengine boyanırdı, birisi topal olur, olayı canlandırırlandı²⁶

Salur Türkleri köy orta oyunlarında deve oyunu'nun özel bir yeri vardır. Bilhassa Doğu Türkistan Türkleri'nin köy seyirlik oyunlarında deve önemli bir yer tutar²⁷

Nebatat Kapsamına Giren İnançlar

Bu toplumda damat bayrağı için gönder olarak *çam ağacı* kullanılır. Nazarlıklarda *karaağaç* ve *iğde ağacı* dalı kullanılır. Bu ağaçların bir dönemin ongun bitkileri olduğu söylenebilir mi?

Amasya-Aksular köyünde de düğün bayrağının gönderindeki sabunun üzerine bir *kuş teleği* takılır. Amasya Aksular Salurları'nda *daun /tavun ağacının* nazara iyi geldiğine nazar koruyucusu olduğuna inanılır. Bu ağacın dalından kesilen bir parça ile nazarlık yapılır, bebeklerin ve çocukların koltuk altlarına, boncukla birlikte dikilir. Daun ağacı ile ilgili bir anlatıda çok güçlü bir kadın boyunduruğa koşulur ve öküzlerden güç-

Yaşar Kalafat: *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara 2010, s. 180-185.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Nezir Temur, "Kültürel Belcek Bağlamında Deve Oyunu", <http://www.millifolklor>.

lü olduğunu iddia eder. Kayıp eden taraf kazananın zevası / boyunduruğunda taun ağacı olduğu söylenir.

Amasya Aksular Salurları'nda sancılanan atların *tedavisinde yılğın çubuğu* kullanılır. Bunun için bu çubukla hayvanın 3 defa sağından ve 3 defa da solundan vurularak sancısının geçeceğine inanılır.

Samsun Lâdik Salurlar *Meşe Pınarı Tekkesine* göz hastalıkları için gelinir. Buraya şifa için gelenler gün doğmadan 3 defa burada yüzünü yıkamalı, “El bizden şifa Allah’tan” denilip çeşmenin önündeki yalağa para atmalıdır²⁸ Samsun Lâdik Aslantaş köyünde de Salurlar, *pelit ağacının* dibinden çıkmakta olan su ile ilgili inançlara sahiptirler. Bu suyun göz hastalıklarına iyi geldiği bu su ile üç defa yüzün yıkanması gerektiği inancı vardır²⁹

Kumluca Salurları'nda ağaçların gece kendilerini temizledikleri inancı vardır. Daldan bir meyve alınınca yıkanmak istenir ise “yıkamaya gerek yok, kendisi geceleri yıkanıyor” denir³⁰ Anadolu genelinde yerle, gökle birlikte, ağaçların da berat geceleri secde ettiklerine inanılır³¹ Samsun Lâdik Salurları'nda tekkelerden ağaç kesilmez, keseni tekkenin gücü cezalandırır inancı vardır. Tekkeden yıkılmış ağaçları getiren kimsenin gördüğü *rüya* ile uyarılması üzerine hatayı yapan tövbekâr olmuştur³²

Yalvaç Salurları'nda *eşik* inancı ve uygulaması halk inançlarında “*sahiplilik*” olarak bilinen derinliğinde iye/sahip gibi mitolojik izleri bulunan ve İslamiyet'teki rıza, niyet, helal inancıyla örtüşen bir durumdur. Bu tespiti doğrulayan çok sayıda örnek bulunmaktadır. Kumluca Salurları'nda meyvesi yenen ağaçlara çok mistik itibar vardır ve mezarlıktaki ağaçların meyveleri yenmez³³ Zira onlar belirtildiği gibi sahiplidirler.

Mezarlıktan ağaç kesme, mezarlıktan bir şey almak gibi şeyler men edilmiştir. Mezarlıktan bir şey alıp kullanılmaz. Mezarlığa ineği girip orada otlayan kimsenin sütü alınmaz, zira onun ineği mezarlığa ait otu yemiştir³⁴ Mezarlıktaki her şey gibi ağaçlar da orada yapanlara onların ruhaniyetine aittir. Mezarlıktan hiçbir şey alınmaz inancı vardır. Mezarlıktaki otu yiyen hayvanın sütü ile ilgili tespit ise yeni ve özgün bir tespittir.

²⁸ Kaynak kişi: Seyit Ahmet Uzun, Salur köyü, Fıtık Tekkesi'nin Ocaklısı, 70 yaşlarında çiftçi.

Kaynak kişi: bk. not 28.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Yaşar Kalafat, *Anadolu Halk Kültürü Monografisinden Mitolojik Şifreler*, Ankara, 2014, s. 79-105.

Kaynak kişi: Osman Aksoy, köyün imamı, 17-18 yıldan beri köyde imamlık yapıyor, 45 yaşlarında, halk kültürüne ve araştırmaya ilgili bir kimse.

Kaynak kişi: bk. not 2, Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Kaynak kişi: bk. not 2, Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Amasya Aksular Salurları'nda *süpürge* ile insana vurulması doğru bulunmaz, uğursuzluğuna inanılır. Keza *süpürge*nin de üzerine oturulmaz. Oturulması halinde uğursuzluk getireceğine inanılır³⁵

Üzerlik inanç ve uygulamaları Aksu Salurları'nda da vardır. Ağustos ayının birinde güneş doğmadan üzerliğin toplanmasına gerektiğine inanılır. Üzerlik etrafında oluşmuş inançlarda bir yumak oluşturmuştur³⁶

Amasya Aksular Salurları'nda yapılan toplu şenliklerden birisi de *Çiğdem Bayramı*'dır. Bu bayram çiğdemler çiçek açınca kutlanır. Bu bayramda:

Çiğdem çiğdem çiçecik
Anan baban kocacık
Yağ verenin oğlu olsun
Şeker verenin kızı olsun
Hiçbir şey vermeyenin
İki gözü kör olsun

Cemadat Kapsamına Giren İnançlar

Amasya - Aksular Salurlar düğünlerde *sinsin ateşi* yakılır, davul zurna çalınır, yakılan ateşin üzerinden atlanır, ilk atlayan kaçır, arkasından atlayanlar onu kovalarlar. Kumluca Salurları'nda çocuğun sünnet töreni eskiden köylerde dolaşan sünnetçilerin köye gelmesi ile yapılırdı. Onlar köylere geldiği zaman aynı yaşta olan çocuklar gruplar halinde bir araya toplanırlar, kaçanlar yakalanırdı. Sünnet yarasına kan dursun diye *kül* serperlerdi. Günümüzde toplu sünnet törenleri olmaktadır. Bunun için önceden hastanede çocuk kestiriliyor, sonra *sünnet düğünü* yapılıyor, mevlit okutuluyor ve yemek veriyorlar³⁷ Külün kan akıntısını durduğu inancı çok yaygındır. Yakın zamana kadar ufak yaralarda kan akışını durdurmak için *sigara külü* yaraya bastırılırdı.

Birçok yerde olduğu gibi Salurlar'da da *sünnet parçası*, *göbek bağı*, *bebeğin eşi*, *tırnak* ve *saç* gelişi güzel saçılmazlar. Bu durumun iki türlü izahı yapılır. Bunlardan biri öteki âlemde kişiyoğluna ait vücut aksamlarının birleşeceği ve bu nedenle serpilmemeleri gerektiğidir. Diğeri ise saçların ve tırnakların köklerinde kişiyoğluna ait kutun bulunduğu inancıdır.

Aksu Salurları'nda defin yapılırken mezara *toprak* atan kimse üç kürek toprak attıktan sonra küreği yere koyar, daha sonra toprak atacak kimse küreği yerden alır. Bu inanç çok yaygın iken toprak etrafındaki inançlar bir kült oluşturacak kadar çoktur. Mezara atılan üç kürek toprak

Kaynak kişi: bk. not 1.

Yaşar Kalafat, "Bahçelievler Örnekleri İle Türk Kültürlü Halklarda Üzerlik İnan-
cı ve Uygulamalar" *Kodlar ve Kültür 1, Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştıma-
lı Halk İnançları*, Ankara 2009 s. 55-77.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

ölen şahsın ruhuna yapılmış toprak saçısı mıdır? Keza, Aksu Salurları'nda bir inanca göre namazda secde edilen yerlerin kıyamet günü secde eden şahısa şahitlik edecekleri inancı vardır. Vakit namazlarında farz ve sünnetlerde cemaatin yer değiştirmesindeki amacın yeryüzünde secde edilmedik yerin kalmamasıdır³⁸ Gerede-Salur köyü Salurları'nda cenazenin yıkıldığı *cenaze suyu* ayak değmemiş temiz bir yere dökülür. Cenaze suyunun kaynatıldığı *kazan* caminin malıdır, daimi durduğu yer camidir³⁹ Bazı yörelerde bu kazan etrafında özel inanç oluşmamıştır.

Samsun Lâdik Salurları'nda ocaklardan alınan *toprak/çöher* su ile çamur yapılır, yaraya çalınır/sürülür, sonra toprak kuruyunca temiz bir yere Fatiha okunarak atılır. Çamur yarık birleşinceye kadar elle bastırılıp sıkıştırılır⁴⁰ Ayrıca Lâdik Salurlar'ında *Yağmur Duası*'nda, Yağmur Ayeti hocanın nezaretinde grup olarak okunur. Bu maksat için toplanılan yüzlerce küçük taşın her birine ilgili dua bir defa okunur. O taşlar yığılır ve çuvala koyulur. Tekrar *üç defa* okunup akarsuyun derin bir yerine mütedeyyin bir kimse tarafından dökülürler. Bu merasimde hayır sahibi bir kimsenin verdiği kurbanlık hayvan kesilir, pişirilir ve topluca yenilir. Yağmur duasının âmin bölümünde *el parmakları* aşağıya gelecek şekilde tutulur. Bu duaya çocukların katılıp bağışması ve hayvanların katılıp böğürmeleri, meleşmeleri sağlanır⁴¹ Halk inançlarında "*ters*" motifi oldukça sık görülür, adeta bir düalizm oluşmuştur⁴²

Samsun Lâdik Salurları'nda *sütten* kesilmiş ineğin tekrar bol süt verir hale gelebilmesi için, Kavak Saraalan köyündeki *Süt Tekkesinden su* getirilip ineğe içirilir⁴³ Samsun Lâdik Salurları'nda yolcunun arkasından *su* dökme inanç ve uygulaması vardır. Böylece yola konulan kimsenin kazaya uğramadan çabuk döneceğine inanılır⁴⁴ Bu inanç da çok yaygındır. Bazı yörelerde su ile birlikte *ayna* da tutulur⁴⁵

Kaynak kişi: bk. not 32.

Kaynak kişi: bk. not 1.

Kaynak kişi: bk. not 28.

Kaynak kişi: bk. not 1.

Yaşar Kalafat, "Eski Türk İnançları İtibariyle Nasrettin Hoca", *Uluslar arası Nasrettin Hoca Sempozyumu, 24-25 Ekim 2008 İstanbul; Doğumunun 800 Yılında Nasreddin Hoca Sempozyumu Etkinlik Programı ve Bildiri Özetler*, 24-25 Ekim 2008

Kaynak kişi: bk. not 32.

⁴⁴ Kaynak kişi: Bülent Pişkin, 30 yaşlarında, halk kültürü meraklısı, Lâdik Salurları'ndan, Salur halk kültürünün yemekleri, halk oyunları, gelenekleri, konusunda araştırmaları var.

Yaşar Kalafat "Halk İnançlarında Hususiyle Tahtacılar Ayna", *1. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo -Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu (26-27 Kasım 1993 Antalya)*, Ankara 1995, s. 75-107.

Kumluca Salurlarında, köydeki çeşme 60 yılda bir kurur ve tekrar su gelmeye başlar inancı vardır. Böyle hallerde Kur'an okunur, kurban kesilir⁴⁶. Bu tür inançlar suyun kurban veya saçı istediği inancı ile ilgilidir. Bunun farklı örneklerini Erzurum'da ve Nahçıvan'da da görülür.

Bolu-Gerede-Samat Salurları'nda su ile ilgili inançlar da vardır. Suyun aziz olduğuna bu Türkmen toplumunda da inanılır. Su etrafında oluşmuş inançlar bir kült oluşturmıştır⁴⁷

Gerede-Salar Salurları'nda doğum yapan hayvanın ilk sütü olan ağuzı evin halkı tüketir. Ağuzın kabı hayvanın sütü bol olsun diye *akar-suyla* çalkalanır⁴⁸

Kumluca Salurları'nda ateşe *tuz atma* geleneği vardır. Kurşun dökülürken de tuz kurşunla birlikte tavanın içine atılır, bu uygulama ses yapar. Buna "*tuz kavurtma*" denir. Bu esnada dua niyetine tekerleme türünden bir şeyler söylenir. Bu uygulama insanı ürperten ses yapar. İrkilen kimse biraz kendine gelmiş olur, tekrarlanırsa tedavi yöntemine dönmüşür⁴⁹

Pir Kültü İle İlgili İnançlar

Tokat-Kumluca Salurları'nda Kumluca Salur halk kültürü, Şarkî Karaağaç ve Yalvaç Salurları'nda olduğu gibi büyük ölçüde şehirleşmiştir. Bebeği olmayan veya yaşamayan, erkek çocuğu olmayan veya yaşamayan anne adayları hocaya götürülürlerdi, okutulurlardı⁵⁰

Amasya Aksular Salurları'nda bölgede ziyaret edilen ulu zatlar arasında Kızılca mevkiinde *Sarı Dede*, İndirek Tepesi'nde *Keklik Dede / Mehmet Dede* vardır. Bunların ziyaretlerine her zaman gidilebilir. Çok kere adak adanarak gidilir. Adaklar daha ziyade sağlık, varlıklı olma, kismetlerin açılması için adanırlar. Adaklar arasında *çaput bağlamak* yoktur. Ziyaretçiler Allah rızası için niyetlenir. İki rekat namaz kılarlar⁵¹

Yatırların bulunduğu tepelerden ağaç kesmek inanç itibariyle yasaklanmıştır. Buralardan ağaç kesenin bu ulu zatlar tarafından cezalandırılacaklarına inanılır. Sehven ağaç kesip evine getirenin kestiği ağacı gündüz gözü geri götürmesi önerilir. İkaza uymayanın evinde yangın çıkabileceğine ve ceza göreceğine inanılır⁵² Tartışılacak husus bazı hallerde yatırların müştemilatlarında kutsiyet atfedilen ağaçların bulunması ve bazı hallerde de ağacın bizzat kendisinin "pir" konumunda olmasıdır.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Yaşar Kalafat, *Türk Kültürlü Halklarda Mitik-Mistik Kavşakta Su*, Ankara 2015.

⁴⁸ Kaynak kişi: bk. not 1.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Kaynak kişi: bk. not 2.

Kaynak kişi: bk. not 32.

Kaynak kişi: bk. not 32.

Samsun-Lâdik *Karaabdal* köyünde düğünlerde davul zurna çalmak yasaktır. Gül Abdal Tekkesi davul çaldırmaz, silah attırmaz, sevmediği kimseyi tekkeye sokmaz şeklinde inançlar vardır. Gül Abdal ile ilgili bir anlatıya göre Kıbrıs Savaşı'nda Türk pilotun yakıtı biter. Pilot mecburi iniş yapmaya karar vermişken *Gül Abdal* görünür ve “inme devam et” der. Savaşın sonra pilot köye gelir ve Gül Abdal'ı ziyaret eder⁵³

Samsun Lâdik-Salur köyü için dört tarafı türbe denir. Bunlardan *Yarımlık Tekke/Fıtık Tekkesi*’nde fıtık tedavisi için hasta ağaçtan geçirilir. Bunun için ağaç dikine yarılr, hasta olan kimse oradan geçirilir. Sonra yarılan ağaç bezle bağlanır, yarık tutarsa hastanın şifa bulacağına inanılır. Yarımlık olarak tanımlanan rahatsızlık çocuklardaki doğumdan itibaren olan fıtıktır. Bu tedavi *ocaklı* kimse tarafından yapılmaktadır⁵⁴

Samsun Lâdik Salurlar Fıtık Tekkesi’ne hasta çocuk getirildiğinde hasta sahibi, “Hüseyin Dede yüzü suyu hürmetine çocuğun yarıklığı geçsin” denir. Şifayı verenin Allah olduğuna inanılır. Hasta tedavi olduğunda tekrar tekkeye getirilip tekkedeki yetkili ve vergili kimse tarafından üç defa okunmalı ve evliyanın etrafında sağdan başlanılarak döndürülmelidir. Tedavisi bitmiş kimse varsa adağı onu keser. Bu tavafta çocuklar anne veya babasının kucağında dolandırılırlar. Ailede 4–5 Ocaklı vardır. Halen ocakta hastalara Seyyit Ahmet Uzun bakmaktadır⁵⁵ Etrafında dönmek veya etrafında döndürmek halk inançları ve sözlü kültürde kökleri İslamiyet evveline uzanan *tavaf* inancı ile ilgili olmalıdır.

Samsun Lâdik Salurlar *Didiğin Tekke*: Burası geçmişte ölen çocukların defnedildiği bir ağacın bulunduğu yermiş. Zamanla o ağaç kesilmiş⁵⁶ Samsun Lâdik *Piri Baba*, bir Bektâşi babasıdır. Merzifon’da her yıl Eylül ayında *Piri Baba* kültürel etkinlikleri yapılır⁵⁷

Samsun Lâdik Piri Baba türbe binasında *geyik* boynuzları vardır. Buraya şifa için gelenlerin efsunlama yoluyla şifa bulduklarına inanılmaktadır. Kapısında bir sanduka kaidesi var. Buradan alınan *cöher/toprak* niyete göre şifa vasıtası olmaktadır. Merdivenle çıkılan türbenin girişinde sol taraftaki makatımsı yere yürüyemeyen çocuklar yatırılmakta ve şifa niyetine çocuğun üzeri *süpürge* ile süpürülmektedir. Süpürülürken “Bizim elimiz değil *Fatima Anamızın* elidir” veya “Bizim elimiz değil *Hatice Anamızın* eli olsun” deniliyor. Süpürgeyi türbede bulunan yaşlı bir kadın veya çocuğu getiren hanım kullanmaktadır. Burada adak olarak *mum* yakılmaz, *koç* veya *horoz* adanır. Ziyaretçiler türbenin belirli bir

Kaynak kişi: bk. not 28.

Kaynak kişi: bk. not 32..

Kaynak kişi: bk. not 28.

Kaynak kişi: bk. not 32.

Kaynak Kişi: Hasan Güvenç, Demek Başkanı, 45 yaşlarında.

yerine *niyet taşı* yapıştırmaktadırlar. Geçmişte *niyet çaputu* da bağlanmakta ve niyetlerin *niyet dilekçesi* şeklinde yazılı olarak bırakılmaktaydı. Şimdi bu uygulama yapılmamaktadır⁵⁸

Niyetlenip türbe duvarına taş yapıştırmak isteyen kimsenin taşı duvara yapışmıyor ise, “mübarek kabul etmedi” denir ve niyetin olmayacağına hükmedilir. Aynı şekilde bazı kutlu olduğuna inanılan mekânlardaki *delikli taş*tan niyet tutularak geçilir. Delikten geçemeyen kimseler için günahı çok geçemiyor, dileği olmayacak türden sözler söylenir⁵⁹

Niyet taşları ve adak bezleri *saçı, kansız kurban* olarak kabul edilebilir mi? Yalvaç Salurları’nda, kutlu mezarları ziyaret eden halk, oralarda *adak bezi* bağlamazlar, oralara niyet tutup *niyet taşı* yapıştırmazlar⁶⁰ Bu durum Şarkı Karaağaç Salurları’nda da aynıdır⁶¹

Kumluca Salurları’nda Bebeğin *göbek bağı* kesilir, uygun bir toprağa gömülür, bununla ilgili çeşitli inançlar da vardır. *Caminin bahçesine* atılınca çocuk büyüyünce hoca olsun, okula atılınca öğretmen veya memur olsun dileği vardır. Şimdi ise ayrıntıya girmeden *toprağa* gömerler⁶² Samsun Lâdik’te türbeye canlar girdiklerinde bazısı eşiğe, bazısı sağa-sola, bazısı dört yöne niyaz eder. Bazıları da iki rekat namaz kılar⁶³

Gerede-Samet/Samat köyü Salurları’nda çeşitli hacetler için ziyaret edilen bir takım ulu zatların kabirleri vardır. Bunlardan *Hacı Halil Efendi, Şeyh Hüseyin Efendi, Hacı Emir Efendi* Gerede’dirler ve sadece dua maksadı ile ziyaret edilirler.⁶⁴ *Ramazan Dede, Havullu Şaban*, Gerede-Esentepe’de yatmakta olup Ramazan Dede Akıncı Türkler’den olarak bilinir. Ayrıca bütün Müslümanlar tarafından ziyaret edilirler. Samat’da *Sakar Dede* vardır. Bu zatların mekânında mezar olmayıp sadece taş yığını vardır. Buralara Fatiha okuma, *yağmur duası* yapma amaçlı gelinir. Ziyaretçiler arasında Sünni-Alevi farklılığı görülmez.

Tokat-Kumluca Salurları’nda bazı çocuklar saldırgan olurlar. Onları ara sıra tekkeye veya hocaya götürürler ve okuturlardı. Tekkenin etrafını *tavaf* edercesine dönme yoktur. Günümüzde bu tür uygulamalar yerlerini tamamen doktorlara bırakmıştır⁶⁵ Dönme, başına dönme, başı etrafında dönme Türk kültürlü halklarda mitolojik dönemden başlanılarak İslamî dönemde de şekillenen bir inanç uygulamasıdır. Sadaka başa dön-

Kaynak Kişi: bk. not 57.

Kaynak Kişi: bk. not 57.

Kaynak Kişi: bk. not 14.

Kaynak Kişi: bk. not 3.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

Kaynak Kişi: bk. not

Kaynak kişi: Samat köy halkından çiftçi, 51 yaşlarında lise mezunu.

Kaynak kişi: bk. not 2; Yasin Yenidünya, *Kumluca Salur Halk Kültürü*.

dürülür, ulu mekânın etrafında dönülür. Dönen ile dönülen veya döndürülen arasında mistik bir elektriklenmenin olduğuna inanılır. İslam, etrafında tavaf yapılacak mekânları ve tavaf şeklini belirlemiş, bunun dışında kalan yer ve uygulamaları şirk olarak kabul etmiştir⁶⁶

Kurşun dökme yöntemi ile şifa arama uygulaması şimdilerde pek kalmamakla birlikte Yalvaç Salurları'nda vardır. Kurşun dökenler çok kere belirli kimseler olur. Bunlar aynı zamanda bazı diğer halk hekimliği işlerini de yürütürler. Bunların "el aldığı" bilinir, şifa bunların döktükleri kurşunda aranır. Bunlar "ocak" olarak da tanınırlar. *Durkadın Nene* bunlardan birisidir. Kurşun dökülürken Fatiha, İhlâs gibi ayetler okunur, eritilen kurşun suya dökülür, hasta kurşun dökenin önünde oturur, sonra suda elini yüzünü yıkar ve o sudan birkaç yudum içer. Kurşun dökülen kimse o mahalden ayrılırken önüne arkasına bakmaması, kurşun dökülen şahıs çocuk ise yüzünün bir süre öpülmemesi istenir. Kurşun dökülecek evde yaşına girmemiş bebek var ise o çatının altında değil evin eşiği dışında dökülür. Aksi halde hastanın ağırlığının evdeki çocuğu basacağına inanılır. Kurşun sadece insanlara değil sütü kesilen hayvanlara da dökülür⁶⁷ Durkadın'ın annesi *sarılık* hastalığı için usturası ile hastanın anlına iki çatının arasına bir çizik atar, hafif kanamasını sağlar. Kan akması halinde *örümcek* yaraya bastırılır. Örümceğin kanı durdurduğuna inanılır⁶⁸

Yalvaç Salurlarında *göbek düşmesi* rahatsızlığı için Salur mahallesindeki *Dede Keklik* türbesine gider orayı ziyaret ederlerdi. Göbek düşüklüğünün şifacısı Ümmühan Kadın idi. Aynı zamanda bademcik şişmesini de tedavi ederdi. Bunun için kaymak yağı ile tuzu karıştırır, bademcikleri ovardı. Sonra hastaya kuru ekmek yedirirdi⁶⁹ Keklik Dedesi ile ilgili anlatılan bir anlatıya göre seferberlikte birliğini kayıp etmiş bir askere görünüp yardımcı olmuş, ona komşularını sormuş, sonra "yum gözlerini" demiş, asker gözlerini açınca kendisini birliğinde silah arkadaşlarının yanında bulmuştur⁷⁰ Bu tespit eski Türk inançlarında *Anamaygıl* ve günümüz Türk İslam halk inançlarındaki *Yeşil Sarıklılar* olgusu ile örtüşür. Bu inanca göre geçmişin ulu zatları zamanı geldiği ve görev aldıkları hallerde yeni nesillerin savaşılan askerlerinin yanında yer almaktadırlar⁷¹

Yaşar Kalafat, "Diyarbakır ve Çevresi Örnekleri İle Halk İnançlarında Tavaf/Dönme", *Osmanlı'dan Cumhuriyete Diyarbakır*, editörler: Bahaeddin Yıldız-Kerstin Tomenendal, Ankara 2008, s. 453-463.

Kaynak kişi: Yalvaç Salur mahallesi, 70 yaşlarında okur-yazar olmayan bir hanım.

Kaynak kişi: bk. not 67.

Kaynak kişi: Ümmühan Keklikoğlu, 75 yaşında, Yalvaç-Salur mahallesi, ev hanımı.

Kaynak Kişi: Hasan Keklikoğlu, 55 yaşında ilkokul mezunu, Salur mahallesi halkından.

Yaşar Kalafat-Ahmet Turan, *Anadolu Kültür Coğrafyasında Manevi Mimarlar ve Halk İnanmaları*, Ankara 2013, s. 97-113.

Ocaklı kadınlar ve onların el verdiği şahıslar hayvanların da kırık-çıkıklarına şifa ararlardı⁷² Yalvaç'ın Salur bölgesinde *Kekelik Dede, Kral Kızı, Bıçak Dedesi, Tekeşen Dedesi, Daş Dede* gibi dede mezarları vardır. Bunlara *Yedikardeşler* denir. Yedi kardeşin her gece bir yerde toplandıklarına inanılır. Halk *Yağmur Duasına* çıkacağı zaman bu yerleri ziyaret ederler veya yağmur duası yaparlar. Yağmur duasına çıkanla yağ, bulgur gibi yiyecekler toplarlar bunlar pişirilip duadan sonra birlikte yenilir⁷³

Bu mekânları ziyaret eden halk ziyaret esnasında bildikleri sureleri okur, oradaki mezara üflerler. Mezar etrafında dönme şeklindeki tavaf denilebilecek uygulama vardır ve sağdan sola doğru dönülerek yapılır⁷⁴

Bu tespitlerden sonra, özelde tartışılması istenilen konular arasında şunlar vardır. Anadolu Türklüğünün tarihî oluşum dönemi ile Anadolu'nun diğer halklarından Ermeniler, Kürtler, Rumlar ve Yahudiler arasında, kadim halk olma noktasından hareketle ihtilaf vardır. Bu ihtilafli konuda, Anadolu Türklüğünün tarihine 1000 yıllık bir geçmiş belirlenmektedir. Bu noktada batı Türklüğünün mitolojik kök hücreleri nasıl aranabilir?

Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yaş gününde Anadolu tarihinin mitolojisi hâlâ Yunan mitolojisi ile izah edilmektedir. Son yıllarda bu duruma alternatif mitolojik tez olarak, Anadolu'yu da kapsayan İran mitolojisi meydan bulmaya başlamıştır. Milattan önceki dönemler ile tarihlendirilen İran tarihî coğrafyasında Anadolu'yu da kapsayan İran mitolojisi tartışılmaktadır. Türk mitolojisinin kök hücrelerini Altaylar'da arayarak yola çıkıp, Anadolu Türk mitolojisi nasıl sistematize edilebilecektir?

Anadolu Türk sözlü kültürü azami XI. yüzyıla kadar takip edilebilirken sürekliliğin başlangıç noktası Altaylar'da aranmaktadır. İran ve Yunan mitolojileri ile sözlü edebiyatları arasında bir zaman boşluğu bırakılmamıştır. Anadolu Türk mitolojisindeki bu coğrafi süreklilik nasıl sağlanabilir? Anadolu Türk mitolojisinin köklerinin Anadolu'da olmayışı, Türkleri Anadolu'da köksüzlükleri sonucuna götürebilmektedir. Bu noktada, inançla göç veya mitolojik verilerin halk inançları kültüründen hareketle 1000 yılın evvelinde Anadolu arkaik döneminde aranması gerekmektedir.

Kaynak kişi: bk. not 69.

Kaynak kişi: bk. not 70.

Kaynak kişi: bk. not 70.

Kazakistan'da Şamanizm Unsurları

*Elmira Zulpiharova**

Traces of Shamanism in Kazakhstan

Summary

Most of the Kazakhs lived as nomads in the past centuries. It is known that religious practices of Kazakh people were mostly based on Islamic origin. However, with the effect of the nomadic life, Kazakhs still preserve their religious beliefs that date from the pre-Islamic period in an Islamic way. The Russian regime that lasted about 250 years has caused serious changes in the culture of Kazakhs, especially those living in cities. After the dissolution of Soviet Union and the demise of communism, Kazakhs have revived their long-forgotten religious traditions. These changes can be seen in their practices of birth, wedding and funeral traditions.

Although today Kazakhs are basically devoted to Islam in their traditions, we can still observe some traces of pre-Islamic beliefs. Especially in their funeral ceremonies, the ancestral cult, which had existed in their past belief, has an important part in their lives. This belief has been transformed into Islam as performing sacrificing rituals for ancestors and continues today. The food offered to visitors after the death of the beloved "ölü aş" is also a belief, the roots of which date back to pre-Islamic times. It is known that this tradition meets the social needs of the society. Funeral and meals in this context function as a communication and solidarity between Kazakhs who come from long distances. The food is also considered a symbol of stature for the relatives of the dead. The erection of a tent for the dead called "Aküy" is an old tradition which goes back into the history as far as the Huns. Lamentation and weeping after the loss of a kin is also related to the past and is performed as a ritual.

In today's Kazakhstan some people who are devoted to Shamanistic traditions are still involved in fortune-telling for curing some illnesses. Furthermore, some traditions like respect for mountains, trees and some natural forces still exist. In our presentation pre-Islamic customs and traditions are examined and changes relating to those areas in our present day are emphasized.

Key words: Kazakhs, Huns, shamanistic, pre-Islamic customs, Aküy

Kazakların büyük çoğunluğu geçen asırlarda konar-göçer hayat yaşamakta idiler. Kazakların dinî inançlarının büyük ölçüde İslamî kaynaklı olduğu bilinmektedir. Ancak konar-göçer hayatın etkisi ile Kazakların İslam öncesi inançlarının da İslamî bir görüntüye bürünerek yaşamağa devam ettiği tespit edilir. İki asırlık Rus idaresi bilhassa şehirlerde yaşayan

Kazakların kültüründe değişmelere sebep olmuştur. Sovyetler Birliği'nin dağılması ve komünizmin terk edilmesi ile Kazakların unutulmaya yüz tutmuş dinî geleneklerinin canlanmaya başladığı görülür. Bu gelişme doğum, evlenme, defin geleneklerinde de kendisini gösterir. Bildirimizde bu geleneklerde Şamanizm unsurlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Kazakların köy sakinlerinin doğumdan ölüme kadar bütün geleneklerinde sihircilik, animizm, totemizm, fetişizm, baksılık ve İslam öncesi uygulamaların her türlü kalıntıları görülmektedir¹ Yeni doğan bebeğin tuzlu su ile yıkanması, az pişmiş koyun kuyruğunun emdirilmesi gibi bazı âdetleri sağlık sebepleri ile izah etmek mümkündür. Ancak Kazak inançlarındaki “albastı”, Şamanizmden gelen bir inançtır. Bu inanca göre iki tür albastı vardır. Bunlardan biri “Kara Albastı”, diğeri “Sarı Albastı”dır. “Sarı Albastı”, *hoca* ve *baksı* şamanların okumasıyla giderler. “Kara Albastı”, kendisini görmek iktidarına malik olan ocaklı adamdan başka kimseden korkmaz. “Sarı Albastı”, sarışın bir kadın suretindedir. Bazan keçi ve tilki suretine girer. Bu ruh loğusalara musallat olup ciğerlerini alır ve götürüp suya atar. Baksılar veya ocaklı adamlar “albastı”yı yakalayıp ciğeri yerine koymağa mecbur ederler²

Kazaklarda bebek doğduğu gün kesilen koyunun boynu kaynatılıp toplanan kadınlar tarafından etleri elle soyulup yendikten sonra boyun kemiği, bebeğin boynunun kuvvetli olması için evin eşığının altına asılırdı. Çocuklarla ilgili göz değmesi, dil değmesi gibi inançlar da vardır. Bunlara karşı ateş ve demirin gücünden faydalanılırdı. Göz değmesinde ateşe tuz atılırdı. Beşik de sihirli tuz ile korunurdu. Ayrıca beşik cin ve şeytana karşı tütsülenirdi. Beşikteki bebeğin yüzüne ay ışığının düşmemesine dikkat edilirdi. Bebek yalnız kaldığında yastığının altına bıçak konurdu³

Kadınları koruduğuna inanılan Umay da İslam öncesi inançlarla ilgilidir. A. İnan Kazaklar arasında bu kültürün izlerini tespit etmiştir: “Etnografların verdikleri bilgiye göre Yakut kadınları “son”a saygı gösteriler. Kırgız-Kazak kadınlarının da bu nesneye önem verdiklerini, toplu bir halde giderek yere gömdüklerini ve çevresini tütsülediklerini bizzat müşahade ettik. Bütün bunlar Umay kültüyle ilgili gelenekler olsa gerektir”⁴

Evlilik âdetlerinde de İslam öncesi motifler görülür. Radloff, Kazaklar ve diğer Türk halklarında görülen *kalın* geleneğini miras kavramı

S. Ajigali, “Müslmanlıkka Deyingi Senimder men Salt-desturlerdin Sarkınşaktarı”, Kazak Halkının desturleri men adıt-gurıptarı, 1-tom: Birtutastığıjanecekreşseligi, Kurast. S. Ajigali, “Arıs” baspası, Almatı 2005, s. 43-50.

Abdülkadir, “Al” Ruhı Hakkında, Türk Mitolojisinde Kötü Bir Ruh, Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, Sayı 1, Temmuz 1933, s 160-167.

S. Ajigali, a.g.e., s. 43-44.

Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995 (4. Bs.), s. 34-36.

ile açıklamaktadır: “Kalın ile satın alınmış olan kadın yalnız erkeğin malı olmayıp, bir dereceye kadar aileye de aittir. Kocasının genç erkek kardeşi varsa, miras olarak ona geçer. Mesela, bazan kocasının ölümünden sonra, on iki yaşından da fazla olmayan çocuklara emanet edilmiş olan kadınlara rastladım”⁵ Kazaklarda ve başka Türk halklarında görülen levirat, yani ölenin hanımının ölenin erkek kardeşi veya üvey oğlu ile evlenmesini J. P. Roux eski devirlerde kocası ölen kadının onunla birlikte gömülmesi âdetinin bir uzantısı olarak görmektedir: “Halbuki bozkırlarda kısa bir süre sonra ölene, eşini veya eşlerini muhafaza etme olanağını vermekle birlikte, onları hayatta bırakmak için erkek çocuklarının annelerine karşı duydukları doğal sevgiye ve bu sevginin uyandırdığı dinî hislere daha fazla denk düşen, özellikle Umay’la da ilgili olarak, başka bir yöntem bulunmuştur: Bu, dul kadınların ailenin belirli bir üyesine eş olarak verilmesi yöntemidir”⁶

A. İnan da düğün âdetlerinde Şamanizm tesirlerine işaret eder ve gelinin, kayın babasının ocağına yağ döktüğünü ve yağ alevlendiğinde ateşin karşısında yere kadar eğildiğini bildirir⁷

Defin geleneklerinde Şamanizm izleri daha fazla görülür. Bu geleneklerin bir kısmı kaynağı unutulmuş İslamî bir renge bürünerek yaşamaya devam eder. Radloff bu durumu şöyle izah eder: “Esas defin merasimi, şimdi Kazaklar arasında tamamiyle İslamî usule göre icra edilmektedir. Bu münasebetle çağrılan molla, yıkama, namaz ve defin esnasında Kur’an’daki emirlerin yerine getirilmesine dikkat eder. Fakat ziyafet ve kadınla akrabaların ölüye karşı hareketleri, bugün bile halis Kazak âdetine göre cereyan eder; halbuki bunlar yerleşik Müslümanî dehşete düşürür. Ölüyü gören kadın ve akrabaları, ulumaya benzer bir sesle ağlamaya başlarlar, kadınlar iğnelerle yüzlerini parçalar, saçlarını yolar ve bu şekilde ölüyü mezarına kadar takip ederler, kadın bundan sonra bile yedinci güne kadar ölünün çadırında oturarak, onun elbiseleri önünde uzun ağıtlar söyler. Bu şekilde yurttan ağıt söyleme, ölüm vakasından sonra bir yıl sürer. Ölümünden sonra, akraba ve tanıdıkların davet edildiği birçok hatırlama ziyafetleri tertip edilir. Bu merasimler (as/aş), yılın yedinci, kırkinci ve yüzüncü gününde ve bazan ölüm vakasından dokuz yıl sonra da olur”⁸

Kazaklarda ölümünden hemen önce bir molla ya da “törelere iyi bilen bir kimse”, çoğu zaman bir aksakal özel bir dua okumak için can çekişen

W. Radloff, *Sibirya’dan*, 1, (Aus Siberien), çev. Ahmet Temir, Maarif Basımevi, İstanbul 1954, 1956, s. 495.

Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul 1994, s. 228-229.

Abdülkadir İnan, “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/4. 1952. s. 19-30.

Radloff, a.g.e., s. 496-497.

kişinin yanına davet edilir. Okuduğu imam-üirek (kelime anlamı: “imam ördek”) duasıyla o kişinin geçmişte yaptığı iyilikleri anar ve hayatının uzaması dileğinde bulunur⁹ İmam-üirek ölümden hemen önce hastanın bedeninden kötü ruhları kovmakla görevlidir ve okuduğu duanın hayırlı etkilerinin gün boyunca sürdüğüne inanılır. Bu süre aşıldıktan sonra duanın yeniden okunması gerekir. Hastanın başucunda akrabaları, “Şeytanı kovmak amacıyla” hiç ara vermeden kelime-i şehadet de getirebilirler. Böylece “ruhun daha hafifçe uçup gidebileceğine” inanılır¹⁰. Burada imamın bir ördekle özdeşleştirilmesi, Şamanlık ve İslam etkilerinin bağdaştırıldığını göstermektedir. İslamiyet öncesi Türk geleneğinde ölüm, simgesel olarak bir kuşun uçuşu şeklinde algılanmıştır¹¹

Aile ölüm haberini alınca, yakınları ölünün evine gider. Evin avlusunda ölenin akrabaları toplanır. Ailenin erkekleri bellerine enli bir kuşak dolar ve Kazakça *tajakadı* verilen büyük bir sopaya yaslanır. Akrabalar cenaze yurdunun karşısına geldiklerinde ağlamaya ve ölüye bağırarak hitap etmeye başlarlar: *Bağrım!*; bu, ölü ziyaretçiden gençse kullanılan sevecen bir terimdir; ölen ziyaretçiden yaşlıysa *ake!* diye seslenilir, ölen bir kadınsa *şeşe!* diye hitap edilir. Ev karşısına çıkınca bu akrabalar yüksek sesle ağlamaya başlar; evin içindeki akrabalar da ağlayarak onlara bekledikleri karşılığını verir¹². Yasın, yakın akrabalar tarafından ifadesinin yanı sıra, törenlere katılmaya çağrılan ağlayıcı kadınlar da vardır¹³

Kazakların geleneklerinde defin büyük törenle gerçekleşir. Bu törenlerde bulunan A. İnan, Kazak ve Kırgızların Şamanizm kalıntısı bu törenlere İslamî bir renk verdiklerini şöyle izah eder: “Yüzlerce çadırlardan birinde hoca ve hafızlar Kur’an-ı Kerim okurlar; hatim indirirler. Başka teferruat hep Şamanizm âdetine göre icra edilir. Ölünün mezarına kımız saçılır, et parçaları atılır, kesilen hayvanların yağlarından parçalar alınıp “tiyebersin!” (yani “ölüye değsin!” diye ateşe atılır. Kur’an-ı Kerim okuyan hafızların sesiyle ağıt (coktav) söyliyen kadınların sesleri birbirlerine karışır¹⁴

Helene Perrin, “Kazaklarda ve Kırgızlarda Kara Üy Yurdu ve Yas Tutma (Çağdaş Etnografya Verilerine Göre)”, Osmanlılar ve Ölüm, İletişim, İstanbul 2011 (2. Bs.), s. 75-92.

Perrin, a.g.e., s. 81.

Roux, a.g.e., s. 214; Perrin, a.g.e., s. 81.

Perrin, a.g.e., s. 90; M. İbrayev, “Sanarka Kazaktarının Salt-Desturleri Men Adet-Gunptarı”, Kazak Halkının desturleri men adet-gunptarı, 1-tom, s. 141-149, s. 143-144.

Perrin, a.g.e., s. 90-91; A. A., Divayev, “Ertedegi Kazaktardın Jerelu Desturleri, avd. K. Kışkayeva”, Kazak Halkının desturleri men adet-gurıptarı, 2-tom: dünüye gekelgennen ömirden ozganga deyin (otbasılık adet-gurıpta rerterektegi avtorlardın, enbekteri boyınşa), Kurast. S. Ajigali, “Arıs” baspası, Almatı 2006, s. 273-276.

Abdülkadir İnan, Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları, s. 22.

Kazaklarda cenaze çadırı, kara üy adını alır. Kara matemi temsil eden bir sıfattır. Kazakların tarihsel bilincinde ölüm gerçekleştiğinde yapılması gerekenleri temsil eder. Cenaze yurdu kurma geleneği başlangıçta hasta bir kimseyi grubun diğer üyelerinden ayrı tutma kaygısıyla açıklanabilir. Hasta can verir vermez, ölen erkek de olsa, kadın da olsa, kapının karşısındaki duvara göre odanın sağ tarafına, on jak'a yerleştirilir; burası yurdun baş köşesi olan *tördür*¹⁵ Cenaze çadırının girişine yakın bir yerde toprağa, sağa, yani ilke olarak ölünün yatırıldığı tarafa, tepesine siyah ya da beyaz bir kumaş, şerit bağlanmış bir mızrak çakılır, bunlar bir tuğ, "sancak, alem" oluşturur. Mızraka *naiza* denir. Altınсарın, yaş sınıflamasına göre bir ayrıma işaret eder, buna göre bu kumaş gençler için kırmızı, olgunluk çağındakiler için siyah, yaşlılar için beyaz renktedir. Uzaktan bakıldığında flama, bunun bir ölünün yattığı bir yurt olduğunu gösterir¹⁶

Ölenin sevgili atının kuyruğu dirsekten yukarı kesilir, bundan sonra bu ata hiç kimsenin binmesine müsaade edilmezdi. Buna "at tuldav" yani atın sahibi öldüğü için dul kalması denir¹⁷ Köy göçerken bu ata ölenin elbiseleri konur, ölenin kızı veya bir yakını atı yedekleyip götürür. Onun önünde bir adam ölenin karalı tuğ bağlanan mızrağını tutup yürür. Karalı tuğun rengi ölen adamın yaşına göre olur: genç adama kızıl renkli kumaştan, orta yaştaki adama kara renkli, yaşlıya ak renkli kumaştan tuğ dikilir. Ölü çıkan evde üç gün yemek pişirilmez. Üç günden sonra kadınlar dul kadının çadırında toplanıp, onun saçını örüp, baş örtüsünü giydirir. Bu sırada kadın ağlayıp, *joktav* denen ağıt söyler. Bir yıl sonra bir aş verilip, orada ölenin sevgili atı kesilir. Eski devirlerde doğrudan ölüye sunulan aş, sonraları kurban sunmak, daha sonraları ölünün ruhunun da iştirak ettiği tasavvur edilen ziyafetler tertip ederek kurbanlar kesmek şeklini almıştır. *Aş/yog töreni*, Göktürklerde ölümün birinci yıl dönümüne rastlayan yaz aylarında yapılır. Bu şekilde aş töreninin yapıldığı yerlere anıtlar dikildiği bilinir¹⁸ Aş verilen yere anıt dikme geleneğine Kazaklarda da rastlanır. 1920'de Jayık nehri boylarında konar-göçer Çağalbaylı uruğunun yaylalarında, A. İnan tarafından bu gelenek müşahade edilmiştir¹⁹

Perrin, a.g.e., s. 75-76, 78-79.

Perrin, a.g.e., s. 86;P., "Semey Oblısı Kazaktarının Adet-Gurıptarı, avd. M. Koşibayeva", Kazak Halkının desturleri men adet-gurıptarı, 2-tom: dünyeye gekelgen nen ömirden ozganga deyin (otbasılık adet-gurıpta rerterektegi avtorlardın, enbekteri boyınşa), Kurast. S. Ajigali, "Arıs" baspası, Almatı 2006, s. 38-71, s. 57, 61, 62; I. Altınсарın, "Orınbor Vedomsvosı Kazaktarının Ölgen Adamdı Jerleu Jane Ogan As Beru Desturinin Oçerki", avd. B. S. Suleymanov, Kazak Halkının desturleri men adet-gurıptarı, 2-tom, s. 253-256, s. 254- 255.

Halid (Halidi) Kubanali, "Kazakta MeyitŞıgaru ("Tavarih Hamsa" Kitabınan)", avd. A. Joldasov", Kazak Halkının desturleri men adet-gurıptarı, 2-tom, s. 285-289.

İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, s. 193-194.

İnan, a.g.e., s. 194.

Ölüye aş verme ile ilgili eski Türk gelenekleri, sembolik manada da olsa, 18. asır Kazaklarının mezarlarında resmedilmiştir. Kazak hanlarından Ebulhayır'ın mezarının üstündeki kubbeye çakılmış bir mızrak ile mezarın kubbesine asılmış kaşık, kase, at kuyruğu, darı çıkını ve daha başka eşyaların bulunduğu bilinmektedir²⁰

Ölü aşından sonra *bayge* denen at yarışı ve güreşler düzenlenir, kazananlara deve, at, tüfek gibi ödüller verilir. Bayge, Farsçadan gelmiştir ve at ayağının bastığı yer demektir²¹. Bu törenlerde çok sayıda at ve koyun kesilerek gelenlere ikram edilir²²

Devir âdeti ve ölenin günahlarının satın alınması, İslamî renge bürünmüş Şamanizm âdetlerindendir. Devri gerçekleştiren mollaya çeşitli hediyeler verilir²³

Ölünün yalnız kalmaması için yanında bir saz, kamış ile gömülmesi âdettendir, bu bitkinin insan biçimini temsil ettiği düşünülürdü²⁴ 1748 yılında ölen Küçük Cüz Kazak Hanı Ebu-l-Hayr (1718-1748)'ın mezarına cesediyle birlikte kılıcı, mızrağı ve oku konulmuştur²⁵

Günümüz Kazaklarında eski şaman geleneğine bağlı bazı kişiler bazı hastalıkların tedavisi veya gelecekte haber verme gibi konularda faaliyette bulunmaktadırlar. Radloff, Kazaklar arasında koyun pisliği tanelerine ve kürek kemiğine bakarak gelecekte haber veren falcılara rastladığını, Şamanizm'den kalan tedavi usullerinin baksılar tarafından devam ettirildiğini anlatmaktadır²⁶ Şamanizm'den kalan bir âdet de bir şaman tarafından bir hayvanın hastanın etrafında dolaştırılarak hastaya musallat olan ruhu, bu hayvana nakletmektir. Abdülkadir İnan böyle bir olaya şahit olmuştur. Bu âdete Kazaklar aynalma (dolaşma) demektedirler. Kazaklarda sevgi ifadesi olarak kullanılan "aynalayın" da bu âdetin kalıntısıdır ve etrafında döneyim, kurban olayım demektir²⁷

Osman Yorulmaz "Kazak Türklerinde Defin Âdetleri ve Merasimler", *Prof. Dr. Ramazan Şeşen Armağanı*, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 387-401, s. 393, 397; P., a.g.e., s. 57, 61, 62.

Kurbanali, a.g.e., 287

V.Plotnikov, "As, Oral Sırtı KazaktarınınTurmısınanEtnografıyalıkOçerk, avd. A. Allongarova, Kazak Halkının desturleri men adet-gurıptarı, 2-tom, s. 257-265, s. 262-265.; N.Sorokin, "Düniyeden Ötüge Baylanıstı Kazaktardın Adet-Gurıptarı Turalı Jazba", avd. E. Erjanov, Kazak Halkının desturleri men adet-gurıptarı, 2-tom, s. 266-267; Altınsarin, a.g.e., s. 254- 255; Divayev, a.g.e., s. 275-276; Kurbanali, a.g.e., s. 285

M. İbirayev, a.g.e., s. 144.

Perrin, a.g.e., s. 86.

Yorulmaz, a.g.e., s. 393 (Lcvşin, 340-341'den naklen).

W. Radloff, Sibirya'dan. I/2, İstanbul 1956, s. 482.; II/1, İstanbul 1956, s. 65-67.

Abdülkadir İnan, Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları, s. 29-30.

Ayrıca dağlara, ağaçlara ve bazı tabiat kuvvetlerine hürmet gibi gelenekler de devam etmektedir. İslam öncesi inançlara dayalı bu anlayışa göre ağaçların, dağların ve pek çok şeyin de ruhu vardır. Buna antropolog Frazer tarafından dış ruh ismi verilmiştir²⁸ Kazaklarda yeni aydan dilekte bulunma gibi ay ile ilgili inanışlar ve uygulamalar da İslam öncesine dayanmaktadır.

Bugün Şamanizm'den gelen unsurlar büyük şehirlerde yavaş yavaş zayıflamakta ve bunların bazıları yeni hayat şartlarına bağlı olarak ortadan kalkmaktadır. Ancak Sovyetler Birliği zamanında uygulanamayan bazı geleneklerin şimdi diriltildiği de görülmektedir. Bu geleneklerin bağımsızlık sonrası Kazaklarının milli kimliklerinin bir unsuru olarak görüldüğü de gözlenmektedir.

Ali Duymaz, "Türk Foklorunda Dış Ruh Tasarımı" Bilig, Bahar, Sayı: 45, 2008. s. 1-22. s. 8.

Altay Halklarının Mitolojilerinde Görülen Su Motifi Üzerine

Hyo-Joung Kim*

Summary

The Water Motif in the Mythologies of Altaic Peoples

The water motif plays a critical role in the mythologies and fables of many countries and peoples around the world. The creation mythology of Egypt, India, Persia, Assyria, Babylon, and Greece begin with water. Creation stories recorded in the texts of many world religions also begin with water. Mircea Eliade, the well-known and respected mythologist, argues that because water existed before earth, it is used to represent religious significance in the most superior position on a par with the gods. This article dissects the water motif that appears in the mythology of Altaic people, such as Turks, Mongolians, Manchu Tungus, and Koreans.

Key words: water motif, creation mythology, Altaic people

Giriş

Dünyanın hemen hemen bütün milletlerinin mitolojilerinde su motifi önemli rol oynamıştır. Mısır, Hint, İran, Asur, Babil ve Yunan milletlerinin evren mitolojilerinin yaratılışı ve doğuşunun temellerini su oluşturmaktadır. Ayrıca dünyanın çeşitli dinlerinin kitaplarında dünyanın başlangıcında suyun var oluşundan söz edilmektedir. Dünyanın en eski kutsal metni olarak bilinen Hinduizmin Rigvedası'nda *Başlangıçta her taraf karanlıklar içerisindeydi. Hiç bir şey aydınlık değildir ve görülmez. Her taraf sularla kaplıdır* ifadesi bulunur. Yahudilerin kutsal kitabı olan Tevrat'ta *Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. Yer boştu, yer yüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrının Ruhu suların üzerinde dalgalanıyordu (Yaratılış, 1:1-2). Tanrı, "Suların ortasında bir kubbe olsun, suları birbirinden ayırsın" diye buyurdu. Ve öyle oldu. Tanrı gök kubbeyi yarattı. Kubbenin altındaki suları üstündeki sulardan ayırdı. Kubbeye 'Gök' adını verdi (Yaratılış, 1:6-8)* denmektedir. Babillilerin belgelerinde Çok eski devirlerde evrenin yoğun bir su kütlesi halinde bulunduğu, zamanla tanrıların birbiri ardından var olmaya başladıkları yazılmıştır. Kur'an'da su, "her şeyin kaynağı"dır ve "bütün canlılar sudan yaratılmıştır." İslâmî kaynaklarda bütün evrenin sudan yaratıldığı ifade edilir. Dünyayı yarattığında heybetli bir bakışıyla sular kaynamış ve suların or-

tasından bir duman yükselmiş, o dumandan gökler yaratılmıştır. Mısırlılar da başlangıçta evrenin kaosu kara sularıya dolu olduğuna inanırlardı.

M. Eliade su topraktan önce olduğu için suyun dinî anlamda kullanıldığını ve suyun tanrısal ruhun ilk makamı olduğunu belirtmektedir (Eliade 1991: 108 -109, 1992: 184). Türkler ve Moğollar suyun saflığına önem vermiştir. Moğollar sudan kaçındıkları için sık sık yıkanmamaktadır. Bu şekilde suyun saflığının onlara göre bir tehlike oluşturacağı korkusu da mevcuttur. Yani insanların suya verdiği kıymetin, ona duyduğu saygı ve korkuyla suyun kutsal bir varlık olduğu inancı doğmuştur. (Akpinar 1999: 61) Su ve dolayısıyla çevresinde oluşan kozmolojide o, ana rahmidir yani dişi ve doğurgandır, gizli güçlerin toplamıdır. Aynı zamanda büyüsel işleve sahiptir, her derdin devası “suyun ilk örneği ‘hayat suyu’” (Eliade 2003: 200) sonsuz yaşam kaynağıdır.

Su kültü, Şamanizme de hemen bütün yönleri ile yansımıştır. Şamanistler doğadaki her şey gibi suyun (çay, göl, ırmak, deniz) da bir ruhu olduğuna inanmıştır. Şamanist Türkler, Şaman ayinlerinde ırmak adlarını anmadan geçmezler. A. İnan; “Altay-Ycniscy Şamanist Türklerin ayinlerinde söyledikleri ilahilerde Yenisey, Abakan, Kem, Tam ırmaklarının adları geçer” (1976: 41) demekte ve “eski Türklerde büyük olan ırmakları geçmiş olan kişilerde sihirli bir kuvvetin bulunduğuna inanıldığını” (1998: 493) belirtmektedir. Yine Arap kaynaklarının naklettiği Oğuzların, Moğolların suya girmediği, yıkanmadığı ile ilgili bilgiler de suya, su ruhlarına duyulan saygı ve çekinme ifadeleri olsa gerektir.

Türk mitolojisinde su, hem saflaştırma hem de yeniden hayat verme özelliği ile günahları temizler; biçimleri çözer, biçimleri çözüp yok etme gücü sayesinde de en mükemmel öldürücü olduğu belirtilmiştir (Beydili 2005: 273).

1. Altay Türklerinde Dünyanın Yaratılışı Efsanesi

Daha hiçbir şey yokken Tanrı Karahan’la su vardı. Karahan’dan başka gören, sudan başka görülen mevcûd değildi. Karahan yalnızlıktan sıkılıp “Ne yapacağım?” diye düşünürken, su dalgalandı. Sudan “Ak Ana” çıktı. Ak Ana, Karahan’a: “Yarat!” dedi, tekrar suya daldı. Bunun üzerine Karahan, “kişi”yi yarattı. Karahan’la kişi, ebedi suyun güzelliğinde iki kara kaz gibi uçuyorlardı. Fakat kişi hâinden memnun değildi. Tanrı Karahan’dan daha yükseklerde uçmak istiyordu.

Onun bu arzusunu sezen Tanrı Karahan, kişiden uçmak kabiliyetini aldı. Kişi sonsuz suya yuvarlandı. Boğuluyordu. Yaptığına pişman olarak Tanrı Karahan’dan bağışlanmasını diledi. Tanrı Karahan, kişiye sudan yükselmesini buyurdu. Denizden bir yıldız yükseltti. Kişi, bunun üstüne oturarak batmaktan kurtulacaktı. Kişi, artık uçamayacağı için Karahan, dünyayı yaratmak istedi. Kişiye, suyun dibine dalarak toprak çıkarmasını buyurdu. Kötü düşünceden hâlâ vaz geçemeyen kişi, denizin dibinden

toprak çıkarırken, kendisi için de gizli bir dünya yaratmak istediği için ağzına biraz toprak sakladı. Kişi, avucundaki toprağı, su yüzüne serpince, Tanrı Karahan toprağı “Büyü” diye buyurdu. Bu büyüyen toprak, dünya oldu.

2. Moğol Efsaneleri

1) İlk başlangıçta sadece hava ile su vardı. Bu sırada tanrı Oçrbani, Borhang ile Çağang Şuher’e yer yaratmasını buyurdu. Çağang Şuher suyun içinden toprağı getirip kaplumbağanın üzerinde yer yarattı.

2) Başlangıçta sadece su vardı. Suktamoni, Maydar ve Esege Borhang üç tanrı Angat kuşuna yeri yaratmasını buyurdu. Yeri yaratınca Angat kuşunun getirdiği topraklar ile insanları yarattı.

3. Mançu Efsaneleri

1 Çok eski zamanlarda dünyada sadece su vardı. Bu sırada Abukahu denilen su köpüğünden doğmuştur. Bu yaratan tanrıça olarak onun vücudunun aşağısından yer tanrıçası olan Banamuhuhu, yukarısından ise ışık tanrıçası olan Waruduhuhu doğmuştur. Bu Abukahu ile Banamuhuhu ve Waruduhuhu birlikte insanlar ve hayvanlar yaratmıştır.

2. Çok eski zamanlarda dünyada sadece su vardı ve gök ile bitişti. Gök tanrısı Abukanduri kendinden çekerek kız ve erkek yarattı. Bu insanları bir taş kovaya koyarak su üzerine koydu. Ancak bunlar taş kovanın içinde çoğalıp kova içinde yaşayamaz oldular. Bunu gören Abukanduri insanların yaşayabileceği toprak ile yeri yaratmıştır.

3. Mançuların kurucusunun annesi Bulgoryun gökten iner. Çunci gölünde yıkanırken Saksaganın düşürdüğü kızıl meyveyi yiyerek gebe kalır ve kurucusu Pogorionsun’u doğurur.

4. Kore mitolojisinde dünyanın yaratılışını anlatan şamanizimin bir miti olarak nitelendirilen ‘Çunciwangbonpuli’ vardır: Başlangıçta gök ve yer bitişti. Bir gün göğün başı bir tarafa açılmış, başka bir günde yerin başı bir tarafa açılarak yer ve gök ayrılmıştır. Bu sırada gökten mavi çığ inmiş ve yerden de kara çığ çıkıp birleşerek dünya yaratılmıştır.

5. Korenin eski krallığı olan Şilla efsanesinde ilk kraliçe olan Ayeong ise Ayeong denilen çeşmede yaşayan tavuk ejderhasının çocuğudur. Kore mitolojisinde suyun hayat kaynağı olduğunu çok iyi gösteren bir kadınlar ülkesi vardır. Kore’nin doğusundaki Donghae denizinde bulunan bu kadınlar ülkesinde erkekler bulunmaz sadece kadınlar bulunur. Çocuk isteyen kadınların kutsal çeşmenin içine derinden bakması ile gebe kalır ve kız çocuk doğrulur. Bu çeşme gibi hayat veren ve yaratıcılığa sahip olan başka bir çeşme hakkında da kayıt vardır. 10. yüzyıldaki Koryeo krallığının sarayında Dalaejeong denilen bir çeşme varmış. Bu çeşmeden su içen kısır erkeğin cinsel gücüne kavuştuğu zikredilir. Yine Koryeo krallığının ilk kralın babaannesinin çeşmesi olarak bilinen bu

çeşmede ise Yongnye(ejderha kız veya deniz kız manasında)nın ülkesi olan Sehae'ye (Batı denizi) ulaşılabilen yolu vardır.

6. Kore mitolojisinde su motifinin anlamı

Kore mitolojisinde su motifinin yeri çok büyük ve anlamlıdır. Su motifi pınar, ırmak, göl ve denize kadar çok geniş yerde kullanılmıştır. Su insanın yaşamını koruyan en temel öğedir ve insan annesinin rahminde su ile ortaya çıkmış ve beslenmiştir. Sümer efsanesinde suların dalgalanmasından oluşan suyun köpükleri semendere benzetilmektedir. Dolayısıyla su dünyanın semenderi vaziyetindedir. Yunan efsanesindeki Vinus tanrıçasının sudan çıkışı suyun bu imajını andırmaktadır. Kore mitolojisinde de su motifi kadının temel niteliği olan hayat kaynağının simgesini göstermektedir. Korelilerin halk inancında gebe kalamayan kadınların su üzerine dua etmesiyle gebe kalabileceği düşünülmektedir. Gebe kalamayan kadınlar çeşmeye, nehre, pınara dua ederler ve tan ağardığında çeşmeden ilk su içerse faydası olacağına inanırlar. Mahallenin çeşmesinden ilk su içmeye gebe kalamayan kısır kadınlar, oğlan isteyen kadınlar ve güzel sağlıklı oğlan isteyen kadınlar başvururlar. Yine dolunayda ayın gölgesinin yansıdığı suyun kudreti daha da büyüktür. Su üzerinde görülen ay gölgesi ise ejderhanın yumurtası olarak düşünülmüştür. Ayın gölgeli suyu içilirse güzel ve yiğit oğlana gebe kalacağına inanılır.

Yine Kore şamanizmin miti olarak nitelendirilen Bari prensesi adlı bir mitte su motifi yaşam veren su anlamında “yaşam suyu(hayat suyu)” niteliğindedir. Bari prensesi mitinde kız kahramanı, hastalanmış annesi ile babasını yaşatmak için ölümlerin dünyasına gider. Her zorlukları aşarak nihayet hayat suyunu alıp döner ve anna-babasını iyileştirir. Su, hayat veren kudreti taşıyan madde olarak Kore kültüründe hâlâ yaşamaktadır.

Ayrıca, Kore mitolojisinde bu dünyadaki gibi suların altında da suların dünyasının var olduğu düşünülmüştür. Sular dünyasında yaşayanları yönetene su cinî, su ihtiyarı diye adlandırılmıştır. Deniz altında ise “denizin kralı” veya “denizin tanrısı” anlamında “ejderha kralı” veya “ejderha tanrısı” denilmiştir. Eski Kore Krallıklarından Baekje'nin kralı Mu'nun annesi, Nam gölünde yaşayan ejderha ile ilişkiye girerek gebe kalmıştır. Yine Eski Kore Krallıklarından Silla'nın kralı Talhae ise ejderha kralı ile kadınlar ülkesinin bir tanrıcının çocuğudur.

Macar İnanç Sisteminde Altay Geleneklerinin İzleri

Éva Csáki*

Traces of Altai Traditions in Hungarian Belief System

Summary

There is a picture in the depth of any mythical story that is preserved by the reader. This picture recalls the text of the myth. The motive of “investigating in the head” – recalls the ballad in which a couple is sitting under a big tree. The hero rests his head on the lap of his woman prior to his vital fight for life. This motive is to be found both in Hungarian and Altaic folktales, legends or longer epic poems like ballads. Huge trees are also present in both traditions, belonging to the peoples of Altay and Ural. Funerary meals named as *čök* in Old Turkic can be observed even today. There are vivid pictures of the mourning Kazakh families described both by (Privratsky 2001:142) and myself in Nalayh, Mongolia. Hungarians also preserved this tradition, Hungarian *tor* ‘funeral meal’ is well described in folklore.

Key words: story, myth, tree, Altaic, Ural, Turkic, pictures

Dile gelen hayvan, mucizevi at, basırgan yoksa cadı hatta oturduğu kaz ayağı üzerinde dönen şatosu, yapılması gerekeni bilen ve anlatan deriş, üç/yedi/oniki başlı ejderha, diğerleri arasında en çok ortaya çıkan unsurlardandır (Azeri). Türk dil ailesinden Karaçay dilindeki yalnız Orta Moğolca’dan alınmış *emegen* kelimesinin anlamı “pek büyük bayan”dır. Bunların iri yapısı göze çarpar, bakını korkutmaktalar. Dereden içebil-mek için yere çöktüklerinde memelerini arkaya atarlar. Hele oyuncakları çocuklar olsa, onları yiyebilmek için dişlerini bilerler. Macarca’daki de-yim tam bunu ifade etmekte: “feni a fogát vmire” ‘dişlerini bile-’; “egyem meg a kis szivedet” ‘küçük kalbini yiyeyim’

Emegen kelimesi büyük ihtimalle Moğolca’dan gelmiş bir alıntı kelimesidir. Moğolca’daki etimolojisi belli: *eme* ‘woman, wife; female’ (L 311), *emegen* ‘old woman, old wife’ (L 312) anlamında, büyük bir ke-lime gurubu oluşturmuştur. Mo. *em* ‘medicine, drug, witchcraft’ (L 311) gerçekten bir Altay terimidir. Macarca’daki *Emese* bayanlara verilen çok eski bir özel isim olup yaygındır. Bu yaratık ayrıca Volga boyu halkların-dan Başkortlar arasında da bilinmektedir. Oradaki adı albasti oluyor¹

Dr., Peter Pazmany, Katolik Üniversitesi, Budapeşte, Macaristan.

Eski okul arkadaşım József Torma (1997: 21), Başkortların büyü ile tedavi konu-sundaki kitabında bundan bahsetmiştir.

Macarca'daki eski inanç sistemimizin terimlerinden bir demet Türk alıntıları temelinden ortaya çıkmıştır.

Macarca *bocsát*: Eski Türkçe *boşat*- 'to release' (WOT 135), (K 196),

búcsú: *boşuğ* 'permissinon to go' (WOT 179), (K 197)

bűn: *műn* 'defect, fault' (WOT 193), (K 346)

egy: *ädgű* 'good, morally good' (WOT 307), (K 248)

érdem: *ärdäm* 'virtue, excellence' (WOT 326), (K 260)

gyarló: *yarlig* 'poor, destitute' (WOT 370), (K 667)

gyász: *yas* 'damage, loss' (WOT 376), (K 671)²

gyón: *yun*- 'to wash oneself' (WOT 400), (K *710)

koporsó: *quburčaq* 'coffin' (WOT 562), (K 446)

törvény: *törü* 'traditional, customary, unwritten law' (WOT 944), (K

587)

űnnep, *űdűl*, *örök* etc. varken hepsinden anlatmak böyle bir sunum vesilesiyle mümkün olmazsa bile, bir tek *erdem* kelimemiz ortak olsa da ahlak anlayışımızdan önemli bir şey ifade etmektedir.

Altay halklarından özellikle Türkler'in kendi kültürümüze bıraktığı izlerin araştırması tarafımızdan yalnız söz varlığımız değil tüm kültürümüz³ üzerine, dil, tarih, halk bilimi, ekin ya da hayvan yetiştirme, atçılık, halk müziği, gelenekler, edebiyat vs. hedefe alınmıştır.

Bunlardan başka Macarlar'ın Hristiyanlığa, Türklerin ise İslama kavuşturmadan dinlerinde de birçok ortak yön ve iz bulmuşuzdur⁴ Türk halkları arasında bu konudaki araştırmamız ilginç sonuçlar getirmiştir⁵ Metinlerin incelenmesi hep bizi bu konuda aydınlattı. Bunların izlerine rastlamak kolay değilse de özellikle en eski sayılan halk edebiyatımızda mümkündür. Atasözleri, bulmacalar, destansı şiirler, masallar bunları içermektedir. Bunlar arasında *Sarı yılan destanı*⁶ var ki, bunun izlerine Trakya'nın Enez köyünde rastladım. Halk edebiyatında genel olarak herhangi bir halkın neye değer verip neden nefret ettiği, örnek olarak ise yeni nesillere hangisini öne sunmak isterse ortadadır.

Macar ilahilerinin ortaya döküldüğünden beri büyük üne bir sahip Kájoni Kodeks⁷'inde "Midőn e gyarló világot a bűn sötétsége" 'Bu zaval-

A Funeral Meal - adlı bölümünde Privratsky (2001:142) Kazaklarda yaygın ölü aşından söz eder. Eski Macarlar'da yaygın olan (*tor*) bu gelenek, büyük şehirlerde artık hiç bulunmaz.

Birkaç makalem ve yazmam bu konu üzerine (Csáki 2005a, 2005b, 2014 ve saire).

Hem rağbet gören rakamlardan ve şaman geleneğinden hem de diğer özelliklerden konuşmaktayım (Csáki 2007).

Trakya'daki izlenimlerimizden kitabımızdan (Sipos - Csáki 2009) başka makaleler (Csáki 201a) da haber vermektedir.

Yazdığım makalede (Csáki 2010) Macarca paralelini verdim.

1719'da çıkan eserin. diğer kodeksler gibi Latince ve Macarcası ilahileri içerir.

lı dünyayı suç karanlığı' başlıklı öğrencilere eğitim amaçlı metin yer alıyor. Bu ilahinin Macarca adında (yukarıda anlattığım kelimeler arasından) iki Türk alıntı kelime de yer alıyor. Kodeksteki Aziz Fransis ile ilgili ilahiler tıpkı Bektaşî nefeslerinin varyantlarına baksak aynen şairi o özelliğe sahiplerdir. Ayrıca resmi kilise de biraz üzülerək onlara bakmıştı.

Ne ise Avrupa'da 13-14. asırlarda her milletin bol-bol şairi yetişmiş ve bunların başlıca konusu Hz. İsa ile birleşmek idi. Onun gibi acı çekemeyiz, onun her insana karşı gösterdiği sevgi bizde bulunmaz. Bektaşîlerin başlıca amacı da Tanrı katına ulaşp yüzünü görüp, onunla birleşebilmektir. Yalnız bu herkese nasip olamaz. Ancak ve ancak en iyilerin becerisi, en fedakarların gösterdiği çaba sayesinde mümkün düşünülür.

Halk dilinde bütün bunları yazabilmek, halka sevginin sözünü aktarmak pek güzel bir ödevdi. Bu şekilde ritüellerimizde Orta Çağ'da met-hiyeler ezgileriyle söylenmiş, insanların kulağına girip ezberlenmiştir. İlahiler sırf zengin ve asillere değil de büyük kitlelere ulaşmıştı. Halk dili zenginleşmiş Türkler'de ve Macarlar'da aynı dönemde, aynı şekilde, dinî düşünceler sayesinde bu başarılmış.

Sonuç

Türk ve Macar halkları asırlar boyunca beraber yaşayıp, göç ettikleri dönemde ortak bir kültür oluşturmuşlardı. Dinî ritüeller, ya da hayatın en önemli noktaları (doğum, ölüm gibi) ile ilgili gelenekler pek çabuk değişmez. Halk edebiyatının en eski üsluplarından (bilmece, atasözü, masal vs.) başka geleneklerinde de her halkın kendi değerleri saklanmıştır. Bu yüzden paralel ya da benzer şekiller için demin bahsettiğim metinleri incelememiz gerekir. Ortak değerlerimizi ortaya dökmek ödevimizden ötürü, büyük zevk aldığımız bir faaliyet.

Kaynaklar

- Biacsi M. – Ivanics M. (eds)(2014): A török népek vallásai. Filológiai tanulmányok a török vallásos szövegek köréből. Szeged.
- Csáki, É. (2005a): Türk dilleri ile Macarca'da ismin ablatif halinin paralel şekilleri ve kullanışı. In: V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I-II. 20-26 Eylül 2004. (Türk Dil Kurumu Yayınları 855/I-II) Ankara. s. 677-688. ISBN 975-16-1758-8.
- Csáki, É. (2005b) Macarlar'ın eski tarihine, eski Türk – Macar ilişkisine dair. In: Sipos, J.: Türk –Macar Halk Müziğinin Karşılaştırmalı Araştırması. / Comparative Research on the Folk Music of Turkic and Hungarian People. Ankara. ISBN 975-92300-1-1.
- Csáki, É. (2007): Shamanistic features preserved in Bektashism. (Bektaşîlikte korunan şamanistik özellikler) in: Kılıç, F. – Bülbül, T. (eds): 2. Uluslararası Türk kültür evreninde Alevilik ve Bektaşîlik bilgi şöleni bildiri kitabı. 1-2. C. Ankara s. 421-442. ISBN 978-975-5072-20-3.

- Csáki É. (2010): A török népdal és a szeretet próbája. In: Dévényi K. (szerk.): *Varietas Delectat Tanulmányok Kégl Sándor emlékére. (Keleti Tanulmányok Oriental Studies 14).* Budapest. s. 99-114. ISBN 978-963-7451-20-1 ISSN 0133-6193.
- Csáki, É. (2010a): Nefes: Bektaşilik ve sanatın kesişen yolları. In: Ecevitoglu, P. – İrat, A. M. – Yalçinkaya, A. (eds)(2010): *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri.* Ankara. s. 402-406. ISBN 978-975-9051-95-2.
- Csáki, É. (2011): Türk ve Macar Halk Edebiyatındaki Benzer Motifler Hakkında. In: Horata, O. (ed.) *Kazakistan Cumhuriyeti'nin Bağımsızlığının 20. Yıl Dönümünü Münasebetiyle. IV Uluslararası Türkoloji Kongresi 13-14 Mayıs 2011. Türkistan.* s. 23-27. ISBN 978-601-243-337-1.
- Csáki, É. (2014): Türk Bilgelerine Dair. In: *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014 Eskişehir: 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı.* s. 381-385. (<http://bilgelerzirvesi.org>).
- Dallos E. (2005): *Ternészetfölötti szereplők a tatár varázsmesékben (sárkány, boszorkány és táltos ló).* [manuscript of PhD dissertation] Budapest.
- Gazimihal, Mahmut R. (1960): *Türklerde Ağaç Kültü ve Çayda Çıra Oyunu. Türk Folkloru Araştırmaları 128 (Mart)* pp. 2101-2103.
- Lessing, F. D. (ed.)(1960): *Mongolian – English Dictionary.* Berkeley – LA: Univ of Calif. Pr. = (L).
- Molnár Á. (1994): *Időjárás-varázslás Belső-Ázsiában. (Körösi Csoma Kiskönyvtár 21)* Budapest.
- Privratsky, B. P. (2001): *Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory.* Richmond.
- Róna-Tas, A. – Berta, Á. (2011): *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian. (Turcologica 84)* Wiesbaden: Harrassowitz. (= WOT).
- Sipos, J. – É. Csáki (2009): *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order. The Music of Bektashis in Thrace.* 665 s. + DVD, Budapest. ISBN 978-963 05 8821 8.
- Torma J. (1997): *“A tűznek mondom!” (A baskir népi orvoslás mágikus elemeinek mai rendszere)* Budapest.
- Ujváry Z. (1980): *Esővarázsló szokások és rítusok.* In: Ujváry Z. (1980): *Népszokás és népköltészet. Válogatott tanulmányok.* Debrecen. s. 119-159.
- Vikár, L. (ed.)(1976): *Béla Bartók's folk music research in Turkey.* Budapest.

Türkistan (Orta Asya) Topluluklarında Dinî İnanış ve Törenler

Orhan Doğan - Aysel Erdoğan***

Religious Beliefs and Ceremonies in Türkistan (Central Asian) Communities

Summary

Türkistan has hosted many civilizations, including Turkish, Persian, Chinese and Indian, and with the arrival of İslam, Türkistan became highly effective in terms of its level of development of culture and civilization. Starting with the Mongol invasion, which introduced a pause, İslam continued in the next period up to the Bolshevik revolution and maintained its effect on Türkistan's cultural life. All cities of Türkistan, as well as villages and towns, are decorated with the reflections of the religion of İslam; mosque, mosques, inns, baths and caravanserais. This development attracted the attention of travelers who visited the area for a variety of purposes, and they wrote the works highlighted in this issue. Indeed, E. Schuyler, who visited Türkistan in XIXth century, gave detailed information about superstitions which had become widespread among the people of Türkistan and about religious ceremonies of Türkistan. The geography of Türkistan came to the fore with regard to reflections of religion in society in everyday life, to include wearing clothing that reflects the way of worship of the people of Türkistan, societal rules, eating-drinking, and enjoyment of life. During this period, the traveller drew attention to the reflection of the tolerance between peoples, one of the requirements of İslam. In our study attention is drawn to the emergence of similar and different opinions among the pilgrims on this issue.

Key words: Turkestan, İslam, religion, religious ceremony, society rules.

Tarih boyunca birçok topluluğa ev sahipliği yapmış olan Türkistan bu özelliğini coğrafi konumundan almaktadır. Türkistan ya da Orta Asya, Hazar Denizi'nden Sarı Deniz'e kadar yaklaşık 6000 km. ve 2000 ile 2500 km. değişen konumuyla dağlar ve bozkırlardan oluşmuş bir kuşaktır. Türkistan; Hindukuş, Karakurum ve Tanrı Dağları'nın birleştiği noktadan Batı ve Doğu olarak ikiye ayrılır. Çok sayıda önemli şehri bünyesinde toplamış olan Batı Türkistan coğrafyası; ekonomik açıdan Asya'nın en verimli bölgelerinden birisi olarak dikkat çekmektedir. Bölgenin kuzeyden bozkırlarla, batı ve güneyden ise çöllerle çevrili olması, bölgedeki

Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, Türkiye.

Araş. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, Türkiye.

şehirlerin dış tehlikelerden korunmasında oldukça etkili olmuştur. Bu sayede bölgedeki şehirler, mevcut tarihî zenginliklerini ve kültürel yapılarını uzun süre muhafaza etmişlerdir. Bu şehirler arasında yer alan Buhara, Semerkand, Hive, Hokand ve Taşkent gibi şehirler, kültürel açıdan önemli zenginliklere sahip, coğrafyanın öne çıkmış şehirleridir. Nitekim Buhara, Hive ve Hokand şehirleri, Türkistan'da kurulmuş olan hanlıklara merkezlik yapmıştır. Zerefşan ırmağının aşağı havzasındaki büyük vahada yer alan Buhara, günümüzde Özbekistan sınırlarının içinde bulunmaktadır. Yine Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içinde yer alan Hokand ise Fergana vadisinin güneybatısında yer almakta olup oldukça eski bir tarihe sahiptir. Amu Derya nehrinin batı kıyısında yer alan Hive ise coğrafi açıdan genel olarak çöllerle kaplıdır¹

Yukarıda Türkistan'ın coğrafi durumundan kısaca bahsettikten sonra şimdi de çalışma konumuz olan Türkistan topluluklarında dinî inanış ve bu bölgede uygulanan dinî törenleri değerlendirmeye çalışacağız. Bu bağlamda kültürü meydana getiren önemli unsurlardan biri olan din konusunu ele alacağız.

Toplumların dinî inanışları, örf ve âdetleri, gelenek - görenekleri kültürü meydana getiren önemli unsurlardır. Kültür, toplumların geçmişleri ve gelecekleri arasında bağlantı sağlaması, toplumların birlik ve beraberliklerini korumaları açısından oldukça önemli bir role sahiptir. Kültürün en önemli unsurlarından biri olan din, insanlık tarihinin bilinen en eski dönemlerinden günümüze kadar geçen tarihi süreçte önemini korumuştur. Din, aynı toplum içinde yaşayan aynı dine mensup insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemesinin yanı sıra farklı dinlere mensup insanlar arasındaki ilişkilerin şekillenmesi açısından da önem taşımaktadır. Bu açıdan din, toplumlar arasındaki ilişkilerin belirlenmesi noktasında da ön plana çıkmaktadır. Türkler din ve inanç bakımından asla bağnaz olmamışlar, her zaman hoşgörü ve saygıyı ön planda tutmuşlardır. Türk toplulukları gerek kendi aralarında gerekse kendi yönetimleri altındaki toplumların din ve inançlarında asla müdahaleci olmamışlar, onları her zaman kendi inançlarında serbest bırakmışlardır. Nitekim Türkistan coğrafyası tarih boyunca çeşitli dinlere ve din mensuplarına ev sahipliği yapmış bir coğrafyadır. Bu bölgede yaşayan Müslüman Türk toplulukları gerek İslam dininden almış oldukları hoşgörü gerekse gelenek göreneklerin etki-

Ramazan Şeşen, "Buhara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [DİA], 6, s. 363; Catherine Poujol, "Hokand", *DİA*, 15, s. 214; William Eleroy Curtis, *Turkestan: "The Heart of Asia"*, Hodder&Stoughton, New York, George H. Doran Company, 1911, s. 80; Emin Özdemir, "Rus İşgalinden Önceki Dönemde Türkistan'a Gelen Batılı Seyyahlar ve Türkistan Tarihine Kaynak Olarak Seyahatnameleri", *History Studies*, II/2, 2010, s. 113; Hasan Bahar, "Türkistan'ın Coğrafi Konumu ve İlkçağ Kaynaklarına Göre Tarihi", turkoloji.cu.edu.tr, s. 233.

siyle farklı dine mensup topluluklarla aynı coğrafyada birlik ve beraberlik içinde yaşamayı başarmışlardır².

Asya'nın doğu ucundan Orta Avrupa'nın içlerine kadar her yerde kendini gösteren bütün tarihî Türk topluluklarında hep Tanrı inancı merkezî bir yer almıştır³. Türkler disiplinli bir hayat ve toplum düzenleri nedeniyle "Tek Tanrı" düşüncesine çok erken çağlarda erişmişlerdir⁴. Eski Türk dininin merkezinde "Gök Tanrı" inancı yer almıştır. Bozkır Türk topluluğunun asıl dini olan bu inanç sisteminde Tanrı en yüksek bir varlık olarak itikadın merkezinde yer almıştır⁵. Eski Türk dininin temelinde Gök Tanrı dini olmakla birlikte Tabiat kuvvetlerine inanma, Atalar kültü gibi çeşitli inanışlar da bulunmaktadır. Gök Tanrı dini, sadece Türklere özgü bir din olup bu inanç sisteminde tanrı en yüce varlıktır. Bu dinin inanç sisteminde cennet cehennem anlayışı ve ahiret inanışı yer almaktadır. Tanrı Türk milletin koruyucusu olarak görülmüştür⁶.

Gök Tanrı sözü Hunlar ve Göktürkler devrinde hem maddi gökyüzünü hem de evrenin yaratıcısı ulu varlığı ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Türklerde yeri ve göğü yaratan tek ve büyük bir yaratıcı olduğuna inanılmış, yer ve gök birbirine bağlı kutsal bir varlık olarak görülmüştür⁷. İbadet için herhangi bir mekâna ihtiyacı olmayan Gök Tanrı inancı birtakım dinî törenlerin belirli bir düzen içerisinde uygulandığı bir sistemdir⁸.

Türk topluluklarında Gök Tanrı inancı dışında bazı dağ, ırmak, vadi gibi bazı varlıklarda birtakım gizli güçlerin olduğuna inanılmıştır. Ayrıca güneş ve ay da kutsal sayılmıştır. Türklerde ölmüş büyüklere ve atalara saygı ve bağlılık bir inanç olarak dikkat çekmektedir. Atalara ait hatıraların kutsal sayıldığı Türk toplumunda mezarlara yapılan saygısızlıklar ağır bir şekilde cezalandırılmıştır⁹. Türk toplumunun inanç sisteminde dikkat çeken hususlardan biri Türk'ün her tanıştığı dinle çok iç içe olmasıdır.

K. Polat-B. Koç, "Orta Asya'da Yaşayan Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı", *Uluslararası Türkçe Edebiyat, Kültür, Eğitim Dergisi*, S. 2/4, 2013, s. 301; Yaşar Bedirhan, *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*, Nobel Yayıncılık, 2014, s. 243.

Harun Güngör, "Eski Türklerde Din ve Düşünce", *Türkler*, III, Ankara 2002, s. 261.

Bahaeddin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 2001, s. 697.

İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 2006, s. 308.

Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 308; İbrahim Kafesoğlu, *Türk İslam Sentezi*, İstanbul 1999, s. 84; Gülçin Çandarlıoğlu, *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*, İstanbul 2003, s. 97-98; Zihni Merey, *Türk Tarihi ve Kültürü*, Ankara 2009, s. 21.

B. Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, s. 701; Salim Koca, *Türk Kültürünün Temelleri*, II, Ankara 2003, s. 159.

Saadettin Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Ankara 2012, s. 148.

S. Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, s. 169-176; Merey, a.g.e., s. 22.

Türk boylarının bazılarının Hristiyanlığa, bir kısmının Yahudiliğe bir kısmının da İslamiyet'e inanmasının yanı sıra Budizm ve Maniheizm gibi felsefi inançlar da Türk dinî hayatında önemli rol oynamıştır¹⁰

Türkistan'da hayatı en çok etkileyen unsur olan tabiat ve iklim şartları; Türk dinî inancının oluşmasında ve şekillenmesinde de oldukça etkili olmuştur¹¹. Türkistan; Türk, Fars, Çin, Hind ve İslam gibi pek çok uygarlığa ev sahipliği yapmış bir coğrafyadır. İslam'ın gelişi ile Türkistan'daki kültür ve uygarlık düzeyi yükselmiştir. Ancak Moğol istilasası ile başlayan duraklama, sonraki dönemde de devam etmiştir. Bolşevik devrimine kadar Türkistan'ın kültür hayatında İslam dini hâkim olmuştur. Türkistan'ın bütün şehirleri, köy ve kasabaları İslam dininin yansımaları olan cami, mescit, hanlar, hamamlar ve kervansaraylarla süslenmiştir. Türkistan hanlıkları içerisinde ulema ve medreseleri ile tanınmış olan Buhara'yı Hokand ve Hive şehirleri izlemiştir¹²

XIX. yüzyılda Türkistan Hanlıklarında İslam dini hâkimdir. Buhara, en büyük İslamî merkezlerden biri olup Türkistan'ın bütün şehir ve mahallelerinde İslam dini teşvik edilmiştir. Buhara'nın İslam diniyle ilk tanışması siyasi ve askeri fetih girişimlerinden daha önce ticaret vasıtasıyla olmuştur. Ticaret şehri olan ve İpek yolu üzerinde bulunan Buhara konum itibarı ile İslam dünyası ile ilişki içerisindeydi. Ticari amaçlarla İslam ülkelerini ziyaret eden Buharalılar, Müslümanları ve İslam dinini tanımak fırsatını elde etmişlerdir. Böylece bazı Buharalıların İslam'ı öğrenip din olarak kabul etmeleriyle Buhara'da İslam dini ilk kez tanınmıştır¹³. Doğunun en eski şehirlerinden biri olan Buhara, böylece İslam'ın da en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Buhara ile ilgili söylenmiş olan "Dünyanın diğer bütün kısımlarından yeryüzüne düşen ışık Buhara'dan yükselmektedir" sözü Buhara'ya verilen önemi göstermektedir. Buhara'nın servet ve ticari açıdan olan zenginliği dindarlık ve öğrenme ile olan ününe eşittir. Buhara binlerce yıldan daha fazla bir süre Müslüman dünyasının en etkili ve dinî merkezi olarak Mekke'nin yanında yer almıştır¹⁴

Buhara meclislerinde söylenilen "Buhara İslam'ın omuz gücüdür" sözüne Vambery de katılarak bu kenti İslam'ın Roma'sı saymıştır. Buhara halkının İslam'ın en büyük lideri olarak kabul ettikleri Osmanlı sultanını ahlakın bozulmasına neden olan Batı etkilerinin ülkeye girişine izin verdiği için suçladıklarını belirtmiştir. Vambery, Buhara'da dinsel buy-

S. Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, s. 146.

B. Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, s.701; S. Koca, *Türk Kültürünün Temelleri*, Ankara 2003, s. 159.

Seda Yılmaz Vurgun, "XIX. Yüzyılda Kongratlar Döneminde Hive Şehri", *Turkish Studies*, 8/7, 2013, s. 775.

Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Ankara 1998, s. 229.

William Eleroy Curtis, *a.g.e.*, s. 145-146.

rukların halk tarafından korunması ve yerine getirilmesini gözetmekle yükümlü “Reis” ünvanlı bir görevlinin bulunduğundan bahsetmiştir¹⁵

Müslümanlar arasında Nakşibendi tarikatı oldukça etkilidir. Bu tarikatın merkezi Buhara’dır. Tarikat, kendisini tasavvufa kaptırarak dünya meselelerine az önem vermiştir¹⁶ Buhara, Timur döneminde kendisine nihai yapısını kazandıran Bahaeddin Nakşibendi’den dolayı Nakşibendiyye adını alan bu tarikatın merkezliğini yapmıştır. Daha sonra bu tarikat, Semerkand ve Taşkent’te de güçlenmiş, sonrasında ise Hindistan, Osmanlı İmparatorluğu, Orta Doğu hatta Çin ve Endonezya’ya kadar yayılmıştır. Tarikat, meşhur mutasavvıflar Ebulkasım Cüneyd ve Yusuf Hemedani tarafından temsil edilen büyük İran geleneğine bağlı kalmıştır. Diğer sufilerin esime dansları (sema) ve sesli zikirlerinin sürekli eleştirildiği tarikatta yalnızca zikir-i hafiyeye¹⁷ izin verilmiştir¹⁸

Medreselerin kapılarında “İlmi talep etmek her Müslüman erkek ve kadına farzdır” şeklinde yazılar yazılmıştır. Fakat XVII. yüzyıldan itibaren din adamlarının çoğu ilimden yalnızca İslam din ilimlerini anlamaya başlamışlardır¹⁹

Vambéry, Buhara’yı ziyaret ettiği dönemde Nakşibendiyye tarikatı dervişlerinin zikir ve mukabele günlerinden birine denk gelmiş ve bunu oldukça garip karşılamıştır. Bahaeddin Nakşibendi’nin bütün Türkistan halkı nezdinde büyük velilerden sayıldığını ve türbesinin Çin dâhil olmak üzere pek çok ziyaretçi akınına uğradığını belirtir²⁰ Buhara hanlığında halkın büyük çoğunluğu Sünni Müslüman olup, Kırgız Kazakları ve göçebe kavimler arasında pek çok batıl inanç bulunduğu da bilinmektedir²¹

Meyendorff, İslam dininde zorlama olmamasına rağmen Buhara’da dinî konularda bir zorlama olduğundan bahseder. Örneğin her ev sahibi her sabah ibadet için camiye gitmek zorundadır. Polis memurları tarafından cami kapısında gelenlerin isimlerinin kaydedildiğini belirten seyyah, camiye gelmeyenlerin evlerine gidilerek sopa ile dövüldüklerini söyler²²

Arminius Vambéry, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, çev. Abdurrahman Samipaşazade Abdülhalim, İstanbul 2011, s. 175-176.

Baymirza Hayit, *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadeleleri Tarihi*, Ankara 1995, s. 128.

Zikir-i hafi, tek başına yapılan ancak gerektiğinde toplu halde de uygulanabilen bir ibadet biçimidir (Zarcone, a.g.e., s. 62).

Thierry Zarcone, *Yasak Kent Buhara 1830-1888*, İstanbul 2001, s. 62.

B. Hayit, *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadeleleri Tarihi*, s. 128.

Arminius Vambéry, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, s. 169.

John Moubray Trotter, (1995, reprint of 1873), “A Contribution Towards the Better Knowledge of the Khanat of Bokhara”, Central Asia, ed. by Chrales Metcalfe Mac Gregor, II/VI, Calcutta, s. 13.

Count Meyendorff, *Journey of the Russian Mission From Orenburg to Bokhara*,

Hive nüfusunun büyük çoğunluğu Sünnilerden oluşmakla birlikte bir kısmı Şii ve çok az bir kısmı da Gayrimüslim azınlıklardan oluşmaktadır²³ Hive’de yaşayan Özbeklerin bütün Hiveliler gibi Müslüman olduklarını ve sünni mezhebinden olduklarını belirten Murav’yov, onların Tanrıya ve gerçek dinin ilkelerini telkin etmek üzere gönderilmiş olan son ve en büyük peygamber Muhammed’e inandıklarını söylemiştir. O, ayrıca Özbeklerin ibadetlerini çok dikkatli bir şekilde yaptıklarını, bir gecenin duasının diğer güne asla sarkıtılmadığını, iş saatlerini ibadet saatlerine göre düzenleyip bu alışkanlıklarında asla hata yapmadıklarını belirtmiştir. Namaz öncesinde boy abdesti alan Özbekler, suyun bulunmadığı kurak bozkırlarda ise suyun yerine kumla arınmaktadırlar. Murav’yov, onların hep birlikte tanrıya ibadet ettiklerini ve ibadetleri sırasında dikkat dağınıcı hiçbir şeye izin vermediklerini belirtmiştir²⁴

Murav’yov, İslam dini dışında hanlıkta hiçbir dinin hoş karşılanmadığını ancak Rusların nadiren inançlarını değiştirdiklerini hatta sıkı düzenlemelere rağmen kendi ibadetleri için toplantılar düzenlediklerini belirten Murav’yov, zamanla dinî açıdan olan yasaklamaların azaldığından bahsetmiştir. Hatta Rus esirler, Efendilerinin (Lord) doğuşu, vaftiz törenleri ve dirilişiyle ilgili festivaller(kutlamalar) düzenlemişler, böyle günlerde bütün işlerden muaf tutulmuşlardır. Murav’yov, Hive’deki Yahudilerin ise uzun zaman önce dinlerinden feragat ettiklerini ve diğer bütün Hivelilerden daha çok Sünni olduklarını söylemiştir²⁵

Müslümanlar için dört tane eşe izin verilirken nikâhsız eş için sınırlama getirilmemiştir. Murav’yov, Hive’de daha çok iki resmî, bir de nikâhsız eş durumunun yaygın bir gelenek olduğunu ancak zenginlerin bu ortalamanın üzerinde eşlerinin olduğunu belirtir. O, Özbeklerin kendilerine özgü İmam ya da azizlerinin olduğuna, onlara ait türbelerin, hanlığın bütün topraklarına yayıldığına işaret eder. Özbeklerin çeşitli dinî kutlamalarının olduğunu belirten Murav’yov, onların kendi mezheplerinden kadınlarla evlendiklerini ve evlilik öncesi sözleşme imzaladıklarını, diğer Sünniler gibi bir kişiyle evliken bir başkasıyla evlenmediklerini söyler. Böyle bir durumu büyük bir günah olarak kabul eden Özbekler, kendilerini diğer ırklardan uzak tutmuşlar ve yabancılar ile evliliğe sıcak bakmamışlardır²⁶

translated by Colonel Monteith, Madras Engineers, Printed At The Spectator Press, 1840, s. 60.

Seymour Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia Buhara and Khiva, 1865-1924* Taylor Francis e-Library, 2005, s. 8.

Nikolay Murav’yov, *Journey to Khiva through the Turkoman Country*, Oğuz Press London, 1977, s. 163.

Murav’yov, *a.g.e.*, s. 164.

Murav’yov, *a.g.e.*, s. 165.

Hivelilerin çeşitli kehanetlerinin olduğunu belirten Murav'yov, onların yıldızları gözlemleyerek kehanetlerde bulunduklarını söylemiştir. Bunun dışında Hivelilerde cennet cehennem fikirlerinin olduğunu belirten seyyah, onların herhangi bir kişi suç işlediğinde şeytan tarafından teşvik edildiğine inandıklarını, meleğin ise iyi olarak görüldüğü, kalbi ferahlattığına inanıldığı ve bir zararının olmadığını düşündüklerini söylemiştir²⁷ Diğer İslam ülkelerinde yaygın olmakla birlikte Buhara'da görülmeyen tesbih kullanımı Hive'de oldukça yaygındır. Hive'de ibadet esnasında kullanılan tesbihin toplam 99 boncuğu bulunmakla birlikte her 33 boncuk arasında bir işaret boncuğu bulunmaktadır²⁸

Curtis, Buhara'da da diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi dinî vazifeler konusunda çok hassas davranıldığını, müezzinin ezan okuması durumunda herkesin işini gücünü bırakıp camide toplandığını belirtmiştir. Her gün aynı düzende bir kilim üzerinde sıralanan bu insanlar dizleri üzerinde çökerek hep bir ağızdan dualar ettikten sonra Allah adını doksan üç kez zikrederler. Sonrasında yine hep birlikte ayağa kalkıp, camiden ayrılırlar²⁹ Sabah namazı mahallenin bütün erkekleri tarafından camide toplu olarak kılınırken diğer-dört namaz için böyle bir zorunluluk yoktur. Dinî vazifelerin yerine getirilip getirilmediğini takip eden, reis adını taşıyan görevliler bulunmaktadır³⁰ Seyyahın bu ifadeleri, Buhara'da sabah namazı konusunda diğer namazlara göre daha ayrıcalıklı bir ibadet anlayışının olduğunu göstermektedir.

Türkistan'da düzenlenen dinî törenlerden biri de Hz. Muhammed'in doğum gününde okunan mevlidir. Taşkent'te hem kadın hem erkekler mevlide katılırken Semerkand'da sadece kadınlar mevlid dinlerdi³¹

Her toplumda olduğu gibi Türkistan toplumlarında da birtakım hurafeler söz konusudur. Bu konuda en ayrıntılı bilgileri seyyah Schuyler vermiştir. Hokand'da bulunduğu sürede buradaki halktan Müslüman hayatı ile ilgili birçok şey öğrenen Schuyler, burada öğrendiği âdetlerden bazılarını ayrıntılarıyla anlatmıştır. Schuyler, Kur'an'a göre bir hayvanın etinin yenmesi için kanının akması gerektiğini söylemiştir. Schuyler, toplumdaki hurafeler konusunda ayrıca şu bilgileri vermiştir: "Bir adam su içtiğinde içinden Allah'ın adını zikrederken ilk önce yavaşça bir yudum almalıdır ve arkasından iki yudum içer, bundan sonra istediği kadar yudumlayabilir. Bir adamı hıçkırık tuttuğunda ona "benden bir şey çaldın"

Murav'yov, *a.g.e.*, s. 165.

O.Olufsen, *The Emir of Bokhara and His Country, Journeys and Studies in Bokhara* (With a chapter on my voyage on the Amu Derya to Khiva), published at the Expense of Carlsberg Fund Copyright 1911, s. 384.

Curtis, *a.g.e.*, s. 165.

E. Elizabeth Bacon, *Esir Orta Asya*, çev. Tansu Say, s. 75.

E. Elizabeth Bacon, *Esir Orta Asya*, s. 79.

demesi yaygındır. Bunun iyi şans getireceği zannedilir. İki kişi birbiriyle konuşurken konuşanın karşısındakinin hapşurması onun haklı olduğunu gösterir. Eğer biri üç defa hapşurursa bu çok büyük şanssızlıktır. Esnemek en büyük günah ve en tehlikeli bir harekettir. Kalpte şeytani bir yerden, *hazzi şeytan*, gelmektedir ve burası bir şeytani ruhun kabul edilmesi için hazırlanıyordur. Muhammed hiçbir zaman esnememişti, çünkü o sadece dört yaşında iken bir gün çölde Cebrail tarafından kuşatılmış ve onun üzerine bir kuş atılarak kalbindeki kötü yerleri çıkarıp atmıştı. Dolayısıyla eğer siz esnerseniz bir vakit size gelecek olan şeytani ruhları defetmek için her zaman avuç içiyle beraber ellerinizi dışa doğru çevirmelisiniz. Daha sofu insanlarca gülme de kötü addedilir; meşhur Müslüman âlimlerinden biri olan Hanefi'nin, gülme yüzünden Asya'nın yarısını kaybetmiş olduğu söylenmektedir. Islık çalmak ta fenadır. Eğer bir koca ıslık çalarsa karısına bir şey olacaktır. Şayet çocuk ıslık çalarsa babası veya annesi ölecektir. ıslığın ayrıca fırtına getireceğine inanılır. Kırgızlar bu amaç için sık sık ıslık çalarlar. Birinin kulağına fısıldamak bir adamın öldüğünü gösterir ve namazda kılarken olursa namaz tekrar kılınır. Bununla ilgili olarak güzel bir efsane vardır. Cennette bir ağaç vardır ve bunun her bir yaprağında bazı ruhların ismi yazılıdır. Adamın kulaklarına fısıldadığı şey ağaçtan birinin düşmesi misali bu yapraklardan birinin hışır-damasıdır. Kulaklarındaki gürültü çan sesi gibi çınlıyorsa bu yaprağı düşen bir Hristiyan ruhudur ve o ölecektir; bu şekilde her inanç için gürültü farklıdır. Vücudun farklı kısımlarının seğirmesi ilgili olarak ta benzer pek çok hurafe vardır ki *tentakmak* tabir olunur. Çatal kuyruğunun da ima titrediği kırlangıç adında küçük bir kuş bulunur. Eğer kendinize doğru tutarsanız bu kuyruk daima kötü talihi savuşturacaktır. Bu yüzden bu kadınların başörtüsünün çok yaygın bir parçasını oluşturur. Kırlangaç hakkında bir başka inanç daha vardır. Baharda bu kuşu ilk defa gördüğünüz zaman sağ ayağınızın büyük parmağı altında yere derin bir çukur kazarsanız bir kömür parçası bulursunuz. Elinizdeki bu kömürle beraber ince bir dal bulundurarak gidip bir caminin önünde dikilin. Ardından oradan geçen herkesi izleyin; sonunda orada büyük bir başlık takan bir kız olacaktır. Değnekle ona dokununuz ve onu durdurup sizinle camiye götürün. Sonra onun başlığını alabilirsiniz, bu sizi görünmez yapacaktır ve dilediğiniz yerde görünmeden dolaşabilirsiniz”³²

Taşkent'in yerli halkının aşırı derece boş inançlara sahip olmuş olduğunu belirten Bonvalot; onların, bazı azizlerin elbise ve vücut parçalarının hayırlı kudreti olduğuna, bazı duaların, yazıların, tabiatüstü bir güce sahip olduğuna inandıklarını belirtmiştir. Seyyah, onların bu tarz şeylere sahip olmak için mollaya başvurduklarını, mutlu bir doğum, iyi bir yolcu-

luk ve buna benzer isteklerini garanti ettiklerini düşündüklerini belirtmiştir. Seyyahın söylemine göre kırmızı rengin iyi bir kehanet olduğuna inanılıp, tılsımlı kâğıdın belirli yerlerinin kırmızı mürekkeple çizilmesi gerekmektedir. Bu kâğıdın, sahip olan kişiye uğur getirdiği düşünülmektedir. Tılsımlı olduğu düşünülen bu kâğıdı üstlerinde taşırlar. Seyyah, Müslümanların tılsımlarını ilaç işleri ile uğraşan Yahudilerden satın aldıklarını belirtmiştir. Bonvalot, bu iş ile zenginleşen bir kimseden bahsetmiştir. Seyyahın söylemine göre bu kişi, tılsım yapıp satmadan önce fakirlik içerisindeydi. Aynı kişi ticaretine, pazarın bir köşesine kalemi ve kâğıtları ile bir dilenci gibi oturarak başlamış, daha sonra ise Taşkent'in en güzel yerinde sahip olduğu dükkânının kapısı müşterilerden geçilmez olmuştur. Seyyah, müşterilerin çoğunun okuma yazma bilmemesi sebebiyle tılsım tüccarlarının yazılarında hayal güçlerini tamamen serbestçe kullandıklarını, önemli olanın kırmızı mürekkebi fazla kullanarak yazıya hoş bir görünüm vermek olduğunu belirtmiştir³³

Bonvalot, Türkistan'da, dünyanın Hicretin 1300'üncü yılı yok olacağı şeklinde yaygın bir görüşün bulunduğunu, yerin yarılacağı ve her şeyin yok olacağına inanıldığını belirtmiştir. Bu inanışın, Taşkent halkı arasında oldukça yaygın olduğunu belirten seyyah, halkın bu konuda birbirlerine üzüntülerini anlattıklarını, hataları hususunda yüzleştiklerini fakat eski yaşantılarına da aynı şekilde devam ettiklerini ifade etmiştir. Bonvalot, Taşkent'te bulunduğu sıralarda; birkaç yıl önceden Mekke'den gelen bir hacının kendilerine Türkistan'da bir tavuğun yumurtlayacağı, yumurtadan yılan çıkacağı ve bu yılanın bütün insanları yiyeceği şeklinde

Bonvalot, *a.g.e.*, s. 64. Bu konuda bir Tatar hacının, Taşkent halkının cahilliğini gösteren bir hikaye anlattığını belirten Bonvalot, hikayeyi şu şekilde özetlemiştir: "İlkbahar'da bir Buharalı eşeğine binmiş, Karşı tarafına doğru yol alıyordu. İlerledikçe kara bulutlar çoğaldı, korkunç bir yağmur tepesinden aşağı boşaldı. Adam hayvanı koşturmaya başladı ve şiddetle döven yağmurun altında en yakındaki köyün ilk evine yöneldi ve kapıyı çalarak konuk edilmesini istedi. Aralanan kapıdan ev sahibi karısının doğurmak üzere olduğunu söyleyerek başka yere gitmesini istedi. Doğum zor geçtiğinden çatısı altında bir yabancı ile uğraşacak zamanı yoktu. Kapı yolcunun suratına kapanmak üzereydi; fırtına da dineceğine şiddetini artırıyordu. Fırtına dinmez gideceğine dair yemin ederek hayvanı ve kendisi için kuru bir yer istemeye devam etti. Fakat köylü ısrarlıydı. Ne mutlu ki yolcu zor durumlara çare bulan bir adamdı; hemen aklına bir fikir geldi: Haykırmasını duyduğum karın için bir tılsım yazayım doğum kolay olsun! dedi. Ansızın ev sahibinin yüzü değişti. - Girsene, Allah senden razı olsun! Eşek iyi bir yere kondu, önüne ot verildi, yolcu da ateşin başına geçti, yazı takımını çıkardı ve hayatından memnun olan Özbek'e şu tılsımı yazdı: "Ben kuru yerdeyim eşeğimin de otu var, ev sahibimin karısı doğurmuş doğurmamış bana ne." Koca hemen tılsımı karısının boynuna astı ve artık sonuçtan emin onu ıstırapı içinde bıraktı. Karısıyla ilgilenmekten vazgeçerek konuğuna hizmet etti ve son damla yağmur düşünceye kadar çay ikram etti. Nihayet yolcu kalktı, çeşine bindi ve "Allah senden razı oldun diyerek!" diyerek yoluna koyuldu" (Bonvalot, *a.g.e.*, s. 64).

bir kehanette bulunduğundan bahsetmiştir. Seyyahın söylemine göre; bu söylentinin hızla yayılması sonucunda Rus istilası altındaki Türkistan'da tavuktan başka bir şey yenmez hale gelmiştir. Bunun sonucunda bölge kumandanı, halkı toplayarak bu kehanete inanmanın bir anlamının olmadığını, tavuklara yapılan katliamı bırakmalarını söylemişse de engel olamamıştır. Seyyah, bunun sonucunda kumandanın önlem olarak bir tavuk öldürenin bir koyun parası kadar bedel ödeyeceğini duyurmuş ve böylece tavuklara yapılan katliamın durduğunu söylemiştir³⁴

1. Törenler

1.1. Evlenme

Evlenme ve yuva kurma kavramları Türk toplumu ve Türk Devletinin temelinde yer almıştır. Türklerde evliliğin sembolü “eb” yani, evdir. “Ocak”, Türklerde ev ve yuva kurmanın tek sembolüdür³⁵ Her toplumda olduğu gibi Türklerde de yazısız bir hukuk dönemi olmuştur. Yakutlarda, Kırgızlarda, Orta Asya Türk topluluklarında bugün Batı ve Doğu Türkistan'da aynı durum görülmektedir. Genel olarak Türk geleneklerine bakıldığında kadının oldukça iyi bir statüde olduğu görülmektedir. Nişanlılıkta erkek, kadına “kalın”³⁶ vermektedir. Evlenme ve boşanma durumlarında demokratik şartlar söz konusudur³⁷

Buhara'da yaşayan göçebe halk arasında İslamî etkilerin yerleşik halka oranla daha az olduğu, bu durumun ise kadın erkek münasebetlerine yansıdığı bilinmektedir. Göçebe halk arasında kadın ve erkek, aracı olmaksızın kendileri tanışıp kendi istekleriyle evlenebilmektedirler. Göçebeler arasında da yerleşik halkta olduğu gibi erkek tarafı kızın ailesine belirli bir miktar para ya da aynı değerinde bir hediye vermek âdeti söz konusudur. Buhara'nın yerleşik halkında ise evliliklerde geleneksel İslamî sistem uygulanmaktadır. Evlilikler daha çok tanıdık kimselerin ya da aksakal adı verilen kişilerin aracılıkları ile olur. Evlilik öncesinde bu kişilere gelinin ailesi tarafından kıyafet hediye edilir. Evlilik töreni, Mollalar tarafından gerçekleştirilmektedir. Evliliklerde; şölenler yapılmakta, oyunlar, at yarışları, müzik dinletileri, şarkı söyleme gibi eğlenceler yapılmaktadır³⁸ Buhara'da kalın veya çeyiz miktarının fazla oluşunun, gelinin ailesi için itibar sebebi olduğu bilinmektedir. Kalın, az sayıda koyundan

Gabriel Bonvalot, *Eski Yurt (Esir Yurt Orta Asya'dan)*, çev. Reşat Uzmen, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul [t.y.].

Bahaeddin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 1988, s. 256.

“Kalın” ve “başlık” Türk aile hukukunun temelini teşkil eder. Kızın ailesine verilen bir aile malı olan kalın, Hun, Göktürk, Uygurlar gibi pek çok devlette görülen bir kavramdır (Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, s. 256).

Ali Erkul, “Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri”, *Türkler*, III, Ankara 2002, s. 58.

Trotter, a.g.e., s. 10.

oluşabildiği gibi yüzlerce koyunluk bir sürüden ya da çok sayıda attan da oluşabilmektedir. Erkeklerin eşlerini seçmelerine izin verildiği kadınların ise taliplerini reddetme hakkına sahip olduğu bilinmektedir³⁹ Evlilik öncesi hediyelerle birlikte geline gönderilen kalının evlilik öncesi tamamının ödenmesi şart olmamakla birlikte böyle bir durumda kalın ödenene kadar kadın kocasıyla her türlü ilişkiyi reddetme hakkına sahiptir⁴⁰

XIX. yüzyılda Türkistan şehirlerini ziyaret eden seyyahlar, bu şehirlerdeki evlilik âdetleriyle ilgili önemli bilgiler vermiştir. 1820'li yıllarda Buhara'yı ziyaret eden Fraser, Buhara'da yaşayan Özbeklerin düğün âdetleri hakkında bazı bilgiler vermiştir. Bu bilgilere göre, erkeklerin evlilik yaşı on beş ile yirmi arasında değişirken kadınların evlilik yaşları ise on ile on beş yaş arasındadır. Bir kız yirmi yaşına kadar evlenmemişse ailesi toplum tarafından suçlu kabul edilir. Evlilikler; evlenecek yaşa gelmiş olan bir erkek çocuğunun babasının arkadaşı olan bir kişinin, evlenecek erkeğin babasına, kızı olan bir babayı önermesiyle gerçekleşir. Evlilik öncesi erkek, evleneceği kıza koyun ve kıyafet gibi bazı hediyeler gönderir. Sonrasında erkeğin babası, kızın ailesine ve akrabalarına evinde akşam yemeği verir. Kız babası, kızın kıyafetleri, süs eşyaları ve evin mobilyalarını almakla yükümlüdür. Ancak esas harcamalar, damat ve akrabalarına aittir. Böylece yeni evlenen çiftler, ailelerinden ayrı olmak üzere kendilerine yeni bir ev kurmuş olurlar⁴¹

Dönemin bir başka seyyahı Vambéry ise, Türkistan'daki erkeklerin on sekiz yaşına, kızların ise on altı yaşına geldiklerinde erişkin olarak görüldüklerini belirtir. Seyyahın ifadesine göre, evlilikler iki taraf arasındaki sevgiye göre yapılır. Taraflar arasında anlaşma sağlandığında, herhangi bir engel bulunmuyorsa, erkek, iki ailenin elçileri vasıtasıyla konuyu ailesine açar. Aileler karşı tarafın talepleri konusunda bilgilendirilir. Eğer kızın ailesi, elçi güvenilir ve tanınmış bir kimse ise teklif için memnun kaldıklarını belirtmekle birlikte kesin cevaplarını açıklamazlar. Evlilik işine karar verildikten sonra kalın miktarı üzerine konuşularak erkeğin, kadının geleceği için kalın verip veremeyeceği konusu konuşulur. Kalının Türkistan'da bir gelenek olduğunu belirten Vambéry, babaların kızlarını ancak bu şekilde evlendirdiklerini belirtir. Kalın, koyun, inek, deve veya at ya da para olarak ödenebilir. Bu miktar, erkeğin ailesinin durumuna göre değişir. Örneğin Han, dokuz kez dokuzar tane olmak üzere bunlardan birini kalın olarak vermek durumunda iken geliri daha az olan kimseler iki kez verirler. Kalından sonraki konuşulan ikinci husus, damadın gelin için takacağı takılardır. Bu takılar sekiz yüzük, taç, bilezik,

Trotter, *a.g.e.*, s. 11.

Schuyler, *Batı Türkistan*, s. 141.

James B. Fraser, *Narrative of A Journey into Khorasan in the Years 1821 and 1822*, Printed For Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green, London, 1825, s. 89.

küpe, burun halkası ve kolyeden oluşmaktadır. Bunlar gümüş ya da altından olabildiği gibi hepsi evlilik öncesi hazır olmak durumundadır. Türkistan'da evlenmek isteyen erkekler bunları ödemek zorundadırlar. Görüşmeler sonuçlandıktan ve gerekli hazırlıklar yapıldıktan sonra komşu ve akrabalar; çağrılarak dualar okunur. Bu tören iki gün müstakbel gelinin, iki gün de müstakbel damadın evinde yapılır. Törende aksakal ya da mollalar, davetlilere düğün merasiminin yerini ve tarihini bildirirler. Ayrıca damadın gelin için ödediği kalın da açıklanır. Bundan sonrasında yapılan toy adı verilen eğlenceler dört gün sürer. Toy merasiminde yeme içmenin yanı sıra müzik dinletileri, şarkılar, at yarışları gibi pek çok aktiviteye yer verilir. Düğünden bir hafta önce düğün için hazırlanan yemek için kullanılacak toyluk adı verilen et, un, yağ, pirinç, şeker ve meyveden oluşan malzemeler, gelinin evine gönderilir. Vambery, damadın düğüne birkaç gün kala çadırından dışarı çıkmasına izin verilmediğinden bahsetmiştir. Gelin ve damadın ikişer şahidi olup molla bunlara evliliği uygun bulup bulmadıklarını sorar. Şahitlerin yemininden sonra Molla, yüksek sesle dinî liderin verdiği izni okur, kısa bir duanın okunmasından sonra merasim sona erer. Gelin; molla, aksakal (greybeard) ve diğer misafirlere pasta ve meyvenin yanı sıra beyaz eşarp ve giysi gibi hediyeler dağıtır⁴².

Vambery, Türkmen ve Kırgızlar arasında yeni evli çiftin birkaç gün bir arada kaldıktan sonra bütün bir yılı ayrı geçirmelerinin âdet olduğunu belirtir. Ancak seyyahın söylemine göre; damadın, eşini gece veya kimsenin görmeyeceği saatlerde görmesine izin verilir. Vambery, göçebelilerin, evliliğin başlangıcının bu şekilde olmasının daha iyi olacağına ve ilk doğan çocuğun da daima güzel ve güçlü olacağına inandıklarını belirtmiştir⁴³. Döneme ait diğer kaynaklar da Türkmenlerde bu geleneğin oldukça yaygın olduğunu göstermektedir. Türkmen topluluklarında evliliklerden sonra gelin, baba evine dönerek avulu için çuval ve kalıça dokumaktadır. Eğer bu dokumaları gelin bir yıl içerisinde tamamlayamazsa kocasının evine dönüp birkaç ay kaldıktan sonra tekrardan çuvalları dokumak üzere baba evine döner. Gelin, dokumaları tamamladıktan sonra tekrardan damadın akrabaları gelerek gelini damadın evine götürürler⁴⁴.

Türkistan'da yaşayan Kazaklar arasında da diğer Türk topluluklarında olduğu gibi kalın önemli bir husustur. Kalın daha çok hayvan verecek taksitle ödenirdi. Kalın miktarının yüksek oluşu sebebiyle fakirlerin ileri yaşlara kadar evlenemedikleri bilinmektedir. Kalın, gelinin satın alınması için ödenen bir meblağ olmayıp, nişanı muteber hale sokan, erkek tarafının kızı ve doğacak çocuklara bakabilecek durumu olduğunu

Vambery, 1868: 107-107

Vambery, 1868: 109.

⁴⁴ H. C. Blocqueville, *Türkmenler Arasında*, çev. Rıza Akdemir, Ankara 1986, s. 68.

gösteren bir semboldür. Kalının miktarının fazla oluşu iki ailenin de prestijini arttırmaktadır⁴⁵

Taşkent'teki Müslümanların düğün âdetleri hakkında da ayrıntılı bilgiler veren Schuyler, erkek çocuklar için on beş ve on altı yaş aralığının genellikle evlilik yaşı olduğunu söylemiştir. Sartlar arasında evliliklerde iki tarafın birbirine eşit olmasının çok önemli olduğunu belirten seyyah, Taşkent'in yanı sıra diğer Orta Asya şehirlerinde de büyümenin hızlı olması nedeniyle kız çocuklarında evlilik yaşının oldukça erken olduğunu hatta yirmi beş veya otuz yaşlarındaki bir kadının yaşlı ve çirkin olarak görüldüğünü ifade etmiştir Schuyler'in evlilikle ilgili verdiği bilgilerde dikkat çeken diğer bir noktada camiden molla ya da işan denilen bir din adamının merasimi gerçekleştirmek için çağırılması ancak bu evlilik merasiminde gelin ve damadın yer almayıp, bu merasimi onların erkek akrabalarının şahitliğinde gerçekleştirilmesidir⁴⁶

Günümüzdeki imam nikâhına benzetebileceğimiz bu uygulamanın tek farkı gelin ve damadın nikâhta yer almamasıdır. Yine günümüzdeki evlilik törenleriyle benzetebileceğimiz bir noktada damadın gelini almaya gittiğinde kapıda gelinin kardeşleri ya da arkadaşlarına bir miktar para ya da hediye vermeden gelini alamamasıdır. Bir Müslüman ile bir kâfirin evlenmesi kesin suretle yasak olup akraba evlilikleri de derecelendirilmiştir. Örneğin, sütkardeşlerin birbiriyle evlenmelerine müsaade edilmediği gibi iki kız kardeşle de aynı anda evlenmeye izin verilmemektedir. Schuyler, Müslüman yasasına göre erkeklere dört hanım alma hakkının verildiğini ancak yasalara göre biriyle boşanmadan diğeriyle evliliğin mümkün olmadığı fakat zengin erkeklerin cariyelerinin olduğunu belirtmişti. Seyyah, notlarında erkeğin kadına karşı vazifelerinin yanında kadının da erkeğe karşı vazifelerinden bahsetmiştir. Kadın her durumda kocasına itaat etmek ve onun istemediği şeylerden sakınmak durumunda olduğu gibi erkek te kadının her türlü ihtiyacını karşılamak ve isteklerini yerine getirmek durumundadır. Öyle ki kocasından para alamayan kadınların kadıya müracaat ettiğiböyle bir durumda kadının kocasının mülkünden bir kısmının satılıp parasının kadına verilmesine dahi müsaade edebildiğini ifade etmiştir. Sebep göstermeksizin karısını boşama hakkına sahip olan erkek, böyle bir durumda karısının bütün mülkünü ve ödememişse kalın tutarını da ödemek zorundadır⁴⁷

Taşkent'teki evlilik âdetleri hakkında Bonvalot şu bilgileri verir: "On bir yaşlarında gelinlik çağlarına gelmişlerdir. O zaman ana-babaları sokakta ve evin iç avlusunda çamati koyarlar ve artık en yakın akrabalarını

Bacon, *a.g.e.*, s. 46.

Schuyler, 2007, s. 141.

Schuyler, 2007, s. 142-143.

ve gizlice görüştükleri sevgililerinin haricinde örtülü görünürler. Bir kızın parmakları ne kadar maharetli ise o kadar değerli olması yüzünden evliliğe hazırlık olarak kendilerine dikiş ile ipek ve yün eğirmek öğretilir. Her şeyi öğrenmiş bir kızın talibinden babası yüklü bir kalın istemek hakkına sahiptir. Çocuklarla ilgili kararlarda mutlak ve nihai otorite babaya ait olduğundan buralarda evlilik aile babaları arasında bir pazarlıktan ibarettir. Aslında kız söz konusu olduğunda taraflar, at veya koyun alış-verişine nazaran daha az tartışırlar ve daha çabuk anlaşılır” Seyyah, kalının yüklü bir para, kadının gömleğinden ayakkabısına kadar bütün giyim eşyaları ve üzüm ile havuç dâhil olmak üzere düğün ziyafeti için gerekli her şeyi içerdiğini belirtmiştir. Evlilikler hakkında ayrıntılı bilgi veren Bonvalot, düğün zamanında kızın da bazı eşyalar getirdiğini, fakat düğün öncesinde bunlardan hiç bahsedilmediğini belirtmiştir⁴⁸

Gerek seyyahların verdikleri bilgiler gerekse kaynaklarda yer alan bilgilerden; Türkistan halklarındaki evlilik merasimlerinin İslamiyet’ten Önceki Türk toplumlarıyla oldukça benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Örneğin, Vambéry’nin Türkistan Türklerinin evlilik âdetlerini anlatırken bahsettiği “kalın”, Hunlar’dan Göktürkler’e hatta Oğuzlar’a kadar pek çok toplumda görülen bir kavramdır. Evlilikler, daha çok görücü usulü olarak aile büyüklerinin tavsiyeleri ile gerçekleştirilmektedir.

1.2. Doğum

Türkistan’da kişinin doğduğu günden itibaren hayatı boyunca düzenlenen birçok tören bulunmaktadır. Bu törenlerin bazıları ev içinde yapılan küçük kutlamalar, diğerleri ise ailenin bütün imkânlarının seferber edilmesiyle yapılan merasimlerdir. Örneğin ailenin ilk erkek çocuğunun doğumu üzerine bir tören yapılmaktadır. Bu törende, çocuk doğduktan sonra dokuz gün boyunca mum yakılarak kötü gözlerden korunmaya çalışılır. Dokuz günün sonunda büyükanne, köyün veya mahallenin diğer kadınlarıyla birlikte bebeği giydirip beşiğe yatırır. Sonrasında sadece kadınların katıldığı bir ziyafet düzenlenir⁴⁹

Vambéry, Türkistan’daki doğum merasimlerinde oldukça değişik batıl inançların bulunduğu bahsetmiştir. Seyyahın verdiği bilgilere göre, yeni doğan bebek, keten bir bezin içine sarılır ve üç gün boyunca kimseye gösterilmez. Bebeğin gözlerinde kırmızılığın oluşmasını engellemek için tuzlu suyla yıkanır. Üzerine küçük bir gömlek giydirilen bebek devetüyünden yapılmış bir yastığın üzerine yatırılır. Eş-dost ve akrabaların ziyaretinden sonra kocası eşine hediyesini verir. Çocuğun bazı uzuv ve hareketlerine bakılarak geleceğinin nasıl olacağı konusunda kehanetlerde bulunulur. Örneğin, alnı geniş bir çocuğun cesaretli olacağı, hare-

Bonvalot, *a.g.e.*, s. 47.

Bacon, *a.g.e.*, s. 78.

ketli çocukların çok zengin olacağı şeklinde batıl inanışlar bulunmaktadır. Çocuğun doğumundan sonraki dördüncü günde kutlamalar başlar. Fakat bu kutlamalar yalnızca erkek çocuklar için yapılır. Vambéry, en fakir ailelerin dahi erkek çocukları için kutlamalar yaptıklarını, mümkün olduğu kadar misafir çağırarak görkemli eğlenceler düzenlediklerini söylemiştir. At yarışları, güreş ve müzik dinletilerinin yapıldığı bu günde “Altın kabak” adı verilen doğumun şerefine özel bir kutlama yapılır. Altın veya gümüş bir top, yüksek bir ağacın tepesine asılır. Ok ya da topla ilk atışta topu kim düşürürse; ona koyun, deve ya da atlardan oluşan hediyelerden verilir. Doğumun ilk yılı boyunca çocuk; kediler, kötü ruh ve diğer tehlikelere karşı büyük bir özenle korunur⁵⁰

1.3. Sünnet Merasimleri

Schuyler’in verdiği bilgilerden sünnet merasimlerinin Taşkent’te yaşayan Müslüman erkekler için hayatlarının en önemli olaylarından biri olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Öyle ki çocuk doğduktan sonra gerekli dini tören yapılarına kadar Sünni Müminler toplumunun bir üyesi olamamaktadır. Doğum ve çocuğun ilk yıllarında bazı tuhaf âdetlerin olduğunu belirten Schuyler, bu âdetleri şu şekilde anlatmıştır: “Bir erkek çocuk doğduğunda ebe doğumun sonuna kadar anneye çocuğun cinsiyetini söylemez. Bunun sebebi haz duymadan ağrılara katlanmanın daha güç olacağı inancıdır. Şayet eşine düşkünse daima orada bulunabilen ve çoğu zaman bulunan baba, eğer doğan çocuk erkekse kapının karşısındaki köşede zeminin altına bir koyun kemiği, kız doğmuşsa bezden bir oyuncak bebek gömer. Sonra ebe, ebeveyni tebrik eder ve hediyeler alır. Beşinci güne kadar çocuğa gömlek giydirilmez. Dokuzuncu günde çocuğun büyükanesi önceden hazırladığı bir beşiği ve parçalarını getirir. Çocuk bunun içinde kundaklanır ve arpadan bir yatağa yatırılır. Beşiğin kullanımı ve çocuğun emzirilmesi ikinci çocuk doğana kadar sürer. Bu dokuzuncu güne kadar, bebek beşiğe konulduğunda kem gözleri savuşturmak için yakınında bir ateş yakılı tutulur. Aynı gün anne yataktan kalkar ve ailenin durumuna göre değişen büyük bir ziyafet verilir. Bu, kızlar için verilen tek ziyafettir. Kötülüklerden korunmak için çocuk kırkıncı güne kadar sokağa çıkarılmamalıdır. Çocuğun saçları ilk kez kesildiğinde saçlar altın ya da gümüşle tartılır. Bu altın ve gümüşün değeri kadar para fakirlere dağıtılır. Taşkent’te ve genelde Orta Asya’nın her yerinde erkek çocukları yedi ila on yaş arasında sünnet ettirilir. Ancak belki daha erken bir dönem ve fakirlik yüzünden daha sonraki bir zamana ertelenir. Sünnet ziyafeti –toy- çok masraflı olduğundan ve ailenin bütün arkadaşlarının davet edilmesi gerektiğinden genelde iki ya da üç kişinin çocukları masraftan kaçmak için aynı zamanda sünnet ettirilir. Şayet baba zenginse, tabiki

Arminius Vambéry, *Sketches of Central Asia (Additional Chapters on My Travels, Adventures and on the Ethnology of Central Asia*, Philadelphia, 1868, s. 100-101.

ziyafeti tek başına verir.”Sünnet merasiminin yapımı hakkında ayrıntılı bilgiler veren Schuyler, sünnet sonrasında çocuğun İslam dininin bir üyesi olarak görüldüğünü ifade etmiştir⁵¹

1.4. Cenaze Törenleri

Ulus niteliği kazanmış her toplumun ölünün ardından onu anmak amacıyla düzenlenmiş olan bir takım usul ve âdetler meydana getirdikleri görülmektedir. Türk topluluklarının çok eski tarihlerden itibaren ana yurtları Orta Asya başta olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinde görülen hükümrânlığı, geçici ve daimi yerleşimleri sırasında bazı etnik grupların da etkisiyle gelenekselleşmiş, değişik usul ve âdetleri bulunmaktadır. Bu usul ve âdetler, Türklerin İslamiyet’i kabulünden önce ve sonra olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ancak İslamiyet’in kabulünden sonra İslamiyet’ten önce oluşan usul ve âdetlerde birtakım değişiklikler olmakla birlikte bunların devam ettiği görülmüştür. Türklerin, ölüm ile ilgili düşünce ve inançları mezar geleneklerine yansımıştır⁵²

Hemen hemen bütün milletlerde olduğu gibi, Türklerde de ölen insanın toprağa verilmesi genel bir âdet olmakla birlikte bu usulün değişik dönemlerde, değişik tarzlarda yapıldığı görülür⁵³. Buhara’nın yerleşik halkı cenazelerini mezarlıklara gömerken göçebe kavimler cenazelerini çöllerde neresi olursa olsun gömmektedirler. Ancak savaşçılar ve önemli kişilerin mezarlarına kabile üyelerinin katkılarıyla oldukça yüksek tümsekler yapıldığı bilinir. Böyle önemli kişilerin yıldönümlerinde onların anısına mezarlarında fakir kimseler için yemekli törenler düzenlenir. Bu törende ölünün ruhunun rahat edebilmesi amacıyla dualar edilmektedir. Aile büyüklerinden bir kimse öldüğünde bütün bir yıl boyunca haftada bir ölüyü anmak için törenler yapılmaktadır. Buhara’nın yerleşik halkının cenaze törenleri ise göçebelere göre bazı farklılıklar arz etmektedir. Cenazelerde genel olarak tabut kullanılmakla birlikte cenaze altın süslemeli bir cenaze tezkeresinin üzerine konulmaktadır. Kur’an’dan okunan dualar eşliğinde cenaze, katılanların yardımlarıyla defin edilmektedir. Defin işleminden sonra bir Molla önderliğinde dualar tekrar okunmaktadır. Cenazenin defin törenine yalnızca erkekler katılabilmektedir. Kadınlar ise mezarı ancak ertesi gün ziyaret edebilmektedirler⁵⁴

Vambéry, Türkistan toplumlarında aileden bir kimsenin öleceği anlaşılır ise yakınlarının evi veya çadırı terk ettiklerini belirtmiştir. Seyyahın söylemine göre Molla ya da komşular arasındaki yaşlı bir kimse hastanın yanında durarak dualar eder ve son nefesini vermesi için bekler.

Schuyler, 2007: 138-139.

Alım Karamürsel, “Türklerde Mezar Geleneği”, *Türkler*, III, Ankara, 2002, s. 76.

Karamürsel, *a.g.m.*, s.77.

Trotter, 1995, 11-12.

Hastanın susuzluktan ölmemesi amacıyla ağzı nemli bir bezle silinir ve su içirilir. Hastanın son nefesini vermesinden sonra üzeri çıkartılarak üstü örtülür. Kıyafetleri yok edilir. Müslüman milletler arasındaki geleneklere göre ölünün on iki ya da on beş günden fazla tutulmasına izin verilmez. Ölünün yakınları ve akrabaları feryat ederler. Türkistan'da yaşayan halkların kendilerine ait mezarlıkları bulunmaktadır⁵⁵

Göktürkleri oluşturan Türk boylarının az bir kısmında görülen bir süre sonra da terk edilen ölü yakma âdetinin uzantıları 10. yüzyılda Kırgızlarda da görülmektedir. Bu âdetin, kötülüklerden temizlenme amacıyla yapıldığı düşünülmektedir⁵⁶. Ölü yakıldıktan sonra külleri gömülmektedir. Göçebeler arasında ölen kişinin bedeni tek başına çölde yakılır. Belirli bir etki ve saygınlığa sahip kimselerin mezarları üzerine Tümülüs adı verilen tümsekler oluşturulur. Tümülüsün büyüklüğü kişinin saygınlığına göre artabilmektedir. Ölünün hayatta kalan akrabaları ölünün yıl dönümünde onun için törenler düzenlerler. Fakir kimselerin faydalanması için yiyecek ve çeşitli hediyeler dağıtılır⁵⁷

Vambery, cenaze törenlerinin göçebeler arasında önemli bir yerinin bulunduğunu belirtmiştir. İlk yıl boyunca haftada bir kez ölü için yemek hazırlanır. Ölünün yakını olan kadınlar ağıt yakarlar. Eğer ölen kişi savaşa ya da bir yağma akını esnasında ölmüşse bu kişiye daha büyük bir saygı gösterilir⁵⁸

Taşkent ve Türkistan'daki cenaze törenleri hakkında bilgiler veren Schuyler, buralarda yapılan ölüyü anma vesilesi olan yas dönemlerinin Rusya'daki Hristiyanlar arasında yapılan törenlerle aynı olması karşısında şaşırmış, cenaze töreni dışında başka benzerlikler olduğunu da söylemiştir. Schuyler'in verdiği bilgilerden, burada ölen kişinin kirende denilen bir kadın tarafından yıkanıp gömülmek için hazırlandığını anlıyoruz. Kirende, ölüyü muhafaza etmek ve cenaze süresince feryat etmekle yükümlüdür. Yıkandıktan sonra kefene sarılan ölü, genellikle aynı gün gömülmektedir. Schuyler, Taşkent'te evde molla tarafından bir çeşit namaz kıldırılırken Şehrisibz ve Buhara'da tabuta konan cenazeye zaman zaman hasırdan bir saç tutamı ve hatta pahalı kıyafetler giydirilerek camiye götürüldüğünü, cenazenin yol üzerindeki bütün cami önlerinde durdurularak cami mollasından gelip namaz kıldırmasının istendiğini seyahat notlarında belirtmiş, cenaze gömüldükten sonraki süreci de ayrıntılı bir şekilde nakletmiştir: "Aş denilen ziyafet ölü gömme merasimi günü, yedinci gün, kırkıncı gün, yarı yılda ve ölüm yıl dönümünde eşe dosta verilir. Bu gün-

Vambery, 1968, s. 111.

Karamürsel, *a.g.m.*, s. 77.

Vambery, 1968, s. 111.

Vambery, 1968, s.113.

lerde kadınlar ağlayıp feryat etmek için mezara gelir. Matemin ilk günü gep veya kep, yani anma vesilesi olan konuşma adıyla bilinir. Kadınlar yas işareti olarak bir yıl boyunca siyah kıyafet giymek zorundadırlar. Fakat erkekler üzüntülerini bu şekilde açığa vurmazlar” Taşkent’te yas tutanlar mezardan ayrılırken mezarın üzerine biraz önce attıkları topraktan bir avuç aldıklarını söyleyen Schuyler, bu uygulamanın aynısının Rusya’nın bazı bölgelerinde de olduğunu belirtmiştir. Seyyahın verdiği bilgilerden, Rusya’daki uygulamanın farklı yönünün cenazeyle beraber su testisi yerine, kefen için kullanılan malzemeden geriye kalanlar, şarap kadehi ve şarap ile ölmek üzere iken bedenine mukaddes yağ sürme ayininde kullanılan su ve tütsü küllerinin gömülmesinin olduğunu anlıyoruz⁵⁹ Sonuç olarak, İslâmiyet öncesi Türklerde ölü gömme âdetlerinin çeşitliliğini, her Türk boyunun kendi dinî inançları ve geleneklerine dayanarak oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Haluk, *Anayurttan Atayurda Gezi Notları*, Adana 1995,
- Bacon, E. Elizabeth, *Esir Orta Asya*, Çev. Tansu Say, Tercüman 1001 Temel Eser 79.
- Bahar, Hasan, “Türkistan’ın Coğrafi Konumu ve İlkçağ Kaynaklarına Göre Tarihi”, turkoloji.cu.edu.tr, s.233-244.
- Becker, Seymour, *Russia’s Protectorates In Central Asia – Buhara and Khiva, 1865-1924* Taylor Francis e-Library, 2005.
- Bedirhan, Yaşar, *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*, Nobel Yayıncılık, 2014.
- Blocqueville, H.C., *Türkmenler Arasında*, çev. Rıza Akdemir, Ankara, 1986.
- Bregel, Yuri, (2003) *An Historical Atlas of Central Asia, Handbook of Oriental Studies*, Section Eight, Central Asia, Vol.9)
- Curtis, William Eleroy, *Turkestan: “The Heart of Asia”*, Hodder&Stoughton, New York, George H. Doran Company, 1911.
- Çandarlıoğlu, Gülçin, *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2003.
- Çeşmeli, İbrahim, “Semerkand Şehrinin Antik Dönemden 19. Yüzyıla Kadar Olan Fiziksel Gelişimi”, *Sanat Tarihi Yıllığı*, 15, 2002, s. 57-90.
- Erkul, Ali, “Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri”, *Türkler*, III, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 58-66.
- Fraser, James B., *Narrative of A Journey into Khorasan in the Years 1821 and 1822*, Printed For Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green, London, 1825.
- Gömeç, Saadetin, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Ankara 2012.
- Güngör, Harun, “Eski Türklerde Din ve Düşünce”, *Türkler*, III, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s.261-282.

- Hayit, Baymirza, *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadeleleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.
- K.Polat-B.Koç, “Orta Asya’da Yaşayan Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat, Kültür, Eğitim Dergisi*, S. 2/4, 2013, s. 300-334.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk İslam Sentezi*, İstanbul 1999.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 2006.
- Karamürsel, Alım, “Türklerde Mezar Geleneği”, *Türkler*, III, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s. 76-79.
- Koca, Salim, *Türk Kültürünün Temelleri*, Kültür Yayınları, II, Ankara 2003.
- Kurt, Hasan, *Orta Asya’nın İslamlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Ankara 1998, s. 229.
- Merey, Zihni, *Türk Tarihi ve Kültürü*, Ankara 2009.
- Murav’yov, Nikolay, *Journey to Khiva Through the Turkoman Country*, Oğuz Press London, 1977.
- Olufsen, O., *The Emir of Bokhara and His Country, Journeys and Studies in Bokhara*, (With a chapter on my voyage on the Amu Darya to Khiva), Published at the Expense of Carlsberg Fund Copyright 1911.
- Ögel, Bahaeddin, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001.
- Özdemir, Emin, “Rus İşgalinden Önceki Dönemde Türkistan’a Gelen Batılı Seyyahlar ve Türkistan Tarihine Kaynak Olarak Seyahatnameleri”, *History Studies*, Volume 2/2, 2010, s. 113-126.
- Poujol, Catherine, “Hokand”, *DİA*, XV, s.214.
- Saray, Mehmet, “Hive Hanlığı”, *DİA*, XVIII, s.167-170.
- Schuyler, Eugene, *Batı Türkistan, Hokand, Buhara ve Kulca Seyahat Notları*, çev. Firdevs Çetin& Halil Çetin, İstanbul 2007.
- Trotter, John Moubray (1995, reprint of 1873), “A Contribution To wards the Better Knowledge of the Khanat of Bokhara”, *Central Asia*, ed. by Chrales Metcalfe MacGregor, Section II, Part VI, Foreign Department Pres, Calcutta.
- Vambéry, Arminius, *Travels in Central Asia: Being the Account of A Journey From Teheran Across the Turkoman Desert on the Eastern Shore of the Caspial to Khiva, Bokhara and Samarcand Performed in the Year 1863*, Harper&Brothers, New York 1865.
- Vambéry, Arminius, *Sketches of Central Asia* (Additional Chapters on My Travels, Adventures and on the Ethnology of Central Asia, Philadelphia, 1868.
- Vurgun, Seda Yılmaz, “XIX. Yüzyılda Kongratlar Döneminde Hive Şehri”, *Turkish Studies*, Volume 8/7, 2013b., ss.765-781.
- Zarcone, Thierry, *Yasak Kent Buhara 1830-1888*, İstanbul 2001.

Байырғы түрік дүниетанымы

*Талғат Молдабай**

Eski Türklerde Dünya Görüşü

Summary

Talgat Moldabay

Nature is a source and the origin of the Turkic worldview. Without changing natural events and their rhythm, it has become their cornerstone of philosophical thought and worldview. The creator of nature is believed to be “Tengri” (God) and respect was shown by taking care of nature. This process still exists in the traditions followed by many nations. Only “Tengri” (God) is believed to be alone, where as many other creations are believed to exist in pairs, so they created a coupled worldview. The present Turkish people call it “ikiyildiz” (two stars), Mongolians call it “argabilig”, and Kazakhs “amal-bilik”. Nomadic tribes created a dual worldview based on approaches and the system of abilities. The dual worldview of nomads differs from the European dual worldview in terms of its quality. In European comprehension, existence involved struggling with each other, and originally Turks believed that existence develops through support and intense connection of approach and abilities to each other.

Key words: Turkic, Kazakhs, Tengri, Mongolians, Nomadic tribes.

Дүниетаным, халық арасындағы қолдануына байланысты жинақталған ақпарат қоры немесе ол адамның өмірге деген көзқарасы, бір жетістікке жету жолындағы іс-шара немесе ұстанған ұстанымы түрінде де түсіндіріледі.

Дүниетаным дегеніміз не? Көптеген жазушылар әр түрлі түсініктемелер ұсынды. Мысалға алсақ, Джамес Сайр (James Sire)¹ дүниетанымды - әлемнің негізгі құрылымы жайында алған болжамдарымыз (немесе пікірлеріміз) дейді. Филипп пен Броун (Phillips and Brown) дүниетаным дегеніміз алдымен дүниенің анықтамасы мен ол жайындағы қалыптасқан пікірі, содан кейін бұл көзқарастың (пікірдің) өмірде қолданылуы дейді¹. Қысқаша айтқанда, дүниетаным дегеніміз дүниенің бір көрінісі мен соған деген көзқарасымыз екен.

Енді осы негіздерде дүниетанымның маңыздылығын түсіндік. Адам атқарған әрбір істің сол адамның дүниетанымы негізінде неме-

Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық Университеті, PhD докторанты, Астана, Қазақстан.

се бұйрық беруші адамның дүниетанымы негізінде қаланғандығын түсіну қиын емес. Ендеше ұлан байтақ Азия даласында өмір сүрген, халықтардың географиялық орналасуын бірнеше рет ұлы көштерімен өзгерткен, қытай сынды ұлы халықты бірнеше рет бағындырып адамзат өнерінің қайталанбас кереметі қытай қорғанының тұрғызылуына себеп болған байырғы түрік қауымдарының дүниетанымы еш күмәнсіз олардың дініне, тіліне, салт-дәстүріне әсер еткені қак.

Олардың діні қандай еді және артында қалдырған жазба мұраларында осы жайлы айтылды ма? Бұл дүниетанымдары солардың ұрпағы саналатын халықтардың салт-дәстүрлерінде, наным сенімдерінде, тілінде, әдебиетінде сақталды ма? Шет ел тарихшыларының зерттеулері мен ізденістерінде осы тақырыптың қаншалықты орын алғандығын қарастыратын боламыз.

Түріктердің дүниетанымының бастау бұлағы, қайнар көзі – ТАБИҒАТ. Табиғаттың құбылысын, оның ритімін өзгертпестен философиялық ой-тұжырымының, дүниетанымының арқауы еткен. Бұл, табиғатпен біте қайнасып бірге өскен, соның өзгеріс, құбылысын жіті бақылайтын көшпелілер әулетінің сезіну, сезінген түсінікті рухани байлыққа айналдырып үлгеруінің жемісі. Көптеген салт-дәстүрдегі наным, тыйымдар осы табиғатпен біте қайнасудан туындаған, көптеген жылдар бойы практикадан өтіп екшелген ұғымдар жиынтығы болып саналады. “Жаз жайлау, қыз қыстау, күз күзеу” сияқты ұғымдардың табиғат бесігі даланың мал аяғынан тозып кетуін сақтау екенін түсіну қиын емес. Ал әр малдың киесі ұғымы көшпелілердің тіршілігінің қайнар көзі болған шаруашылығының ұлықталуы болса, жер-судың киесі ұғымдары тіршілік көзі тал-бесік табиғаттың аялануы. Осы табиғатты жаратушыны “тәңірі” деп танып, оның туындысы табиғатты аялау арқылы оған құрмет көрсетілген. Бұл үрдіс қазірге дейін осы халықтардың жалғасы боп саналатын көптеген халықтардың салт-дәстүрінде орын алған. Атап айтар болсақ:

-қазіргі моңғол, қазақ, қырғыз т.б. халықтардың дәстүріндегі қыстау, күзеу, жайлау ұғымдарының болуы;

-ағын суға кір жумауы, суды ұлықтауы;

-“Көк шөп жұлма”, “Бастау басына ақтық байлау” сияқты ұғымдары;

-Аңның, малдың пірінің болуы (Көк бөрі, түйе атасы – Ойсыл қара, жылқы атасы-Қамбар Ата, Шопан Ата,);

Осындай түсініктермен тәңірінің жаратқан әрбір жаратылысына өзінше баға беріп құрметпен қараған. Тек тәңіріні ғана жалғыз деп ұғып қалған жаратылыстың барлығына балама, яғни қос тауып өздеріне тән екілік дүниетаным жүйесін ойлап тапқан. Оны қазіргі

түріктер “екі жұлдыз” (iki yıldız), моңғолдар “арга билиг”, қазақтар “амал-білік” деп атауда.

Көшпелілердің екі негіздік амал, білік жүйесі дуалистік дүниетаным. Көшпелілердің дуалистік жүйесі сапалық жағынан Еуропа халықтарының дуалистік танымынан мүлдем басқаша түсінік береді. Еуропа түсінігінде болмыс бірі мен бірі күресіп, бірін бірі жою арқылы дамып алға жылжиды деген ұғымда болса, байырғы түріктер амал мен білік бірін бірі толықтырып, байланысу арқылы дамып алға жылжыйды деп түсінеді.

Байырғы түріктердің екі негіздегі амал, білік түсінігі байырғы қытайлардың инь, янь түсінігімен ұқсас.

Ежелгі және байырғы түріктердің діні әлі де толық зерттеле қойған жоқ. Іш-оғуз (скиф), сақ, хунну, көк түріктердің дінін ол дәуірде қалай атаған, оның жүйесі қандай, дін бе әлде наным-сенім бе дегенге күні бүгінге дейін толық жауап берілмей келеді. Байырғы түріктердің наным – сеніміне арнайы қалам тартқан ғалымдар саусақпен санарлықтай ғана. Бұл мәселеге ең алғаш арнайы назар қойып зерттеген ғалымдар француз Ж. - П.Ру (15,16,17,18), ресейлік И. В. Стеблева (20), С. Г. Кляшторныйлар (8) болды. Байырғы түрік дінімен манихей дінінің байланысы қақында М.Майлард (11) біраз тереңдеп зерттеу жүргізді. Орта және Орталық Азия халықтарының XX-XXI ғасырға дейін сақталып келген шаманизмнің жора-жосындары мен жекелеген оңғындары (культ) шеңберінде, олардың байырғы түрік оңғындарымен тікілей сабақтасытығын Л.П.Потопов (13), Анохин (2), С. Д. Майнағашев (9), Ш.Ш.Уәлиханов (24), Н. Ы. Дыренкова (7), Г. Д. Санжаев (19), Н. А. Алексеев (3), О. Пүрэв (14), А. Т. Төлеубаев (23), С. М. Абромзон (30), П. Пельо (12), Г. П. Снесарев (21) с.с. ондаған ғалымдар ғылыми еңбектерінің зерттеу объектісіне айналдырып келді. Бірақ бұл ғалымдар ежелгі және байырғы түрік, моңғол, манж-түнгүс халықтарының дүниетанымын, рухани ұстанымын наным-сенімін (верия) деп дәлелдеп келеді. Қазіргі ғылымда наным-сенім дегенді білімге негізделмеген белгілі бір құбылыстың ақиқаттығына илану, табиғаттан тыс күштерге көзсіз сену деп түсіндіріледі.

Байырғы түріктердің дінін ғылыми тұрғыда арнайы қарастырып алғашқы үш ғалымның тұжырымдарымен танысалық.

Француз зерттеушісі Ж.-П.Ру: “Байырғы түріктердің қаған оңғыны (культ) нағыз халықтық дін (тайпалық және рулық) болғаны айқын емес” (15. 7-8) дей келе діннің деңгейіне жетпеген тек қана наным-сенім деген тұжырым жасаудан аса алмаған. Ал, И. В. Стеблева байырғы түріктердің дінін тағы да сол наным-сенім шеңберінде қарастыра отырып оларды көп құдайлыққа алып барған. Олар, ең

жоғарғы дәрежеде Тәңір, одан төменгісі Умай, одан соң Иер-сув (жер-су) төртінші дәрежедегісі Ата-баба аруағы (культ) деп бөліп қарастырған (20.213-217).

С. Г. Кляшторный байырғы түріктердің діні “шаманизм” деп қарастыра отырып, әлемді жоғарғы, ортаңғы, төменгі деп бөледі. Жоғарғы әлемнің құдай Тәңір, ол барлық жанды жансыз дүниеге әсер етеді (8. 131-132). Умай - Аналық әулеттің көрінісі (бейнесі) сәбилердің қорғаушысы, аналық құрсақ (8. 133). Ал, Жер-су Ортаңғы әлемнің бас құдайы (8.134). Төменгі әлемнің құдайы Эркілг (8.125-129) деп әлемді үш құдайға бөліп береді. Сөйтіп байырғы түріктердің дінін көп құдайлық наным-сенім дәрежесінде алып қарастырған. Онымен бірге байырғы түріктердің дүниетанымын мифке (қиял аңызға) айналдырып жіберген.

Белгілі түріктанушы Қ.Сартқожаұлы (29) байырғы түрік халықтарының дүниетанымын зерттеудегі кеткен олқылықтарды былай түсіндіреді: Жоғардағы зерттеушілер байырғы түрік діни ұстанымын бүгінгі Сібір халықтарының шаманизмінің деңгейінде қарастырды. Ғалымдардың бұл тұжырымын біз қабылдай алмаймыз. Себебі:

1. Хунну, түрік, моңғол империяларының империялық идеологиясының алтын бағынасы болған, сол ұлы империяларды орнатқан, олардың іс-әрекетіне алтын арқау болған көне дінмен бүгінгі Сібір халықтарының шаманизмінің арасында жер мен көктей аса үлкен айырмашылық бар. Сібір халықтарының шаманизмі империя орнатқан идеология болушы көне діннің әбден ұмтылып, жойылып бітіп, содан қалған жекелеген қалдықтары (реликт) ғана.

2. Жоғарыдағы зерттеушілер ежелгі Хунну, байырғы түрік, орта ғасырлық Моңғол империясының ұстанған дінін арнайы қалыптасқан жүйесі (система) бар екенін қарастырмаған.

Міне, осы екі себептен болып байырғы еуразия көшпелі халықтарының діни ұстанымын наным-сенім деп қарастырған.

Жоғарыдағы зерттеушілер арасында немістің атақты ғалымы Г. Дөрфер мен Сартқожаұлы Қ. ойы бір жерден шығады. Г.Дөрфер, байырғы түріктердің діні, дін дәрежесіне көтерілгенін баса айта отырып, бұл дін монотейзмге (бір құдайлыққа) жақын деген тұжырым жасаған және байырғы түріктердің дінін “тәңірлік” (тенгризм) деп атай отырып: “ бұл дін даму тарихында үш кезеңді басынан өткізген болуы әбден мүмкін. Олар: тотемдік, шамандық және *sit venia verbo* тәңіршілдік”-деген қортындыға келген (6,580). Біз белгілі де белді ғалымның бұл тұжырымын қолдай отырып, ары қарай байытуды мақсат тұттық. Діннің негізгі көрсеткіші немесе трансцендентті философиялық бастауы не? Олар:

1. Құдай көкте де, жерде емес
2. Құдай тумайды, туған жоқ
3. Ол дүние, бұл дүние болу керек
4. Пейіш, тозақ бар
5. Ақыр заман болу керек
6. Дін бүкіл этностын, халықтың сана-сезімінен орын алып, өмір сүру этикасына сіңіскен болу керек.

7. Болмыстың пайда болуы, өсіп дамуы, өзгеріп құбылуы ұстанып отырған діни дүниетаныммен (философия) өлшену.

8. Ғибадат ететін орын болу шарт

Міне осы 8 көріністі (критерии) бойына сіңірген дін, дін дәрежесіне көтеріледі. Әлемнің қазіргі тұтынып отырған буддизм, иудей, христиан (және католик), ислам сияқты классикалық діндердің негізгі критері осылар.

Олай болса, жоғарыдағы көрсеткіш бойынша байырғы түріктердің дінін саралап, салмақтап көрелік.

1. Байырғы түріктердің түсінігі бойынша Тәңір (teŋri) жерде емес көкте ол көзге көрінбейді. М: Üze kök teŋri (Жоғарыда көкте Тәңірі) (КТ I.1)

2. Тәңір жалғыз жаратушы. Ол жаралмайды, тумайды (КТ IV.1)

3. Бұл дүние тіршілік-тірлік. Ол дүниеге адамның жаны ұшып кетеді. Жан жоғалмайды. М: Kül-tegin qoj jylqa [toquzupçu aj] jiti jigirmike uçdy (Күлтегін қой жылы тоғызыншы айдың он жетісі күні ұшты) (КТ. II.14)(10,170) Бұл сөйлемде Күлтегіннің жаны ұшып кеткенін сөз етіп отыр. Ал, сүйек жерде қалады.

4. Ұшқан жан жоғалмайды. Ол дүниеде не жақсылық, не қиыншылық көреді. Олай болса тозақ, пейіш мәселесін бұнда қабат сөз ете білген.

5. Тәңір мен жер киесіне ұшырағанда ақыр заман болады. Адамзат, ағайын туыс өз ара арпалысады. М: Teŋri jer bulyaqyp ücün (Тәңір мен жер киесіне ұшырағаны үшін) (КТ. II. 4) (10. 177) деген сөйлемдер бұған дәлел бола алады.

6. Байырғы түрік мәтіндерінде жаратушы-бір Тәңірдің көрсетуімен әр бір жанды, жансыз болмыс өмір сүреді деген түсінікте болған. Оны екі негіз үш дәуір (екі jyltyz üč öd) деп атаған. Бұл байырғы түріктердің дүниетанымының негізгі философиясы (5. 217-228)

7. Байырғы түріктердің “екі негіздік” дүние танымын түрік әлемнің барлық болмыс бітімін жұптық жүйеге сыйдырады. Онда:

-Мемлекеттік жүйеде: Тардуш, төлес (оң, сол қанат);

-Басқару жүйесінде: ябғу, шад.

-Қоғамдық иерархияда: Аталық, аналық әулет (хандас, сүйектас)

-Музыкада: Қос ішек;

-Суретте: Аталық, аналық символдары

-Тілде және графикада дауысты дыбыстың сингорманизмы және дауыссыз дыбыстың консонантизмі:

-Философиялық дүние танымда: Амал мен білік. т.с.с. өмір мен өлім арасындағы болмыс пен құбылысты осы “екі негізге” оның Амал мен Білік жүйесіне негіздеген (10. 89-91)

8. Г. Дөрфердің тұжырымдағанындай тотемдік, шаманизмдік кезеңінде үңгірге, киелі тауға тәу етіп ғибадат жасаса, Көк түрік империясы орнағаннан кейін ұлы адамдарына арнап тұрғызған шіркеуге (барыққа) барып тәу ететін болған. Ол барықта адамның сүйегін орыналастырмайды. қойылмайды. Ондай барық (шіркеу) орны Моңғол жерінде жүздеп саналады. Мысалы Күлтегін, Білге қаған, Тұй ұқық, Күллі-чор т.с.с. киелі кешендер байырғы түріктердің тәуетіп, ғибадат жасайтын орындары. (10, 48-51; 294-321). Хуннулар барық (храм) тұрғызып тәуетіп, ғибадат жасайтыны туралы мәлімет қытай деректерінде сақталған.

Осылайша, трансценденттік танымдық бастаулар байырғы түріктердің ұстанған діні, сол дәуірдің өзінде дін дәрежесіне көтерілгенін дәлелдейді.

Көшпелілердің рухани байлығы болған діні, түсінігі бүкіл халықтың сана-сезіміне, дәстүр-салтына, жадына, ханына өшпестей боп сіңгендіктен ежелгі және байырғы көшпелілер бір идеологияны ұстанып, жұмылған жұдырықтай топтаса білген.

Идеологияның ұйытқысы жаратушы - бір Тәңір. Тәңір киесіне қалу, тәңірдің қаһарына ұшырау адамазатты ақырзаманға апарарды. Тәңірдің жердегі өкілі – қаған. Қаған “Тәңір текті, Тәңір жаратқан” (КТ. III.1). Тәңірдің - жаратушының қолдауымен ұлы қаған *мәңгілік ел* орнатушы. Мәңгілік ел-орталықтанған төр (билік). Бір орталықтан, құдіреті күшті Тәңірісінің бұйрығымен биліктің (төрдің) тізгінін қолға ұстап бүкіл бұқара халықты жақсылыққа жетелуші – Қаған. Қағанға қарсы келу Тәңірдің ісіне қарсы келу. Міне бұл жағынан алып қарасақ байырғы түрік діні, орталық билікке қызмет ететін дін. Орталық биліктің ең негізгі идеологиясы. Бұл жағынан ежелгі қытайлықтардың Конфуци (Күнзі) ілімімен ұштасады.

Түріктердің тәңірлік діні қақында О. Сүлейменов: “Христиан құдайы пайда болардан бұрынғы 4-мыңжылдықта философиялық

ілім ретінде қалыптасып үлгерген, Семит және үнді-иран діндерінің анасы болған, ежелгі Мысырдың діни жораларына елеулі ықпал еткен жер бетіндегі ең ескі дін – Тәңір діні өз зертеушілерін күткеніне көп уақыт болды. Оның теологтарға да, атеистерге де берері мол” (22.271), – деп аты шулы әйгілі “АЗ и Я” кітабында жазған еді. Бұл, Тәңір діннің тым көнелігін сезіне мойындай бастаудың басы еді.

Тәңір діннің көнелігін мойындаумен бірге оның көнелігін болжамдауға болатындай дерек қазіргі кезде ғылым қорына қордаланып қалды.

Еуразия алып құрлығының шығысы Хянған жотасынан батысы Кавказға дейінгі далалық аймақты ондаған мыңжылдар бойы мекендеген көшпелілер бір құдайылық дінді тұтынып отырған заманда, отырықшы көршілері қытайлар, үнділер, парсылар, славяндар мың құдайылық дін тұтынып отырды. Отырықшы халықтардың әр бір қалашығы мен қаласында, селоларында әр қайсысы жеке-жеке құдай жасап алып, бірі екіншісінің құдайларын қабылдамай жақ-жақ боп қырылысып жатты.

Демек, бір құдайлы-көшпелілер мен көршілес отырған отырқшы халықтар арасында бір деңгейде келісіп алғандай бір құдайылық діндер пайда бола бастайды. Олар: Буддизм б.з.б. VI-V ғғ-да, иуда б.з.б. VII-VI ғғ-да Конфуцишілдік (Күнзі) б.з.б.551-479 жж-да, Даоцзм б.з.б. VI-V ғғ-да, Христиан б.з.б. I ғғ-да, Ислам б.з. VI ғғ-да өмірге келді. Бұлардың барлығы да көшпелілердің шығыс және оңтүстік жағында шекаралас, көрші аймақтарда пайда болған діндер. Жаппай бір деңгейде бұлайша өзгеруі, барлығы бір деңгейде бір құдайлық дін қабылдауы көшпелілердің Тәңір діннің әсері емес пе екен? Әсері дейтініміз жоғардағы классикалық діндер Тәңір діншілдердің табыну жора-жосынын сәл, сәл ғана өзгертіп алуы. Тәңір діншілдердің екі қолын алға құлаштап жіберіп қос алақанын тосып тілек тілесе, буддистер алға созылған қос алақанды қосып мандайына тигізіп тағзым ете тілек тілейді. Ал, Ислам діншілдері алға созылған қос қолдың алақанды қос алақанды мандайға жақындата алып келіп, тілек тілеп, бата жасап болған соң бетін сипайды. Содан кейін Жаратушының орны, оның тумайтындығы, ол дүние мен бұл дүние, пейіш пен тозақ, ақырзаман туралы түсініктердің барлығы ең ежелгі көне дін Тәңіршілдіктің әсері емес пе екен?

Орхон ескерткіштерінің мәтіндерінде – Богү қаған (*bögü qaγan*) - (Тұй. 34). Тұй ұқық пен бірге далалық соғыста бірге жүрген дін басы. Байырғы түрік, моңғолдарда үлкен соғыс, шабуылға шығарда, қандай бір жаққа аттанғанда дін басына айтып, көрсетіп, алдын ала болжатып барып қозғалатын болған. Бұған дейін зерттеушілер Бөгү-қағанды Қапаған қағаның үлкен ұлы деп келген. Дәл осы

іспетті дін басшыларының есімі бізге жетті. Бөгү-қаған (Тұй.34 - 50), Бөгү-хан (ТТ. II. А 33), Бөге-будрач (МК II 27); Бөге-Иавғач (Q B N. 396 6)

Байырғы түрік мәтіндерінде тағы да “bes sūñs sūñsdükde Kūñli-čor anča bilge čab esi erti, alpy, *bökesi* erti ” (Бес жолғы соғыста соғысқанда онда , Күллі-чор білік иесі, сөз иесі болды. Айбары, бөкесі болды) (K4. 17. 4) (10.235).

–“buny jaratuyta *böke* tutam” (бұны жаратушыма-Бөке[ме] ұсынамын) (Теркін).

IX-XI ғасыр аралығында жазылып сақталған байырғы жәдігерлерде:

–Anta jeme Linxuanyn özentinen ök *bögün* kelgin tuymaqy- Онда тағы Линхуа гүлінен Бөгүн [қайта] тумак (Uig. II. 44 33)

– Öntün syñarqy burhanlar ulusynta *bögüler* quvrauynta jaymur jaymys teg xua čecek jaymysyn saqynmys kergek- Ол дүниеде бурхандар елінде, *бөгүлер құбырығында (діниилдерге)* жаңбыр жауғандай бәй-шешек жауатынын ойлау керек (ТТ. V А 107)

–Yduq *bögü* biliglig burhan- Киелі *бөгү* білікті бурхан (Suv. 89 9)

–On küčlüg *bögü biliglig* uñan arzylar- Он есе күшті *Бөгү білікті* парасат тілектер (SA26)

–*bögü* elig küčlüg jaryuq teñgi- *Бөгү елі* (сен) құдіретті, нұрлы Тәңірісің (Мап. III. 28 8)

–Bajat bergü edgü saña aj *Bögü* Байлық берсін жақсы, *ей Бөгү* (QBN. 189 7).

– Qajadf joryyly bu umya teke, Qutulmas seninğden aj ersik *Böge* – таста жүрген бұл ешкімнің текесі, Сенен құтылмас, *ей Бөге* (QBN. 385 15)

Міне бұл мысалдар байырғы түріктердің дін басын бөге, бөке, бөгү деп атайтынын, дінін де Бөгү деп айтатынына куә боламыз. Өйтсе, көшпелілер тарихын шежіресіне жазып қалдырған қытайдың көне дерекретінде қандай сөзбен жазып қалдырғанын алып көрелік. “Поклоняющся духам, веруют в волков (кит. букв. *Бу* означает и Волхвов)” (4.231),–деп белгілеген. Өйтсе қытай дерегеінде де “Бөгү” деген атаумен сақталған екен. XIII-XIV ғасыр мұрасы Кодекс куманикта “Бөгү” деген формамен сақталған (26.56). Моңғолдың құпия шежіресінде “Бөгү”, қазіргі Моңғол тілінде “Бөө” деген түрмен сақталған. Өйтсе байырғы түріктердің дінінің атауы Тәңірішілдік (Тенгрианство) емес “Бөгү” деген атау болмақ.

Көріп отырсыздар, осыдан 30-40 мың жыл бұрын пайда болған, түрік этносының ондаған мыңжылдықтар бойы тұтынған төл

мұрасы рухани қазынасы Бөгү (тәңіршілдік) дінінің атауы 21 ғасырға қандай өзгеріспен жеткеніне көз жеткіземіз. Дуалистік дүниетанымды арқау еткен, ежелгі бөгү (тәңірлік) діннің бүкіл бүтін жүйесін қалыпқа келтіріп, оның уағыз ілімін жаңғырту, т.т.с.с. іргелі зерттеулер жүргізу түрік әлемін саралап сараптаушы ғалымдардың алдында тұрған жауапты да, абыройлы істің бірі. Байырғы түріктердің дүниетанымының негізі болған “Бөгү діні” тағыда тереңдетіп зерттеуді күтіп тұрған тың салалардың бірі.

Әдебиеттер

1. James W. Sire. *The Universe Next Door*. InterVarsity Press, Westmont. 2004.
2. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1924. т. 4.2. с.1-16.
3. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX-в начале XXв. Новосибирск, 1975.
4. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М-Л. 1950.
5. Дмитриева Л. В. Хуастуанифт (Введснис, текст, перевод). // Тюркологические исследования. М-Л; 1963. с. 217-228.
6. Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente in Neupersischen. Bd. I-III. Wiesbaden. 1965.
7. Дыренкова Н. П. Умай в культе турецких племен. // “Культура и письменность Востока” III. Баку 1928. с. 120-148.
8. Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. // Тюркологический сборник. 1977. М. 1981. с.117-138.
9. Майнагашев С. Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров. // Сборник музея антропологии и этнографии. Т III. Пг. 1961.
10. Сарткожаұлы Қ. Орхон мұралары. Астана 2003.
11. Maillard M. Les religions de saut occidentales. // L'Asie Centrale Histoire et civilisation. P, 1977.
12. Pelliot P. Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale. // TP. Vol. 26. 1926. pp.212-216.
13. Потопов Л. П. Умай-божество древних тюрков в свете этнографических данных. // ТС-1972. М1973. с.265-286.
14. Пүрэв О. Монгол бөөгий шашин. Улаанбаатар. 2002.
15. Roux J.-P. L'origine céleste de La souveraineté dans les inscriptions paléoturques de Mongolie et de Sibérie. // Studies in the History of Religions. Leyde, 19596 pp. 231-241.
16. Roux J.-P. La religion des Turcs de L'Orkhon des VII et VIII siècles. // Revue de L'histoire des religions (RHR). P. 1962, t. 161, №1. pp.1-24. №2, pp.199-231.

17. Roux J.-P. Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques. // RHR. P. 1956, T. 149, №1, pp. 49-82, №2, 197-237. T. 150. p. 1957, №1, pp. 27-54, №2, pp. 173-212.
18. Roux J.-P. Notes additionnelles à Tängri, Le Ciel-Dieu des peuples altaïques. // RHR. P. 1958, t. 154. №1.
19. Санжаев Г. Д. Дархаты. Л. 1930.
20. Стеблева И. В. Реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. // Тюркологический сборник. 1971. М. 1972. С. 217-226.
21. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов узбеков Хорезма. М. 1969.
22. Сүлейменов О. Ази Я. А-А, 1975.
23. Төлеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. А-А, 1991.
24. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений т. II. А-А, 1984.
25. Бейсенбаев Ж. Арғы түрік тілдері полелит дәуірінің перзенті. // Ана тілі газеті. 2004. № 26. б. 9.
26. Құрылшаханов Ә. Қ, Жұбанов А. Қ. Белботаев А. Б. Құманша – қазақша жиілік сөздік. А-А, 1978.
27. Танжарық Ж. Шығармалар. А, 1994. б. 234-245.
28. Сартқожаұлы Қ. Байырғы түрік жазуының генезисі. Астана 2007.
29. Сартқожаұлы Қ. Байырғы түрік алфавиті және көне түрік дүниетанымы. Түркология: журнал. 2004, №1. -28-37 б.
30. Абримзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

Қысқарған атаулар

КТ – Күлтегін мәтіні
 БК – Білге қаған мәтіні
 КЧ – Күллі-чор мәтіні
 Тұй – Тұй – ұқық мәтіні
 Man III – Манихей фрагменттері (Chotscho III)
 МК – Махмуд Қашқари сөздігі
 QBN – Құтадғу білік (Герат варианты)
 QVK – Құтадғу білік (Кайр варианты)
 QVN – Құтадғу білік (Наманган варианты)
 Sud – Suvānaprabhāsa (Алтын сәуле)
 TT. II – Türkische Turfan – Texte II.
 TT. V – Türkische Turfan – Texte V.
 Uig II – Uigurica II

Türk Halklarının Dinî İnancında Renkler

*Nazgül Balabekova**

Colors in the Religious Belief of Turkic People

Summary

Altay communities have held various beliefs over the course of history. Religion, reflected together in culture, leaves its own mark on language and history. Remnants of the worship of sky, water and moon in deism and fire-worship in Shamanism have lasted up until today among Turkic peoples. Consequently, the related colors have become sacred and attained lead roles in culture. The colors of a nation's culture inform its beliefs, aesthetic views, emotions and understanding of humanity. It is impossible to think of anything, whether it be our surroundings, the sky, things related to culture, clothes, tools and implements, without color. Nothing can be colorless. Therefore, color names are one of the main ways that national culture is reflected. Turkic peoples gave great importance to color symbols in nature, which included national marks of their space-world view. In the language of the Altay Turks the word 'ak' (white) means heaven. Additionally, the colors white-black represent death and funeral. Among the Harzemşah Uzbeks a widowed woman must wear a white dress at her husband's funeral. In the villages of the Issık Göl Kyrgyz, those who wash the bodies of the dead wear a white shirt and white hat. White as a mourning color is part of ancient religions like Zoroastrism and Buddhism. Black and white represent the struggle between good and bad. Among Turkic peoples, besides black and white, the color red has special significance, too. The color red has an important place in the traditions of many nations as a symbol of middle Earth and the surface: 'Shaman, tie one end of the red rope to the body of the dead person and the other end to yourself and say red rope, red rope may all this person's sins be erased.' In Turkic mythology the power of fire is seen in the red cow, the red bull and the red rooster. The color red is also used as a symbol of strength to fend off evil spirits and negative energy. It is also believed that red promotes healing and soothes wounds, bringing health back. In our study, the symbols of color and their relation to religious culture will be taken up in the motif of the example given above.

Key words: Altay communities, color, religion, Shaman, Shamanism, Zoroastrism, Buddhism

Altay toplulukları tarih boyunca çeşitli inançlara sahip olmuştur. Din, kültürde yansı bulmakla birlikte, dil ve tarihte de kendi izini bırakmıştır. Dünya dinlerinin başlangıcı olarak Tanrıculığı gösterebiliriz. Tan-

rıcılık, zaman ve mekanı birlikte yöneterek, doğayla iç içe yaşayan ve tabiata hürmet gösteren bir inançtır. Tanrıclıktan göğe, suya, aya tapmak, Şamanizmden ateşe tapmak gibi kalıntılar, Türk halklarında günümüze kadar süregelmiştir. Bundan dolayı onlarla ilgili renkler de ayrıca kutsallık kazanarak, kültürde baş rollere sahip olmuştur. Her milletin kültüründe renk dünyası kendine has özelliğe, sembolik anlama sahiptir. Yani, 'kültürde renkler' aracılığıyla her millet kendi inancını, estetik görüşünü, duygularını, insanlık anlayışını ifade etmiştir. Çevreyi, gök yüzünü, hatta herhangi bir kültürle ilgili eşyayı, giyim kuşamı, araç gereçleri renksiz düşünmek mümkün değildir. Bunların özü renksiz tam olmaz. Dolayısıyla renk adları, milli kültürü yansıtan temel araçlardan biridir. Türk halkları dünya görüşünün milli işaretleri bulunan doğadaki renk sembolüne de çok önem vermiştir.

Her milletin dünya görüşü, kültürü ve geleneklerine göre renkleri algılaması da farklıdır. Çünkü 'beyinde gerçekleşen süreç, direkt dilde yansımaz, bilincimizi gösterir, bizim bilincimiz ise kendi kültürümüzün etkisindedir (Vejbitskaya, 1669: 238).

Şaman inancına göre koyu mavi doğuyu, kızıl (kırmızı) güneyi, beyaz batıyı, siyah ise kuzeyi simgelemektedir. (Ziyai, 2007: 46-47). Altay Türklerinin kültüründe ak, beyazlığı göstermekten başka da türlü sembolik anlamlar taşımaktadır. 'Renkler, doğu halkları için ilk önce felsefeli, dünya görüşsel, dinî anlamlar taşıyan derin sembolik anlam içermektedir' (Turgabbayeva, 2011: 22). Mesela, ak ve kara renkleri sadece aydınlıkla karanlığı temsil etmiyor, onunla birlikte bir milletin kültüründe yüzyıllarca süregelen kişilik ve estetik kavramlarını da gösterir.

Ak renk, hakikat, inanç, temizlik, arılık, büyüklük, ululuk, yaşlılık, tecrübe, samimiyet, sağlık ve bereket sembolüdür. Bilim adamı Usman Karabayev, ak renginin üç anlamını söylemekte: 'İlk önce, doğmak, var olmak. Özbekler yeni doğan bebeğe 'opok' derler ve onu beyaz renkli beze sararlar. Bu, yeni doğmuş insanın temiz ve günahsız olduğuna işaret eder. İkincisi, insan hayatı, bilinç arılığıdır. Onu elde ettiğimiz zaman da onu kaybetmemek, çoğaltmak için çaba göstermektir. İbadet, hacca gitmek, sadaka vermek ve hayır işleriyle uğraşmak insanın bilinçli olmasının göstergesidir. Üçüncüsü, iki zıt anlamın, ömür ve ölümün, hayatın başı ve sonunun sembolüdür' diyerek Özbeklerin kültüründe beyaz rengin önemli bir yer kazandığını söyler (Karabayev, 1991:2).

Türklerin kültürü ve tarihinde, manevi inançlardan dolayı mitolojisinde de ak kelimesi kutsallık anlam taşır. Türklerin en eski inançlarından olan Şamanizm döneminde beyaz renk, ululuk, adalet ve güçlülük anlamlarını kazanmıştır. Türk şamanizminde Ülgen, hayır ilahıdır. Şaman dualarında ona Beyaz (Parlak) Hakan vb. şeklinde hitap edilir. (İnan, 1987: 412-413). Ögel ise 'Sala Türklerinin yaratılış ve varoluş destanlarında

Sahaların en ulu Tanrısının adı, Ak-Yaratıcı-Tenri veya Ak Yaratıcı' olduğunu belirtmektedir. Bahaeddin Ögel ak kelimesi hakkında böyle diyor: 'Altay Türklerinin dilinde Ak kelimesi cennet anlamını verir' (Ögel, 1998: 431, 444, 571). 'Ak ata' Altaylardaki Türk yaratılış destanlarında da insanlığın ilk atası, belki de Adem'in bir Türk karşılığı idi. Aklık onun üstün ve arı yaratılışının, bir sembolü gibiydi (Ögel, 1991: 381).

Turganbayeva, *beyaz* rengin kutsallık anlamıyla ilgili: 'Eskiden hanları ak renkli keçelere oturtmuşlar, Tanrı'ya ak renkli at ve koyun kurban kesilmiştir. Şamanlar kendi ritüellerinde beyaz renkli hayvanları kullanmışlar. Hayır işlerine adanmış, iyi niyetle yapılan ritüellerde etraftaki otlara ve toprağa süt dökülmüş. Beyaz renk, yukarıdaki dünyanın sembolü, Tanrı rengidir' diyor (Turganbayeva, 2002: 62).

Ak rengin ayrıca matem rengi olduğunu da bazı kültürlerden görebiliriz. 'Harezmi Özbeklerinde dul kadın cenaze esnasında beyaz renkli kıyafet giymelidir. Doğu Türkistan' daki Uygurlar da beyaz giyinmiştir. Issık Göl etrafındaki Kırgız köylerinin hepsinde cesedi yıkamaya girenlere özellikle beyaz gömlek ve şapka giydirirler' (Rahimov, 2007: 110). Kazakistan'ın bazı bölgelerinde de beyazın yas rengi olarak kullanıldığına dair bazı örnekler vardır. Katanov, Tarbagatay Kazakları hakkında yazarken 'kocasını ölen kadın, o gün siyah renkli kıyafet giyer, kızı ise beyaz veya kırmızı renkli bürük giyer. Onlar bir sene boyunca böyle giyinirler' diyor (Katanov, 1894: 37).

Bu durumu Babayeva şu şekilde açıklamaktadır: 'Ak' matem rengi olarak Zerdüştlük ve Budizm gibi eski dinlerde görülür. Aydınlık ve karanlığın mücadelesidir' (Rahimov, 2007: 110). Ünlü Kazak bilim adamı K. Kadaşeva da beyazın siyah ve kırmızı gibi matem renkleri arasında yer aldığını ifade eder: 'Eskiden, Kazak kadını, kocasını öldüğünde siyah elbise giyer, kızı ise beyaz elbiseyle kırmızı bürük takardı. Eğer oğlu ölse, beyaz başörtü takardı. Güney Kazakistan'da biri vefat ettiğinde erkekler beline beyaz kumaş parçalarını bağlarlar. Bu yas tutulduğunu gösterirdi' (Kadaşeva, 1996: 96).

Kara renk. Ak rengin karşıtı mantıksal olarak karadır. Bu iki renk, ikili semboldür. 'İki rengin de tüm ikili formüller gibi İkizler hakkındaki mitolojiyle ilgisi bulunmaktadır. İkili çiftin öğeleri (insanlar, hayvanlar, bitkiler v.s.) iki dünyanın zıtlığını ifade eden zıt iki renktir' (Kerlott, 1994: 83). Kara sözü Eski Türklerde kuzeyin sembolüdür. 'Çünkü türlü boylar ve kültürler kuzeyi karanlıklar ülkesi olarak görmüş. Müslümanlar da kuzeye 'Diyar-ı Zulmet' demişlerdir' (Yağbasan, 2006: 131).

Kara renk gece ve karanlıkla birlikte anılır, karanlık bildiğimiz gibi, korkunç ve tehlikeli olduğundan dolayı kara rengin çağırışımsal alanı genellikle ölüm, yas, kötülük, iftira, zulüm, gaddarlık, fakirlik gibi anlamlarla birleşir.

Kazaklarda eskiden biri vefat ettiğinde evin tepesine kara ala saçaklı siyah bayrak asılır, ailesi siyah renkli giyim giyer ve vefat eden kişinin atının kuyruğu kesilerek, üzerine siyah renkli bir bez serilirdi. ‘Kazaklar birisi öldüğünde siyah bayraklı mızrağı evin tepesine takarlardı. Gömüldükten sonra mızrak kırma töreni yapılırdı’(Laulanbekova, 2010:22). Kurbangali Halid’in eserinde ‘Kazaklar cesedi gömdükten sonra başına ‘Kara’ dikerler. ‘Kara’ dedikleri mızrak başına bez bağlamaktır. Ölen kişi, gençse kırmızı, yaşlıysa beyaz, orta yaşlarda ise bir tarafı kara, diğer tarafı kırmızı veya beyaz renkli bezden dikilir. Bu, ölümün simgesidir. Ve o bezler hangi renkte olursa olsun bu işarete ‘kara’ derler.

Türkler kara kelimesini, cesur, güçlü, milletini düşmandan koruyan, kahraman oğullarının adıyla birlikte kullanmışlardır. Bunun örneklerini kahramanlık ve yaratılış destanlarından ve ‘Dede Korkut’ kitabından bulmak mümkündür. ‘Altay Türklerinin yaratılış destanlarında Tanrı, Kara Han (Kayra Han) adıyla ve inanılmaz bir kuvvet sahibi olarak karşımıza çıkar’(Küçük, 2010:186).

Kazaklar kara rengin nazardan ve hastalıktan koruduğuna inanmışlardır. Bu yüzden nazar değmesin diye çocukların alına siyah renkli boya sürerler. Siyah ve beyaz renkli ipliklerden ala bir bağ yaparak çocuğun bileğine veya genç kızların saçına takarlar. Kazaklar çocuk bir yaşına girince çabuk ve hızlı yürümesi için bir tören düzenlerler. Bu merasim sırasında çocuğun ayağına ala ipi bağlarlar ve aile içinde saygın ve itibar sahibi biri o ipi keser. Buradaki ala rengin anlamı: çocuk kimseye kötülük yapmayan dürüst bir insan olarak yetişsin dileğinden meydana gelmektedir. Görüldüğü üzere, Türk halklarında ak ve kara kelimeleri dışında ala rengin de özel bir anlamı bulunmaktadır. Ala renk: orta dünyanın, yer üstünün sembolü olarak birçok milletin geleneğinde önemli bir yere sahiptir: Şaman, ala ipin bir ucunu ölen insanın vücuduna bağlayarak, bir ucunu kendi tutarak: ‘ala ip, ala ip, bu kişinin tüm günahını ala git’ der.

Mavi (gök) renk. Gök; gökyüzü, su ve denizin, ayrıca sonsuzluk ve sükunetin sembolüdür. İnsanlık tarihinde gök ve su her zaman mukaddes sayılmıştır. Mavi, güven verici bir renktir. Bu yüzden, cami ve kiliselerin süsleri genelde mavi renklidir. Tanrı’ya tapan Türkler için mavi, kutsal renkler arasında yer alır. Eski Türkçedeki ‘Tanrı’ kelimesinin anlamı ‘gök’, ‘gökyüzü’ olduğundan bütün dünyaya, doğaya ‘gök’hükmeder şeklinde inanılır. Şokan Valihanov kendi ‘Kırgızlarda Şamanizm kalıntıları’ adlı makalesinde: ‘Gökyüzü, şamanizmde en yüce güçtür. Gök Tanrı gökyüzüdür’demiştir (Valihanov, 2010: 34 6). Gökyüzüne ve doğaya hürmet, insanın manevi dünyası ve insanlığı ile doğa sevgisinden kaynaklanır. Gök kelimesi hakkında bir de şu bilgiler bulunmaktadır: Çin mitolojisinde mavi renk, yukarı dünya (öbür dünya) olmuş. Turganbayeva bunu ‘Çinlilere Türklerin etkisi’ olarak gösterir (Turganbayeva, 2011: 336).

Mavi renk, gökyüzünün rengi olduğundan sonsuzluğu, emniyeti ve huzuru simgeler. Aynı zamanda bu renk, bazı Türk halklarında matem rengi olarak da karşımıza çıkar. ‘Birisi vefat ettiğinde birçok millette kadınların yas tutma anlamında siyah renkli giysi giydikleri bilinir. Mesela, Özbek kadınları aileden biri vefat ettiğinde üç gün boyunca siyah veya mavi renkli elbise giyermiş. Dördüncü günü bu kıyafeti giydirme merasimi yapılır. O günü ve töreni ‘gök giydi’ şeklinde adlandırmışlardır. Bir sene geçtikten sonra, mavi elbiseyi çıkartıp beyaz elbise giydirirlermiş ve bu törene de ‘ak giydi’ derlermiş’ (Shoybekov, 1990: 17). Azerbaycan’ın Cebail, Sabirabad, Ağdaş, Gence gibi bölgeleri ile şehirlerinde birisi öldüğünde mavi ve siyah giysi giyme geleneği hâlâ sürmektedir (Küçük, 2010: 193).

Kırmızı, ana renklerden ve tabiatta bu rengin karşılığı ateş ve kandır. Türklerin dünya görüşü ve günlük hayatında kırmızı; mutluluğun, muradın, sevincin, aşkın, güzelliğin, hayatın ve saltanatın simgesidir.

Kırmızı, eski zamanlarda güneş ve ateşin rengi olarak anıldığı için bugünlerde bile dünyadaki milletlerin çoğu için kutsal bir renk olarak bilinir. Türklerin inancında ateş, kötü ruhlardan, hastalıktan koruduğuna inanılır. Bu inanç, şaman dininden kalmaz. Kazaklar bugünlerde bile gelin ve damat eve ilk geldiğinde ateşe yağ dökme merasimini yaparlar. Evi kötü ruhlar ve hastalıktan korumak, mikropları öldürmek için ardıç dalını tutuşturarak çıkan dumanla evin köşelerini temizlerler.

Türkler ateşin kendiliğinden doğan, nefes alan ve her zaman hareket eden Tanrı gücü olduğuna inanmışlardır. Onlar doğum, büyüme, gelişme, hatta hayatı da ateşe benzetmişlerdir. Katanov kendi eserinde ‘Tatarlar’ın algılayışında ateşin ruhu insanı besler, ısıtır. Ateşin ruhu uzaklaşırsa, insan ölür, vücudu toprağa girer, ruhu ise yer üstündeki başka ruhlarla katılır’ demiştir (Bezertinov, 2006: 8). Türklerin mitolojisinde ateşin gücü Kırmızı inek, Kırmızı boğa, Kırmızı horoz şeklinde görülür. Bazılarında Ateş-kadın, Ut-ana suretinde verilmiştir. Ocakta ateş yanıyorsa, ona başlarını eğerek: ‘Ateş, sen bizim otuz dişli anamızsın, kırk dişli kaynanamızsın’ diyorlardı.

Kırmızılardan tümü iyilik veya kötülük getirmesinden dolayı iki türlü kategoriye ayrılır. ‘Beyazla birlikte kullanılan kırmızı, iyilik güçlerini, ululuk, hürmet, saltanat ve zenginlik sembolü olarak ‘olumlu ikiliyi’ oluşturur. Siyahla kullanılırsa, aksine kırmızının negatif etkileri artar ve bu çift kötü güçlerin zalimlik sembolü olan kötülük anlamını verir’ (Turganbayeva, 2011: 135). Ama buna rağmen, ‘kırmızı’ belli bir kuvvete sahiptir, çünkü kan güçtür, kan olmazsa, insan ölür. ‘Güç kırmızının esas anlamıdır. Güç sembolü olarak kırmızı renk, nazar ve büyüden korumak için kullanılır. İlkel toplumda insanlar, kırmızı rengi yaraları iyileştirecek ve sağlığı yerine getirecek diye inanmışlardır’(Turganbayeva, 2011: 135).

Kırmızı rengin bazı merasim ve törenlerde kullanılması, kutsallığını simgeler. Sünnet yapacak olan kişi bileği ve gerdanına kırmızı renkli boncuk takardı. Türklerin en eski inançlarında yer alan *al ruhu* veya *al ateş* adı verilen Ateş Tanrısı ise koruyucu bir ruhtu (Ögel, 1995: 513). Yakut, Altay, Yenisey Türklerinin inançlarında rastladığımız ve izleri bugün Anadolu'da görülen Al ruhuyla ilgili olarak Albastı, Alkarısı, Albız-Albıs, Almış, Abası gibi kelimelere rastlanır. Al bastı, Kara albastı ve Sarı Albastı olmak üzere ikiye ayrılır. Lohusa kadınlara kötülük yaptığına inanılan bir Ruhtur (Ögel 1998: 69,300). Günümüz Kazakçasında da Albastı kelimesi kullanılmaktadır. Adı geçen kötü ruhtan korunma amacıyla Türklerin kırmızı rengi kullanmasına dair İnan şu şekilde bilgi vermektedir: 'Lohusa yatakta iken başına beyaz yaşmak ve kırmızı tül bağlayıp kırmızı altın takarlar, kırmızı şeker hediye ederler. Bazen de bunun tam tersi olarak lohusa kadına kırmızı hiçbir şey göstermezler ve tedavi için alazlamaya başvururlar'(İnan 1987: 259,0260,261,264).

S. V Dmitriyev 'alışılmadık matem renkleri' olarak yeşil, beyaz ve kırmızıyı göstermektedir. Vasiltsov, kırmızıyı matem rengi olarak kullanan halklar arasında Kazakların da bulunduğunu ifade eder. 'Kırgızlarda vefat eden kişinin oğulları ve erkek kardeşleri cenaze günü başlarına kırmızı başörtü takar ve sonra çıkartır' (Rahimov, 2007: 107).

Kırmızı renk tedavi, koruyuculuk amaçla da kullanılır: çocuk kıyamıkçık olursa, o eve kırmızı bayrak asarlar, evin içerisine kırmızı bez tutar ve çocuğa kırmızı renkli giysiler giydirirler. Böylece kırmızı renk, gücü sembolize ederek nazar ve büyüden koruma amacıyla da kullanılmıştır. Bu âdetlerin hepsi mitolojik, dinî, astrolojik inançlardan dolayı ortaya çıktığı bilinir.

Sarı renk güneşin, ateşin rengi ve alametidir. Bunun için de o, fe rahlatıcı, parlaklık ve aydınlık remzi olarak değerlendirilir. Temizlik ve yenilenme sembolü olan ateş ile güneş te Türkler için çok önemlidir. Onun eski adı-alazdır. Hem altın rengi olduğundan dolayı Türklerin hayatında bu renk te önemli bir yer tutmakta. 'Türk Mitolojisinde kapıları altından olan saray ve altın tahtın sahibi Ülgen Tanrının tahtı, devlet ve toprağın, dünyanın merkezi olarak tanıldığından dolayı, sarı renk te merkez ve saltanatın sembolü olmuştur' (Kırımhan, 2004: 31). Turganbayeva da bunun hakkında: 'Tanrı ve Ülgen için kesilen kurbanların alında sarı işaretin olması şarttır' diyor (Turganbayeva, 2011: 337).

Her milletin günlük hayatı ve tanımındaki eşyaların tümü o milletin hafızasında yer edinerek, diline yansır. Milletin dünya görüşü sayesinde oluşan kültürün bazı sırları dildeki sembol kelimelerde görülür. Renklerin Türk halklarının hayatı, kültürü, geleneği ve dinî inancında çeşitli sembolik anlamlar taşıyarak, çok önemli rol üstlendiği tespit edildi. Yukarıdaki örneklerden gördüğümüz gibi Türk kültürü ve dinî tanımında

beyaz rengi kutsallık, arılıkla anılır. Kara rengi ise genelde uğursuzluk ve yas alameti olarak görünse bile, kahramanların sıfatı olarak Yüce anlamını da taşıdığını biliriz. Gök Tanrı'ya tapan Türkler için mavi rengi, her zaman Tanrı'nın ululuğunun ve yüceliğinin sembolü olmuştur. Türkler, ateşin belli bir kudrete sahip olduğuna inandığı için kırmızı rengi de kutsal sayarlar. Aynı şeyi sarı rengi için de söyleyebiliriz. Bununla birlikte o, saltanat ve zenginiği simgeler.

Kaynakça

- Bezertinov R. (2006) *Drevnetyurkskoye Mirovozzreniye 'tengrianstvo'* Shkola basımevi, Kazan.
- İnan, Abdulkadir (1996) *Makaleler ve İncelemeler*. C. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Kadaşeva K. (1996) '*Kazak Medeniyetindeki Semboller*' Nevruz ve Renkler. Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.
- Karabayev U. (1991). *Naslediye Najmeddina Kubro i Ego Teoriya 'Latoif'* Taşkent.
- Katanov N. (1894) *O Pogrebnih Obryadah u Tyurkskih Plemen Tsentralnoy i Vostochnoy Azii*. Kazan.
- Kerlott H. (1994) *Slovar Simvolov*. Mifologiya. Psihoanaliz. Moskova.
- Kırımhan N. (2004) '*Türk Kültüründe Yedi Rengin Anlamı*' <http://www.akmb.gov.tr/ata/metinler> 08.11.2004.
- Küçük S. (2010) '*Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı*' Bilig. Sayı 54. Ahmet Yesevi Üniversitesi Müteveli Heyet Başkanlığı: 185-210.
- Laulanbekova R. (2010) *Tur-tus Komponentti Kurdeli Atalumdardın Tanımdık Sipatı (sıfat+isim)*. Tez özeti, Almatı.
- Ögel B. (1991) *Türk Kültür Tarihine Giriş*. – Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., – C. VI.
- Ögel B. (1995) *Türk Mitolojisi*. Ankara: Türk tarih Kurumu yay. – C. II.
- Ögel B. (1998) *Türk Mitolojisi*. – Ankara: Türk tarih Kurumu yay. – C. I.
- Rahimov R. (2007) *Tsentralnaya Aziya v Usloviyah Peremen*. SPb, Nauka Basımevi
- Shoybekov R. (1990) '*Keybir Tur-tusterdin Ataulardın Magınaları*'. Kazak SSR habarları, Almatı: 15-20
- Turgabbayeva Ş. (2011). *Eстетико-Художественные Особенности Тsvetogogo Resheniya v Sovremennon İskusstve Kazahstana*. Barnaul.
- Turganbayeva Sh. (2011) '*Tsvetovoye Vospriyatiye i Prirodnyye Assotsiatsii v Kulture Kazahov*' Mir nauki, kulturi, obrazovaniya, Almatı: 335-337.
- Turganbayeva Ş. (2011) '*Magiya Tsveta u Pervobitnih Narodov*' Mir nauki, kulturi, obrazovaniya №4 (29), Almatı: 133-137.
- Turganbayeva L. (2002) *Ocherki İstorii Materialnoy Kultury i Dizayna*. Almatı, Fond Soros-Kazakhstan.
- Valihanov Sh. (2010) *Kop Tomdık Shıgarmalar Jinagı*. Tolganay Grup Basımevi, Almatı
- Vejbitskaya, A. (1996). *Yazyk. Kultura. Poznaniye*, İngilizce'den aktaran M.A. Krongauz. Ruskiye slovari Basımevi. Moskova.

- Yağbasan M. Aşkın N. (2006) *Renklerle İletişim ve Ulusal TV Logolarının Göstergebilimsel (Dilbilimsel, Grafiksel, Renksel) Analizi*. Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları, Ankara:123-151.
- Ziyai, Alimcan (2007). 'Eski Türk (Hun) İnançlarına Göre Yılbaşı Kutlamaları' Kardeş Kalemler 3 (1): 42-48.

Saha (Yakut)ların Kut-Sür İnancına Göre İyi İnsan

*M. Fatih Kirişçioglu**

A Good Person According to Sakha's (Yakut) Kut-Sür Belief

Summary

According to Sakha (Yakuts)'s Kut-Sür, or "Spirit-Life", belief, humans should learn to take God's fire (the core of belief). The more a human take this fire the longer, broader and more thoughtful he is. He relieves his misgivings and his direction becomes correct. The fire of God covers a human and becomes a load. The spread of this load to the environment is called bioenergy. Bioenergy spreads around humans like a cloud. It protects humans against evil souls and does not let them come closer. The more a human gets the fire of God, the more power he has to protect his happiness and load.

As Tanara Üöretege (doctrine of God) suggests, there is a gate or road of God. The future of a human who follows this road looks bright. The gate of God opens in the eastern sky. Accordingly, the sacred sky is called God's sky. Humans reach God with the help of Aartık/ Mohol soul. Mohol does not let filthy people thrive. The better a human's character is, the more his aartık, which facilitates communication with the world, becomes. If a human can communicate with the world with 63 aartık, then he becomes absolute. The qualifications of becoming a good person according to Saha Turks is stated in the present study.

Key words: Sakha (Yakut), human, bioenergy, Tanara Üöretege (doctrine of God), Becoming a good human, Kut-Sür belief, Aartık

Sahalara göre "iyi insan" kavramına geçmeden önce iyilik tanımı üzerinde durmak gerekir. İyilik ne demektir? Genellikle zıttı olan "kötülük" ile akla gelir. İyiliği düşünen filozoflar iki olguyu birlikte değerlendirir. Bazıları iyiliğin olabilmesi için kötülüğün gerekli olduğunu ileri sürer. Bu düşünceye "teodise" denir. İyilik kapsayıcı bir anlatımla: Belli insan ihtiyaçlarını karşılayan, insan çıkar ve dileklerine uygun düşen, kişiye, topluma, bir sınıfa ya da başka bir kümeye, yararlar sağlayan bir olgudur (Erbaş 2015:1, vd.).

Türkçe Sözlükte, Eski Türkçe: "*edgü*"den: 1. İstenilen, beğenilen nitelikleri taşıyan, beğenilecek biçimde olan, kötü karşıtı 2. Bol, çok, aşırı 3. Uğurlu, hayırlı, iyilik getiren: *İyi haber*. 4. Esen, sağlıklı 5. Yerinde, uygun 6. Doğru olan 7. Yeterli, yetecek miktarda olan 8. Öğrencinin değerlendirilmesinde kullanılan orta ile pekiyi arasındaki not. 9. İstenilen, beğenilen, yerinde, yararlı, uygun bir biçimde anlamlarına gelir. Ahlak

felsefesinde ise iyilik genellikle Tanrı'nın istemiş olduğu dünyadaki hayat düzeni ile uyumu belirtmektedir (Türkçe Sözlük 2009:1006).

İnsanlık iyi ve kötü kavramları ile dünyanın başlangıcından beri hep ilgilenmiş, Habil'i iyiliğin temsilcisi, Kabil'i kötülüğün temsilcisi olarak görmüştür. İyiler "melek gibi insan" diye övülmüş, meleklerle özdeşleştirilmiş, kötüler "şeytan gibi adam" diye tenkit edilmiş ve şeytanla bir tutulmuştur. 3 ilahî dini incelediğimizde Tevrat'ta "On Emir'in –ki Emirler, Tevrat Eski Ahit Çıkış (Exodus) / Bap 20'de yer almaktadırlar. Bilindiği gibi Eski Ahit, Hristiyanlığın kutsal kitabı, Kitab-ı Mukaddes'in ilk bölümünü oluşturan 39 cüze verilen isimdir. Tevrat, Tanah ve Eski Ahit'in ilk beş kitabına verilen isimdir. Bu on emrin son altısı iyi insan olmanın şartlarını belirtmektedir. Bunlar:

"Babana ve anana hürmet edeceksin.

Adam öldürmeyeceksin.

Zina etmeyeceksin.

Çalmayacaksın.

Yalan şahitliği yapmayacaksın.

Komşunun hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin"

şeklinde (Tevrat 2015: 20. bab).

Nitekim İncil'de de:

"Ama beni dinleyen sizlere şunu söylüyorum: düşmanlarınızı sevin, sizden nefret edenlere iyilik yapın, size lanet edenler için iyilik dileyin, size hakaret edenler için dua edin. 29 Bir yanağınıza tokat atana öbür yanağını da çevirin. Abanızı alandan mintanınızı da esirgemeyin. 30 Sizden bir şey dileyen herkese verin, malınızı alandan onu geri istemeyin. 31 İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın. 32 "Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, bu size ne övgü kazandırır? Günahkârlar bile kendilerini sevenleri sever. 33 Size iyilik yapanlara iyilik yaparsanız, bu size ne övgü kazandırır? Günahkârlar bile böyle yapar. 34 Verdiğiniz geri almak umudunda olduğunuz kişilere ödünç verirsiniz, bu size ne övgü kazandırır? Günahkârlar bile verdikleri kadarını geri almak koşuluyla günahkârlara ödünç verirler." (İncil 2015 Mat. 5. 12, 38-48; Luka 27-28). şeklinde iyiliğe vurgu yapan ifadeler vardır.

Kur'an-ı Kerim'de ise insanın temel felsefesi "*el-emr bi'l-ma'ruf, en-nehı ani'l-münker*" (iyiliği emretmek, kötülükten menetmek) şeklinde belirtilebilir. Kur'an-ı Kerim'de pek çok surede (Kur'an 2015: Bakara Suresi, 2/83, 84; Nahl 16/124; En'âm 6/151-153; İsrâ 17/23-39) iyiliğe vurgu yapılmaktadır. Nitekim, "İyi ve Kötü Kavramları Üzerine" çalışma yapan Erbaş, İyi ve kötü kavramları üzerinde düşünmeden önce hem iyi hem de kötü kavramları ile ilgi kurulduğunda bir anlam kazanan "insan" kavramına temas etmemiz gerektiğini nitekim "*Biz gerçekten insanı en güzel bir surette (ahsen-i takvim) yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısı-*

na (esfele 'l- safilin) indirdik" (Kur'an 2015: Tîn, 4-5) ayetleri ile insanın bu iki yönüne vurgu yapıldığını, insanın iyilik ile olan münasebeti devam ettiği müddetçe yaratıldığı andaki güzelliğinin gelişerek katlanacağını, kötülük ona hâkim olunca da aşağıların aşağısı olma yoluna gireceğini ifade etmiştir.

Bu kısa giriş kısmından sonra Sahaların kut-sür inancına bakabiliriz. Bu inancın belli başlı ilkelerini Aynı Üöreğe" Tanrı Öğretisi" isimli eserde Afanasev tespit etmiştir (Kirişcioğlu 2007:1, vd.) Öğrencilerim Hüseyin Yıldırım ve Nigar Kalkan Afanasev'in eserini aktararak üzerinde dil ve üslup çalışması yapmışlardır. Biz temel olarak bu çalışmalardan faydalandık. Tanrı Öğretisi' nin ilkelerine göre, Tanrı geçidi ya da yolu vardır. Bu yolu izleyen insanın istikbali açık olur. Tanrı geçidi Doğudaki gökte açılır. Onun için doğudaki kutsal semavî gök, Tanrı göğü diye adlandırılır. İnsan Tanrıya *Aartık / Mohol* ruhunun yardımıyla erişir. Tanrı yolunun başı insanın düşüncesi temiz, hareketleri düzgün olduğunda açılır. Mohol kirli insanı bırakmaz. İnsanın ahlâkı ne kadar iyiye dünya ile iletişimi sağlayan aartık da artar. İnsan dünya ile 63 aartıkla iletişim kurabiliyorsa, kâmil olur. İnanca göre insan kismet (*anal*) iyle doğar. Pekaskiy, anal kelimesini ve bağlantılarını şöyle açıklamıştır

Anuu- "tayin et-, tahsis et-, vadet-, ithat et-" Aynı Toyon eyiexe anaan bierte: en üyeğin uhataarı, ucuorgun ulaatinnaraarı. "yaratıcı tanrı onu sana kendi iradesiyle verdi ki ömrün uzun olsun, neslin artsın" (YDS 1945: 21)

Anal "mukadder; akıbet; kismet, alınyazısı; pay, hisse, veraset, maaş" Genelde ülüü (< ET ülüg) kelimesiyle birlikte kullanılır. *Anal ülüüm* "kismetim, hissem" (YDS 1945: 20)

Anallaax "tayin, tahsis edilmiş; birine muktedir olan şey, pay, kismet" (YDS 1945: 20).

Kismet, iyiliği arttırmak için, iyiliğin her hangi bir tarafını kuvvetlendiren bir yetenektir. Nitekim bu husus aşağıda şu şekilde belirtilmiştir:

"Anal. Kihi anallaax törüür Anal dien ütüönü ürdetiğe ütüö xaya ere öttün turugurdar coğur.

Analın kihi buluoxtaax uonna ol analın toloro satiaxtaax – culuur itinne tümüller.

Analın, kihi toloru siten-xoton töröobüt buollağına, sitiher.

Kismet. İnsan kismetiyile doğar. Kismet, iyiliği arttırmak için, iyiliğin her hangi bir tarafını kuvvetlendiren bir yetenektir.

Kismetini insan bulmalı ve o kismetini tamamlamaya çalışmalıdır, başarı buna bağlıdır.

Kismetine, insan kâfi derecede muktedir olarak doğmuşsa, ulaşır.)

Muktedir olarak doğma ise şöyle belirtilmiştir :

“Siten-xoton törööhün. Kihi öbügelerin ustun kelbit suollaax buolar. Öbügeler ütüöğe bağalara utumnaan kihixex keler. Öbügeler tugu suspittara emie kihixex beriller.

Ol gınan baran, ayılğa, öbüge küühe tümüllüüte kihi aayı araaş buolar.

Algıs üçügedik tümüllütütten tuttarulaax kihini siten-xoton töröobüt kihi diiller. İtinnik kihi analın toluruon söp.

Otton oçço sippekke-xoppokko töröobüt kihi kığın tuhaanuta sitete suox buolar.

(Muktedir olarak doğma. İnsanın atalarından gelen bir yolu vardır. Atalarının iyilik arzuları nesilden nesile insana gelir. Atalarının yaptığı hataları da insana verilir.

Fakat, tabiatın ve atalarının gücünün toplaması her insanda değişiktir.

Duanın iyi bir şekilde toplanmasıyla sunulan insana muktedir olarak doğmuş insan derler. Böyle bir insan kısmetine tam olarak ulaşabilir.

Ancak, kâfi derecede muktedir olarak doğmamış olan insan, kudretini yeterince kullanamaz.) (Afanasev 1993: 55, 56; Yıldırım 2000: 1425-1435).

Ayrıca, *col* (baht)’un da iyilik için önemli bir konumu vardır. *Col*, sözlükte “iyilik, uğur, saadet, talih, baht; hayır” anlamlarındadır. *Baht*. Bahtlı diye kısmeti çok olana derler. Bu, insan tanrılardan verilenleri tamamen kullanarak iyiliği yüceltmış, böylece onun sürü ölümsüz bir şekilde güçlenmiş, demektir. İşte, onun için saadet için gayret etme ortaya çıkmıştır (YDS 1945: 176).

“Col taaha. Col taaha dien emie baar buolar. Bu taas külümürdüü silcar buolar ebit. Üksün xotoy uyatıttan bulallar.

Col taaha kihi oloğor ütüönen sabıdıallur.

Col taaha algıhı bierer.

Mutluluk taşı. Mutluluk taşı diye de bir taş vardır. Bu taş parlayıp nur saçarmış. Bu taşı genellikle kartal yuvasında bulurlar.

Mutluluk taşı insanın hayatına iyilikle etki eder.

Mutluluk taşı dua verir) (Afanasev 1993: 85; Yıldırım 2000:2320-2325).

“Cieleex buoluu. Kihi cieleex buollağına, ciñneeğin kihi buolar.

Cieleex kihi – Toyon.

Alaha cieğin

Terin,

Aal uokkun

Otun,-

dien algıska etiller.

Ayu üöreğe eterinen, kihi xanna ere toxtuoxtaax, oloxsuyuoxtaax, cie tuttuoxtaax.

Oççoğ o kihi uygunu oñoror, ütöönü ükseter, oğolonor, uruulanar.

Onu

Diriñ dalay

Tühülgeğ in olort,-

diüller.

(Ev sahibi olmak. Eğer, insan ev sahibi ise gerçek kişi olur.

Ev sahibi insan, reistir.

Geniş evini

Kur

Kırmızı ateşini

Yak,-

diye duada söylerler.

Tanrı öğretisinin söylediğine göre, insan bir yerde durup yerleşmelidir, ev sahibi olmalıdır.

O zaman insan iyilik yapar, güzelliği artırır, çocuk sahibi olur, soyunu devam ettirir.

Buna,

Derin ve varlıklı

Tühülgeğ in¹ i oturt

derler.) (Afanasev 1993:106; Kalkan: 2002:3014-3027).

“Kömüskenii. Ayu suolunan baru dien siehiini suox oñoruu, sürü küühürdүү.

Con beye-beyeleritten amarax, kömüskes buoluox taaxtar. Oççoğ o ütöө үөskүүр.

Con çiehiney, ülehit buoluoxtaaxtar. Oççoğ o olox tupsar.

Iarihax buollun, bodoñ buollun çegien buollun, kihi beyetin kutun xaristaxtaax, atın con kutun xaristaxtaax. İti keskil dien aattanar. Oççoğ o ütöө үрдүүр.

Algıs oloğurdun,

Tühülgeğ in: İsahta toplanma yeri, isah vb. zamanlarda taze kayın çubuklarından yapılan sık çit.

Ütüö ürdeetin!

Dom!"

(Korunma. Tanrı yoluyla gitmek demek “yemeye” karşı çıkmaktır, sürü güçlendirir.

İnsanlar birbirlerine karşı saygılı olmalı, birbirlerine iyi davranmalıdırlar. O zaman iyilik artar.

İnsanlar saygılı, çalışkan olmalıdırlar. O zaman hayat düzenli olur.

Hasta birisi olsun, sakat olsun, sağlam olsun insan kendi ruhunu korumalıdır, başka insanların ruhlarını korumalıdır. Buna keskil denir. O zaman iyilik yükselir.

Dua yerleşsin,

İyilik yükselsin! Dom!) (Afanasev 1993:136-137; Kalkan: 2002: 4012-4023).

Keskil kelimesi, “akıbet, kısmet, talih; gelecek (iyi ve müspet); nimet, ahit, emir” anlamlarındadır. Barılı keskil “bol kazanç; Bayanay’ın sıfatı”, tañara keskile “emri ilahî”, keskil tıl “ahit sözü”, keskilleex tıl “kehanet”

“Küühe. Kihi bıltı köstübet – billibet buoluon söp ebeter köstör – biller küüs buolan taxsian söp.

Bılıttarın küüsteex sürdeex con küühürdeller.

Könnörü con bılıttarın küühürderi bilbetter. Sorox con törükü küüsteex bılıttaax buolallar. Ol gınan baran küüsterin bilbet buolan beyelere da sereybekke conjo kuhağanı ebeter üçügeyi onjoruoxtarın söp.

İlık etteex con bılıttarın sataan salayallar. Oyuun üöreğe emie bılıtı sataan salayuga ologurar.

Saamay küüsteex bılıt iççileex buolar.

(Gücü. İnsandaki bulut gözükmeyen bilinmeyen ya da görünen, bilinen bir güç olarak ortaya çıkabilir.

Bulutları, güçlü süre sahip insanlar güçlendirirler.

Sıradan insanlar, bulutlarını güçlendirmeyi bilmezler. Bazı insanlar doğuştan güçlü bulutlu olurlar. Fakat, bu güçlerin farkına varamayıp insanlara istemeden kötülük ya da iyilik yapabilirler.

Kutsal etli insanlar, bulutlarını idare ederler. Oyuunun öğretisi de yine bulutu yönlendirmeyi esas alır.

En güçlü bulut ruhlu olur.) (Afanasev 1993:137-138; Kalkan: 2002: 4054-4062).

Bılıt da önemli bir kavramdır. Sözlükte “bulut, sis” (YDS 1945: 96) anlamlarının yanı sıra Şamanın insanlara aklî hastalıklar gönderen ruhu üzerine koyup hastadan uzaklaştığı ve bulutu tasvir eden ağaçtan

masa biçiminde bir şey; keza birkaç sırankan ibaret olan ve üzerine tahta, kuş vs. tasvirleri konulan bir şey ki, şamanın aydın dünyaya gittiği zaman yolda durduğu dokuz duraktan birini temsil eder. Ögel, “bulut” kavramının Türk düşüncesi ile Türk mitolojisinin bir bölümünü meydana getirdiğini ifade ettikten sonra “Gökte görülen bir parça kara bulut, Tanrı’nın bir elçisi veya belirtisi olarak kabul edilirdi. Eski Türk mitolojisinde, büyük kahramanlar ile hükümdarların başlarının üzerinde, onlarla birlikte bir kara bulut gezerdi” Ögel 1991 II/469) demektedir.

“Üötüü ikki körüñneex. Ayulartan üötüü üötüönü oñoror. Caydar-tan üötüü alcatunı oñoror. Üötüü tuhaayuların xayısxa diibit.”

(Üötüü iki çeşitlidir. Tanrıdan gelen üötüü iyilik yapar. Kötü ruh-lardan çıkan üötüü kırııcı olur. Üötüü yollarına yönelik diyoruz.) (Afanasev 1993:145; Kalkan: 2002:4306,7).

“Ütüö ükseetin

Algıs arulannın!

Dom!”

(Böylece son sözümüz şöyledir.

İyilik çoğalsın,

Dua yağlansın!) (Afanasev 1993: 154; Kalkan: 2002: 4604-4606).

“Kihi ayalğatın xarıstıaxtaax, oloğun utumnaaxtıx oñostuoxtaax, oçço keskilleex. Ol ihin öygünen – sanaağınan, tılğınan – öskünen, üleğinen – xamnaskınan tuoxxa da buortunu oñoruma dien kes tıl baar. İti tılı kılğastık mannık etiexxe söp:

1. Kirdeeği sanaama

2. Kirdeeği etime

3. Kirdeeği oñoruma.

Kihi Ayu suolunan barar buollağına ıraas buolar

Iraas ere kihi ütüönü ürdeter.”

(İnsan tabiatını korumalıdır, hayatını düzenli kurmalıdır, o kadar da geleceği olur. Onun için düşüncenle, dilinle, işinle, hiç kimseye, hiçbir şeye kötülük yapma diye hikmetli söz vardır. Bu söz kısaca şöyle söyleyebiliriz:

1. Pis şeyleri düşünme.

2. Kirli kelimeler kullanma.

3. Kirli işler yapma.

İnsan Tanrı yolunu izlerse tertemiz olur.

(Sadece temiz insan iyilik yapar.) (Afanasev 1993:155; Kalkan: 2002:4620-4628).

Tanara Üöreteğe (Tanrı öğretisi)'nin söylediğine göre, Tanrı geçidi ya da yolu vardır. Bu yolu izleyen insanın istikbali açık olur. Tanrı geçidi Doğudaki gökte açılır. Onun için doğudaki kutsal semavî gök, Tanrı göğü diye adlandırılır. İnsan Tanrıya Aartık/ Mohol ruhunun yardımıyla erişir.

Aartık kelimesi “yol, geçit, derbent, dar geçit” anlamlarındadır ama kökü olduğunu düşündüğümüz aartaa- “yalvarmak, af dilemek, istirham etmek” anlamlarındadır.

Peki, o zaman insan nasıl Tanrı yoluna ulaşır. Tanrı yolunun başı insanın düşüncesi temiz, hareketleri düzgün olduğunda açılır. Mohol kirli insanı bırakmaz. İnsanın ahlâkı ne kadar iyiye dünya ile iletişimi sağlayan aartık da artar. Sahalara göre insan bitki gibidir ve 9 dalı vardır. İnsanın bu 9 dalı aşağıda belirtilmiştir.

“Kihi – üüneeyi.

Kihi mas kurduk üüner.

Sis tonogoho – mas. İti mas ustun kihi ettere üümmütter.

Saamay allara labaağa kihi uuhuur ete üümmüt.

İkkis labaağa oçoğos, kurtax, buor, xabax suollara mustubut.

Ühüs labaağa bıar üöskeebit.

Tördüs labaağa öröhö üümmüt.

Behis labaağa tıya oloxsuybut.

Altıs labaağa sürex oloxsuybut.

Settis labaağa xarax, kulgaax üümmüt.

Axis labaağan meyii üümmüt.

Toxsus labaağa itık et oloxsuybut.”

(İnsan, bitkidir.

İnsan ağaç gibi yetişir.

İnsanın beli ağaç gibidir. Bu ağaç boyunca insanın eti teşekkül etmiştir.

En aşağıdaki dalda, insanın soyunu devam ettirecek et teşekkül etmiştir.

İkinci dalda bağırsaklar, mide, böbrek, idrar kesesi yolları birikmiş.

Üçüncü dalda ciğer oluşmuş.

Dördüncü dalda mide zarı oluşmuş.

Beşinci dalda akciğerler yerleşmiş.

Altıncı dalda kalp yerleşmiş.

Yedinci dalda gözler, kulaklar teşekkül etmiş.

Sekizinci dalda beyin oluşmuş.

Dokuzuncu dalda saygı, ıtık et² (kutsal et) yerleşmiş.) (Afanasev 1993:112; Kalkan: 2002:3195-3205).

Dokuz aartığın her birinde yedi tane düğüm varsa tamamı 63 düğüm olur. Tanrı düğümleri 7 tanedir:

“Ürüş Ayu tümüktere:

1. *Etiñ ahılının.*
2. *Sirten silisten, xallaanan tutuluktan*
3. *Eppitiñ eğerde buollun.*
4. *Oñorbutuñ tuskul buollun.*
5. *Sieriñ sittin.*
6. *Ayu maygılan.*
7. *Toloru domnon.*

Dom!”

(Ürün Ayı’nın düğümleri;

1. Vücudun açılsın.
2. Yere kadar uzanan kökün, göğe kadar yükselen dayanağın olsun.
3. Söylediklerin gerçekleşsin.
4. Yaptıkların insanlara yarasın.
5. Ahlâklı ol.
6. Tanrı gibi iyilik yap.
7. Duaların tam olsun.

Amin!) (Afanasev 1993:119; Kalkan: 2002:3435-3443).

İnsan dünya ile 63 aartıkla iletişim kurabiliyorsa, kâmil olur. Bu inanca göre Ruhlara karşı saygılı olmak için ahlâka dayanan bazı kurallar koyulmuştur:

“Bies eygeni xarısturga anaan:

1. *Uunu budulutuma;*
2. *Buoru süргеyime;*
3. *Uotu kirtitime;*
4. *Salgını buortulaama;*
5. *Taahı bitarıtıma.*

Bies eygeni bahılurğa anaan:

1. *Suyullan timir buol;*
2. *Buorga bigetik tiren;*
3. *Uuga balık kurdun uhun;*
4. *Salgıñña kötör kurduk köt;*
5. *Uokka xat.*

İtık et: Kutsal, önemli et. Altın ve belkemiği boyunca çıkan et. Şamanlarda bulunan ve bulunması gereken mübarek, muhterem et. Kadınların ve kızların mahrem yeri (YDS 1945:: 298).

Tınnaax eygeni xaristurga anaan:

1. *Küöx otu tepsime;*
2. *Mahı alcatıma;*
3. *Kultı- kötörü xaristaa.*

Kihi eygetiger sıhıanna:

1. *Kürüöğün körö – iste sırit;*
2. *Tiergeñnin ıraastık tut;*
3. *Sergeğın ıtıktaa;*
4. *Xotoññun uhat;*
5. *Cieğın keñet;*
6. *Aartıkkın büöleeme.*

(Beş âlemi korumak için:

1. Suyu pisletme;
2. Toprağı kazma;
3. Ateşi kirletme;
4. Havayı temiz tut;
5. Taşları kırma.

Beş âlemi aşmak için:

1. Sıyrılarak demir ol;
2. Toprağa sağlam bas;
3. Suda balık gibi yüzebil;
4. Havada uçanlar gibi uçabil;
5. Ateşte kavrul.

Canlı âlemi korumak için:

1. Yeşil otu ezme;
2. Ağaçları kırma;
3. Hayvanları, uçanları koru.

İnsan âlemiyle ilgili:

1. Duvarını daima kontrol et;
2. Arsanı temiz tut;
3. Sergene saygı duy;
4. Ahırını büyüt;
5. Evini genişlet;

6. Aartıgını kapatma.) (Afanasev 1993:110-111; Kalkan: 2002: 3166-3188).

İşte yukarıda belirttiğimiz Saha insanı bu kurallara uyarsa iyi insan olabilir. Hatta oyun/udağan (bakşı) bile olabilir. Genellikle bütün inançların kaynaklarında yapılması gerekenlerden daha çok yapılmaması gerekenler vurgulanmıştır. Bu yasakların arasında suyun kirletilmesi, ateşe bıçak sokmak, kazanın içinden bıçakla et almak, çadırdaki küçük su dökmek,

ağacı ateşe yakın yerde devirmek, vb. gibi küçük yasaklar vardı. Ayrıca öldürme, ırza geçme, şiddetli saldırılar, hırsızlıklar, özellikle at çalmak, kabilenin tavşan, kuğu gibi ongun hayvanının öldürülmesi gibi eylemler toplum içinde yapıldığında mutlaka cezalandırılırdı. Nitekim Türklerin eski inançları noktasında ciddi çalışmalar yapan Roux da bu yasakları belirtmiştir (Roux 1994: 231,232). Genelde temel kaynak olarak kullandığımız Roux'un çalışmalarına bu ve benzeri yeni çalışmalardaki bilgiler eklenirse doğruya daha çok yaklaşırsız kanaatindeyim.

Kaynaklar

- Afanasev, Lazaar A. (1993) *Aynı Üöreğe, Yakutsk*.
- Beydili, Celal (Memmedov) (2003) *Türk Mifoloji Sözlüyü*, Bakı.
- Eliade, Mircea (Çeviren: İsmet Birkan), (2006) *Şamanizm*, Ankara.
- Erbaş, Ali (2015) “İyi ve Kötü Kavramları Üzerine”,
<http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/DergideNSecmelerDetay.aspx?rid=%2018>
- İnan, Abdulkadir (2000) *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara.
- İncil (2015) <http://www.kutsalkitap.com/calisma/incil.pdf>
- Kalkan, Nigar (2002) “Aynı Üöreğe (Tanrı Öğretisi) Metni Üzerinde Gramer Çalışması”, G.Ü.SBE.,Basılmamış Yüksek Lisans Tezi,Ankara.
- Kirişcioğlu, M.Fatih (2007) “Saha(Yakut) Türklerinin Kut-Sür İnancı”, II. Uluslararası Büyük Türk Dil Kurultayı, 25-30 Eylül 2007, Bişkek(Kırgızistan).
- Ksenefontov, Gavrill Vasilyevič (çev. A. Bağcı) (2011) *Yakut Şamanlığı*, Kon-ya.
- Kur'an-ı Kerim (2015) <http://mushaf.diyaret.gov.tr/#>
- Ögel, Bahaeddin (1991) *Türk Kültür Tarihi'ne Giriş*, II,Ankara.
- Pekarskiy, Eduard K. (1945) *Yakut Dili Sözlüğü (YDS)*, I,İstanbul.
- Pekarskiy, Eduard K. (1959) (POPOV, D. D.,-İONOV, V. M.,) *Wörterbuch der Jakutischen Sprache,Yakutsk-Petersburg. (1899-1930)-2.baskı M_L.1959.*
- Roux, Jean-Paul (Türkçesi: Aykut Kazancıgil) (1994) *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul.
- Roux, Jean-Paul (Türkçesi: Aykut Kazancıgil) (1999). *Eski ve Orta Çağda Altay Türklerinde Ölüm*, İstanbul.
- Tevrat (2015) <http://www.bursakilisesi.com/kutsalkitap/>
- Türkçe Sözlük (2009) TDK (10.baskı) Ankara.
- Vasilyev, V.E. (2006) *Saxa Törüt İteğele Bılırgı Sehennere*, Cokuuskay.
- Yıldırım, Hüseyin (2000) “Aynı Üöreğe (Tanrı Öğretisi) Metni Esasında saha Türkçesinde İsim”, G.Ü.SBE.,Basılmamış Yüksek Lisans Tezi,Ankara.

Budizmin Yayılışında Kalmukların Rolü Var mı?

*Oktay Berber**

Did the Kalmuks Have a Role in the Spread of Buddhism?

Summary

Buddhism, which is a belief that firstly occurred in India, spread over time to the Asian territories. Comprehension of doctrine has been subjected to differences since B.C 6th century when Buddhism first appeared. As a result of this situation, primarily four main stream developed until nowadays. The change of political and socio-cultural structure in regions where the doctrine dominated, has also affected these differences. From the 16th century, especially within the 2nd half, Buddhism was subjected to a different transition period in parallel with changes in Asia region. We understand that North Buddhism, called Lamaism, spread among Mongols in the north starting from especially the Tibet region and expanding to the West from Russian territories.

After the end of the Yuan Dynasty in China, the force struggle of Mongols among themselves caused structural changes. After some time during which these changes were shaped, a new political structure was established called Djungar Khanate. The movement of Kalmuk expansion and invasion, which commenced with the rise of the Djungar Khanate period, has parallels with the aforementioned spreading period of Buddhism. In this article, we try to examine from an historical perspective whether there is a connection between Buddhism spreading and the Kalmuk movement, starting with the question "Did the Kalmuks have a role in spreading Buddhism?"

Key words: Buddhism, Lamaism, Kalmuk, Djungar, doctrine, invasion.

Giriş

Din, toplumsal bir varlık olan insanın bireysel dünyasında başlayan ve bireysellikten hareketle toplumsal boyuta ulaşan bir bağlılığın ifadesidir. Aynı inancı benimseyen kişilerin bir araya gelmesiyle yaygınlık kazanan ve bir topluluğu ifade eder hale gelen din, tarihsel süreç içerisinde birbirinden farklı gruplara, ibadet tarzına, mekanlara vb. başka sınıflandırmalara konu olmuştur. Bu sınıflandırmalar toplumsal bir varlık olan insanın içerisinde bulunduğu siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik koşullara dayalı olarak değişmekte veya gelişmektedir. Bu değişime neden olan şartlar açısından konumuzu ele alacak olursak, burada değişen siyasi şartların rolü üzerinde durmamız gerekecektir.

Değişen siyasi şartlar ile din arasında bir bağlantı kurmadan önce, din ile topluluk arasındaki etkileşimine değinmek gerekir. Bu etkileşim genel olarak iki başlık altında değerlendirilmektedir. Bunlar, *dinin topluluk üzerindeki etkisi* ve *topluluğun din üzerindeki etkisidir*. Birinci başlık için Alman din bilimci olan Joachim Wach, dinin kültürün ilkel basamaklarından başlayarak aile, oymak, kabile, boy ve ulus gibi gruplarla yakın ilişki içerisinde olduğunu, bu ilişkinin adı geçen grupların gerek zihniyet, gerekse örgütlenme bakımından varlığına etki ettiğini belirtmektedir. Buradan hareketle özellikle çok uluslu veya karışık yapıya sahip devletlerde, dinin devleti hukuki, fiili, şekil ve muhteva açısından çok çeşitli biçimlerde etkilediğini ve yönlendirdiğini savunmaktadır¹

Din ile topluluk arasındaki etkileşimin ikinci başlığı ise, topluluğun dine etkisidir. Buna göre, bir toplumun sınıflara ayrılması, sadece o topluluğun bağlı olduğu dinî inancı temsil eden mabetlerinin farklılaşmasında, sahip olunan kültürün ve diğer biçimsel özelliklerin şekillenmesinde kendini göstermemektedir. Bütün dinlerde hakim olan zihniyet, toplumların ana hedefleriyle veya etkinlikleriyle şekillenmiş biçimde karşımıza çıkar. Wach, bu bağlamda Tibet'te hakim olan Lamaist Budizm'ini örnek göstererek ruhani veya bilge dinlerin askeri devlet modelinin izlerini taşıdığını söylemektedir. Ayrıca Hindistan'dan başlayarak Moğolistan'a ve Japonya'ya kadar geniş alanda taraftar bulan Budizm'in çeşitli etnik gruplar vasıtasıyla yeni unsurlar edindiğini, böylelikle değişikliğe uğradığını vurgulamaktadır²

Din ve toplum arasında özetlemeye çalıştığımız etkileşimden kaynaklanan değişiklikler göz önüne alınırsa, M.Ö. 6. yüzyılda ortaya çıkan Budizm'in içerisinde zamanla neden dört ana akım oluştuğunu daha rahat anlayabiliriz. Bugün Budizm'in içerisinde kabul gören bir sınıflandırması söz konusudur. Güney Budizm'i, Doğu Budizm'i, Kuzey Budizm'i ve batı ülkeleri Budizm'i olmak üzere dört akım kabul edilmektedir. Konunun dağılmaması adına Budizm'in ortaya çıkışı ve sınıflandırması üzerine daha fazla bilgi aktarmak doğru olmayacağından, şimdi Kalmuk hareketine kısaca değinyoruz.

Kalmuk Hareketi

Altay Toplulukları Sempozyumu'nun 2011 yılında gerçekleştirilen toplantısında Kalmuk hareketi ile ilgili olarak iki önemli tebliğ sunulmuştu³. Ayrıca bugüne kadar bazı araştırmacılar tarafından Kalmuklar ve

Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev.: Battal İnandı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara 1987, s. 17, 21.

Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 36.

Osman Yorulmaz, "XVI. XVIII. Yüzyıllarda Altay'dan İdil-Ural'a Kalmuk Göçleri", *Altay Communities Migrations and Emergence of Nations*, ed.: H. W Choi-İ. Şahin-B. İl Kim-B. İsakov-C. Buyar, İSTETOB, İstanbul 2013, s. 151-156.

Cungarlar ile ilgili, yeri geldikçe değineceğimiz, önemli çalışmalar ortaya konulmuştur. Kalmuklar hakkında kaynaklarda verilen en eski bilgilerin XV. yüzyıla kadar gittiğini görüyoruz. Ana kaynaklarda verilen bilgilerden yola çıkarak Kalmuk teriminin, Batı Moğollarını ifade eden Oyrad konfederasyonu içerisinde bir grubu ifade ettiği sonucuna ulaşılmaktadır⁴ Kalmuklar, Çin'de Yüan Hanedanlığı'nın sona ermesinden sonra Doğu ve Batı olmak üzere iki ana grup olarak faaliyet gösteren Moğolların batı koluna mensupturlar. XV. yüzyılda Çağatay Hanlığı'na karşı kazanılan başarılar sayesinde Balkaş Gölü'nden Baykal'a ve Çin Seddi'ne kadar uzanan kuzeydoğu-güneybatı doğrultusundaki topraklar Kalmukların ana faaliyet alanı olmuştur. Bu alan içerisinde yoğunlaşan Kalmuk gruplarının bir kısmı göç ederek XVII. yüzyıla birlikte İdil-Yayık bölgesine ulaşmışlardı. İşte hem Doğu Türkistan'da (Cungarya adı verilen bölge) kalarak burada güç kazanan grup ki, burada kalanlar Cungar olarak adlandırılır, hem de İdil-Yayık hattına doğru yönelen grup, Türk dünyası için oldukça derin izler bırakacak bir istila sürecinin yaşanmasına neden olmuştur. Gerek İdil-Yayık bölgesindeki, gerekse Cungarya'daki faaliyetler, buraların siyasi yapısında değişim yaşanmasına neden olurken, diğer yandan sosyo-kültürel ve ekonomik yapının da değişimine neden olmuştur. Bu değişim o derece büyüktür ki, Togan tarafından Kalmuk hareketi "Türkistan'ı baştanbaşa soyan, yıkan, kesen ve bu ülkenin siyasi, etnografî yönleriyle asrımızdaki şeklini almasına sebep olan olay" şeklinde tanımlanmaktadır⁵ Bizim de bir başka çalışma⁶ vasıtası ile inceleme konusu yaptığımız Kalmukların istila niteliği gösteren bu hareketinden başta

Ayrıca bk. Konuralp Ercilasun, "Kalmuk Göçlerinin Türkistan'a Etkisi Hakkında Bazı Görüşler", *Altay Communities Migrations and Emergence of Nations*, s. 157-167.

Kalmuk adı ile ilgili pek çok görüş vardır. Bu görüşleri bir araya getiren bir çalışma için bk. Oktay Berber, "Kalmuk Adı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İstanbul Üniv. Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVID)*, 1/2 (2012), s. 47-62. Araştırmacıların yaptığı değerlendirmelere göre, Kalmuk adı ile ilgili en kabul edilebilir açıklama, terimin anlamının *karışmış, melez* olduğudur. Kalmukların 17. yüzyıl başlarında batıya doğru hareket ettikleri ve bu göçü 50.000 aile ile gerçekleştirdikleri bilgisini düşünürsek, o dönemin şartlarında bu kadar büyük bir nüfusun tek başına bir etnik yapıyı ifade ettiğini söylemek güçleşmektedir. O halde bünyesine başka grup ve toplulukları almış olduğu sonucuna ulaşılabilir ki, bu da Kalmuk adının *karışmış, melez* anlamının daha doğru olabileceği sonucunu çıkarmaktadır. Kalmuk göçü ile ilgili bk. Oktay Berber, "XVII. Yüzyılda Kalmukların İdil-Yayık Bölgesindeki Faaliyetleri", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, S. XVIII (Haziran 2014), s. 338-340.

A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981, s. 152.

Oktay Berber, *Kalmuk İstilas ve Türk Dünyasına Etkileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih (Genel Türk Tarihi) Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2014.

Kazaklar olmak üzere, Kırgızlar, Uygurlar, Özbekler, Nogaylar, Başkurtlar, Karakalpaklar, Tatarlar gibi Türk toplulukları ciddi şekilde zarar görmüştü. Kalmuk istilasının gösterdiği en önemli etki, bu Türk topluluklarının aralarındaki bağların zayıflamasıyla birlikte Rus işgaline giden sürecin zemininin oluşmasını sağlamasıydı. Kalmuk hareketini bu şekilde özetledikten sonra şimdi de Kalmuklar ile Budizm arasındaki ilişkiye geçiyoruz.

2. Budizm'in Yayılışı, Moğollar ve Kalmukların Budizm'i Benimsemesi

VII. yüzyılda Türkistan'a giren Budizm'in burada güçlenmesi, IX. ve XI. yüzyıllar arasında gerçekleşmiş, bundan sonra da yaygınlık kazanmıştır. Moğollar ve Oyratlar arasında bu dinin yaygın hale gelmesi iki ana aşamada gerçekleşmişti. Bunlardan ilki 13.-14. yüzyılları kapsamaktaydı. 13. yüzyılın ortalarıyla birlikte Budist kilise, Moğollar arasında ayrıcalıklı hale gelmeye başlamıştı. Çünkü gerek Moğolistan'da Mengü (Mönke) Han, gerekse Çin'de Kubilay Han, din adamlarını himaye etmişler ve Budizm'in yayılmasını istemişlerdir⁷ Ayrıca bu dönemde Moğol Hanı, Dunhuang'da keşfedilen ve Budizm karşıtı olan *Huahu jing* metinlerine yasak getirmişti. Bir çeşit edebi engizisyon niteliği taşıyan bu yasak neticesinde önemli eserler de ortadan kaldırılmıştı⁸ 13. yüzyılın ortalarında böyle bir yasağın ortaya çıkışı, Budizm'in Moğollar üzerindeki etkisini ortaya koymakla birlikte, bu dinin yayılışını kolaylaştırdığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla din ve toplum arasındaki ilişki bağlamında dinin topluluk üzerindeki etkisinden söz edilebilir.

1368 yılında Yüan Hanedanlığı'nın sona ermesinden sonra Tibet özerkliği yeniden oluşmuştur. 15. yüzyılın ilk yarısında Orta Tibet'te yüksek seviyede gelişme kaydedilmiştir. I. Panchen Lama (Blo bzang chos rgyan) (1570-1662) olarak bilinen dinî liderin Budizm'e dair yaptığı yeni tanımlamalar, kendisinden önceki lamaları referans gösterdiği gibi kendisinden sonrakilere de daha bütünleştirici bir yol açmıştır⁹ Bu gelişimin şekillenmesinden bir süre sonra ise, 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başlarını kapsayan dönemde Budizm'in Moğollar arasında yaygınlaşmasının ikinci aşaması gerçekleşmiştir¹⁰ Oyradlar içerisindeki Çorosların

Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *TDVİA*, 30, İstanbul 2005, s. 226.

E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Brill Academic Publishers, Boston 2007, s. 298.

Ronald M. Davidson-Christian Wedemeyer, *Tibetan Buddhist Literature and Praxis: Studies in its Formative Period, 900-1400*, Brill Academic Publishers, Boston 2006, s. 2, 189.

Cibek İnmekkızı, *Geçmişten Günümüze Kalmukların Dini Tarihi ve Halk İnanışları*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim

güçlenmesi ve Cungan Hanlığı'nın temellerinin atılmasıyla birlikte Dalay Lama, Oyradlar arasında Budizm'in daha yaygın bir hale dönüşmesi için harekete geçmişti. 1612 yılında Oyrad birliğinin idaresini üstlenen Baibagas'a bir lama gönderilmiş, yapılan görüşmeler sonucunda noyanların birer çocuğunun lama olması uygun görülmüştür. Alınan karar üzerine daha sonra Oyradlar'ın dinî lideri haline gelecek olan Baibagas'ın evlatlığı Namhaijamts (Zaya Bandida) ile birlikte 32 noyanın oğlu Tibet'e Lamaizm eğitimi almaya gönderilmiştir. Yeni yetişen Lamaların nüfuzundan istifade etmeyi amaçlayan bu hareket, bir yandan da Lamaizm yani Budizm'in Kalmuklar arasında yaygınlaşmasını sağlamıştı¹¹. Daha sonra 1636 yılına gelindiğinde aralarında Guuşı Han, Bagatur Huntayşi gibi noyanların bulunduğu bir grup büyük bir zafer kazanarak Budistler arasında var olan iki mezhepten biri olan Sarı mezhebin üstünlüğünü sağlamışlardı. Ardından 1642 yılında Guuşı Han Tibet'e girerek, V. Dalay Lama tarafından *Dini Ayağa Kaldıran Dharma Kralı* unvanını almıştır¹². Kimilerine göre Dalay Lama'nın bu hareketi, o dönemin ideolojik bir yansıması olarak yeni bir düzen inşa edilmesine yol açtı. Bu sürecin bir sonucu olarak, Tibet, Hindistan, Orta Asya ve Nepal'in Budist hayatının daha ilginç ve dinamik parçalarının çoğu tıkanmış oldu¹³. Dalay Lama'nın bu hareketi ister politik, ister siyasi, isterse de kültürel nedenlere bağlı olsun, Budizm'e karşı daha fazla ilgi duyulmasını sağlamıştır. Bu durumu din sosyolojisi açısından ele aldığımızda ise, dinin topluluk üzerindeki etkisini görürüz. Ancak burada topluluğun da din üzerinde etki kurduğunu söylememiz gerekir. Çünkü Cungarya bölgesinde güçlenmeye başlayan Moğollara karşı Budist lider kayıtsız kalamamıştır. Yine bu güç nedeniyle özellikle Lamaizm denilen Tibet Budizm'inin şekillendiğini ve güçlendiğini belirtmemiz gerekir.

Budizm'in Moğollar tarafından benimsenmesi ve bilhassa Kalmuklar (Cungarlar) arasında yayılması ile ilgili dış faktörün etkili olup olmadığına bakmak gerekecektir. Bu bağlamda, "Moğollar arasında Budizm'in yayılışını Çin destekledi mi?" sorusu akla gelebilir. Çünkü Budizm savaşçı Moğollar için bu özellikleri terk ediş, sakin yaşam demektir. Özellikle Kalmukların Çağatay arazisine saldırıda bulunduğu dönemde Esen Tayşi, Çin kuvvetlerine karşı da üstünlük kurmuştu. Kalmuklar, Çin birliklerini Ho-pe'i'nin kuzeybatısında T'ou-mou'da yenilgiye uğrattıktan sonra 1449 yılında Çin İmparatoru Ying-tsong'u esir almış, hatta başkent Pekin'e kadar askeri saldırılarda bulunmuştu. 1450 yılında haraç olarak

Dalı, *Dinler Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 2011, s. 43.

Ekrem Kalan, *Cungan Hanlığı'nın Siyasi Tarihi*, TTK, Ankara 2008, s. 12.

Ekrem Kalan, *age.*, s. 17.

Ronald M. Davidson-Christian Wedemeyer, *Tibetan Buddhist Literature and Praxis: Studies in its Formative Period, 900-1400*, s. 261.

imparator serbest bırakılmış, 1453'de de Çin ile barış anlaşması yapılmıştı¹⁴. Çin'de Yüan Hanedanlığı'nın sona ermesi ardından Kalmukların Çin imparatorunu rehin almaya kadar varacak hareketler sergilemeleri, Çin'de yeniden bir Moğol korkusunu ortaya çıkarmıştı. Bu durum Budizm'in Kalmuklar arasında yayılışında Çin'in bir rolü olabileceği varsayımını güçlendirmektedir.

Budizm'in Lama mezhebine mensup olan Kalmukların bu dini benimsemesi oldukça önemli bir hadisedir. Cungarya'da faaliyet gösteren ve Cungar Hanlığı adı ile siyasi birliktelik oluşturan Kalmuk grubunun en önemli hükümdarı sayılan Galdan döneminde Budizm'in yayılışı önemli bir aşama kaydetmiştir. Çünkü daha önce değindiğimiz üzere XVII. yüzyılın sonlarına doğru Galdan Han, gerçekleştirdiği faaliyetlerde Cungar Hanlığı'nın gücünü oldukça arttırmıştı. Yarkend Hanlığı'nın 1696'da yıkılmasıyla bu topraklarda geniş ölçüde söz sahibi olması dışında hanlığı ekonomik açıdan da toparlamayı başarmıştı. İşte gerçekleştirdiği bu başarılar kendisine Dalay Lama tarafından Türkçe'deki *kutluk* kelimesinin karşılığı olarak *Boşoktu* unvanının verilmesine neden olmuştu. Ayrıca Galdan Han, gerçekleştirdiği faaliyetlerde Dalay Lama'nın desteğini almayı da ihmal etmiyordu. Bununla birlikte Tibet Budistleri Moğolların yaşam sürdüğü bölgelerde Budizm'i teşvik etmekteydi. Kalmukların genel ekseriyeti de eski din olarak adlandırılan Şamanizm'i bırakıp, Budizm'i benimsemişti. Bu dönemde tıpkı Aktaglık-Karataglık gibi Lamalar arasında da Kızıl Külahlık-Sarı Külahlık ayrımı vardı. Galdan Han, Sarı Külahlıklar arasında yetişmiş olduğu için bütün Kalmuklar'ın bu gruba geçmesini sağlamıştı. 1675 yılında ise bütün Sarı Külahlıkların hamiliğini almıştı¹⁵

Kalmukların Budizm'i benimsemesi, Cungarya topraklarında olduğu kadar İdil-Yayık bölgesinde de etkisini göstermişti. Hatırlayacağımız üzere, 17. asrın hemen başında sayısı yaklaşık 200.000 kişi olan büyük bir grup İdil'e gelmişti. İşte bu büyük grubun İdil'e gelmesi ve yaklaşık bir buçuk asır boyunca buradaki faaliyetleri İdil-Yayık bölgesinde Budizm'in yayılmasını ve yerleşmesini sağlamaya yetmişti¹⁶ Bugün Hazar'ın kuzeyindeki Kalmukya Özerk Cumhuriyeti'nde Kalmukların iba-

Rene Grousset, *Stepler İmparatorluğu*, trc. Halil İnalçık, haz. Ertuğrul Tokdemir - Mustafa Dönmez, TTK Basımevi, Ankara 2011, s. 492. Çin İmparatoru'nun esir alındığı 1449 yılındaki bu hareket, Kalmukların ünlü destanı *Cangar*'ın (*Djangar*) oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bk. Cengiz Buyar, *Cungar Hanlığı'nın Sosyal ve Kültürel Tarihi*, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bişkek 2012, s. 110.

Mehmed Emin Buğra, *Şarki Türkistan Tarihi*, Repromat Ofset, Ankara 1987, s. 387-388.

S. A. Tokarev, *Religiya i İstorii Naradov Mira*, İzdatelstvo Politiceskoy Literaturi, Moskva 1986, s. 465.

det ettiği *hurul* adı verilen 27 tapınak yer almakta, ayrıca 12 vilayette de Lama tapınağı yer almaktadır¹⁷ Ayrıca Sovyet döneminde Türk dünyasında gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetlerinde Budistler de yer almış ve kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmişti. Sovyet idaresinin dağılma sürecinde de özellikle Kırgızistan'daki Hristiyanlık dışı misyoner faaliyetleri içinde Budistler önemli rol oynamıştır. Bu bağlamda Issık Göl ve Talas çevresinde yaşayan Kalmukların Budizm'in yayılışına katkı sağladıkları ileri sürülmektedir¹⁸.

XVII. yüzyıldaki Kalmuk hareketinin pek çok Türk topluluğunu etkilediğini söylemiştik. Daha çok siyasi olarak bu etki görülse de kültürel anlamda da bunu görmekteyiz. Budizm'in Altaylılar arasında bugün de var olmasının en önemli nedenlerinden biri Kalmuk hareketi ile ilişkilidir. Çünkü Şamanist Altaylıların Budizm ile tanışması XVII. yüzyılda Kalmukların Altaylıları kendilerine tabi kılması ile gerçekleşmişti. Kalmukların koydukları yasalar Budizm'in yayılışında ciddi bir etkidir. Çünkü bu kanunlara göre, kamların bir yerde toplanması ve bu yönde dini etkinlik gerçekleştirilmesi çok ağır cezalar gerektirmiştir¹⁹

Sonuç ve Değerlendirme

Tibet'te yeniden şekillenen Budizm, bünyesine yeni unsurlar da katarak bu bölgede yayılmış, yapısında ve anlayışında ortaya çıkan yeni şekil Tibet Budizmi veya Lamaizm adını almıştır. Bu dinin Tibet'ten hareketle yaygınlaşmasında Moğolların önemli bir katkısı olmuştur. Söz konusu yayılma neticesinde Budizm, Moğolistan, Çin, Türkistan ve Rus topraklarında karşılık bulmuş, benimsenmiştir.

Çalışmamıza konu olan Budizmin yayılış sürecine Kalmukların etkisini değerlendirecek olursak, geçmişteki Kalmuk hareketi ile Budizm'in bugün de varlığını devam ettirdiği bölgeler arasında bir paralellik görmek mümkündür. En azından bugünkü Rusya Federasyonu'na bağlı, merkezi Elista olan Kalmuk Özerk Cumhuriyeti'nde Budizm'in canlı bir şekilde var oluşu, bu bölgedeki Kalmukların atalarının 17. yüzyılda İdil-Yayık hattına gelişi ile mümkün olmuştur. Ayrıca Stalin'in politikaları neticesinde dünyanın farklı bölgelerine giden Kalmuk gruplarının bu bölgelerde Budizm'i yaşatıyor olması da Budizm'in yayılışında Kalmuk faktörünün önemli bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bugün ABD topraklarında Budizm'in varlığı, Kalmuklar ile yakından ilişkilidir. Ayrıca bugün Kal-

Cıbek İnımbekkızı, *Geçmişten Günümüze Kalmukların Dini Tarihi ve Halk İnanışları*, s. 46.

¹⁸ Mustafa Erdem, "Misyonerlik ve Kırgızistan'da Misyoner Faaliyetler", *Dini Araştırmalar*, c. 1, S. 3 (Ocak-Nisan 1999), s. 31, 41.

Ferah Türker, "Altaylıların İnanç Sistemleri: Ak Din", *International Journal Turkic Studies Review*, 1-1 (2014), s. 42.

mukların Tibet Budizm'inin ruhani lideri olan Erdne Ombadykow'un²⁰ ABD doğumlu olması, bu ilişkiyi doğrulamaktadır.

Ancak Budizm'in yayılışını yalnızca Kalmuk hareketine bağlamak da doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü Kalmuk hareketi ortaya çıkmadan önce, daha önce örneğini verdiğimiz üzere, bizzat Moğol hanlarının Budizm'e karşı koruyucu harekette bulunmaları, bu dinin şekillenmesinde ve yayılma imkanı bulmasında kilit rolü üstlenmelerine yol açmıştır. Ayrıca bugün Rus topraklarında Budizm'in varlığını devam ettirmesinde bir önemli pay da Türklere aittir. Tuva bölgesinde Budizm'in resmi din olarak devam ediyor olması, bu duruma canlı bir örnek teşkil eder.

Öncelikle Moğollar ve sonrasında Kalmuklar ile birlikte bugünkü Rus topraklarında yerleşen Lamaizm (Tibet Budizmi), özellikle 18. yüzyıla gelindiğinde daha fazla yayılma imkanı bulmuştur. Bu durumda Çarlık Rusyası'nın da önemli bir katkısı söz konusudur. Çünkü bu din, Rus yönetiminin bu topraklarda yaşayan halkları boyunduruk altına almasında bir araç olarak kullanılmıştır. Bu politika doğrultusunda 1764 yılında Çariçe II. Katerina, Budist Bandido Lama'yı Buryatların en yüce rahibi ilan etmişti. Ayrıca genel vali de manastır baş keşişliğine getirilmişti. Böylelikle *Gusinoozyorskiy Datsan* denilen manastır, 1809 yılında Budizm'in Rusya'daki merkezi haline gelmiştir. Daha sonra 1853 yılında da Rusya'daki Lama ruhbanları hakkında bir düzenleme çıkarılmıştı²¹ Lama'nın Çariçe II. Katerina'yı Lamaizm panteonunun en önemli tanrıçalarından Tsagan Dara Ehe'nin yeryüzünde cisimlenmiş hali ilan edilmesini sağladı. Katerina'dan sonra gelen çarlar da tanrısal kişilikler olarak algılanmıştır. Budizm'in benimsenmesinde Rusya'nın katkısında olduğu gibi, Çin'in de benzer amaçlarla hareket ettiği ve Budizm'in yayılışını desteklediği sonucuna ulaşabiliriz.

27 Ekim 1972 tarihinde Philadelphia olan ve Telo Tulku Rinpoche olarak bilinen Erdne Ombadykow, göçmen bir Kalmuk ailesinin oğlu olarak doğmuştur. Daha çocukluğundan itibaren Budist eğitimden geçen Ombadykow, Kalmuk Özerk Cumhuriyeti'ne döndükten sonra burada Budizm'in canlanmasında önemli çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bilgi için bk. "An Ex-Telemarketer's Other Life as a Buddhist Saint", *The New York Times*, 12 June 2004 (<http://www.nytimes.com/2004/06/12/world/the-saturday-profile-an-ex-telemarketer-s-other-life-as-a-buddhist-saint.html>) (ET.: 15.01.2015)

S. A. Tokarev, *Religiya i İstorii Naradov Mira*, s. 466.

Hinduizm ve Hunlar

*Müslüme Melis Çelikaş**

Hinduism and The Huns

Summary

Religion, allowing communication between human beings and God since the universe occurred, has changed depending on various factors, especially lifestyles, throughout history. In the beginning, humans could not distinguish themselves from nature, worshipped various natural forces and then began to believe in religions having one or more gods. The lineages of Huns, among the most apostate states because of their mobile lifestyles, believed in the main religions such as Islam, Christianity, Judaism, and Hinduism both as religions and lifestyles, and also in Buddhism as a doctrine or a life philosophy. Certainly, they didn't accept the religions entirely, but blended with their own religion Kök Tengri and shaped them according to their lifestyles. In this work, we will put emphasis on the period when the Huns encountered Hinduism and the impact of Hinduism on them, supported with visual materials. Then, these data will be evaluated according to Hindu religion and the conclusions will be presented.

Key words: Hinduism, Gods of Hindus, White Huns, Relation of Hinduism, The Religion of The Turks in North India.

Dünya'nın en büyük coğrafi alanlarından birine ve en kalabalık nüfusa sahip ikinci ülkesi olan Hindistan Hinduizm, Budhizm, Jainizm ve Sihizm gibi önemli dinlerin doğum yeri olmakla birlikte Zerdüştlük, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi pek çok dini de içinde barındırmaktadır. En eski din olarak kabul edilen Hinduizm'in ortaya çıktığı tarih belli olmamakla birlikte M.Ö. 3000 yıllarında Harappa döneminde varlıklarını sürdürmüş olan, İndus uygarlığının dini ve bilinen en eski Hindu metinlerinden olan Vedaların M.Ö. 1500'lerde yazıya geçirilmiş olması göz önüne alındığında, ortaya çıkışı muhtemelen M.Ö. 1500'lerden öncelere dayanmaktadır. Günümüzde milyonlarca tanrısı olduğu düşünülen Hinduizm'in temelinde aslında Brahma (Mutlak varlık) inancı mevcuttur. Genel olarak Hindu tanrılarını Epik ve Puranik dönem olarak ikiye ayırmak mümkündür. Epik dönem tanrıları günümüzdeki Hindu tanrılarını, Puranik dönem ise eski dönem dediğimiz Vedik Dönem tanrılarını konu alır¹. Ak Hunlar konusunda bizi ilgilendiren kısım Epik dönem tanrıları olduğundan bunlar üzerinde durmak faydalı olacaktır. Epik dönemdeki en

Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon, Türkiye.

K. Kaya, *Hinduizm*, Ankara 2001, s.11.

önemli Hindu tanrıları Brahma (Yaratıcı Tanrı), Vişnu (Koruyucu tanrı) ve Şiva'dır (Yok edici tanrı). Bu tanrılara "Trimurthi" yani "Tanrı üçlemesi" adı verilmekte olup, ilahilere başlarken ya da Yoga sırasında söylenen "Om" (AUM) kelimesi bu tanrıların isimlerinin zikredilmesidir² Ayrıca söz konusu tanrıların farklı şekillerde bedenlenmiş halleri ve eşleri de mevcuttur. Elbette ki, çok tanrılı bir dinde kimin hangi tanrıya sempati duyduğunu anlamının zor olduğu düşünülebilir. Ancak her tanrının kendine özgü sembolleri olması bu durumu kolaylaştırmaktadır.

Hinduizm'in kutsal kitapları temelde Şruti ve Smṛiti olarak ikiye ayrılabilir. "Şruti" "söylenmiş" anlamında ve ağızdan ağıza ezber yoluyla yayılmış olan kitapları anlatmak için kullanılır. "Smṛiti" ise "hatırlanmış" demektir ve birileri tarafından yazıya dökülmüş geleneksel bilgileri içeren kitaplardır³ Hinduların kutsal saydıkları Vedalar, Puranalar, Brahmanalar, Upanisadlar, Destanlar ve Manular gibi metinleri vardır. Bu metinler Sanskrit dilinde yazılmış ve toplumun ve devletlerin nasıl bir düzen içerisinde yaşaması gerektiğine dair notlar vardır. Sansara ya da Renkarnasyon adını verdiğimiz, bir kişinin başka bir hayatta farklı bir şekilde bedenleneceğine inanan Hindular, toplumu çeşitli sınıflar altında değerlendirirler. Söz konusu sınıflandırmaya verilen isim ise "Kast Sistemi"dir. Çok eski dönemlerden beri hüküm süren bu sistem, Hinduların hayatlarının her alanına hâkimdir. Kast sisteminde 4 sınıf (varna) vardır:

1. Brāhmanlar (Bilginler ve rahipler)
2. Kshatriyalar (Asker, prens ve üst düzey memurlar)
3. Vaişyalar (Tüccarlar, toprak sahipleri ve çiftçiler)
4. Şudralar (İşçiler ve köleler)

Bu sınıfların dışında hiçbir sınıfa tabi tutulmayan, insanlığın en aşağı tabakasında yer alıp hiç bir hakka sahip olmayan Paryalar vardır⁴ Günümüzde bu toplumsal ayrılık Hint hükümeti tarafından yasaklanmıştır; ancak halk arasında gayri resmi olarak halen uygulanmaktadır.

Yaklaşık 4000 yıllık tarihe sahip ve konar-göçer hayat tarzının egemen olduğu Türklerin birçok dini benimsediği gerek Çin, gerek İslam, gerekse batı kaynaklarından anlaşılmaktadır⁵. Bilindiği üzere Hunların ilk inancı Kök Tengri dinidir ve daha sonra benimsenen itikatlar da hep bu din esas alınarak kabul edilmiş ve bu dine göre şekillendirilmiştir. Hunlar elbette ki pek çok inanç sistemini kendi içinde biçimlendirdiler. Yukarıda bahsettiğimiz üzere Hinduizm çok tanrılı bir dindir ve bu din Hun toplumu için çok uygun değil idi. Ulaşılabilen verilere göre Hunların Hinduizm

W. Donieger, *The Hindus an Alternative History*, Oxford 2010, s. 384.

Kaya, *a.g.e.*, s.39.

M.S. Deshpande, "History of the Indian Caste System and It's Impact on India Today", *Senior Project*, California 2010, s. ii.

A.İnan, *Eski Türk Dini*, İstanbul 1976, s. 1.

ile tanışması ise muhtemelen Büyük Hun Devletinin batıda, Hindistan coğrafyasındaki siyasi kolunu teşkil eden, Ak Hun döneminde. M.S. 4. ve 6. yüzyılları içine alan devirde Hindistan'ın kuzeyinde ikinci büyük Hint İmparatorluğu olan Gupta devleti bulunmaktadır. Söz konusu dönemde Hinduizm Gupta yöneticileri sayesinde zirve yapmıştır.

Hun soyunun Hindistan'a gelen kesiminin daha çok hem din hem de yaşam biçimi olan Hinduizm'i benimsediği ya da ona sempati duyduğu oldukça aşikârdır. Söz konusu görüşü destekleyen en büyük kanıtlar paralar üzerine dövülmüş resimler ve yazıtlardır. Bilindiği üzere Hindistan'da Ak Hunların varlığı M.S. IV. yüzyıldan daha önceye gitse de, onların tarih sahnesinde görülmeleri Toraman'ın babası ya da Toraman'ın bir sanı olduğu düşünülen Tigin ile başlar⁶ Toraman'dan önce Kuzey Hindistan'da bulunmuş paralara bakıldığında Hindu sembollerini görmek mümkündür. Söz konusu paraların tam olarak hangi hükümdara ait olduğu bilinmese de, bazılarının M.S. V. yüzyılda Ak Hunlara ait olduğu ispatlanmıştır. Bunların Ak Hun paraları olduğunu gösteren en büyük kanıt onlara ait tamganın kullanılmasıdır. Paraların üzerindeki "hilal" sembolü de dikkat çekmektedir. Hilal sembolü bozkır devletleri tarafından sıklıkla kullanılır. Ancak Hindu dini açısından bakıldığında "hilal" tanrı Şiva'ya ait bir semboldür ve doğanın (mevsimlerin) döngüsel olduğunu gösterir. Dolayısıyla paralar üzerinde bu sembolün bulunması onu dövdüren kişinin Şivait, yani Tanrı Şiva'ya sempati duyduğu anlamına gelir.

Hilal sembolünü Mihirakula'ya ait paralar üstünde de görmek mümkündür (Resim 1). Hatta bu paralardaki hilal motifi Tanrı Shiva'nın figürlerinde olduğu gibi hükümdarın başının üzerinde yer almaktadır.

Hindistan'da varlıklarını sürdüren Ak Hunların meşhur hükümdarı Toraman'ın kendinden önceki hakanlar gibi Hinduizm'in etkisinden uzak kalamadığı anlaşıyor. Toraman'ın Hinduizm ile ilgilenmesinin en önemli delili adına kazanmış olan Eran Taş Sütun Yazıtının (Resim 2) Hindu Tanrılarında "Koruyucu Tanrı" olan Vishnu'nun "Varaha" yani domuz şeklindeki bedenlenmiş figürü üzerine kazanmış olmasıdır⁷ Ayrıca söz konusu yazıtta Toraman, Tanrı Vishnu'nun farklı isimleri ile anılır. Durumu gösteren Toraman'a ait yazıtta geçen satır şu şekildedir:

"Om[II*]Cayatidharaōy-uddharaōaighana-ghauō-āghāta-ghūrōōita-mahiddhraphdevauvarāha-mūrttis=trailaukya-mahā-gṛha-stambha[II*] Varshaiprathamaipçithivim"

A. Biswas, *The Political History of the Hunas in India*, New Delhi 1973, s. 54.

Bu tapınak Toraman tarafından yaptırılmamış, sadece üzerine yazıt kazanmıştır. Tapınağın tam olarak Gupta hükümdarları mı yoksa o dönemde söz konusu bölgede varlıklarını sürdüren devletlerin hükümdarları tarafından mı yaptırıldığı net olarak bilinmemektedir.

(Om!⁸ Fatih, dünyada yükselen (deniz seviyesinden yukarıda), bir domuz şekline girmiş Tanrı (Vishōu) burnu ile dağların titremesine neden olur; O, dünyanın bulunduğu büyük evin direğidir [desteğidir])⁹.

Toraman'a ait para ve yazıtlara bakıldığında oğlu Mihirakula kadar dini ön planda tutmadığı görülse de birkaç parada Hinduizmin etkisi anlaşılmaktadır¹⁰.

Bu paralar üzerindeki en belirgin Hindu sembol "çakra" ya da "çark"tır. Yaşamın sürekliliği ve döngüsel oluşunu gösteren çözümlüş ve kuruluşun simgesidir¹¹ Hindistan bayrağının ortasında yer alan çark da aynı anlamı taşır. Bu sembol sadece Hinduizm'de değil Buddhizm ve Cainizmde de sıkça kullanılır. Dolayısıyla söz konusu sembole bakarak Hindu inancın yansımasından söz etmek mümkün olsa da Buddhizm ve Cainizmin etkisinin olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Hinduizmin benimsenmesinin diğer kanıtı paraların üzerinde Tanrı Shiva'nın binek hayvanı olan Nandi adlı öküzün bulunmasıdır. Öküz figürünün işlendiği paralar genellikle Mihirakula'ya aittir (Resim 3)¹²

Mihirakula, Hindistan coğrafyasında Gupta İmparatorluğuna karşı verdiği başarılı mücadelelerle anıldığı kadar Buddhizm ve Hinduizm dinlerine yaklaşımı ile de bilinir. Mihirakula'nın dönemi Hunların dinî yaşamlarında bir dönüm noktasıdır. Çünkü onunla birlikte Şivait¹³ bir dönem başlar¹⁴ Kazuo Enoki Çin kaynaklarında Ak Hunların Kök Tengri, ateş ve yabancı tanrılara taptıklarından ve Ak Hunlara ait üç çeşit cenaze geleneği olduğundan bahseder. Söz konusu gelenekler, taş bir yapının içinde cenazenin muhafaza edilmesi, toprağa gömülmesi ve bir Hindu geleneği olan ölü yakmadır¹⁵ Anlaşıldığı üzere Ak Hunlar atalarının geleneklerini sürdürürken bir taraftan da Hinduizm'in etkisinde kalırlar. Mihirakula'nın Hinduizm'e olan ilgisi, adına dikilen Gvaliyar Yazıtında ve Gupta hükümdarı Yaşodharman adına dikilmiş olan Mandasor Yazıtı-

"Om" ya da "Aum" hecesi ayin ve tapınmalarda, bayramlarda ve dinsel seramonilerde dua ve yakanışlarda kullanılır. (A) Tanrı Vişnu, (U) Brahma ve (M) Şiva'dır ve bu hece üç tanrının birliğini (Trimurti) sembolize eder. Yoga ve meditasyon yaparken "Om" hecesi çok sık kullanılır (Bz, bkz. Kaya, *Hinduizm*, Ankara 2001, s. 57).

J.F.Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, Vol.III, Calcutta 1888, s. 158.

U.Thakur, *The Hunas in India*, Varanasi 1967, s. 260-261.

Kaya, *a.g.e.*, *Hinduizm*, s. 58.

Kurbanov, *a.g.t.*, s. 235.

Tanrı Şiva'ya inanlar.

P. N. Copra-B. N. Puri-M. N. Das-A. C. Pradhan, *A Comprehensive History of Ancient India*, New Delhi 2005, s.165.

K. Enoki, "On the Nationality of the Ephthalites", *Memories of the Research Department of the Toyo Bunko*, XVIII, Tokyo 1959; Litvinsky, *a.g.m.*, s.150.

tında bahsedilir. Gandhara, Keşmir ve Pakistan'da Pencap Eyaletine bağlı Râvalpîdi şehrinde bulunan paralar üzerindeki Shiva'nın öküzü olan Nandi'nin başı, hilal, Trişûla (üç uçlu mızrak), çakra gibi semboller Mihiragula'nın Hindu tanrılarına inandığını gösteren delillerdir.¹⁶ Paraların üzerinde, Sanskrit dilinin bir lehçesi olan Brahmi alfabesi ile yazılmış "Cayatuvçshadhvaca" ve "Cayatuvçsha" yazıları da onun Tanrı Şiva'ya inandığını kanıtlar niteliktedir.¹⁷

Sanskrit bir kelime olan "Caya" kahraman, fatih, "vçshadhvaca" yanında fare taşıyan ve Tanrı Ganeşa'nın bir adı "Vrsha" boğa, güçlü adam anlamlarına gelmektedir. "Cayatuvçshadhvaca" Kahraman Ganeşa, "Cayatuvçsha" kahraman boğa, öküz anlamlarındadır. Dolayısıyla söz konusu kelimelerden Mihirakula'nın Şivait olduğunuda düşünmekteyiz. Çünkü Ganeşa, Tanrı Şiva'nın oğludur ve yukarıda bahsi geçen boğa ya da öküz ise Şiva'nın Nandi adlı öküzüdür.

Mihirakula'ya ait paralar üzerinde dikkat çeken bir başka Hindu sembol hükümdar figürünün arkasında yer alan, "trişûla" adı verilen üç uçlu mızraktır (Resim 4). Bu sembolü Ak Hunlara ait birçok para üzerinde görmek mümkündür. Üç uçlu mızrak "Trişûla" Tanrı Şiva'nın sembolüdür. Onun evreni ve bütün canlıları koruduğuna inanılır.¹⁸

Toraman'a ait birkaç paranın arka yüzünde tavus kuşu yer almaktadır.¹⁹ Tavus kuşu da Hindu tanrılarının sembolleri arasındadır.²⁰ Tavus kuşu ise Tanrı Vishnu'nun sekizinci ve en önemli bedenlenmesi olan Krishna'nın yanında ya da arkasında resmedilir. Ayrıca yaratıcı tanrı Brahma'nın eşi ve bilgi, öğrenme tanrıçası olan Sarasvati'nin binek hayvanı olarak karşımıza çıkar.²¹

Sonuç

Orta Asya'dan Batı Avrupa'ya kadar olan sahada varlıklarını sürdürmüş olan Hun soyu, şüphesiz ki birçok dinin tesiri altında kalmış ve en çok din değiştiren topluluklar arasında yer almıştır. Büyük Hun Devletinin Hindistan'daki siyasi kolunu teşkil eden Ak Hunlar, söz konusu topraklara geldiğinde kendilerine yabancı olan Hindu dini ile karşılaşır. Her ne kadar söz konusu coğrafyada Ak Hunlardan önceki Hun devletlerinin Hinduizm ile karşılaşmış olma ihtimalleri yüksek olmasına rağmen,

Râcataraṅgiā, Book I, śloka 306-307; Thakur, *a.g.e.*, s.265; Biswas, *a.g.e.*, s. 109; Kurbanov, *a.g.t.*, s.235.

Thakur, *a.g.e.*, s. 265.

Kaya, *a.g.e.*, s. 59.

P.T.Nair, "ThePeacockCult in Asia" *Asian Folklor Studies*, Vol.33, No.2, 1974, s.125; Thakur, *a.g.e.*, s.108.

Biswas, *a.g.e.*, s. 193.

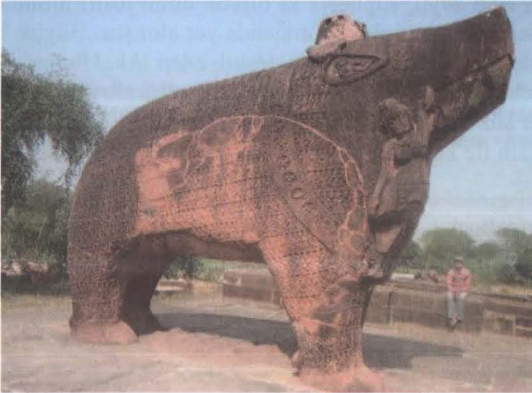
Kaya, *a.g.e.* s.17, 27.

elimizdeki somut veriler bizi Ak Hun dönemine götürmektedir. Elde edilen bu verilerin ise yukarıda bahsettiğimiz üzere yazıtlar ve paralar olduğu görülmektedir. Tüm bu bilgiler ışığında Hinduizm'in Ak Hun döneminde, hükümdar Toraman'dan önce var olduğu, Mihirakula ile zirveye ulaştığı bilinmektedir. Dolayısıyla birçok ilim adamının, Türklerin kabul ettiği dinler arasında saymadığı Hinduizm, yazıtlarda ve paralarda görüldüğü üzere Ak Hunlar tarafından benimsenmiştir. Zirabir dinin çok fazla yaygın olduğu dönemde söz konusu bölgeye gelen toplulukların, bu din-den etkilenmesi kaçınılmazdır. Sonuç olarak çok tanrılı bir din olan Hinduizm Hunların devamı Türkler tarafından bir dönem kabul görmüş ve Ak Hun hükümdarı Toraman'ın Hindu tanrılarından özellikle Vişnu'ya, Mihirakula'nın ise Tanrı Şiva'ya sempati duyduğu ortadadır.

Resimler



Resim 1: Mihirakula'ya ait para (Bakınız, Pfisterer, a.g.e.,s. 36)



Resim 2: Toraman'ın Eran Taş Sütun Yazıtı.



Resim 3: Mihirakula'ya ait para (Bkz. Hunnen in Indien s. 161).



Resim 4: Mihirakula'ya ait paralar (Bkz., Pfisterer, a.g.e., s.161).

Kaynakça

- Biswas, A., *The Political History of the Hunas in India*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1973.
- Compareti, M., "Trace of Buddhist Art in Sogdiana", *Sino-Platonic Papers*, Sayı 181, USA 2008.
- Copra, P. N. –Puri, B. N.- Das, M. N-Pradhan, A.C., *A Comprehensive History of Ancient India*, Sterling Publishers, New Delhi 2005.
- Çubukçu, İ. A., "Kültürümüzde Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 30, Ankara 1988.
- Deshpande, M.S., "History of the Indian Castesystemand It's impact on India Today", *Senior Project*, California 2010, s.ii.
- Donieger, W *The Hindus an Alternative History*, Penguin Press, Oxford 2010.

- Enoki, K., "On the Nationality of the Ephthalites", *Memories of the Research Department of the Toyo Bunko*, XVIII, 1959.
- Enoki, K., "The Origin of the White Hun sor Hephthalites", *East and West* 3, Bellinghorn/Washington 1955.
- Fleet, J.F., *Corpus Inscriptionum Indicarum*, Superintendent of Government Printing, Vol. III, Calcutta 1888.
- Harmatta, J., "Annexation of the Hephthalite Vassal Kingdoms by the Western Turks", *History of Humanity of Central Asia*, C. IV, UNESCO Publishing, Paris 1996.
- Kaya, K., *Hinduizm*, Dost Kitabevi, Ankara 2001.
- Kurbanov, A., *The Hephthalites: Archaeological and Historical Analysis*, PHD Thesis, Berlin 2010.
- Litvinsky, B.A., "The Hephthalite Empire", *History of Civilization of Central Asia*, Vol. 3, UNESCO Publishing, Paris 1996.
- Marshall, J., *A Guide to Taxila*, Superintendent Government Printing, Calcutta 1918.
- Minorsky, V., "Khurāsān at the Time of Arab Conquest", *Iran and Islamic Memory of the Late*, Edinburg University Press, Edinburg 1971.
- Nair, P.T., "The Peacock Cult in Asia", *Asian Folklor Studies*, Vol. 33, No. 2, 1974.
- İnan, A., *Eski Türk Dini*, İstanbul 1976.
- Pfisterer, M., *Hunnen in Indien*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2013.
- Rācatarangini*, Çev. Beal, S., Book I, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi 2009.
- Thakur, U., *The Hunas in India*, Vidyavilas Press, Varanasi 1967.
- Vondrovec, K., *Coinage of The Iranian Huns and Their Successor from Bactriato Gandhara*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vol. I, Wien 2014.

Kırgızlar ve Moğolların Ortaçağlardaki Ölü Gömme Merasimlerindeki Benzerlik ve Farklılıkları

*Abdrasul İsakov**

Similarities and Differences of Burial Ceremonies in the Kyrgyz and the Mongols in the Middle Ages

Summary

Death for the Kyrgyz and the Mongols is not an end to life; on the contrary, it is perceived to be continued in a different environment. Therefore, the Kyrgyz and the Mongols strive to bid farewell to the dead, which has led to the accumulation of rich burial ceremony culture.

We can list the similarities between the Kyrgyz and the Mongols in terms of burial ceremonies as the following: constructing special tombs for Khans, wide tombs containing gold, silver goods and valuable stones for khans and the nobles, burial of the dead with their clothing, transfer of noble persons from distance to their native land, burial of them in mountainous and high place, killing the persons seeing the burial place of khan, burial of noble men with their wives, servants and horses, keeping the burial places of khans confidential, slaughtering and eating horse for the pleasure of the dead man, burial of the poor with a great amount of meat, burial of sheep bones in tombs and elegizing. We may indicate the following as differences between the burial ceremonies of the Kyrgyz and the Mongols. As for the Mongols, converting the burial place of khans into a protected area, erecting askeleton of horse skin on the tomb, burial of the people who died during the expenditure into wells, burning the bones of the horse whose meat is eaten for the sake of salvation of dead people's souls, not referring to the name of the dead person until three generations pass.

Key words: Kyrgyz, Mongols, tombs, burial ceremonies, death, beliefs.

Giriş

Asya bozkırında konargöçer olarak yaşayan Kırgızlar ile Moğollar benzer evreleri başlarından geçirdiler. Yeri geldi birbirleriyle savaştılar, yeri geldiğinde aynı bayrak altında mücadele verdiler. Bu gibi sebeplerden ötürü Kırgızlar ile Moğolların pek çok ortak yönleri mevcuttur. Bu bildiride Kırgızlar ile Moğolların ortaçağlardaki ölü gömme merasimlerindeki benzerlik ile farklılıkları üzerinde durulacaktır. Kırgızlar ile Moğolların ölü gömme merasimlerindeki benzerlik ve farklılıkların iyi anlaşılması için onların ölü gömme merasimlerine ait ritüel ve inanışlarını madde madde inceleyeceğiz.

* Dr., Ankara. E-mail: rasulaali@gmail.com

Çevre ile iç içe yaşayan konargöçer halklar için ölüm herşeyin bitiği anlamına gelmiyordu. Konargöçerler ölümle birlikte yeni bir yaşamın başlayacağına inanıyorlardı. Bundan dolayı onlar ölümlerini saygıda kusur etmeden uğurlamaya özen gösteriyorlardı. Ölü gömme merasimi Kırgızlar ile Moğollarda uzun zaman gerektiren, meşahatli, masraflı ve bir takım ritüeller içeren işlerdendi. Birisinin vefatı öğrenildiği zaman, ortaçağ Kırgızları ile Moğollar öncelikle ağlarlar ve ağıt yakarlardı.

Ağıt: Yenisey runik yazıtlarını inceleyen Roux, bunların çoğunun ölümler için yakılan ağıt olduğunu bildirir¹ Roux, başka bir çalışmasında, ağıt olarak tanımladığı Kırgız runik yazıtları ile ilgili “Yenisey Yazıtları”nda “ölünce şunu veya bunu kaybettiniz” şiir üslubu kullanılmıştır. Çok değişik bir esinlemeden kaynaklanan bu şiirler, Kırgız metinleri dahil olmak üzere, Atilla’dan Cengiz Han’a kadar burada aktarmış olduğumuz ağıtlar arasında görülen sıkı ilişkiyi iyice açığa çıkarır² diyerek konargöçerlerin ağıtlarındaki ilişkilere dikkat çeker. A. Taşağıl, Çin kaynaklarına atıf yaparak, Kırgızlarda biri öldüğünde onun için bir yıl sonra ağladıklarını bildirir³ Ağıt yakmak Kırgızlar arasında bugün de oldukça önemlidir.

Kitanlar akrabalarından birinin ölümü üzerine ağlaşıp sızlanmanın bir insana yakışmadığını düşünüyorlardı. Ancak Kitanlar cenaze törenlerinde ölünün methiyesinin yapıldığını biliyorlardı⁴ Moğollar yaklaşık 30 gün, bazen biraz fazla, bazen biraz az, ağlarlar⁵. Rubruk, Moğolların birisi ölürse, ona hıçkırıqlarla ağlayarak ağıt yaktıklarını bildirir⁶. Ak Tatarlar, anne ve babaları vefat ettiğinde, ağlarlarken yüzlerini bıçakla keserler⁷. Demek ki Kırgızlar ve Moğollar ölü için ağlayıp ağıt yakarlardı.

Ölünün Yakılması: Konargöçerler için ateş kutsaldı. Belki de bundan ötürü konargöçerler ölümlerinin cesetlerini yakarlardı. Ortaçağda hem Kırgızlarda, hem de Moğol dilli halklarda ölüyü yakma merasiminin olduğuna dair bilgiler olmakla birlikte, bu âdetin Kırgızlarda önceleri yaygın olduğu pek çok kaynakta zikredilir.

Eberhard, Çin kaynaklarında Kırgızların ölümlerini yaktıkları ile ilgili bilgiyi şu şekilde aktarır; “Biri ölünce, yüzlerini karartmazlar, fakat

J. P. Roux, *Türklerin Tarihi-Pasifikten Akdenize 2000 Yıl*, İstanbul 2008, s. 87.

J. P., Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, İstanbul 1999, s. 270-271.

A. Taşağıl, *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları*, Ankara 2004, s. 85.

J. P., Roux, *a.g.e.*, s. 263.

A. G. Yurçenko, “Taynie Mongolskie Pogrebeniya (Po Materialam Frantsiskanskoy Missii 1245 Goda)”, *Stepi Evropy v Epohu Srednevekovya*, c. VI, Donetsk 2008, s. 300.

V. Rubruk, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat 1253-1255*, İstanbul 2001, s. 42.

Cengiz İmparatorluğu Hakkında İlk Tarih Kayıtları: Meng Ta pei lu ve Hei Ta shi lu, yay. Mustafa Uyar, Çev. Ankhbayar Danuu, İstanbul 2012, s. 41.

ölünün etrafında 3 defa dolaşır, ağlar ve ölüyü yakarlar”⁸ Kırgızların cesetlerini yaktıklarını İbn Fadlan da yazar; “Cesedi yakma âdeti özellikle Kırgızlar arasında uzun zaman yaşamıştır”⁹ Kırgızlar yaktıkları cesetlerin küllerini defnediyorlardı.

Çin yıllıklarına göre, V. yüzyılda, isminin herhalde Toupa (Tuba) şeklinde okunması gereken Dubo adındaki yukarı Yenisey’deki bir toplumda ve Shih-weilerde de ölüyü yakma yönteminin kullanıldığı bilinmektedir. Daha sonraları, ortaçağ ve klasik çağlarda, yakma geleneğinin Tunguzlar, Kitanlar ve Kırgızlar olmak üzere özellikle üç toplum ya da üç toplum grubu tarafından uygulandığı sanılmaktadır¹⁰. Moğollara ait bir rivayetde, onların ölenin cesedini yaktıklarını ve külünün hazine gibi muhafaza edildiğini, sonra her gün yemeğine bu külden serpererek yedikleri anlatılır¹¹ Cengiz Han devrinde Moğolların seferdeyken ölen veya öldüren askerleri bazen yaktıklarına dair Ermeni kaynaklarında bilgiler var; “Ne zaman biri ölür veya birisini öldürseler, pek çok gün cesedi yanlarında taşırlardı. Bazen cesedi yakarlardı”¹²

Kenotaf: Kenotaf- mezarlık, uzaktan cesedini getirmek mümkün olmayan kimseler için yapılan cesetsiz mezarlıklara denir¹³ “Yenisey Kırgızlarında kenotaf- yakarak defnetme izleri bulunan kurgan veya tepeliktir. Ceset kalıntıları olmasa da mutlaka defin ateşi yakılarak gömülecek şeyler ve mekanın temizlenmesi lazımdır”¹⁴ Ortaçağ Moğollarında kenotafın olduğuna dair elimizde bilgi mevcut değildir. Kırgızlar ve Moğolların ölüyü yakma ritüelleri ortaçağlarda değişime uğradığını, daha sonraları bu âdetin terk edildiğini görüyoruz. Kırgızlar ve Moğollar ölü cesetlerini gömmeye başlamışlardır.

Cesedin Defnedilmesi: Ortaçağ Kırgızlarının ağırlıklı olarak ölülerini yakmalarına karşılık, daha batıya doğru göç eden Kırgız gruplarının ölülerinin cesetlerini defnetmeye başladıkları anlaşıyor. Al Marvazi, Kimeklerin güneyinde, Karluklarla Yağmaların doğusunda, Kuça ve Ark şehirlerinin kuzeydoğu tarafında yaşayan Doğu Türkistanlı Kırgızların, esas Kırgızlardan koptuktan sonra inançlarında ve gelenek göreneklerinde değişikliklerin olduğunu, ölüleri yakmak yerine yere vermeye başladıkları

W. Eberhard, *Çin’in Şimal Komşuları*, Ankara 1996, s. 96.

R. Şeşen, *İbn Fadlan/Notlar*, İstanbul 1995, s. 121-122.

J. P. Roux, *a.g.e.*, s. 220.

A. G. Yurçenko, *a.g.m.*, s. 300.

K. Gandzaketsi, *İstoriya Armenii*, Moskova 1976, s. 173.

Sovetskiiy Entsiklopedičeskiiy Slovar, Moskova 1980, s. 575.

G. V. Dlujevskaya, “Pogrebalno-Pominal’naya Obryadnost’ Eniseyskih Kırgızov i Şamanskiy Pogrebal’nıy Obryad Tyurkoyazıcnıh Harodov Sayano-Altaya i Yujnoy Sibirii”, *Jreçestvo i Şamanizm v Skıfskuyu Epohu*, SPb. 1996, s. 136.

rını yazar¹⁵ Lev Gumilev, benzer süreci Moğolların da yaşadıklarını bildirir; “1207 Moğol fetihleriyle birlikte şamanî ideoloji ve daha önceki senkretik inançların etkisiyle cesedin yarım yıl boyunca kuruması ve yakılması uygulamasına gidildi. Bundan sonra yakma işlemi zamanla yerini cesedin kutsal kabul edilmesine ve taş sed içinde defnedilmesine bıraktı”¹⁶

Moğollar genelde naaşı derin çukurlara bütün eşyalarıyla gömerlerdi¹⁷ “Savaşta ölenlerin naaşını bütün özel eşyasıyla gömerek cenaze törenini icra ederler. Ölüyü defnederken kurgan veya mezar yapmazlar; mevtanın gömüldüğü yere at sürerek düz toprak haline getirirler. Temuçin’in gömüldüğü yeri direk ve çubuk dikerek bir çember içine almışlardır {uzunluk ve genişliği 30 li civarındadır} ve atlı askerler, muhafaza amacıyla orada nöbet tutmaktadır”¹⁸ Elbette, kağan ile kara budunun defnedilmesi aynı olamazdı. Nitekim, Cengiz Han Camuha ile son görüşmesinde, “..ölüsünü rastgele yere atmayıp iyi bir şekilde defnediniz!” der¹⁹ Moğolların yöneticilerini dağlara, kimsenin dokunamayacağı korunaklı yerlere defnettiklerini, bunu onun ruhlarının ahalisini öldükten sonra da koruyup kollamaya devam edeceğine inandıkları için yaptıklarını söyleyebiliriz. Çünkü yönetici, tanrının yerdeki gölgesi veya yetki verdiği kimsesi durumundaydı. Moğolların bu defin anlayışı Avrasya’daki konargöçer halkların anlayışıyla aynıydı²⁰ Hem Kırgızlar, hem Moğollar ortaçağlarda ölümlerini defnetmeye başladılar. Burada onların başka kültürlerle tanışmaları ve onlardan etkilenmeleri önemli bir etkidir.

Mezarlar: Kırgızlar ve Moğollarda ölünün yeni evi olacak mezarlar çok önemliydi. Kaynaklarda çeşit çeşit mezarların olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Kırgızlar ile Moğollarda mezarların şekillerinde farklılıkların olduğu göze batar. Ortaçağ Kırgızlarında mezarlar genelde Hemçuk-Bom II’de görüldüğü gibi çadır şeklinde ve taş kapılı, Sarıg-Haya I ve Sarıg-Haya II’de olduğu gibi taş kapısız veya Eylig-Hem III’de olduğu gibi kule tarzı şeklinde olurdu²¹ Makdisi, Kırgızlarda mevcut oldukça geniş bir kurgandan söz etmektedir²². Soylu Kırgızlar “çaatas” adı verilen etrafı dikili taşlarla çevrili büyük kurganlarda gömülürdü. Burada ceset

Ö. Karaev, M. Kocobekov, “O Pereselenii Eniseyskih Kirgizov Na Tyan-Şan”, *Voprosi Etničeskoj İstorii Kirgizskogo Naroda*, Frunze 1989, s. 59.

Lev Gumilev, *Avrasya’dan Makaleler I*, İstanbul 2006, s. 124-125.

K. Gandzaketsi, *a.g.e.*, s. 173.

¹⁸ *Cengiz İmparatorluğu Hakkında*, s. 160.

Moğolların Gizli Tarihi, Ankara 2010, parç. 201, s. 133.

²⁰ Yu. İ. Drobışev, “Pohoronno-Pominal’naya Obryadnost’ Srednevekovih Mongolov i Ee Mirovozzrençeskie Osnovi”, *Etnograficeskoe Obozrenie*, Sayı: 1, Moskova 2005, s. 35.

G. V. Dlujevskaya, *a.g.m.*, s. 135.

J. P. Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, İstanbul 1999, s. 300.

külleri, pek çok eşya bulunurdu. Kurganlar ne kadar büyük olsa da gömül-
lü sayısının üçü geçmediği görülür²³. Ergenlik yaşına ulaşmamış çocuklar
büyük kurganlarda gömülmemiştir. Bu kurganları inceleyen Hudyakov, o
devirlerde ergenlik yaşının 15 olduğunu belirtir²⁴. Toplumun tam yetkili
üyeleri olmayan bu çocuklar, hizmetçiler ve kölelerle birlikte büyük kur-
ganların hemen yanlarındaki küçük taş kurganlarda veya büyük kurganla-
rın kenarlarına defnedilmişlerdir²⁵. Kırgızlarda toplu mezar yerlerinin
olduğu da görülür. Bunlar kara budun denilen halkın mezarlarıydı. Ge-
nelde bu mezarlar bir yerleşim yerine aitti²⁶. Kyuner'in belirttiğine göre,
Kırgızlar ölünün vefatının yıl dönümünde mezar tepesi oluşturlardı²⁷.

Moğollar ise ölü mezarlarının dışardan belli olmamasına çok önem
verirler. Tarihî kaynaklar, "Ölüyü defnederken kurgan veya mezar yap-
mazlar; mevtanın gömüldüğü yere at sürerek düz toprak haline getirirler.
Temuçin'in gömüldüğü yeri direk ve çubuk dikerek bir çember içine
almışlardır {uzunluk ve genişliği 30 li civarındadır} ve atlı askerler, mu-
hafaza amacıyla orada nöbet tutmaktadır"²⁸ der. Bir başka kaynak, mezar-
ların yerinin bilinmemesi için bu işi geceleyin yapıldığını bildirir:
"Gömme işini gece gerçekleştirirler ve üzerinden at sürüsünü orası belir-
siz olana dek gezdirirler"²⁹. Onlara göre, birisi ölürse ona yer altında ev
veya niş (oyuk) hazırlarlar. Karpini, bazı noyanların dikili çadırlarıyla
birlikte gömüldüğünü yazar³⁰. Bridia ve Bove ise, onların çadırlarda otur-
ularak gömüldüğünden bahseder³¹. Fakat, arkeolojik kazılarda bu bilgiler
şimdiye kadar doğrulanmış değildir³².

Ölü ile Birlikte Defnedilen Eşyalar: Kırgızlar ve Moğollar ölüle-
rine yeni evlerinde veya yeni yaşamlarında lazım olacağını düşündükleri

Drevnaya Sibir' Putevoditel Po Vistavke "Kul'tura i İskusstvo Drevnego Naseleniya Sibiri. VII Vek Do N.E.- XIII Vek N.E.", Leningrad 1976, s. 126.

Yu. S. Hudyakov, "Pogrebeniya Po Obryadu Trupopolojeniya VI-XIV Vekah v Minusinskoy Kotlovine", *İstoričeskaya Etnografiya: Traditsii i Sovremennost' Problemy Arheologii i Etnografii*, Sayı: 2, Leningrad 1983, s. 144.

Drevnaya Sibir'. Putevoditel Po Vistavke, s. 126.

Drevnaya Sibir'. Putevoditel Po Vistavke, s. 127.

N. V. Kyuner, *Kitayskie İzvestiya o Narodah Yujnoy Sibiri, Tsentral'noy Azii i Dal'nego Vostoka*, Moskova-Leningrad: Vostočnaya Literatura, 1961, s. 62.

Cengiz İmparatorluğu Hakkında, s. 160.

²⁹ V. G. Tizengauzen, *Sbornik Materialov, Otnosyashsya k İstorii Zolotoy Ordı*, c. II, Moskova Leningrad 1941, s. 16.

Putešestvie v Vostočnie Stranı, Moskova 1957, s. 38.

Hristianskiy Mir i Velikaya Mongol'skaya İmperiya: Materialı Frantsiskanskoy Missii 1245 Goda, SPb. 2002, s. 119; A. G. Yurçenko, *A.g.m.*, s. 300.

N. V. İmenohoev, "Rannemongol'skaya Arheologičeskaya Kul'tura", *Arheologičeskie Pamyatniki Epohi Srednevekov'ya v Buryatii i Mongolii*, Novosibirsk 1992, s. 28-29.

şeyleri onunla birlikte defnederdi. Onlar özellikle ölünün sevdiği şeyleri defnetmeye özen göstermiştir. Burada ölünün cesedi, yakılan külü, defnedilen mezarlardaki eşyalar söz konusudur. Soylu Kırgızlar ceset külleri ve eşyalarıyla “çaatas” adlı etrafı dikili taşlarla çevrili büyük kurganlara gömülür³³. Moğollar ise altın ve gümüşler dahil³⁴, savaşta ölenlerin bütün özel eşyasıyla gömerek cenaze töreni icra ederler³⁵. Orasını kilim, kapkaçla donatırlar; ölüyü silahları ve şahsi eşyalarıyla defnederler³⁶.

Mezar Yakınlarında Bulunan Gizli Mahzenler: Kırgız mezarlarının diğer özelliği, kurgan yığnında veya mezar yakınlarında bulunan gizli mahzenlerin olmasıdır. At koşumları, altın ve gümüş eşyalar buralara gömülmüştü³⁷. Kırgız vazoları, kalıplı kaplar, koyun, inek ve at kemikleri, gem, üzengi, toka, kemerler, süs eşyaları, değerli kaplar ve ok uçları gizli mahzenlerde bulunan eşyaların bazılarıydı³⁸. Bu mahzenler, Kırgızlar ile Moğolların ölü gömme merasimlerindeki temel farklılıklardan biridir. Moğollar mezarları gizli yapmaya çalışırken, Kırgızlar ölü için lazım olarak gördüğü eşyaları mezar yakınına gizli olarak gömüyorlardı.

Ölüyle Birlikte İnsanların Gömülmesi: Ölüye hizmet etmesi için hizmetçileri, bazen sevdiği eşlerinin birlikte gömülmesi geçmişi çok eskilere dayanan bir merasimdir. Bu merasimin Kırgızlar ile Moğollar arasında da mevcut olduğuna dair kayıtlar vardır. Makdisi, Kırgızlarda, ölüyle birlikte esirlerinin ve hizmetkârlarının gömüldüğünü görmüştür. Vincent de Beauvais, bazen bir Tatar’ın, kendisiyle birlikte canlı canlı gömülmek onurunu esirlerinden birine daha yaşarken bahsettiğini bildirmektedir.³⁹ Noyanla birlikte en çok sevdiği birkaç hizmetçisi ve eşini de gömerler.⁴⁰

Ölüyle Birlikte Hayvanların Gömülmesi: Moğollarda öbür dünyada hizmetinden ve sütünden kullanılması için erkek ve yavrusuyla dişi atlar da gömülür.⁴¹ Marco Polo, “Tatarlar da hanları ölünce onun en iyi cins atlarını öldürüyorlar. Sebebi de, atların öteki dünyada hanlarına hizmet edeceğine inanmalarıdır” diyor.⁴²

Cesedin Cezalandırılması: Bazen sevilmeyen veya suçlu olan kişinin cesedine saygısızlık edilerek cezalandırılma yoluna gidilirdi. Örne-

Drevnaya Sibir’. Putevoditel Po Vistavke, s. 126.

Puteşestvie v Vostoçnie Strani, Moskova 1957, s. 38-39.

Cengiz İmparatorluğu Hakkında, s. 160.

V. G. Tizengauzen, *a.g.e.*, s. 16.

Drevnaya Sibir’. Putevoditel Po Vistavke, s. 127.

³⁸ Yu. S. Hudyakov, *a.g.m.*, s. 142.

³⁹ J. P. Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, İstanbul 1999, s. 281.

⁴⁰ V. G. Tizengauzen, *a.g.e.*, s. 16.

A. G. Yurçenko. *a.g.m.*, s. 300.

Marco Polo, *Marco Polo Seyahatnamesi*, c. I, s. 68.

ğin Marco Polo, “Kubilay Han, zalim bir idareci ve halka kan kusturan Ahmet’in cesedini ibret için mezardan çıkarttı ve yarı kokmuş olan cesedini sokaklarda hayvanlara parçalattı”⁴³ bilgisini vermektedir. Ortaçağ Kırgızlarına ait bu tür bir vakanın yaşandığına dair bilgilere vakıf değiliz.

Mezara Sırık Yerleştirme: Tanrı Dağları Kırgızları, ölen kişinin mezarı üzerine bir sırık diker ve atının kuyruğunu bu sırık üzerine bağlardı. Atının kuyruğunu mezara tuğ olarak dikmek Türklerin eski bir geleneğidir⁴⁴. Manas Destanı’nda, Almambet’in vasiyeti üzerine cesedi Çin’den Talas’a getirilerek gömülür, atı Sarala kurban kesilerek ona öbür dünyada hizmet etmesi için mezarın üzerine konur⁴⁵. Mezar başına nadir olarak at ya da sığır kafası, topoz kuyruğu ve sıklıkla Kırgızca “arkar” denilen dağ koyunu boynuzu takılırdı⁴⁶. Kırgızlar at kafasını haşlayarak pişirirler ve kemiğin zarar görmemesine dikkat ederler. Kadınların bu etten yemesi yasaktır ve yerse çocuksuz olacağına, hatta akıl hastası olabileceğine inanırlar. At kafaları evin yakınına, kutsal yer olan “mazarlar”a asılır⁴⁷.

Moğollar mezarın bilinmemesi için üzerinde koşturulan at veya at sürüleri iyice yorulduğunda öldürür ve kafasını kımızla yıkarlardı. Kemiklerini ve iç organlarını atarlar ve derisini ahşaptan sııklara asarlardı. Şekli değişen atlar böylece mezarların üzerlerine yerleştirilirdi... At derilerinin mezar üzerine yerleştirilmesinin amacı, galiba ölüyü kötü ruhlardan korumak için olsa gerek. Ayrıca bunlar Tanrı’ya kurban olarak verilmiştir⁴⁸. Rubruk, konuyla ilgili şunları bildirir: “Bir cenazede, 16 at postunu mezarın etrafındaki 4 kazık arasında astıklarını gördüm. Ayrıca mezara içmek için at sütü ve yenmesi için et ilave ettiler ve vaftiz edileceğini söylediler”⁴⁹. Mezar üzerine sırık yerleştirme Kırgızlar ve Moğollardaki ölü gömme merasiminin en bilinen ve değişik şekilde günümüze kadar gelen bir parçasıdır.

Balbal Dikilmesi: Soylu Kırgızlar “çaatas” adı verilen etrafı dikili taşlarla çevrili büyük kurganlarda gömülürdü.⁵⁰ Moğollarda ölü gömüldükten sonra, gömüt yerinin yakınına taşlar konur. Bu taşların sayısı, ölen kişinin hayattayken öldürdüğü kişi sayısı ile orantılıdır. Arkeolojik veri-

Marco Polo, *Marco Polo Seyahatnamesi*, s. 99-100.

⁴⁴ D. Arık, “Kırgızlarda Kurban Fenomeni”, *A.Ü.İFD*, XLVI/1, Ankara 2005, s. 165.

Manas Destanı, İstanbul 1992, s. 123.

D. Arık, *a.g.m.*, s. 170.

N. P. Direnkova, “Posvyaşenie Jivotnih u Tyurko-Mongol’skih Plemen”, *Tyurki Sayano-Altaya. Stat’i i Etnografiçeskie Materiali*, SPb. 2012, s. 196.

J. A. Boyle, “Formı Jertvoprinoşeniy Loşadi u Mongolov v XIII-XIV Vekah”, *Stepi Evrope v Epohu Srednevekovya*, c. VI, Donetsk 2008, s. 306, 308.

V. Rubruk, *Moğolların Büyük Hanına ..*, s. 43.

Drevnaya Sibir’ Putevoditel Po Vistavke “Kul’tura i İskusstvo Drevnego Naseleniya Sibiri. VII Vek Do N.E.- XIII Vek N.E.”, Leningrad 1976, s. 126.

ler, ortaçağda Moğolların topraktan mezarlarda gömüldüğünü ve bunun o devir Moğollarına has tek tür defnetme geleneği olduğunu söylüyor.⁵¹

Ölü Gömme Merasimlerinde Kadınlar: Kırgızlarda ve Moğollarda kadınların cenazeyle mezara gitmesi hoş karşılanmazdı. Burada kötü ruhların kadınlarla birlikte eve dönmesi ve kadınların temiz sayılmamasının önemli bir etkisi vardı. Bir rivayete göre, Cengiz Han'ı bir kadın yaralamış ve zehirlemiş ve cenazesine kadınların yaklaşmamasını vasiyet etmiştir. Bu sebepten Moğol kadınları mezardan 200 m. uzak dururlar⁵². Kırgızlarda kadınların pişirilen at kafatası etini yemesi yasaktır ve yerse çocuksuz olacağına, hatta akıl hastası olabileceğine inanılır.⁵³

Kadınların Yüzlerini Kesmeleri: Taşağıl, Kırgızlarda biri öldüğünde yüzlerini kesmediklerini bildirir⁵⁴. Ortaçağ sonlarında Kırgız kadınların yakınları öldüğünde yüzlerine tımaklarını batırdıklarını biliyoruz.

Ölünün İsmi Zikredilmemesi: “Moğollarda kimse ölünün ismini üçüncü nesli gelene kadar zikretmeye cesaret etmez”⁵⁵ Kırgızlarda böyle bir inanışın olup olmadığına dair bilgiye sahip değiliz. Fakat Yenisey runik yazıtlarında vefat edenlerin isimlerinin açık yazıldığından yola çıkarak, ortaçağ Kırgızlarında böyle bir uygulamanın olmadığını düşünüyoruz.

Ölü İçin Kurban: Ölüye kurban verme çok yaygın bir uygulamadır. Kırgızlar ve Moğollar ölülerine saygılarını ifade etmek için kurbanlar keserler. Yakubovskiy, insanların ölü ile birlikte gömülmesini kurban olarak gösterir; “Moğollar'ın insan kurban ettikleri de ileri sürülür. Eserini 1328'de bitiren Acem tarihçi Vassaf'ın, İran'daki Moğol devletinin meşhur kurucusu Hülegü Han'ın (1256-1265) gömülmesi hakkındaki hikayesi bu bakımdan dikkate değer. Vassaf'a göre, muhtelif eşyalar ve mücevherlerle birlikte bayramlık elbiseler giyen güzel kızlar da Hülegü ile birlikte gömülmüştür”⁵⁶. En yaygın kurban ise hayvanlardan yapıldı. Moğollar ölü için kesilen kurbanın etini yerler ve atın kemiklerini ölünün ruhunu kurtarmak için kadınlar toplanarak yakarlar⁵⁷. Kurban edilen hayvanın kemikleri kesinlikle kırılmaz.⁵⁸ Kırgızlarda da at kafatasını haşlayarak pişirirler ve

P. O. Rukin, “Duşa, Bolezn i Smert v Traditsionnıh Predstavleniyah Mongolov, Buryat i Yakutov”, *Mifologiya Smerti*, SPb. 2007, s. 268.

A. P. Bennigsen, *Legendi i Skazki Tsentral'noy Azii*, Saint Peterburg: Yy., 1912, s. 113.

N. P. Direnkova, *a.g.m.*, s. 196.

A. Taşağıl, *Çin Kaynaklarına Göre, Eski Türk Boyları*, Ankara 2004, s. 85.

Puteshestvie v Vostochnie Strany, Moskova 1957, s. 38-39.

A.Yu. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü*, Ankara 2000, s. 98.

A. G. Yurçenko, *a.g.m.*, s. 300.

Esunge şehir kalıntısında yapılan arkeolojik kazılarda bu yasanın aynen uygulandığı tespit edilmiştir (A. R. Artemev, “Novie İssledovaniya Drevnemongolskih Gorodov Vostochnogo Zabaykalya”, *Vestnik DVO RAN*, Sayı: 2, Vladivostok 2005, s. 13).

kemiğin zarar görmemesine dikkat ederler. Kadınların bu etten yemesi yasaktır ve yerse çocuksuz olacağına, hatta akıl hastası olabileceğine inanırlar. At kafası evin yakınlarına, kutsal yerler olarak bilinen “mazarlar”a asılır⁵⁹ Kırgızlarda kadınlar, Moğol kadınlarının tersine yenilen etin kemiklerine karışmıyorlardı. Hem Kırgızlarda, hem de Moğollarda ölünün atı veya ölü merasiminde kullanılan atlar daha sonra kurban edilir, kemikleri ve derisi de ölüye hizmet etmeye devam ederdi.⁶⁰

Ölü Kemikleri: Kırgızlarda ve Moğollarda ölü kemiği kutsaldı ve korunurdu. Böylece onun nesillere destek vereceği, onları düşmanlardan koruyacağına inanılırdı. Bu sebepten Moğollar ölülerinin kemiklerini başkalarından gizlerler ve düşmanlarının kemiklerini yakarlardı.⁶¹

Ölü Merasimlerinde Üç Sayısı: Kırgızlarda kurganlar ne kadar büyük olsa da gömülü sayısının üçü geçmediği görülmüştür.⁶² Kırgızlar biri ölünce ölünün etrafında 3 defa dolaşırdı.⁶³ “Kadınlar tabut kaldırılırken uçuk, uçuk derlerdi. Ayrıca üç avuç unu cesetin arkasından üç kere atarlar ve kuruy, kuruy, kuruy derlerdi.”⁶⁴ Hakaslarda definden sonra üç gece uyumazlar. Ölünün ruhunun uyuyan kimsenin içine gireceğine inandıklarından uyuyanları uyandırırılar.⁶⁵ Moğollarda kimse ölünün ismini üçüncü nesli gelene kadar zikretmeye cesaret etmezdi.⁶⁶

Ölünün Vefatının Yıldönümü: Kırgızlar “ölüyü yakarlar. Sonra kemiklerini toplarlar, bir yıl sonra kemikleri gömerler ve o sırada ağlarlar”⁶⁷ Kırgızlarda (cenaze törenleri için) yılın tamamlanması gerekir. Kitanlarda ise bazı gömme törenleri üç yılın sonunda olabiliyordu.⁶⁸

Kemiklerin Üzerinden Atlama: Kırgızlarda ölünün kemiklerini toplar, bir sene sonra da kemiklerin üzerinden atlar ve sonra da mezar yapıp gömerlermiş. Bundan sonra büyük bir şenlik ve toy yapılmış.⁶⁹

⁵⁹ N. P. Drenkova, *a.g.m.*, s. 196.

⁶⁰ J. A. Boyle, “Formı Jertvoprinoşeniy Loşadi ...”, s. 306, 308.

Moğolların Harezmsah sultanlarının kemiklerini bulup yaktıklarıyla ilgili bkz: (Şihab ad-din Muhammad an-Nasavi, *Sirat As-Sultan Celal Ad-Din Mankburti (Jizneopisanie Sultana Celal Ad-Dina Mankburti)*, Moskova 1996, s. 234).

Drevnaya Sibir'. Putevoditel ..., s. 126.

W. Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, Ankara 1996, s. 96.

⁶⁴ T. D. Bayaliyeva, *Doislamskiye Verovaniya i İh Perejitki u Kirgizov*, Frunze 1972, s. 80-81.

Katanov, N. F., *O Pogrebnih Obryadah Tyurkskih Plemen Tsentral'noy i Vostochnoy Azii*, Kazan 1894, s. 11.

⁶⁶ *Puteshestvie v Vostochnie Strani*, Moskova 1957, s. 38-39.

W. Eberhard, *A.g.e.*, s. 96.

J. P. Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, İstanbul 1999, s. 258.

B. Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi (Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre)*, Ankara 2003, s. 290.

Şamanın Ölü Ruhunu Onun Akrabalarıyla Görüştürmesi: Dlujevskaya'ya göre, Kırgızlarda ölü gömme merasimi kamın veya şamanın ölü ruhunu onun akrabalarıyla görüştürme ve konuşturmasıyla sona erer⁷⁰

Sonuç

Sonuç olarak, Kırgızlar ve Moğolların ortaçağlarda ölü gömme merasimlerde değişiklikler yaşadıklarını, bu değişikliklerin yaşanmasında, kültürel, dinî ve coğrafi etkenlerin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Kırgızlar ile Moğolların ortaçağlardaki ölü gömme merasimleri ana hatlarıyla birbirleriyle benzediği görülmektedir. Ölüye ağıt yakma, cesedit yakılması ve daha sonraları gömülmeye başlaması, ölü ile birlikte eşyaların, hayvanların, hatta insanların birlikte gömülmesi, mezar üzerine sırk yerleştirme, ölüye kurban verilmesi ve ölü kemiklerine olan saygı ortaçağ Kırgızları ile Moğolların ölü gömme merasimlerindeki öne çıkan benzerliklerdir. Ölü cesedinin cezalandırılması, mezarın ve ölü için gömülen eşyaların gizlenmesi, ölü isminin zikredilmemesi ve kenotaf ortaçağ Kırgızları ile Moğolların ölü gömme merasimlerindeki belirgin farklılıklardır.

Kaynakça

- Arik, Durmuş, "Kırgızlarda Kurban Fenomeni", *AÜİFD*, c. XLVI, Sayı: I, Ankara 2005, s. 157-175.
- Artemev, A. R., "Novie İssledovaniya Drevnemongolskih Gorodov Vostochnogo Zabaykalya", *Vestnik DVO RAN*, Sayı: 2, Vladivostok 2005, s. 3-18.
- Bayaliyeva, T. D., *Doislamskiye Verovaniya i ih Perejitki u Kirgizov*, Frunze: İlim Yay., 1972.
- Bennigsen, A. P., *Legendı i Skazki Tsentral'noy Azii*, Saint Peterburg: Graf Bennigson Basımevi, 1912.
- Boyle, Andrew, "Formı Jertvoprinoşeniy Loşadi u Mongolov v XIII-XIV Vekah", *Stepi Evropı v Epohu Srednevekovya*, c. VI, Donetsk 2008, s. 305-308.
- Cengiz İmparatorluğu Hakkında İlk Tarih Kayıtları: *Meng Ta pei lu ve Hei Ta shi lu*, yay. haz. Mustafa Uyar, çev. A. Danuu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Direnkova, N. P., "Posvyaşenie Jivotnih u Tyurko-Mongol'skih Plemen", *Tyurki Sayano-Altaya. Stat'i i Etnograficeskie Materialı*, SPb. 2012, s. 189-199.
- Dlujevskaya, G. V., "Pogrebalno-Pominal'naya Obryadnost' Eniseyskih Kırgızov i Şamanskiy Pogrebal'nıy Obryad Tyurkoyazıcnıh Harodov Sayano-Altaya i Yujnoy Sibirii", *Jreçestvo i Şamanizm v Skifskuyu Epohu*, SPb. 1996, s. 134-136.
- Drevnaya sibir' Putevoditel po vistavke "kul'tura i iskusstvo drevnego naseleniya sibiri. Vu vek do n.e.- xui vek n.e."*, Leningrad: Avrora Yay., 1976.
- Drobişev, Yu. İ., "Pohoronno-Pominal'naya Obryadnost' Srednevekovih Mongolov i Ee Mirovozzrençeskie Osnovı", *Etnograficeskoe Obozrenie*, Sayı: 1, Moskva 2005, s. 119-140.

- Eberhard, W., *Çin'in Şimal Komşuları*, çev. Nimet Uluğtuğ, 2. Baskı, Ankara: TTK Yayınları, 1996.
- Gandzaketsi, Kirakos, *İstoriya Armenii*, Moskva: Nauka Yay., 1976.
- Gumilev, L. G., *Avrasya'dan Makaleler I*, çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yay., 2006.
- Hristiyanskiy Mir i Velikaya Mongol'skaya İmperiya: Materialı Frantsiskanskoy Missii 1245 Goda, SPb. 2002.
- Hudyakov, Yu. S., "Pogrebeniya Po Obryadu Trupopolojeniya VI-XIV Vekah v Minusinskoy Kotlovine", *İstoriçeskaya Etnografiya: Traditsii i Sovremennost' Problemy Arheologii i Etnografii*, Sayı: 2, Leningrad 1983, s. 141-148.
- İmenohoyev, N. V., "Rannemongol'skaya Arheologičeskaya Kul'tura", *Arheologičeskie Pamyatniki Epohi Srednevekov'ya v Buryatii i Mongolii*, Novosibirsk 1992, s. 23-48.
- Karayev, Ö., M. Kocobekov, "O Pereselenii Eniseyskih Kirgizov Na Tyan-Şan", *Voprosı Etničeskoy İstorii Kirgizskogo Naroda*, Frunze 1989, s. 41-66.
- Katanov, N. F., *O Pogrebal'nih Obıçayah Tyurkskih Plemen s Drevneyşih Vremen Do Naşih Dney, İzvestiya Obşestva Arheologii, İstorii i Etnografii Pri İmparatorskom Kazanskom Universitete*, c. XII, Sayı: 2, Kazan: İmparatorluk Üniversitesi Basımevi, 1894.
- Kyuner, N. V., *Kitayskie İzvestiya o Narodah Yujnoy Sibiri, Tsentral'noy Azii i Dal'nego Vostoka*, Moskova-Leningrad: Vostočnaya Literatura, 1961.
- Manas Destanı, Yay. Haz. A. İnan, İstanbul: MEB Yay., 1992.
- Marco Polo, *Marco Polo Seyahatnamesi*, 2 cilt, Tercüman Gazetesi 1001 Temel Eser Serisi, İstanbul: Tarihsiz.
- Moğolların Gizli Tarihi, Çev. Ahmet Temir, Ankara: TTK Yayınları, 2010.
- Ögel, Bahaeddin, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara: TTK Yay., 2003.
- Puteşestvie v Vostočnye Stranı Plano Karpini i Rubruka, Moskova: Gosudarstvennoe İzdatelstvo Geografičeskoy Literaturı, 1957.
- Rıkin, P. O., "Duşa, Bolezn i Smert v Traditsionnih Predstavleniyah Mongolov, Buryat i Yakutov", *Mifologiya Smerti*, SPb. 2007, s. 51-85.
- Roux, Jean Paul, *Altay Türklerinde Ölüm*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999.
- Roux, Jean Paul, *Türklerin Tarihi-Pasifikten Akdenize 2000 Yıl*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008.
- Şeşen, R., *İbn Fadlan*, İstanbul 1995.
- Şihabad-Din Muhammad An-Nasavi, *Sirat As-Sultan Celal Ad-Din Mankburni (Jizneopisanie Sultana Celal Ad-Dina Mankburni)*, Moskova 1996.
- Sovetskiy Entsiklopedičeskiy Slovar, Moskova 1980.
- Taşgıl, Ahmet, *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları*, Ankara: TTK Yay., 2004.
- Tizengauzen, V. G., *Sbornik Materialov, Otnosyaşışya k İstorii Zolotoy Ordı*, c. II, Moskova Leningrad 1941.

Wilhelm von Rubruk, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat 1253-1255*, Çev. Ergin Ayan, İstanbul: Ayışığı kitapları, 2001.

Yakubovskiy, A.Yu., *Altın Ordu ve Çöküşü*, Ankara: TTK Yay., 2000.

Yurçenko, A. G., “Taynie Mongolskie Pogrebeniya (Po Materialam Frantsiskanskoy Missii 1245 Goda)”, *Stepi Evropı v Epohu Srednevekovya*, c. VI, Donetsk 2008, s. 287-304.

“Түшү оңолбогондун, -иши оңолбойт”: Манас эпосундагы түштөр жана аларды жоруу ырымдары

*Салимбай Турсунбаев**

Marvelous Dreams and Ways of Their Interpretation in the Manas Epic

Salimbai Tursunbaev

Summary

The article focuses on folk rituals related to dreams and dream interpretation methods reflected in the Manas epic, which is a living and eternal spiritual heritage of Kyrgyzstan's people. Dreams have occupied an important place in the Kyrgyz peoples' lives and this has been reflected in the Manas epic. People's beliefs, dream interpretation principles and methods have still remained to be part of traditional knowledge preserved till modern days. Dreams and their interpretation is one of the keystone elements of many folk epics. In the Manas epic, the importance of dreams and their correct interpretation is emphasized in many parts of the epic, which also gives an account of particular rituals that were customarily conducted to interpret the dreams. The epic tells about feasts that were solely dedicated to inviting people to interpret a particular dream properly. For example, before the birth Manas, his father Jakyp and his two wives see marvelous dreams. To interpret those dreams Jakyp makes a feast and invites many knowledgeable men, wise sages and foreseers. This paper describes several dreams described in the Manas epic and the way they have been interpreted. The paper argues that dream interpretation principles reflected in the Manas epic are also used in interpreting dreams in modern everyday life.

Key words: Manas, Manas epic, Jakyp, Kyrgyz, rituals, dreams.

Киришүү

Кылым карыткан кыргыз элибиздин көөнөрбөс жана түбөлүктүү руханий байлыгы болгон Манас эпосунда салттык ырым-жырымдардан кереметтүү түш көрүү аны айтып берүү жана жоруу - өзгөчө жакшылыкка жоруу - ырымы кеңири берилген. Ошондуктан элибизде “түшү оңолбогондун, - иши оңолбойт” деген накыл кеп айтылат. Кыргыз элибиз эзелтен эле түшкө ишенип аны жакшы жактарга жооруп жана жооруган нерсесинен үмүт кыла билишкен.

Кереметүү түш - дүйнөлүк эпостордо салттык мүнөзгө ээ болгон жомоктук фантастикалык, бирок чындыкка жакындашкан мо-

тив¹. Түш көрүүнүн өзү зор бакыт саналып ошол түштү так жана туура жоруутуу үчүн керек болсо ата-бабаларыбыз эл чакырып той бергенден да кайра тарткан эмес. Манас эпосундагы бай Жакыптын бала көрбөй зарланып жүрүп балалуу болоордун алдында өзүнүн, байбичеси Чыйырдынын жана экинчи зайыбы Бакдөөлөттүн түш көрүүсү буга так мисал боло алат. Бул эпизод Саякбай Каралаев, Сагынбай Орозбаковдон баштап алардан мурунку жана кийинки өткөн манасчылардын, ошондой эле учурдагы манасчылардын дээрлик бардыгында кездешет.

Кереметтүү түш көрүү жана аны жоруу Манас эпосунда салттык дагы, ырым-жырымдык дагы чындыкка жакын туруктуу ыкма деп аныктама бермекчибиз.

Бул макала эпосто кездешкен түш аяндарга негизделип, алардын маанисин, түрлөрүн жана жоруу ыкмаларын карап чыгууну максат койот. Түш жөнүндө көптөгөн ырым-жырымдар ары жоголбой дагы, ары эч жерге жазылбай дагы атадан балага, бабадан урпакка, муундан муунга, кылымдан кылымга өтүп жашап келе жатат. Кыргыз эли жашап турганда жогоркудай ырым-жырымдар дагы да жашай беришине шек жок. Ошондуктан жааган күндөй күн өтсө да, түгөнгүс нечен түн өтсө да, улуу баяндагы түш көрүү жана жоруу ырым-жырымдары ошол күндөн ушул күнгө чейин жетти, сакталды.

Улуу баянда айтылган түштөр.

Манас эпосундагы каармандардын көргөн кээ бир түштөрүн залкарманасчы Саякбай Каралаевдин варианты боюнча тизмектеп көрөлү. Анан ошол түштөрдүн ичинен 2-3-өөнүн маанисине, ырымына, жышанасына карап кантип жоруугандыгын талдоого аракет кылалы.

1) Манас баатыр төрөлөөрдө Жакып Чыйырды жана Бакдөөлөттүн түш көрүшү.

2) Манас баатыр Алтайдан атайын келип жолугаарда Кошой абандын түш көрүшү.

3) Өзү келип катылган Шоорук Хандын кызы Акылайдын түш көрүшү.

4) Алманбет баатыр Манаска келип кошулаардын алдындагы Манас баатырдын түш көрүшү.

5) Манас баатыр жарадаар болуп чоролор окко учканда Каныкейдин түш көргөнү.

6) Семетей баатыр Акшумкарды издеп Ооганга келээрде көргөн Айчүрөктүн түшү.

Бегалиев С. Кереметтүү түш жана аны жоруу// Манас энциклопедия, 1995, 1 т., 291-29166.

7) Семетей кун кубалап бараар астында баатырлардын түшүнө кириши.

8) Семетей кун кубалап аттанып чыгаарда Айчүрөктүн көргөн түшү.

9) Перинин кыздары Акбермет менен Күлайымдын түшүндө көрүп Сейтек менен, Ажолтойго ашык болушу ж.б.

Эпостогу түш көрүүнүн жана жоруунун касиети

Балалуу болоор алдында көргөн бай Жакыптын жана эки зайыбынын түштөрү

“Түш бир айткандан кетет, бир жоруугандан кетет,”- деп коюшат элибиз. Бай Жакып көргөн түшүн жана эки зайыбынын көргөн түштөрүн 90 мал союп эл чакырып той берип жоруутат. Жакып түшүндө:

Кукулуктап үн салса,
Куштан башка үнү бар,
Куйрук башы жалтылдап,
Куудан аппак жүнү бар,
Саңоор жүнү сары алтын,
Таканак жүнү баары алтын,
Текөөрү болот темирден,
Серпкени өлгөн себилден,
Тумшугу болот тунжурдан,

Тырмагы болот канжардан,- болгон куштун туйгунун кармап алгандыгын баяндайт. Ага 60 кулач жибек боо тагып, ай мунарын жем кылып баккандыгын туйгун куштун айбатынан асмандагы канаттуулар уча албай, жерде жүргөн туяктуулар кача албай калгандыгын айтат.

Байбичеси Чыйырдыга түшүндө жалаң аяк жалаң баш ак сакалчан дубана аяктай ак алма бергендигин, ал алманы жеген соң этек алдынан 60 кулач ажыдаар чыккандыгын, ал оп тарканда канаттуу куш туяктуу жаныбарлар баардыгы баш ийгендигин ажыдаарды минип алып ай – ааламды кыдыргандыгын да баяндайт.

Кичүү зайыбы Бакдөөлөт да боз ала туйгун боосу жез боору кара мойну кез эки куш кармаганы. Байбиченин үйүндөгү туйгун обдулса, берки эки куш башын ийип жапырыла калгандыгы киргендиги айтылат. Үчөөнүн көргөн түшүн Бай Жакып түшүнүктүү жана так баян кылат. Түштү жооруп берүү көптү көргөн акылман, жөн билги чечен Байжигитке ыйгарылат. Жакыптын туйгун куш кармап алгандыгы эркек уулдуу болмогу, 60 кулач боо таккандыгы ай мунарын жем кылып баккандыгы, ал бала 60 жашка чыкканча эл бага тургандыгы, падыша хан боло тургандыгы, Көктөгү канаттуу уча ал-

бай жердеги туяктуу кача албай калгандыгы эч ким каршы тура албас, теңдешсиз баатыр болмогу деп жоруйт.

Байбиче ажыдаар тууганы ажо болуп ааламды сураар баатыр туумагы. Аны минип ааламды кыдырганы. Ал баланын атагы ааламга чыкмагы жана байбиче баласынын урматын көрмөгү деп жоруйт. Бакдөөлөттүн эки куш кармаганы эки эркек уул туумагы, байбиченин үйүндөгү туйгундан жалтанганы кичүүлүгү, улууга урмат кылгандыгы, жыйынтыгында байбичеден баатыр уул туулуп, ал элди бириктирип, чачылганды жыйнап, үзүлгөндү улап киндик кан тамган туулган жерди көрөт экенбиз деп жооруйт. Кызык жери мына ушул жорууга элдин баары ишенет. Натыйжада ансыз да баскындан улам ар кай жерде чачылып жүргөн эл өзүлөрүнүн башын бириктирип, кыйынчылык күндөрдөн куткарып кетүүчү бир теңдешсиз баатыр жана хандын жаралаарынан үмүт кылып жашашат. Мына эпосто түш касиетинин берилиши .

Түштөр-адамзаттын кайып дүйнө менен болгон байланышы

Түш көрүү бул кайып дүйнө менен аралашуунун бир бөлүгү, ошондуктан каза болгон ата-эне бир туугандар дегеле тааныш адамдардын арбактары түшкө кирип калат. Түштү биз атайлап көрө албайбыз. Аны жараткан өзү көрсөтүп жатат. Болбосо качанкы өткөн ата-бабаларыбызга түш көрүп жолуга берет элек.

Манас бабабыздын мезгилиндеги адамдардан баштап ушул күнгө чейинки адамдардын бардыгы тең түш көрүп келе жатышат. Албетте көргөн эле түшкө ишенип аны жооруй берүүгө болбойт. Чадды куйду түш көрүп, аны унутуп, бирин эстесек, бирин эстей албай калган учурлар өтө эле көп. Бирок түштү так көрүп толук эсинде калып анан ошол түштү жакшылыкка жооруган соң ошол жоруу 100% ишке ашпаса да 80% ишке ашкан учурлар жок эмес. Мындай окуя жок дегенде бир жолу ар бир адамдын башынан өтөт десек да болот. Интернеттин заманында деле байыркы ата-бабаларыбыздын калган салттык ырымды колдонуп, жакшы түш көрсө жакшылыкка жорутуп жана жоруган адамга ыраазычылык билдирип, колун куру койбой. Белек тартуу кылган учурлар кездешпей койбойт. Ошол эле мезгилде түштү сатып алуу ырымы да бар. Эгерде сен бирөө жөнүндө жакшы түш көрсөң ал адам сага тартуу берип түшүндү сатып алат жана ошол түштүн орундаларына ишенет.

Окумуштуулар дагы медицина дагы эмне жөнүндө көп ойлосоң ошол түшүнө кирет деп келишет. Буга талаш жок. Бирок эч качан ойлобогон окуялар дагы түшкө киргенин кандай түшүндүрө алабыз? Түшүндөгү көргөн окуя эч качан иш жүзүнө ашпастыгы айдан ачык болсо дагы, түшүнө киргендигин окумуштуулар дагы медицина дагы тана албайт. Демек окумуштуулар түш көрүүнү жана аны

жорууну изилдеше элек, изилдей албашы да мүмкүн. Ал эми биз жогоруда айтып кеткен эпостогу Жакып, Чыйырды, Бакдөөлөттүн түштөрү жана азыркы учурда да адамдардын так түш көрүшү, эсинде калышы, аны жакшылыкка жоруушу, этегинде ошол жоорунун 80% ишке ашышы бул түш-аян десек жаңылышпайбыз. Бул Теңирден берилген аян ишарат. Бул адамзаттын кайып дүйнө менен болгон бир байланышы десек туура болчудай.

Эркек киши түшүндө энеп көрсө, аял киши пахта көрсө же өзү жөнүндө башка бирөө жакшы түш көрсө да сатып алуу ырымы бар. Ошол өзү жөнүндө жакшы түш көргөн адамга же бей-бечара бирөөгө акча тыйын же башка бир белек (кийим-кечек) берип: “Түндө жакшы түш көрдүм, ошол түшүмдү сизден сатып алайын, батаңызды бериңиз”- деп батасын алат. Бул да өзүнчө бир ырым жана ишеним.

Түштү жакшылыкка гана жоруу туурабы?

Шоорук хандын кызы Акылайдын түшү

Манас баатыр Алтайдан келип Ала-Тоону жер кылып Аргын кыргызды эл кылып душмандарын жеңип, атагы чыгып турганда. Алайдын түштүк жагы Бадакшанды жердеген маймун элинин ханы Шоорук Хан Манасты чаап алмакка кол жыйнап даярданат. Үч уул эки кызы бар Шоорук Хандын улуу кызы Акылай ашкере сулуу кыз экен. Атасы аттанаарда түш көрөт. Түшүндө жетиген жактан сел келет селдей көчүп жер келет жерди учурган жел келет. Агызып баарын таптайт Алайды баш кылып Шоорук Хандын жерин каптайт. Чоңко болуп аккан сел кара баткакка айланып ылайлайт. Шоорук Хандын элинен акпаган жан – мал калбайт. Карагай агат сел агат кайың агат тал агат, канчалаган жан агат, эсеби жок мал агат баткак сууга аралаш кара кочкул кан агат. Үйдөй толкун үйөрлөп, тоодой толкун тоголонот. Эл менен кошо аккан Акылай кан аралаш толкунга аралашып жанынан үмүт үзүп бара жатканда алтын бариктүү көк тиреген чынар терекке туш болот. Ошол терек селге акпай туруштук берип турган экен. Акылай теректин бутагын бекем кармап ачасына чыгып аман калат. Аркасынан агып келе жаткан атасын куткарып колунан тартып, өзү отурган бутакка чыгарып аман алып калат. Көргөн түшүн атасына айтат.

Атасы көп жактыра бербей. Башыма балаа салаасың, бала туруп сен өзүң бакшы болуп каласың деп түшүн жакшылыкка жооруйт. Каптап селдин келгени калың аскердин согушу баткак менен кан аралаш толкун душмандын кырылганы. Сел каптаган сууга акканың өмүрүңдүн узун болушу алтын барик терекке чыкканың жана менин да кошо чыкканым душманды жеңип алтын такка мингенибиз деп айтат. Албетте түштү жакшылыкка жоруу кыска. Би-

рок жакшылыкка жоруу менен өзүн-өзү алдабаш керек. Манас баатырды жеңип кетерине көзү жетпей турган Шоорук Хан кызынын түшү жакшы эмес экендигин билсе да үмүтүн үзбөй жакшылыкка жооруйт. Натыйжада аскери кырылып, өзү жеңилип, кызы Акылайды тартууга берип, ошонун аркасы менен аман калат. Акылай түшүнүн жаман экенин билет, бирок атасына каяша айта албайт. Атасы сел каптап кыян жүргөнү калың аскердин кырылганы, Алайдын түштүгү биздин жерди каптап кеткени жеңилгенибиз. Алтын барик чынар терек Манас баатыр селге туруштук бергени ченемсиз эрдиги. Ошол теректин бутагынын ачасына чыгып аман калганыбыз сенин Манаска тартууга кеткендигиң, сенин аркаң менен, Манастын айкөлдүгү менен менин аман калгандыгым деп жоруса туура болмок. Балким согушпай эле багынып берсе Айкөл Манас кечирсе эл кырылмак эмес. Демек, түштү жакшылыкка эле жооруй бербей, туура жооруп, ошого даярданып берилген аянга ишенип, ошого жараша иш кылса, бөөдө кырсык да, кайгы да болбой калышы мүмкүн деген тыянак чыгат.

Түштү жоруп, чара көрүү

Чоң Казатта чоролор окко учканда Каныкейдин көргөн түшү

Дагы бир түш чоролор окко учуп Манас баатыр Аккуладан айрылып жөө калганда, Каныкей көргөн түшүн абасы Бакайга айтып да, жоруп да берет. Тултук мүйүз, көк бука туу түбүндө өкүрөт, султаным, Алмам өлгөн бейм, карга айдаган Акишумкар канаты сынып калыптыр, кан Балтайдын Чубагы бир кордукту көргөн бейм. Көк тиреген бай чынар кыбала көздөй кулаптыр, кымбатым, Сыргак өлгөнбү. Султаным минген алтын так буту сынып калыптыр, Аккула окко учкан бейм деп, түштү так жоруп, алдын алып, асый чыкма Тайбуурулду коштошуп, Бакай абасын Манаска жөнөтөт. Тайбуурулду минген Манас кайратын жыйып жер жайнаган душманды Бээжинге сүрөт. Балким Каныкей түштү туура эмес жооруп, өзүн-өзү алдаганда, Бакайды жөнөтпөй койгондо, жөө калган Манас баатыр душман колунан эч жерине жетпей, ошол жерде каза болот беле, ким билет? Мына түштү туура жоруунун жана ошого жараша чара көрүүнүн дагы бир пайдасы.

Түш жоруу аркылуу ишти оңдоп кетүү

Семетей кун кубалап Кытайга аттанганда, Айчүрөктүн көргөн түшү

Эми Семетей кун кубалап, кытайга аттанганда, Айчүрөк түш көрүп, түшүн айтат. Сары өзөн ылдый сел жүрдү, аягы өйдө өрт күйдү. Сен казаттан кайтканда, темир кийген тулку бой солдоюнку көрүндү, эр чалгыны эки кол шалдайыңкы көрүндү, эр чырагы эки көз жумулунку көрүндү ал эмине болуучу? Алчыланган

Тайбуурул жетеленип калыптыр, Алтын кулак Аккелте өңөрүлүп калыптыр, ок өтпөгөн Аколпок бөктөрүлүп калыптыр - бул эмине болуучу дейт.

Түштөрдүн маанисин жана түрлөрүн бөлүп чыгуу аракети

	Түшкө кирген нерселер	Түштү жоруу, чечмелөө.
	Тишиң түшүп калса	Ата-энең же бир туугандарыңдан бирөө каза болот
	Сууга аксаң	Өмүрүң узун болот
	Ат минип жүрсөң	Ишиң жүрүшөт
	Бут кийиминдин бирөө жоголсо же сууга агып кетсе	Жубайың же балдарыңдан бирөө каза болот
	Отун алып жаткан болсоң.	Ойдо жок жерден олжолуу болосуң.
	Акча санап жатсаң же таап алсаң	Санаа чегесиң
	Жаңы бут кийим кийсең	Колукту аласың же турмушка чыгасың
	Уй айдап же жетелеп жүрсөң	Тумоо болот, ооруп калышың мүмкүн
	Кой айдап же кайтарып жүрсөң	Душман болот, душманың көбөйөт
0	Бирөөдөн маки же бычак белекке алсаң	Эркек уулдуу болосуң
1	Күзгү же мончок ж.д.у.с.алсаң	Кыздуу болосуң
2	Ит ээрчитип жүрсөң	Илээшкен болот
3	Денеңе же бетиңе так түшсө	Сыйлык аласың
4	Жылаан көрсөң	Кенч табасың, өңүндө көрсөң жанч, түшүндө көрсөң кенч
5	Түшүндө ыйласаң	Сүйүнөсүң
6	Түшүндө бирөө өлсө	Ошол кишинин өмүрү узун болот
7	Өлгөн адам менен тамак ичсең же бирөө ичсе	Ошол киши каза болот
8	Эркек кишинин түшүнө эшек кирбейт, аял кишинин түшүнө пахта кирбейт	Эгер кирсе, - эң сонун болот, ал түштү сатып алуу керек

Бир караганда бул түш өтө кооптуу жана коркунучтуудай сезилет. Өлгөн адамдын аты жетеленип, кийими-куралы бөктөрүлүп, өзү солдоюңку колу шалдайыңкы, көзү жумулукку болушу мүмкүн. Бирок ачууланган Семетей ар качандан бир качан жолтоо болосун деп, түштү так жана жакшылыкка жооруйт. Сары өзөн ылдый сел

жүрсө, аягы өйдө өрт күйсө, жылкы оттой турганы - баатырлардын куну деп, Коңурбайдан сан жылкы айдап келет экенмин дейт. Темир кийген тулку бой солдоюңку көрүнсө, - чарчап келе турганым, эр чалгыны эки кол шалдайыңкы көрүнсө, - эңкейиштен эр сайып колум талый турганы, эр чырагы эки көз жумулуңку көрүнсө, - күндөп-түндөп эр сайып, уйкум келе турганым дейт. Алчыланган Тайбуурул жетеленип көрүнсө, - Коңурбайдын Алгара аны мине турганым, ок өтпөгөн Аколпок бөктөрүлүп көрүнсө, - Коңурбайдын Кылкара муну кийе турганым, Алтын кулак Ак келте өнөрүлүп көрүнсө, - Коңурбайдын Очогор, аны асына турганым дейт. Айтканы айткандай келет. Сан жетпеген жылкы кунга келип, Коңурбайдын тону, мылтыгы олжого түшөт. Бул дагы түш жоруунун бир ыкмасы.

Түштөрдү бөлүштүрүү (классификациялоо) өтө кыйын. Мааниси өтө көп түрдүү. Ошондой болсо да ой жүгүртүп көрсө болот. Түш көрүү жана аян көрүү. Түш көрүү жалпы түштөргө тиешелүү. Аян алуу - ошол түштүн иш жүзүндө келиши, жогоруда биз айтып кеткен түштөр буга мисал боло алат. Түз мааниде түш көрүү, каймана мааниде түш көрүү болот.

Түз мааниде түш көрүүгө Семетей кун алууга аттанаарда, Чон казатта каза болгон баатырлар түшүнө кирет жана окко учкан чоролор баш көтөрөр алы жок шейит бойдон көрүнөт. Бул түштү жоруунун кереги жок. Бул түз эле биздин кунубузду кубалабайсыңбы деген ишарат. Буга дагы бир мисал: Акбермет менен Күлайымдын Сейтек менен Аюколтойду түшүндө көрүп, аларга ашык болушу. Ал эми каймана мааниси, биз жогоруда айтып кеттик, Бай Жакыштын туйгун кармап алып балалуу болушу. Акылайдын чынар терекке чыгып, атасын куткаруусу иш жүзүндө тартууга келип атасын аман алып калуусу. Айчүрөктүн түшү Семетейди солдоюңку, шалдайыңкы көрүшү, - аты жетеленип, тону- куралы бөктөрүлүп, өнөрүлүп калышы ж.б.

Түшүндөн чоочудунбу? “Түшү оңолбогондун иши оңолбойт, түшүң түлкүнүн богу, түшүң түш келбей туш келсин, оңдоду кудай ишимди, келтирди кудай түшүмдү” деген “жакшысына жакшыдай, жаманына жамандай” лакап сөздөр ченемсиз убакыт өтсө дагы ошол үчүн унутулуп калбай айтылууда. “Үмүтсүз киши – шайтан” деген макал бар элде. Адам үмүт менен кыялдын ортосунда жашайт. Түш көрүү жана өзгөчө жоруу- бул зор үмүт. Жакшы түш көрүп, аны жакшылыкка жоруган адамдын көңүлү сөзсүз көтөрүлүп, көп нерседен үмүт кылып шайдоот жүрөт. Түш көрүп, түштү жакшылыкка жоруп, көңүлдүү жүрүү, - зор үмүткө жетеленүү ден соолукка пайда деген тыянак чыгарсак да болчулай.

Түштөрдү жоруу жолдорун талдоо

Түштүн жоруулушу да экиге бөлүнүшү мүмкүн. Биринчиси, сөзсүз түрдө, жакшылыкка жоруу, экинчиси - жамандык болсо, так жоруп, Каныкей сыяктуу алдын алуу. Кереметтүү түштөр жөнүндө илим изилдей элек, окумуштуулар изилдей элек көп нерселер болушу мүмкүн. Илим эмнени ойлосоң ошол түшкө кирет деген гана чектөө менен турат. Бул туура дечи, буга мисал кайра эле Бай Жакыптын түшү. Арийне, ал жашы улгайганча бала көрбөй жүрсө, ойлогону жалаң ошол да.

Бирок, каймана мааниде, түш көрүшү таң калаарлык. Ал эми Алманбет баатыр Манаска келип кошулаардагы түшү такыр башка. Алманбет келет, мага кошулат, чоро болот, дос болот, өлүм ортоктош, ыймандаш, тирүүсүндө жыйгандаш отурганда, каш бирге, оокат кылса, аш бирге болот деп ойлогон эмес. Бирок түшүндө кылыч таап алат, кара ташты чапса, буйдалбай тең экиге бөлүп жарып түшөт. Кубанган Манас белине илип алса, жер чиет. Келе жатып баягы кылыч Арстанга айланат. Айбанаттын папашасы Арстанга баш ийген, жан-жаныбарлар Манас баатырга баш ийип, куйруктарын кыпчып, ишарат кылып турушат. Бир маалда Арстан Ажыдаарга айланат. Оп тартканда, 18 миң аалам алакандай болуп, Манас баатырдын астына келет. Кайра Алп Каракушка айланып, бүткүл канаттууну Манаска баш ийдирет. Буудайык кушка айланып, Манас баатырдын оң колуна келип конот. Айткандай эле Алманбет аркалуу Манас көп ийгиликтерге жетишет. Сулайман сурак албаган, Искендер изин салбаган, бүткүл дүйнө балбаны Азирет аалы барбаган чет Бээжинге 6 ай хан болот. Бир да душман жеңе албаган кытай журтун жеңет. Ушул ийгиликтерге жетүүдө башка чоролор бир тең, Алманбет бир тең десек жаңылышайбыз. Ошондуктан Манас баатыр жогоркудай түш көрүп жаткандыр “жоону сайды Алманбет, аты калды Манаска” деген макал ошон үчүн айтылып келет.

Алманбет келээрдеги көргөн түшү үчүн Манас баатыр той берип, 300 жылкы бир миң кой сайып, ат жарыштырган. Эр Багыштын сур кийиги чып келип, байгени алып кеткен. Азыр той бербесек дагы, түштү сөзсүз жорутуп жатпайбызбы? Дагы бир айта турган нерсе: эгер жаман түш көрсөң, эч кимге айтпай, агып жаткан сууга айтып, үч жолу түкүрүп кой - ошол суу менен агып кетсин деген ырым бар.

Эпосто өзү келип катылган Шоорук хандын Манас баатырдан жеңилиши деген окуя бар. Ошол окуяда Шооруктун кызы Акылайдын түшү баяндалат жана атасы жакшылыкка жоруйт. Бул тууралуу биз жогоруда баяндап кеттик. Атасы жакшылыкка жоруганы менен, тескерисинче, Акылай ойлогондой болуп, Шоорук хан жеңилет, кы-

зынын аркасы менен араң аман калат дедик.Эмне үчүн ушундай болду деген суроого жооп издеп көрөлү. Эпостогу окуянын темасы айтып тургандай, өзү келип катылган Шоорук хан деп турат. Манас баатырдын баскынчылыктан чачылган элин жыйнашы, ата-мекенине алып келиши - акыйкаттык. Бул эрдигине кандай алкыш жана мактоо айтса жарашат. Ал эми Шоорук хан кандай эле кыргыздан келген бир бала элдин баарын каратып келет, мен анын аскерин талкалап, өзүн келген жагына кууп жиберейин деп согуш ачышы - кара өзгөйлүк. Ошондуктан анын жоруган түшү туура келген жок деп ой жүгүртсөк болот.Эсиң барда этегинди жап деп жараткандан ишарат берилип, кызынын түшү аркалуу эскертилип жатат. Бирок кара өзгөй Шоорук ага ишенгиси келген эмес. Демек, элге кара өзгөйлүк кылган менен жаратканга жана жараткандан берилген аян -түшкө кара өзгөйлүк кыла албайсың деген тыянак чыгат. Шоорук хандан башка ак ниет адилеттүү адам болсо башкача жорумак. Жогоруда биз айткандай жорумак, согушпай эле багынып бермек, кан төгүлмөк эмес, эл кырылмак эмес.

Айчүрөктүн көргөн түшүн Семетей жакшылыкка жоруйт жана ал иш жүзүнө ашат. Дагы деле эмне үчүн деп суроо койолу да, жооп издеп көрөлүк. Семетей баатыр андан мурун түш көрүп, түшүнө Чоң Казатга окко учкан баатырлар кирет. Чолпондой болгон чоролор баш көтөрөөр алы жок шейит кеткендиги көрүнөт. Манас баатыр менен эки бир туугандын баласы Манаска тете баатыр Эр Сыргак окко учканда, 21-22 жашта болот. Каардуу душмандын колуна каза тапкан жылгындай жаш жигиттердин атасы, Манастын аяш аталары Алманбет Чубактын кунун кубалашы дегеле эзелтен элдешкис душман болуп кыргыз элин чаап талап келе жаткан кытайга каршы аттанышы, Семетей баатырдыкы адилеттүү иш.Ал эмес мойнундагы милдети десек жаңылышпайбыз. Эпосто уй түгүндөй көп кытай деп сүрөттөлөт.Кытайлар уйдун түгүн бирден эсептесең, канча болсо ошончо демек эсепсиз, эсептөө мүмкүн эмес. Ошончолук көп душманга жана ченемсиз баатыр Коңурбайга каршы Семетей абасы Бакайга жол баштатып, Күлчоро менен Канчорону гана ээрчитет. Демек жеңээрине ишенет. Адилеттүүлүк өзү тарапта экенин билет. Ошондуктан коркпой, тайманбай абасы Бакай эки чоросу менен аттанат. Айчүрөк көргөн түшүн айтып, барбай коюусун, бир жылдан кийин баруусун өтүнөт. Балким, Айчүрөк аялзатылык кылып коркуп жаткандыр, Семетей баатыр бет алган иши адилеттүү экендиги үчүн, жоруган түшү ишке ашты. Жараткандан бара жаткан иши өтөөр экендиги, келгенде өтө чарчап чаалыгып уйкудан калып, кыйынчылык менен жеңишке жетээрлиги Айчүрөктүн түшү аркылуу эскертилди. Демек, түштү жакшылыкка жоруш керек,

жана жамандыкка жоруй турган болсокалды алып керек деп дагы бир жолу тастыктайбыз.

Манасчылык өнөрдүн аян аркылуу берилиши.

Түштү жакшылыкка жоруу керек. Сатып алуу керек деп жатабыз. Жакшылыкка жоруп ишенип жүрөм, бирок чынын айтайын, сатып ала элекмин. Бул да болсо менин пендечилигимдир. Өзүм көргөн жана мен жөнүндө көргөн түштөр тууралуу эки-үчөөнү айта кетейин. Мен тамга тааныгандан баштап, китепти шар окуп, атама Манас китептерин окуп берип жүрдүм, мен 4-класска көчкөн жылы атам каза болду. Китеп окуп көнүп калгандыктан, мен өз алдымча да тынбай окуп жүрдүм. 6-класска көчкөн жылы элес –булас түш көрүп, түшүмдө Каныкейдин Тайторусу байгеден катуу чуркап келе жатканы жана Алманбет баатыр менен Сыргак баатырдын чоролордун эң алдында сүрөп келе жатканы көрүндү. Чоочуп ойгонуп, Тайторуну чапкан жерди айта баштадым. Ошондон баштап Манас айтып калдым. Көп өтпөй мектепке белгилүү болуп, майрамдарда Манас айтып, 7-класска көчкөн жылы райондук кароого катышып, борбор шаарга жолдомо алдым. Кийин ойлосо, мени көбүнчө Алманбет баатыр менен Сыргак баатыр колдойт экен. Себеби, теледен Махабат дастаны аттуу кинону биринчи көргөндө, Манас айтылган жери мени аябай шыктандырды, ошол күнү түшүмдө Манас баатырдын Көкөтөйдүн ашына келе жаткан жерин айтып жатыптырмын. Кырк чоронун эң алдында Алманбет менен Сыргак келе жатыптыр. Кийин мындай түштөр көп эле кирди. Өзгөчө 2004-жылы Назар Кайып манасчынын 230 жылдык мааракесине карата өткөн республикалык манасчылар мелдешине барам-барбайм деп, арсар-күмөн болуп жатсам, түшүмдө Алманбет менен Сыргак баатыр менин үйүмдүн жанында атчан бастырып жүрүшүптүр. Эртең менен буйдалбай мелдешке жөнөп барып катышып, республикада 1-орунду жеңип алып, ийгиликке жетиштим. 1990-жылы бир тууган иним катуу ооруп, жүрөгү козголуп калгандыгына байланыштуу алыскы райондун бир айылына жүрөк көтөргөн кемпир энеге алып бардым. Уйкусунан түндө беш-алты жолу чоочуп ойгончу иним бир эле жолу жүрөгүн көтөргөн соң таң атканча былк этпей уктады. Эртең менен туруп мага муну айтып берди: “Түшүмдө Алманбет менен Сыргак келип, Сыргакка Алманбет камчысын бүктөй кармап, беркиси эмес, наркысы, агасын айтып жатам деп сизди көрсөтүп жатыптыр. Байке, аздыр-көптүр Манас айтып жүрөсүз, манасчылык боюнча Манасчы атагын чыкпаса да, Алманбетче атагың чыгат”, – деп кайра өзү жоруду. Мен ичимден кубанып тим болдум. Балким, ошол түштү көргөн киши бир тууган иним эмес башка адам болгондо, сатып алат белем беле, ким билет? Айта берсе көп. Мен орчундууларын гана белгилей кеттим. Муну менеп мен кайып дүйнө

менен түш аркылуу аз болсо да кез-кезде байланышып турам деп айткым келет.

Корутунду

Кудай талаа пендесине түш аркалуу аян берип, жакшылык же жамандык болоорун алдын ала эскертип жүрбөсүн. Адамзаттын кайып дүйнө менен байланышынын бир билгиси, бир жолу ушул түш көрүүдүр, аны жоруудур. Түштү жорууну адамдар өзгөчө акылман адамдар өзүлөрү ойлоп чыгышкандыгында талаш жок. Ошол акылмандын акылына ошол ойду ким салып жатат? Кайра эле кудай-талаа салып жатпайбы. Түштөрдү изилдөөгө эмне үчүн ойдо жок нерселер түшкө кирип, кээде алар ишке ашып кетип жаткандыгын изилдөөгө али илим алсыздыр. Түштөрдү классификациялоого, толук талдоого илимдин чамасы жетпей жатып жүрбөсүн. Ошондуктан Манас доорунан ушул күнгө чейин түш көрүү, түш жоруу уланып келе жатпасын?

Түш көрүү – бул, сөзсүз, боло турган нерсе. Түш көрбөгөн адам жок. Буга илим дагы, медицина жок дей албас. Бирок түш жорууга келгенде жок деши мүмкүн. Анткени түштү жоруп койсо эле ошол иш боло бербейт да. Кайта эле бирок дешке туура келет. Бирок Манас атабыздын убагындай болуп түш так келбесе да, келген учурлар бар да. Аян алып Манас айтып калган манасчылардан баштап, жөнөкөй түш көрүп, ошол ишке ашып кеткендерин көрүп-билип жатпайбызбы.

Манас эпосундагы кереметтүү түш көрүү жана аны жоруу менен азыркы түш көрүү аны жоруунун айырмасы асман менен жердей. Бирок нук бир багыт бар. Айткан манасчылар дагы уккан, эл дагы эпостогу кереметтүү түштөрдү өзгөчө жоруганын уккандан кийин аябай шыктанышып руханий азык алышат. Ошон үчүн түш көрүү жана түш жоруу жашап келе жатат. Ошон үчүн окумуштуулар эмнени ойлосон, ошол түшүнө кирет деп, андан ары өтө албай, чектелип, андан ары тиш сала албай турушат.

Сөздүн аягында, жогоруда биз белгилеп кеткендей, түш жалпысынан экиге бөлүнөт. Жалпы түш анан түш-аян деп, мааниси боюнча да түш экиге бөлүнөт, түз мааниде жана каймана мааниде деп. Ал эми түш жоруну дагы жакшылыкка жоруу жана жамандыкка болбосо да, так жоруп, алдын алуу керек деп сунуштайт элек. Түш көрүү жана түш жөрүү керемети, жана кайып дүйнөнүн болгону - кыргыз жашап турганда, Манас эпосу жашайт жана унутулбайт дегенне барабар. Манасчылар үзүлбөйт. Устат - шакирт болуп, бир-биринин жолун улайт. Ал эми эпостогу кереметтүү түш көрүү жана аны жоруу окуяларын манасчылар айтып турганда, ошол жолду

улап түш көрүү жана аны жоруу улана берет жана ырым-жырымдар унутулбайт демекчибиз.

20-кылымдын Гомери деген бийик наамга ээ болгон залкар манасчы Саякбай Каралаевдин варианты боюнча эпостогу түштөрдү тизмектеп жана чечмеледик. Башка залкар манасчылардын бардыгында тең түш көрүүлөр жана түш жоруулар орун алган. Алардын бардыгын тизмелеп чечмелей берүү өтө көп. Залкар манасчылардын бизге калтырган мурасы эпостогу түш көрүү ырым-жырымдары жана аны жоруу ар бир кыргыздын жүрөгүндө кыт куйгандай уйуйт. Кыргыз кыргыз болуп турганда ой сезиминен түбөлүккө өчпөйт.

Адабият

Сапарбек Бегалиев, Кереметтүү түш жана аны жоруу. Манас энциклопедия, 1995, 1 т., 291-291бб.

Kazak Türklerinin Yemek Kültüründe Şamanizm İzleri

*Perizat Ussipbayeva**

Traces of Shamanism in the Food Culture of the Kazakh Turks

Summary

Since prehistoric times Turkic culture and religion have been affected from the south and the west, in particular. When one looks at the basic elements of traditional Turkic religion, the first of these is the Sky God. The real religion of the steppe Turkic community is considered to be the belief in the Sky God. In this belief, the Sky God is the one creator and Tengri (the sky) is the highest entity.

Shamanism is the inheritance of a set of beliefs from pre-Islamic times. If we glance at ancient Turkic history we encounter the culture of Shamanism, in connection with religious beliefs. Some scholars are researching Shamanism not as a religion but, rather, as the true culture of the Turks. In this field, which is known as cultural diffusion, the Kazakh Turks have special places for themselves. In the course of the development of a communal consciousness among Kazakhs, who accepted Islam, Shamanism played a major role and it has had a significant effect on the religious and lifestyle systems of the Kazakh culture.

Today we see many traces of Shamanism's remnants in traditions and customs. In addition, Shamanism continues to affect the lives of Kazakhs and other Central Asian peoples to varying degrees. Currently, it continues mainly as a religious belief in Central Asia. The famous Kazakh writer Ş. Ualihanov said: "Shamanism means loving the world and nature, as well as paying respect to the souls of the dead. Believing in Shamanism means bowing to nature."

In our article, we will examine beliefs and practices of Kazakh Turks as influenced by Shamanism, to include providing food after death, the religious and cultural aspects of death, and post-burial ideas. Additionally, we will examine the traditional names of the meals prepared in connection with the post-death customs among the Kazakhs, along with where and why these foods are used. These days when one speaks of Shamanism among the Kazakh community what comes to mind in the dish "yedi şelpek", which is one of the famous meals cooked for the souls of deceased Kazakhs.

Key words: Turkic culture, Sky God, Tengri, Turks, Kazakh culture, Shamanism.

Müslüman Türklerden Kazaklar, başka Müslüman Türklere nazaran eski Şamanizm kalıntılarını en çok muhafaza eden kavimdir. Bununla

beraber İslam dininin namaz, oruç, zekat gibi emirlerini çok dikkatle yerine getirirler. Fakat yemin, evlenme, miras, defin töreni gibi meselelerde eski Şamanizmin âdetlerinden ayrılamamışlardır. Baksılarına, yani eski kamların haleflerine inanırlar. Baksılara hizmet eden ruhların bulunduğu, büyük baba ocağının kutsiyetine, ateşe yağ atmakla ölüleri memnun ettiklerine inanırlar. Bununla beraber hâfızlara hatim indirmeyi de ihmal etmezler. Kazak baksılarının cemiyetteki vazifeleri, hastalara musallat olan kötü ruhları kovmak, fal açmak gibi işlerdir. Dinî vazifeleri pek kalmamıştır.

Kazak tarihinde XVII. asra kadar büyük etkisi görülen veren şamanizm hakkında hiçbir bilgiler yoktur ve hiçbir yerde yazılmamaktadır. Kazaklar'da şamanizm hakkında ilk yazan ve Kazak kültürüne etkisini vererek kültür sistemiyle birlikte araştırma yapan yazar Şokan Valihanov'dur. Yukarıda anlattığımız gibi onun fikrince şamanizm doğayı sevmek, dünyayı sevmek, ruhlara hürmet göstermek, tabiata baş eğmek demektir. Şamanizm bir din olarak sayılırsa, "şaman" üfürükçü, falcı, baksı anlamına gelmektedir. Kazaklarda "baksı"ya "emşi" denmektedir.

Çin kaynaklarından anlaşıldığına göre eski Orta Asya Şamanizminin temelleri Gök-Tanrı, Güneş, yer, su, atalar ve ocak (ateş) kültleridir. Bu bağlamda Kazak halkının inandığı Şamanlığın temelinde insan ve doğanın birlik ile beraberliği ve uyumu düşüncesi yer alır. Evren, dünya, insan, hayvan ve bitkiler âlemi bir bütün olarak düşünülür. Dünya ve Gök, yaratma eylemini birlikte işbirliği halinde gerçekleştirmektedir. Bunlar bütün varlıkların yaratıcısı olmalarından ötürü kutsaldır. İşte bu yüzden Kazakların şamanist göçebe halklarında Gökle Yer Su'yu sayma ve bunlara saygı gösterme, bu göçebe halkın inanışlarının özünü oluşturmaktadır. Dağın eteğinde ya da zirvesinde, nehrin ya da gölün kıyısında, yolun ya da atın bağlandığı direğin yanında, bir göçebenin kutsamayla eylemleri, tüm yaşamın ortak bir bilinci paylaştığı doğaya dönüktür. Gök Tanrı kültü, Atalar kültü, Yer-Su kültü ve Umay Ana kültü olmak üzere dört ana unsur üzerine bina edilen bu inanç sistemi ile hurafelere ve ilkel uygulamalara dayanan Şamanist inanışın arasındaki farkı görmemek mümkün değildir. Ancak buna rağmen günümüzde hâlâ Şamanizmin bir din olduğu fikri savunulmakta ve üstelik bu inanışın da Türklerin İslamiyet'ten önceki dini olduğu vurgulanmaktadır.

Bilindiği gibi sadece Kazak Türklerinin değil bütün Türk halklarının ilk dini olarak bilinen Gök Tanrı İnanç Sistemi, varlığını günümüzde halk kültürünün kodları arasında, geleneklerimizde, göreneklerimizde, âdetlerimizde ve sosyal ilişkilerimizde hâlâ devam ettirmektedir. Halbuki Gök Tanrı İnanç Sistemi, kendi başına incelenmesi ve üzerinde durulması gereken bir konudur. Mesela Kazak kültüründeki Şamanizm kalıntıları olarak günümüzdeki en çok kullanılan yemek çeşitlerinden biri "jeti şel-

pek”- yedi ekmek (yuvarlak şekilli, yağda kızartılarak yapılan mayalı ekmek çeşidi) çoğunlukla ölüleri hatırlamak için adeta Müslmanların kutsal günleri Cuma veya Perşembe günleri pişirilir. Yedi rakamının da Kazaklar için kutsal olduğunu, onun da yedi katlı gök gibi bir şamanizm kalıntılarından olduğunu birçok bilim adamlarının çalışmalarından farkedebiliriz. Şelpек günümüze kadar gelen en önemli yemek çeşitlerinden biridir. O yedi, dokuz, on bir gibi sayılarda insan sayısına göre yapılabilir. Şelpек kızartıldığı evden çıkan yağ kokusu ölülerin ruhlarına bağışlansın anlamındadır. Bazı yerlerde Şelpек ölüm sonrası verilen yemeklerde de pişirilir. Büyük tabaklarda verilen et yemeklerinin üzerine konularak sunuluyor. Şelpеğin ve ekmeğin kutsallığından Kazklarda kimseyi bir şeye inandırmak için söz vermek manasında “nan ursun” (ekmek vursun) diye “kargış” yani beddua vardır.

Kazak düğün âdetlerinde pek çok Şamanizm kalıntıları vardır. Bazı kaynaklarda şamanların ateş dumanıyla ve kendilerine has bir müzik aletiyle insanlardan cinleri kovaladıklarına ve nazardan korunması anlamında yapılan törenlere dair bilgiler vardır. İşte onun kalıntıları olarak Kazak Türklerinde gelin, kayın babasının ocağına ilk gireceği zaman onlar için bir ateş hazırlanır. Yeni gelen gelin (bazı yerlerde damat için de yapılır) ocak koruyucusu olarak o hazırlanan ateşe evin büyükleri tarafından sunulan yağı ateşe atmak zorundadır ve oradan yükselen dumana elleriyle dokunarak yüzünü okşaması gerekir. Bu âdet bazı yerlerde nazardan korunma anlamında yapılır. Bazı yerlerde ise o ateşe atılan yağ ateşte yumuşayarak nasıl eridiyse, yeni gelin de geldiği yeni evine öyle yumuşak davransın anlamındadır.

Kazak Türklerinde şamanizm kalıntıları olarak sayılan diğer gelenek, yeni evlenen çiftin uzun zaman çocukları olmamışsa, onların önceden ölmüş olan atalarının kabirlerini ziyaret etmeleri, orada kurban keserek ateş yakıp kabir sahibinin ruhundan evlat istemeleridir. Böylece ateşin dumanı göklere yükselerek Tanrı ile bağlantı kuracağına ve ateşin kutsallığına inanırlar. Bazen doğa felaketlerinden veya hayvan hastalıklarından kurtulmak için kabirlerde gecenin geçirilmesi, orada ateş yakılması, koyun kesilmesi ve yemek yenmesi geleneği günümüze kadar devam etmektedir.

Bu geleneklerin dışında ölmüş adamın ölmeden önce veremediği borçları varsa, arkasından kalan kardeşleri veya akrabaları, yemek çeşitleri veya yiyeceklerle bunu ödemek zorunda kalırlar. Buna “pidiya” adı verilir. Ölen bir kişiyle ilgili diğer bir gelenek, “tul dau” geleneğidir. Bu geleneğe göre evden bir erkek öldüğü zaman onun bindiği atın kuyruğu kesilir. Bu ata “tul at” derler. Sonra atı, ölen adamın vefatının birinci yılında keserek komşu ve akrabalarına yemek verirler. Kesilmiş atın kuyruğuna bu bir yıl içinde kimse dokunmaz. Bunun yanında Kazak Türklerinde ölen insanı hatırlamak için vefatını takiben yedinci, kırkıncı, yüzüncü

günlerde “aş” verilir. Aş - yemek vermek öleni hatırlamak ve onun ruhu-na hürmet göstermek anlamına gelir. Aş, Kâşgarlı Mahmud’un *Dîvânu Lugâti’t-Türk*’ünde definden sonra üç veya yedi güne kadar verilen yemek olarak anlatılır. Şamanlarda aş, ruhlara inanarak yapılan en büyük törendir. Kazaklar’da ise aş veren ev sahibi, yemek pişirmek için büyük çadırlar kurdurur, pişirilen yemekleri erkekler büyük tabaklarla başka misafirler için kurdurulan çadırlara dağıtırlar. Böylece o evden yas gider ve verilen yemekleri sadece aş’a gelenler değil ölümler de yemiş sayılır. O saklanan “tul” atı keserler. Ölümlere verilen aş, ölen adamı doyurmak ve onun razı olması için yapılır.

Günümüzde aş töreni, son zamanlarda çeşitli şekillerde İslamî renk alarak yapılır. Mesela ölen insanı anmak için bütün akrabaları ve komşuları devet edilir ve çeşitli yemekler yapılır. En önemli yemek olarak “aş” için özel kesilmiş at etinden et yemekleri ve “jeti şelppek” yapılır. Şamanizm kalıntısı olan törene İslamî renk verilerek Kur’an-ı Kerim okunur, hatim indirirler ve yapılmış yemeklerden ölümleri de yemiş olsun anlamında gelenlere dağıtılır. Gelen misafirler yemek yemeden önce “tiye bersin” (yani ölüye değsin, o da yesin anlamında) diye yerler.

Eski Şamanist Oğuz kahramanı savaşa giderken yakınlarına “üç yıl bekle, gelmezsem benim öldüğümü bil, aygır atımı kesip aşımı ver” dermiş. Beyrek isimli bir kahraman ölmek üzere iken arkadaşlarına “ak boz atımın kuyruğunu kesiniz!” diyor. Beyrek öldükten sonra “ak boz” atın kuyruğunu keserler. Ölümlün bindiği atın kuyruğunu kesmek âdeti Kazak Türkleri’nde son zamanlara kadar yürürlükte olan bir âdettir.

Kazak Türkleri’nde ölümlerle ilgili Şamanizm kalıntılarından bir diğer âdet, Ramazan bayramı başlamadan önce Arife günü ölmüş olan adamın evine komşuları çeşitli yemekleri ve özellikle şeker gibi tatlıları tabaklara koyarak götürürler ve ölümleri için Kur’an okurlar. Bazı yerlerde o günde kurban kesilir ve gelenlere yemekler dağıtılır, buna Kazakçada “Şek beru” adabı derler. Şamanizm kalıntılarından sayılan âdetlerden diğeri, hastanın etrafında bir hayvan dolaştırıp kurban edilmesi ve etin gelenlere dağıtılmasıdır. Bu âdete “aynalma” (yani dönme, çeşitli dualar söyleyerek hastayı dolaşma) derler.

Kazak Türkleri’nde Şamanizm kalıntılarıyla ilgili günümüzde az da olsa kullanılan yemek isimleri vardır. Örneğin **Derbişana**- doğayla ilgilidir. Uzun zaman yağmur yağmayıp, kuraklık olduğu zaman Tanrı’dan yağmur istenir ve bu bağlamda bütün halk birleşerek söz konusu yemeği pişirirler. **Kudayı as**- (kuday- Tanrı demektir, as- günümüzde yemek anlamında kullanılmaktadır) evladı uzak bir yoldan gelen veya uzak bir yola giderken sağlık içinde dönsün diye pişirilen ve yakın kimselere ve komşulara ikram edilen yemektir. **Şelppek**- yukarıda dediğimiz gibi yedi tane veya dokuz olabilir. Bu yemek çeşidi, insan kötü bir rüya gördüğü

zaman veya birisi hastalandığı zaman yapılır ve komşular çağrılarak Kur'an okunur ve dua edilir. **Öltiri-** (ölü diri), çoğunlukla kız kaçırıldıktan sonra damat tarafı kızın anne babasına kızlarının esenlikte, sağlıkta olduğunu belirtmek için, ölü ve diriler arasında namusluyuz, dürüstüz anlamında gönderilen para veya koyundur. Kız tarafı ise kızlarının kayıp olmadığını, ölmediğini, diri olduğunu anlayıp, evlendiğini öğrenip o koyunu keserler ve akrabalarına, komşularına dağıtırlar.

Eskiden Kazak Hanlarını seçerken giyimleri beyaz olmuştur. Kurban kesmek için de beyaz renkli at veya koyun seçilmiştir. Şamanlar kendi örf ve âdetlerinde beyaz renkli hayvanları kullanmışlardır. İyi niyetle yapılan geleneklerde etraftaki yeşil otlara ve yere süt dökülür. Yani beyaz renk Şamanlarda kutsal sayılır. Günümüzde, köylü evin etrafında yılan görürse, yanına süt veya ayran döker ve o yılanın kendiliğinden gideceğine inanır. Dede Korkut hikayelerinde Şamanizm kültürlerinden dağ, su, ağaç kültleri açık olarak göze çarpar. Şamanizme göre evrende herşeyin bir ruhu ve canı vardır. Dağlar, göller, ırmaklar, ormanlar hep canlı olarak kabul edilir ve sulara kutsallık yüklenir. Kazak Türklerinde de suyla ilgili birçok inanç vardır. Geceleri suya gidilmez, suyun etrafında cinler gezilir inancı vardır. Annesi çocuğuna nazar değdi diye çocuğun elini yüzünü suyla yıkayıp, üzerindeki giyimle silmesi de Şamanizm kalıntılarından.

Bildirimizde Kazak Türkleri'nin Şamanizm etkisinden günümüze kadar gelen ölüm sonrası yemek verme, ölümün dinî ve kültürel yönü, defin sonrası inanç ve uygulamalar kısaca anlatıldı. Ayrıca çalışmada Kazaklar'da yapılan bazı yemeklerin geleneksel isimleri söz konusu oldu. İslam dinin gerçek talimatlarından habersiz olan halk kitlesi, aydın din adamı rehberler bulunmadığı için, manevi ihtiyaçlarını din perdesi altındaki Şamanizm kalıntılarıyla yerine getirmeye mecbur oluyor. Kazak Türklerinin üfürükçülük, kocakarı tedavileri, mezarlardan medet ummak, nezir olarak paçavralar bağlamak, doğum buhranlarını al karısının marifeti sanmak, ölümlerin ruhlara dönüp evlerine gelebileceğine inanarak kurban kesmek ve saire Şamanizmin en zararlı kalıntılarıdır. Cahiliyet devrinden kalma inançlarla ve İslam dininin talimatına aykırı görülen görenek ve geleneklerle din adamları mücadele etmişler ve mücadele etmekte devam ediyorlar.

Kaynakça

1. Batırlar Jırı, Jazuşı, Almatı, 1990.
2. İnan, Abdülkadir, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara, 1995.
3. Kenjeahmetulu, S., Kazaktın Salt-Dasturleri Men Adet-Guruptarı. Almatı, Atamura, 2010.
4. Kenjeahmetulu, S., Kazak Halkının Turmısı Men Madeniyeti. Almatı, Almatikitap, 2006.
5. Kenjeahmetulu, S., Jeti Kazına 1-Kitap. Almatı, Ana-Tili, 2005.
6. Ualihanov, Şokan, Tandamalı, Alma-Ata, 1985

Kırgız Halk İnanışlarında Yas Tutma Motiflerine Dair Tespitler

Ali Ünal*

Determinations of Mourning Motivesin Kyrgyz Popular Beliefs

Summary

Death, which makes strong impact on the human mind and life, takes its place in the traditions, customs, habits, fairy tales, legends and beliefs of the community and there have been many efforts to interpret death. It has prepared the framework for the origination of a wide variety of practices and beliefs in the network of religious and ritual notions. These folk beliefs and customs vary according to nation, community, region, tribe and even neighborhood. Indeed, as every target group has its own point of view for death, it is obvious that love and respect for a dead person are important factors in the formation of some differences in practice. Death is the end of human life, which brings with it a number of rituals and beliefs, as well as leaving its deep imprints on human and society's mind. Mourning beliefs related to death incidents in the culture of Turkic nations occur as a wide reflection of these ideas and beliefs.

Kyrgyz national lifestyle combines traditional Turkic rites with Islamic regulations and practice in all areas of everyday life. Alongside existing integration and harmony in mourning customs and practices, there are topics, provoking interest about mourning, which take place after death, leaving its imprint on human life and related beliefs. In this context this paper will tell about the place of mourning in the Kyrgyz community, the mourning ceremony, mourning rites, obituaries, belief of "tul" (widowhood), and approach of people to the mourning situation.

Key words: Kyrgyz society, mourning, folk customs, obituary, belief of "tul" (widowhood)

Yas

Geleneksel Türk inancında ölen kişiye karşı duyulan acı ve keder çeşitli şekillerde icra edilir. Kişinin ölümü üzerine yakınları tarafından yangın ve acının dile getirildiği, adına yas tutma merasiminin yapıldığı dikkati çeker. Kırgız toplumunda "*aza kütüü*" (yas tutma) şeklinde ifade edilen bu durum matemi yansıtır. Bu inanç kişinin ölümü ile başlar ve en az merhumun kırkına veya ölü yemeğine (aş) yani ölüm yıldönümüne kadar devam eder. Bu matem merasimine eski Türkler "yuğ" adını verir. Bu anlamda yuğ "yığlamak" yani "ağlamak" anlama geldir. Söz konusu

mateme ilişkin olarak bazı Bizans kaynaklarında “dahıya”, “duğ” veya sonradan “yuğ” gibi tabirlerin yer aldığı belirtilir (Turan, 1999: 226). Bu inanış çerçevesinde Osman Turan’ın düşüncesine saygı duymakla beraber bu tabirin Kırgız Türklerindeki karşılığını şu şekilde izah etmek mümkündür. Her şeyden önce “yuğ” yokluğu sembolize eder. Eylem anlamında yığlamaktan değil Kırgızlarda karşılığı olan ve ölen kişiye karşı acıyı bildirmek amacıyla kullanılmakta olan “coktoo” tabirinin daha uygun düşeceği görülür. Zira yuğ (yok) ve coktoo (çok) telaffuz itibariyle birbirine çok benzerlik gösterir. Dolayısıyla bu tabirle bir yandan yas ifade edilirken diğer yandan yokluğun “çok” (yuğ) sembolize edildiği tespit edilir. Bunun yanı sıra yığlamak eylemi Kırgızlarda “ıy” ağlayış tabiriyle izah edilir. Bu durum eylemin fiiliyata dönüşme durumudur. Yani ölen kişi için yanma şeklini belirtir. Kırgızlarda aynı zamanda “duu” tabirine de rastlanır. “Duu”, “duğ” şeklinde de söylenir. Kırgızca’daki “duu” tabiri gürültü, ses, uğultu, curcuna, velvele anlamına gelmekle beraber merasimin adı olmaktan ziyade cenaze anındaki durumu izah etmesi bakımından önem arz eder (Yudahin, 1999: 201). Bu bağlamda Bizans kaynaklarında geçen yuğ ile ilgili olgulara köklü bir dil yapısı olan Kırgız Türkçesindeki mevcut olan tabirlerle açıklama getirilebilir.

Ağlama ve Ağıt Yakma

Kırgız toplumunda en eski geleneklerden olan “ıy” (ağlayış), “ökürü” (höykürme), “koşok koşuu” veya “koşok aytuu” (ağıt yakma) ile “coktoo” (yoğlama), cenaze evinde mutlak suretle icra edilen âdetlerdendir. “ıy” terimi ağlayış, ağlama manasına gelir ve ölü evindeki matemin bir göstergesi olarak ifade edilir. “Ökürü” ise anlam itibariyle höykürme, haykırma manasına gelir. Höykürme hem cenaze sahibi tarafından hem de cenaze evine gelen erkek konuklar tarafından ölüye karşı duyulan acı ve yangını ifade etme şekli olarak icra edilir. “Koşok koşuu” veya “koşok aytuu” olarak bilinen bu durum matemi andıran ölen kişinin arkasından ona övgüler dolu methiyelerin ifşa edilmesi olmakla beraber çoğunlukla cenaze sahibi kadınlar ve cenaze için gelen misafir kadınlar tarafından gerçekleştirilir. Bazen koşok koşuu için özel olarak “koşokçu” olarak bilinen ağıtçıların dahi getirilir. Bunun yanında ölen için erkeklerin de ağıt yaktığı görülür. Bir diğer ağıt yakma şekli ise “coktoo”dur. “Coktoo” yoğlama anlamına gelip kişinin iyi yanlarının ölünün yakınları tarafından dile getirilmesidir. Coktoo’da kişinin ölümüyle ilgili yangın biraz daha belirgin bir şekilde ifade edilir.

Höykürme (Ökürü)

Ölüm haberi alındıktan sonra cenaze evine gidilmek üzere yola çıkılır. Kişi ister yaya, ister at üzerinde olsun cenaze evine yaklaşp bahçeye girer girmez ya da bozüyü görür görmez höykürmeye (ökürü) başlar ve çadıra doğru yönelir. Bu durum hem cenaze sahibine hem de ölen

kişiye duyulan saygı ve hürmetin göstergesidir. Bu anlamda öküü mutlak suretle yapılmak zorundadır ve halk arasında atalardan kalan bir gelenek olarak icra edilir. Höykürme âdeti ölen kişinin konumuna göre farklılık gösterebilir. Bu bağlamda “Eslı kayran bir boorum emi kaydan köröyün” (Eslı kayran bir bağırm şimdi nerden göreyim) diye höykürüldüğü gibi merhumun evin reisi baba olması halinde ise erkek çocuklar “Eslı kayran atakem emi kaydan köröyün oy” (Eslı kayran babacığım artık nerden göreyim oy) şeklinde höykürük de bırakabilir (Ünal, 2010: 234-240). Gelen konukları karşılayan höykürmekte olan kişiler değneğı bağına dayayarak yere doğru bakarlar ve yüzleri kapıya dönük olarak dururlar. Merhumun oğul ve erkek kardeşleri cenazenin olduğı tarafa konulmuş olan “şırdak” yani işlemeli keçeye ellerine değnek alarak oturup beklerler. Höykürme ayakta ve yarı bükük halde çadır arkasına mevtanın yatmakta olduğı yöne doğru icra edilir (Fielstrup, 2002: 99). İnsanlar höykürerek geldikçe burada oturan cenaze yakınları ayağı kalkarak aynı şekilde onlara höykürerek eşlik ederler. Höykürüp gelenler höykürüp duranlara eklenerek dizilip giderler ve böylece otururlar. Erkeklerin höykürmeleri bittikten sonra bir diğerk çadıra alınırlar ve orada onlara çay ikramında bulunulur. Bunun öncesinde höykürüp gelen şahıslar için bir kişi eline “kumgan” (ibrik veya bakraç), “çılapçın” (maşraba) türünden şeyler alarak ellerini yüzlerini yıkatır (Akmataliyev, 2003: 166).

Sonuç itibarıyla höykürme (Öküü) inancıyla ilgili olarak Kırgız toplumunda gelenek uyarınca ölen kişiye, civarda yaşayan herkesin erkeğı, kadınıyla yakın, uzak akrabalığına bakmaksızın cenaze evine gelerek “köz körsötüü” göz göstermesi gerektiğine inanır. Kırgızlarda cenaze evinin ziyaret edilmesi ve ölen kişiye karşı duyulan acının öküü veya koşok şeklinde belirtilme durumu “köz körsötüü” (göz gösterme) olarak ifade edilir. Kırgızlarda cenaze için yüksek sesle ağlamak olmazsa olmaz âdetlerden biri olarak telakki edilir. Bu itibarla söz konusu kaideye riayet etmeyen kişiler ile cenaze sahibi arasında küslük dahi peyda olabilmektedir. Nitekim ağlamak veya höykürmek doğrudan doğruya ölen kişiye olan saygı ve hürmetin göstergesi olarak inanılır. Belki bundan ötürü ölüme müteakip kırk gün içinde merhum için “tacıya” olarak ifade edilen taziyede bulunmak adına cenaze evine höykürerek gelinmesi gerekir şeklinde düşünülür (Ünal, 2010: 234-240). Ölüm halinde çocukların devamlı suretle çadır veya ev etrafında dolanarak höykürmesi ulvi ve kutsal bir görev olarak addedilir (Mambetsadikov, 1991: 2,4). Anne veya babası ölen kişiler değneğı dayanarak höykürdüğü için genç çocukların boş yere değneğı dayanması hoş karşılanmaz. Bu arada “tacıya” (taziye) günü höykürmekte olan “küyöö bala” (damat) ve “ceen”lere (yeğen) takım elbise yahut buna benzer “ton-töbölük” (çapan-kalpak) türü eşyalar verilir (Murzubraimov, 1999a: 6).

Rous'un Altay toplumu ve oradaki Kırgızlar hakkında vermiş olduğu malumatlar ile Tyan Şan Kırgızlarının fikriyatının bire bir örtüştüğü görülür. Öyle ki cenaze evine gelmekte olan Kırgızlar merhum için dikilmiş olan bozüyü görür görmez veya cenazenin bulunmakta olduğu alana girer girmez erkekler höykürmeye (ökürüü) başlar. Bozüye höykürerek başı eğik, boynu bükük bir halde yaklaşmakta olan erkek yine boynu eğik bir şekilde merhumun yakınlarına höykürüşler eşliğinde acısını bildirir. Cenaze evine gelmekte olan kadınlar ise boynu eğik bir vaziyette bozüye ilerlerler ve merhum için duyduğu yangını "koşok" ağıt şekline dile getirirler. Aslında burada dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri cenaze evine yaklaşırken boyun eğme ve höykürme durumudur. Zira höykürme seremonisinde, ölüme karşı duyulan isyanın ve merhumun yokluğundan kaynaklanan acının kişi varlığında yankılanmasıdır. Boyun eğmeden maksat bir teslimiyet ve kabullenmedir. Her şeye rağmen sonun değişmeyecek olmasına kaşı duyulan hüzündür. Dolayısıyla höykürüş ve boyun eğiş bu anlamda isyanın teslimiyete tecelli etmesinden başka bir şey değildir.

Koşok

Koşok yanma şeklindeki hissiyatın ve kederin ifadesi, dahası üzüntünün tecelli etmesi halinde yakınma şeklinde ortaya çıkan efkarlanmadır. Kırgız toplumunda koşok iki durumda söylenir. İlki ölmüş olan kişi için duyulan acının ağıt olarak dile getirilmesi, diğeri ise gelin gitmekte olan kız çocuğunu uğurlama esnasında yakılan ağıttır.

Ölüm hadisesinin vuku bulması sonrası uygulanan ritüellerden biri olan koşokun koşulduğu esnada diğer kadınlar ses çıkarmadan oturur. Kapıda oturan erkekler de yakılmakta olan (koşok) ağıda kulak verir (Murzakmatova, 1997: 168). Ağıt yakma genellikle kadınlara has bir durum olmakla birlikte istisna olarak erkekler tarafından da ağıt yakıldığı müşahade edilir (Egemberdiyeva, 1998: 11).

Kırgız toplumunda "koşok aytuu" olarak bilinen ağıt yakmanın bir mecburiyet olduğu vurgulanır ve genellikle kadınlar tarafından yakılması belirgindir. Ölen kişi için yüksek sesle ağlamak olmazsa olmazlardandır. Bu feryat ve haykırış cenaze evinin uzaklarından başlar ve höykürüşlerin herkes tarafından duyulması istenir. Bu işin genellikle bozüyün içinde icra edildiği belirtilir. Kadınların ağlaşır vaziyette ağıt yakarak ölen kişiye methiyeler düzdüğü, "coktoo" ile merhumun yakınları tarafından "yuğ" ağlayış yapıldığı ifade edilir. Bu gelenek çerçevesinde dul kadının koşok veya coktoo olarak bilinen ağıt yakma şekli ölen kişinin yaşına, mesleğine, toplumda edinmiş olduğu konuma göre değişiklik gösterir. Eğer ölen kişi, çoluk çocuk, torun torba sahibi ihtiyar bir kimse ise eşi ve mevtanın saygınlığını arttıran hoş sözler dillendirilir ve ölümün er veya geç gerçekleşeceği onu görmenin kader olduğu ilave edilir. Merhumun ahiretinin iyi

olması ve arkasında kalan çocuklara uzun ömür dileğinde bulunulur. Bu itibarla ölen kişi at binmiş ise “At mindiñ ele ana uşunday cürdün ele, karışkır içik kiydiñ ele” (At bindiydin aha öyle gezdiydin, börü astarlı kaftan giydiydin) şeklinde yad edilir. Babasını kaybetmiş bir kızın “As-manga cılaan ok tolör, aylanayın kelsem atake töründön ordun çok bolor” (Gökyüzüne sadece ok dolar, kurban olayım babacığım gelsem baş köşende yerin yok olur) şeklinde çoktoo yapma türleriyle karşılaşılır (Ünal, 2010: 237-240).

Bazı dönemler ölen kişiye “koşok koşuu-aytuu” (ağıt yakma)sı için özel olarak cenaze evine “koşokçu” (ağıtçı)lar getirilir (Moldo, 1993: 506-566). XX. yüzyıl başlarına kadar bay, bey, manap gibi saygın ve seçkin şahsiyetlerin vefatı halinde hususi olarak şair, ozan ve “koşokçu” ağıtçı namzedi kişiler getirildiği, cenaze merasimi boyunca bu koşokçuların ölen kişi hakkında övgü dolu methiyeler düzdüğü ve vedalaşma mahnıları dile getirdiği anlaşılr (Attokurov, 1997: 143). Bu bağlamda ölen kişinin namını duyurmak ve soy sopunun itibarını yükseltmek adına cenaze sahipleri ölüm vuku bulduğu zaman hususi olarak getirdikleri ozanlar eşliğinde çoktoo yapılır. Bununla ilgili olarak Cantay ve Şabdan Baatır’a yakılmış olan ağıtlar misal gösterilir (Kebekova, 2001: 105). Nitekim Şabdan Baatır’ın ağıtçıların altına at çekilmiş üzerlerince “kımkar” (çapan) örtüldüğünden bahsedilir (Cusupbekov, 1991: 39-40). Öyle ki bazı koşokçuların kadın kılığına sokulduğu ve kara giydirilerek kadınların yerine götürüldüğü ve burada ağıt yaktırıldığı ifade edilir. Burada söylenmiş olan koşoktan merhumun simasının (söölöt) hoşnut olacağına inanılır (Akmataliyev, 2000: 230).

Koşok geleneğine Manas destanında da rastlanır. Manas’ın ölümü üzerine Kankey’in acısı arşı aşmış kendini parçalayarak âdet gereği “eleçek” olarak ifade edilen başındaki beyaz yazmayı fırlatıp attığı ve saçını dağıtarak (çaç cayuu) yüzünü (bet tituu) yırttığı, halkın önünde:

Kalayık tunugu öçtü Kırgızdın Kırgız halkının ziyası söndü

Kalayık tuygunu ketti Kırgızdın Kırgız halkının atmacası gitti

şeklinde “koşok” (ağıt) yakmaya başlar (Iysayeva, 2003: 76-80).

Koşok geleneği çerçevesinde Barsbek öldüğü zaman halk, liderinden ayrılmanın vernmiş olduğu ağır buhranı, elin yurdun düşmüş olduğu hüznün ve acı ise “Sen barda kubançbız balant ele” (Sen varken kıvancımız yüksek idi) deyip feryat figan ederek Bars’ı götürmüş olan ecele “Tukumuñ menen çok bol” (Soyun ile kuruyasın) diye “kargış” (beddua) şeklinde akseder (Kebekova, 2001: 76).

Ölen kişinin erkek ve kız çocukları ölüm acısını ve hüznünü kendilerine göre icra ederler. Ölen er kişinin “çoñ aşı” büyük aş verilene kadar dul kadın geriye bakar vaziyette oturur, bu süre zarfında yas tutma durumu söz konusudur. İlk kırk güne kadar taziyeler kabul edilir. Kırk gün

boyunca dul kadın günde üç öğün olmak üzere ölen kocası için ağıt yazar. Ağıt yakmanın zorunlu olduğuna inanılır (Cusupbekov, 1991: 39-40). Ölen kişinin kaybindan dolayı çok acı ve keder çekiliyorsa saygı ve yangının ifadesi olarak yıl boyunca her sabah ağıt yakılabilir (Fielstrup, 2002: 120). Kırgız ağıtlarında devamlılık görülmekle beraber güney ve kuzey bölgelerde bazı özellikleri farklılık gösterir ve böylece icra edilir (Kebekova, 2001: 72).

Sonuç itibarıyla ölüm olayı akabinde cenaze evine gelen erkekler acısını öküürü olarak yansıtırken kadınlar ise cenazenin olduğu bozüye geçerek feryat figan ederler. Kadınlar çoğunlukla ölen kişinin eşi, kızı veya yakın kadın akrabalarının bulunmakta olduğu yere giderek otururlar. Cenazenin olduğu çadıra yalnız kadınlar girebilir. Bunun haricinde istisnai olarak ölü yüğücularının ve tabut taşıyıcılarının girdiği belirtilir. Burada bir iki sözden ibaret olsa da ölü evine gelen kadınlar, ölen kişi için “ıy” veya “koşok” âdetini yerine getirirler (Kebekova, 2001: 94). Ölen kişi için kadınlar elini böğrüne dayayarak “koşok koşuu” ya da “coktoo” yaparak ağıt tutarlar (Fielstrup, 2002: 131). Haykırış ve höykürüş olduğu taktirde acıklı ve keder içindeki yakınların bu ağır psikolojik durumdan azda olsa sıyrılacağı ve boşalacağına inanılır. Biraz olsun kişilerin hafifleyeceğine ve soluk alacağına kanaat getirilir. Her şeye rağmen ölen kişi için “ıy” ve “öküürü” ve “koşok” halk nezdinde ölümün “şaaı” yani şanı ve güzelliği olarak algılanır ve uygulanmasına devam edilir (Kasimbekov, 1989: 7,12).

Bununla birlikte Kırgız toplumunda cenaze sonrası ritüellerinden biri olan “öküürü” ve “koşok” anlayışı Kırgız halkı arasına cenaze evlerinde olmazsa olmaz uygulamalar içinde mevcudiyetini sürdürdüğü görülmekle beraber köy yerlerinde “kızıl eek kempir” olarak ifade edilen dişi dökülmüş ihtiyar kişiler olmasa, değil gençten birileri, orta yaşta kadınlar dahi iki sözü bir araya getirip ağıt yakmaktan aciz olduğu gerçeği koşok ile ilgili acı tablonun bir yanını yansıtır. “Aza kütüü” olarak ifade edilen yas tutma döneminde ifa edilen güzel geleneklerden biri olan koşok koşuu âdetinin günden güne azaldığı ve unutulmaya yüz tuttuğu belirtilir (Cusupbekov, 1991: 39-40).

Kara Giyme

Defin sonrası uygulamalardan biri olarak yas ritüelleri ile ilgili bazı olgu ve inanışlara rastlanır. Kocasını ölen “cesir” olarak bilinen dul kadına âdet uyarınca kara giydirildiği görülür (Moldo, 1993: 530). Bu durum halk arasında “Cesir kalgan karaluu katın” (Dul kalan karalı kadın) şeklinde ifade edilir. Dul kadına kara giydirmeye âdeti kadın tarafının ailesine aittir. Eğer dul kadının anne babası hayatta değilse ve her hangi bir kardeşi de yoksa kara giydirmeye işi uzak yakınları tarafından da olsa icra edilir. Bu âdetin gerçekleştirilmesi hem dul kadın için hem de dul kadının ailesi

için itibar ve namus meselesi olarak addedilir. Zira “Karañdı alaarıñ cok bele” (Karanı alacak yokmuydu) denilerek ağır ithamlarla yadırganır. Dul kadın, karalar içinde öylece bir yıl boyunca oturur ve kocasına günde üç öğün ağıt yakar. Dul kadın kocasına yandığını bir takım usullerle göstermeye çalışır. Bu anlamda yüzünü yırtar ve tırmıklar. Bu kadınlar için “Başı karaluu beti caraluu” (Başı karalı yüzü yaralı) tabiri kullanılır (Akmataliyev, 2003: 168). Bir yıl boyunca kara elbiseleri üzerinden çıkarmayan dul kadın başörtüsü ile başıyla beraber çene kısmını kapatacak şekilde bağlar.

Bu inanış dairesinde icra edilen “aza kiyimi” olarak ifade edilen yas elbisesinin vefat eden kişinin ihtiyar veya genç olması ile paralellik gösterdiği anlaşılır. Bu itibarla yaşlı kişi vefat ettiği zaman, hayatta olan dul kadını eğer “bala bakıra” olarak ifade edilen çoluk çocuğu var ise kara giyinmez. Elbiseleri siyah renkte olsa bile gül veya desenli olacak şekilde kıyafetler giyerler. Çünkü her şeye rağmen hayatın hâlâ devam ettiğine ve dul kadına kol kanat gelecek olan kişileri mevcut olduğuna inanılır. Velakin ölen kişi gençten biri ise dul kalmış olan karısına kara elbise giydirilir. Kocasını genç yaşta ölen dul kadın için “kara coltoy” (bedbaht) olarak addedilir. Bu elbiseler ölünün yılı dolup da aş verilinceye kadar üzerinde bulunur. Ayrıca ölen kişinin birden fazla hanımının olması halinde ve hatta nişanlı olması durumunda giyilecek olan elbiseler birbirinden farklılık arz eder. Öyle ki ölen kişinin kız olan karısı kök cooluk, onun üzerinden “kızıl tasma” (kırmızı şerit) kumaş, kuşağa benzetilerek bağlanır. Bu merasim için gerekli olan bütün âdetler yerine getirilip ölen kişinin aş, cıtı verildikten sonra dul kadının üzerindeki elbiseler çıkarılır. İcra edilen bu âdet için “karasın aluu” (karasını alma) tabiri kullanılır (Akmataliyev, 2000: 93). Ayrıca Kara giyimleri aş bitiminde “törkün” yani kız tarafı yakınlarınca çıkarıldığı gibi (Abdiyeva, 1992b: 15) kara giyinmiş olan kadın tarafından da icra edilebilir. Bu anlamda başına ak cooluk örterler. Gömlek ve kara olmayan başka renklerden oluşan çepken-çapan giydirirler. Böylece dul kadın serbest kalır.

Ölüm sonrası dul kadının “kara cabuu” olarak bilinen kara bağlama âdeti dairesinde kara cooluk takarak yas tutma uygulamasında halk arasında bir takım benzerlik ve farklılıklara rastlanır. Kocasını ölen dul kadının “örkün-töstörü” olarak bilinen ailesi tarafından giydirilen kara elbise ve takılan siyah başörtüsünün bazı bölgelerde “kök kiyüü” yani gök giyinme şeklinde ve “kök cooluk” gök başörtü takma biçiminde ifa edildiği görülür (Akmataliyev, 2002: 113). Bununla birlikte cesir ayal’a siyah rente “köynök” (gömlek) ve kara çapan giydirildiği de anlaşılır (Attokurov, 1997: 144). Karakoldaki Kırgızların eskiden elli yaşı aşkın ölen kişinin dul karısına beyaz elbise giydirdikleri, yaşı ellinin altındaki kişinin ölmesi halinde dul kadına “kızıl cooluk” (kırmızı başörtüsü) veya “kara cooluk” (siyah başörtüsü) giydirildiği söylenir. Sayaklarda bu duruma

ilişkin olarak dul kadının başına mavi veya beyaz başörtü takıldığı ve alın üzerinden siyah bir kuşağın geçtiği tespit edilir. Sayaklarda yas kıyafeti olarak ayrıca siyah renk kullanıldığı ve yas elbisesinin bir elementi de alın üzerinden geçen siyah kuşak olduğu ifade edilir. Sayaklarda bu durum “kara kiydi” olarak izah edilir. Aynı zamanda beyaz veya mavi olan yas elbisesi ile dul kadının başını öyle bir örttüğü nerdeyse yüzünü görmenin imkansız olduğu belirtilir. Ayrıca Sayaklarda “cilek” olarak ifade edilen başörtüsü veya tülbent benzeri büyükçe mendilin kırmızı veya siyah olduğu görülür. Bunun beyaz renkte olabileceği söylenir. Oş bölgesinde dul kadın, “kara köynök, çapan, cooluk” (siyah gömlek, çepken, başörtü) giyinir. Yas elbiselerini ikinci evliliğine kadar giyer ve nikah kıyma esnasında çıkarır. Yas kıyafeti çıkarıldığı zaman günlük elbiseleri giymeye devam edilir. Soltolarda ise aşa kadar dul kadının eleçek giymediği ve onun yerine “kara cooluk” (siyah başörtüsü) taktığı anlaşılr. Talas’ta Kaynazarda koyu renkli kıyafet giyilir. Dul kadın ölen kocası yaşlı ise başına eleçek yerine siyah başörtüsü takarlar. Kocası genç ölen dul kadın ise kırmızı başörtü takar. Yas dönemi bitip üzerinden kara giyimi çıkardıktan sonra kara başörtüyü yakarlar. Bunun yanı sıra tuğunda (tuu) “kemege” olarak bilinen ocakta yakıldığı tespit edilir. Sonuçta Kırgızlarda genel olarak dul kadınların yas alameti olarak “kara cooluk” (siyah başörtüsü) taktıkları görülür (Fielstrup, 2002: 125-133). Ayrıca aza kütüü olarak icra edilen “kaza cutuu”nun başında “kara kiyüü” veya “kara cabuu” âdetinin yer aldığı vurgulanır.

Saç Dağıtma, Yüz Yırtma, Tasma, Kara Tuğ

Yas olayının göstergesi olarak bilen, ölen kişinin yokluğundan duyulan derin yangın ve kederin bir diğer bildirilme biçimi ise saçların dağıtılmasıdır. Bu bağlamda halk arasında “çaçın cayuu” (saç dağıtma) olarak bilinen ritüel, yas tutmanın bir usulü olarak en yaygın biçimde uygulanan âdetlerden biridir. Eskiden beri halk kocası ölen kadının örülmüş olan saçlarını açarak dağınık halde bırakır. Yahut dul kadının kendisi saçını açarak yanak ve dalına doğru dağıtır (Attokurov, 1997: 144). Bu durumun erine yanmış olan dul kadını tasvir ettiğine inanılır. Saç yayma aynı zamanda bedbahtlığın ve kocaya olan derin sevginin kedere dönüşme hali olarak ifade edilir (Akmataliyev, 2000: 93). Bu anlamda mutsuzluğun ve acının belirtisi olarak saçını sallayarak dağıtmış vaziyette olan dul kadın, bu ruh hali içinde üç öğün anma mahiyetinde yas tutar (Karasayev, 1995: 462). Dul kadının saçı, salkım saçak bir halde üç gün boyunca dağınık şekilde bırakılır. Naymanlarda dul kadınların aşa kadar saçları dağınık halde durduğu söylenir (Fielstrup, 2002: 129). Bu bakımdan Manas öldüğü zaman eşi Kanıkey’in kara saçlarını dağıttığı yönünde bilgilere de rastlamak mümkündür (İsakov, 1989: 61). Ayrıca Sagaylarda defin töreninin tamamlanması akabinde ölen kişinin dul karısının saç örgüsünü ya-

rısından kestiği görülür. Bu anlamda saç kesmenin dul olma alameti sayıldığı belirtilir (Kocasavaş, 2002: 67-73).

Yas alameti olarak görülen saçın dağıtılmasını takiben dul kadının saçının toplanma âdeti oluşturur. Nitekim ölüm olayının vuku bulması akabinde merhumun karısı, kızı, kız kardeşleri ve kadın yakınları saçlarını çözerler ve sade bir şekilde gezerler. Ölüm sonrası taze dul kadının saç örgüsünün dul kadınların çözdüğü ve dul kadının “çaç ciydi” olarak ifade edilen saç örme zamanına kadar öylece gezdiği görülür. Kömeren Sayaklarında “çaç ciydi” olarak bilinen bu uygulamanın kırkinci gün, saçın ikiye ayrılarak örme şeklinde zuhur ettiği anlaşılar. Sonköl Sayaklarında “çaç ciydi” (saç örme-toplama) ölümün beşinci, altıncı ve onuncu gününde yapılır. Oş vilayetinde saç örme defnin üçüncü günü icra edilir. Koyun kesilir ve toplanan misafir kadınlar saçlarını ikiye ayrık şekilde örer. Soltolarda ise “çaç uru” olarak bilinen saç örme ölümün yedinci günü koyun kesilerek Kuran okuma şeklinde icra edilir (Fielstrup, 2002: 170).

Ölüm olayı sonrasında hayatta kalanların kişinin ölümüne dayanamayarak yüzlerini yırtma veya tırmıklama âdetine de rastlanır. Kırgızlar arasında yaygın olan bu âdet için “betin tituu” (yüzünü yırtma) tabiri kullanılır (Akmataliyev, 2002: 169). Bu açıdan kökü eskiler dayanan bu âdetin Manas öldüğü zaman eşi Kanıkey tarafından da icra edildiğini Manas destanından tespit etmek mümkündür (Musayev, 1986: 270).

Bununla birlikte yas halinde olan dul kadının kocasının aşına kadar serçe parmağı gibi olması gerektiğine inanılır (Akmataliyev, 2000: 93). Bu durum aynı zamanda bu kocası ölmüş olan kadının erine ne kadar çok yandığının işareti olarak telakki edilir. Bu anlamda dul kadın yemeği çekinerek yer ve kilo alıp şişmanlamamak için altına kement döşer. Dahası yemeği ölçülü yer. Bunun yanı sıra dul kadınların zayıflamak için “kıl arkan” olarak ifade edilen kıl kementin üstünde yattığı anlaşılar (Akmataliyev, 2003: 167). Bir dönem dul kadınların bütün bedenini kıl kayışla sardıklarına da rastlanır (Kebekova, 2001: 92). Dul kalmış olan kadın beline “katkan kayışı” olarak ifade edilen bir kayışa aynı zamanda “tasma” ismi de verilir.

Kırgızların çadırının üzerinde yıl boyu kara tuğ veya siyah örtü bulunduğunu ifade edilir. Çadırda asılı olmakta olan tuğun ölümüne delalet ettiği görülür. Tuğ mahiyetinde dikilen sırığa yak kuyruğu veya tayın kuyruğu ile beyaz kumaştan bir parça asılır. Bu tuğ daha sonra aş sırasında yapılan at yarışını kazanan kişiye verilir. Bununla beraber biri öldüğü zaman çadırın alt kısmı kara kuşak ile çevrilir. Çadırın içinden dışarıya doğru “cilek” olarak ifade edilen beyaz bir tülbent mızrağa asılı halde sallandırılır. Göç esnasında gençten birinin bu mızrağa asılı olan “cilek” yani beyaz tülbentle beraber ön safta ilerlediği ve diğer kişilerin bu kişiye ayak uydurduğu görülür. Cilek’in aş kadar muhafaza edildiği söylenir. Ta-

las'ta bu durum hakkında tuğun çadırın sağ tarafında durduğu, ölenin yaşlı olması halinde beyaz tuğ, gençten biri ölmüş ise kıvrıl tuğ kullanıldığı anlaşılar. Aş sonrası tuğun kırılarak ocakta yakıldığı belirtilir (Fielstrup, 2002: 133-134).

Tul İnaniş

Yas alameti olarak Türk halkları arasında var olagelen bir uygulama da tul inancıdır ve çeşitli ritüellerle karşımıza çıkmaktadır. Bunun öncelikli ritüellerinden biri, ölen kişinin atının kuyruğunu kesme âdetidir. Bu anlamda atın kuyruğunun kesilme durumu için tullamak tabirinin kullanıldığı görülür. Kırgızlarda bu durum "tuldo" şeklinde ifade edilmekte ve yas, matem tutmak anlamına kullanıldığı dikkati çekmektedir (İnan, 1991. 265). Kazaklarda yas alameti olarak ölen kişinin bindiği atın kuyruğunu kesme âdetine "tullamak" (dul yapmak) denildiği ifade edilir. Kumukça "tullamak" olarak ifade edilen bu durum matem alameti olarak at kuyruğu kesme anlamına gelir.

Kişi öldükten sonra sevdiği atlardan biri kara aşına kesilirken diğer bir ikinci atının ise kuyruk yelesi kesilerek yaylıma bırakıldığı tespit edilir. Bu atlardan hiç kimsenin hiç bir şekilde istifade edemediği vurgulanır. Kişinin hayattayken kullanmış olduğu at koşumları bütünüyle eyere asılır. Çünkü o atın artık "tul at" kisvesine büründüğü ifade edilir. Bu anlamda tul atın dokunulmazlık tabusuna sahip olduğu ileri sürülür. Tyan Şan Kırgızlarının ölen kişinin bindiği atın kuyruğunu kesip mezarın üzerine diktikleri bir sıraya bağladığı anlaşılar (Cumagulov, 1995: 11).

Tul at tabirinin Çağatayca'da savaş için hazırlanmış binek atı manasına geldiği görülür. Çetin savaşırlara girmek üzere hazırlanan savaşçı erlerin atlarının kuyruklarını kesip "tul yapmak" suretiyle kendilerinin fedai olduklarını ilan ettikleri ileri sürülür. Büyük Selçuklu Devleti hünkarı ulu hakan Alparslan Han'ın Bizans komutanı Romen Diyojen'in karşısına çıkacağı Malazgirt Meydan muharebesi öncesi atının kuyruğunu bağladığı yönünde bilgiler bulunduğu da kaynaklarda yer alır. Anlaşıldığı üzere ölümün vuku bulduğu veya ölümün göze alındığı bu gibi haller karşısında Türk halkları işlevsel olarak biraz farklılık olmasına rağmen düşünsel olarak meydana gelen at ile ilgili inanış ve onun ölüm ile bağının tam bir benzerlik yansıttığı dikkati çeker. Bütün Türk halklarında müşterek olan tul (dul) kelimesi de matem alameti olarak at kuyruğunu tullamak âdetinin pek eski olduğunu ortaya koymaktadır.

Güney Sibirya ve Altay'ın genelindeki göçebe topluluklarda ölen kişi ile gömülecek yahut aşına kesilecek olan yıkları "koyluga at", Kırgız ve Kazaklarda ise "tul at" şeklinde ifade edildiği anlaşılar (Fielstrup, 2002: 132). Kişi için önem arz eden "tulparım" olarak bilinen savaş atının şahsın ölümü üzerine "tul at" şeklinde bütün koşumlarının üzerinden alındığı görülür. Bu arada kişinin aşında kesilmek üzere yaylaya salınır.

Tul atın hiç bir suretle işe koşulmadığı ve üzerine dahi binilmediği dikkati çeker. Tul at inanışı çerçevesinde ölen kişinin en görkemli ve ihtişamlı tul atı “çoñ aş”ında kesilmek üzere getirilir. Bu kesilmiş tul atın kemikleri köpeklere atılmadığı, kemiklerinin kırılmadan güzelce toplanarak iç yağı ile sarıldığı ve mezarın yanına gömüldüğü söylenir. Mevtanın yanına veya yakınına gömülen bu kemiklerin “atka aylanuu” yani ata dönüşerek sahibine öbür dünyada hizmet etmeye devam edeceğine inanılır. Buna karşın istisnai durum olarak Sonköl Sayaklarında ölen kişinin atının gezen at sürüsüne katıldığı, göç zamanında ise ölen kişinin oğlu veya yakınlarından birinin buna bindiği görülür. Ölen kişinin sevdiği atının “çoñ aş” verildiği dönemde kesildiği, diğer etlerle beraber tüketildiği tespit edilir. Ayrıca bu atın aş töreninde en son olarak kesildiği ve kesilirken de Kuran okutulduğu belirtilir (Fielstrup, 2002: 132). Kırgızlarda tul kelimesi yas ve matemi bildirmekle beraber sahipsiz anlamını ihtiva ettiği vurgulanır.

Tul tabirinin aynı zamanda Kırgızlarda kocası ölmüş dul anlamında “tul kadın” yani dul kadının durumunu belirtmek için kullanıldığı görülür. Ayrıca yas tutması için dul kadına kocasının simasını andırır cinsten yapılan kukla için de “tul” ifadesi kullanılır. Geçmişten buyana Türk halklarının bazılarında ölen erkeğin şekline benzetilerek yapılmış olan “tulku” olarak ifade edilen mankenlerin yer aldığı görülür. Bu durum için “tula oturuu”, “tul saluu” tabiri kullanıldığı da gözlemlenir. Bu âdet ölen saygın ve seçkin insanlar için yapılmakla birlikte “tul saluu” uygulamasının Sibiryâ hakları arasında ve Türk bengü taşlarında icra edildiğine dair verilere rastlamak mümkündür. Bu bağlamda tulkuya ölen kişinin kalpağı, çapanı giydirilerek kara giydirilmiş olan merhumun karısının baş ucuna bırakılır. Merhumun karısı bu tulkunun önünde yas tutar ve dul kadın bir yıl boyunca günde üç öğün olmak üzere ağlatılır. Bununla beraber ölen kişiyi tasvir edilerek yapılmış olan tulkusu, eski dönemlere nazaran farklılık gösterir. Eskisi gibi ölen kişinin tulkusunun yapılmadığı ve son zamanlarda ölen kişinin elbiselerinin baş köşede (tör) “alabakan” olarak ifade edilen direğe asılı vaziyette bırakıldığı belirtilir (Karasayev, 1995: 430).

Kırgız toplumunda ev reisi vefat ettiği zaman onun baş ve dış elbiseleri ağaçtan yapılmış “tul” olarak bilinen kuklanın süslenerek ev içine yerleştirildiği; Halk arasında kişinin ölümü halinde ona benzetilerek “kuurçak” olarak ifade edilen kukladan tul yapıldığı; Bazı dönemlerde “tör” olarak bilinen bozüyün veya evin baş köşenin sağ tarafına, yükün kenarına “alabakan” olarak direğin tul olarak yerleştirildiği direğin üzerine ölen kişinin en güzel çapanını ve baş giyimi giydirildiği; bazen de çadırın içinde asılı durmakta olan ipin tul olarak kullanıldığı ve ölen kişinin en güzel elbiseleri asıldığı; Bu inanış dairesinde diklemesine konulmuş olan yastığın tul olarak ölen kişinin çapanı giydirildiği, yastığın ön tarafına ölmüş olan kişinin kalpağı geçirildiği bu bağlamda çeşitlilik gösteren tula dul kadının “tulga oturguzuu” yapıldığı ve bu tulun gizlendiği

tespit edilir (Kebekova, 2001: 97). Özellikle tulun yanında ölen kişinin kamçısı ve at koşumları bulunur. Hazır edilmiş olan “tul” yani kukla bir kenara bırakılarak örtü çekilir. Tulun bulunmakta olduğu tarafa doğru hürmet gösterilir. Tul, karı ile kocanın yatmakta olduğu döşegin yanına bırakılır veya karı kocanın yatmakta oldukları yerin üstüne asılır. Dul kalmış olan kadın o kuklanın yanına oturarak ölmüş olan kocasına “coktoo” olarak bilinen ağıt tutar (Murzakmatova, 1997: 144). Göç zamanı tulun bütün elbiseleri ölen kişinin kendi eyerli atı ile taşınır. Tul merhum için aş verilinceye kadar yahut yılı doluncaya kadar bu şekilde muhafaza edilir. Aş verildikten yedi, on gün sonra tul alınır. Bunun için de hayvan kesilir ve sofraya kurularak ziyafet verilir.

Sonuç itibarıyla tul inancı çerçevesinde Kırgız toplumunda ailenin reisi olan erkek kişi öldüğü vakit onun şeklini tasvir eden “çopo” (kil), taş ve “cıgaç” (ağaç) gibi şeylerden oluşan malzemelerle ölmüş olan kişinin sureti yapıldığı görülür. Merhumun hayattayken giymiş olduğu kıyafetten bu surete giydirilerek baş köşeye oturtulur. Merhumun dul kalmış olan karısı “tul” (kukla) şeklinde yapılmış olan suretin önünde oturur. Dul kadın oturmakta olduğu yerden tul’a bakarak “ıy zıynatı” olarak ifade edilen ağlayış âdetini yerine getirerek yas tutar. Bu halde kuklanın önünde yas tutmakta eri ölmüş olan hatuna “tul kadın” dul veya kukla kadın denir. Yapılmış olan “tul” (kukla) suret ölen kişinin yılında verilecek olan aş kadar durur. Yıl dolunca “tul alındı” yapılır. Dul kadının kara giyimleri çıkarılır. “Tul” yani kuklaya giydirilmiş olan kıyafetler çocukları arasında pay edilir. Tul alındıktan sonra “tul kadın” (dul kadın) “cesir” olarak adlandırılır (Akmataliyev, 2003: 331). Dolayısıyla tul yapma âdeti, sadece “aza kütüü” olarak ifade edilen yas tutma âdeti değil aynı zamanda cesir olarak ifade edilen dulluğun sembolü olarak da telakki edilir. Nitekim merhumun diğer dünyada hayatını devam ettireceği yönündeki olgulara tul inancında birebir tanık olmakla birlikte ölen kişi için yapılan tul âdetinin ananevi kütle birlikte ölen kişinin ervahının zarar vereceği, kötülük edeceği çekince ve korkusundan kaynaklandığı anlaşılır (Abramzon, 1999: 231). Ölen kişinin simasını andıran bu tul, onun anılmasına ve hatırlanmasına sebep olur ve aş verildikten sonra tul evden alınarak götürülür. Bu aynı zamanda dul kadının umutlarının son merhalesini oluşturur (Kebekova, 2001: 97).

Yasın Sona Ermesi

Yas tutmanın son merhalesi olan aş töreni sonrası dul kadın için bazı âdetlerin icra edildiği görülür. Bu bağlamda aş verilip topluluk dağıldıktan sonra kocası vefat etmiş, geriye bakar vaziyette yas tutmakta olan kara giyimli dul kadına diğer kadınlar tarafından aş pişirilir veya hazır olan aş getirilerek ocağın yanına gelirler. Kemege olarak ifade edilen ocağın yanına getirilen dul kadının başındaki kara tülbent çıkarılır ve

ocaktaki ateşe atılarak yakılır. Bu esnada ölen kişi için “Topuracı torko, catkan ceri cayluu, artı mayluu bolsun” denilerek temennilerde bulunulur. Ayrıca ocağa may atılır. Kocası öldüğü zaman açılmış olan dul kadının saç örgüsü ırnım yapılır. Bu bağlamda dul kadının saç arkaya iki dal şeklinde ayrılarak örülür. Bundan sonra başından ak tülbenti (ak aleçek) düşmesin diyerek dul kadın için dua edilir. Bundan itibaren dul kadın eski hayatına dönmeye başlar ve yasaklar ortadan kalkar. Ayrıca bazı dul kadınların ölen kocasının aş verildikten sonra “karasın çıkaruu” olarak ifade edilen kara elbiseleri çıkarılırken yüzünü yırttığı görülür. Ölen kocaya duyulan sevgi ve ayrılığın acısı kadının bu duruma sevk ettiği dikkati çeker. Bu durum halk arasında karası düşerken bile yırtındı şeklinde ifade edilir. Yasın sona ermesini takiben başından karası alınan dul kadın serbest bırakılır. Öyle ki dul kadının ölen kişinin yakınlarından biriyle nikahlandığına dahi rastlanır (Moldo, 1993: 540). Bu uygulama çerçevesinde Sayaklarda aş sonrası konuklar evden ayrılır. Yalnız yakınları aş evinde kalır. Aş sahibi hayvan keser ve dul kadının nikahı kıyılır. Nikah ölen kişinin kardeşleri veya yakınlarından biriyle gerçekleşir. Ertesi gün yakınlarda ayrılır. Son ağıt aş günü ve nikahın ertesi sabahı icra edilir (Fielstrup, 2002: 168). Sonuç itibarıyla cesir ayal yıl boyu kocanın kardeşlerinin hamiliğinde kalır. Gündelik hayata ilişkin uğraşlarla muhatap olmaz. Cıldık olarak bilinen ölen kişinin yıllığı verildikten sonra ak kıydi yapılarak beyaz elbise giydirilir ve yas dönemi son bulur. Bu dönemden itibaren dul kadın kendi hayatını ikame etmekle ve geçimini sağlamakla mükelleftir. Yıllık icra edilme safhasında “katmı Kuran” (Kur’an hatmi), “sebet keltirüü” (sepet getirme) “ak kıydi” (ak giydirme) gibi ritüeller geçirilir (Murzubraimov, 1999a: 6). Ayrıca bu gün dul kadının nikahı da kıyılabilir. Son ağıt, aş günü ve nikahın ertesi sabahı icra edilir (Fielstrup, 2002: 168).

Bu merasim dairesinde “başın açuu” (başını açma) “başın bayloo” (başını bağlama) dul kadın için uygulanan âdetlerin başında gelir. Aynı zamanda başını açma ve başını bağlama durumu ailede huzuru kalmamış olan, dirlik, düzen tutturamamış olan yahut kocası ölmüş olan kadının serbest bırakılması ve azad edilmesi anlamına geldiği de görülür. Nitekim kocası ölen kadının başını açma âdetinin kendine has kaideleri olduğu tespit edilir. Bu bağlamda dul kalan kadın, ölen kocanın aş verildikten sonra dul kalan kadının kız tarafınca “eegin aluu” olarak ifade edilen sahipliği alınmak istenir. Dul kadının ikbalı hakkında kız tarafın bazı düşünceleri söz konusuysa bu durum dillendirilir ve dul kalmış olan kadının kendilerine teslim edilmesi istenir. Bu doğrultuda eğer kadın genç yaşta dul kalmış ise kız tarafı “Kızımız caş başın açıp bergile başkalarga berebiz, bargan cerinen bak aytsın” (Kızımız daha genç başını açınız, başkasına vereceğiz, gittiği yerde duacınız olsun) gibi ifadeler kullanarak durum izah etmeye çalışırlar. Bu anlamda akli selim, çoluk çocuk sahihi

dul kadının “baş açuu” yani hamiliğinin verilmediği tespit edilir. Nitekim başının açılmadığı dikkati çeker. Kocanın yakınlarından biriyle yaşına bakılmaksızın (baş bayloo) başı bağlanır ve evlendirilir (Akmataliyev, 2000: 146). Bu çerçevede ölen kişinin dul kalmış olan eşinin çoğu zaman ölmüş olan kocanın kardeşleri arasından uygun olan biriyle evlendirildiği gözlemlenir. Kocasını vefat etmiş dul kadının çoluk çocuğu yetim kalmasını ve muhannete muhtaç olmasını düşüncesiyle dul kadın için böyle bir yolun seçildiği dikkati çeker (Murzakmatova, 1997: 115). Bu bağlamda halk arasında “Aga ölsö ceñge bar, ceñge cerde kalabı” (Abdiyeva, 1992a: 14-15) (Ağabey ölse yenge var, yenge ortada kalır mı) ve “balanga başın baylap koydu” (falanca baş göz oldu) dendiği görülür. Eri ölen genç yaştaki hatun çoğu zaman “kayını” olarak ifade edilen ölen kişinin kardeşi olan küçük kayınına verilir. Ayrıca dul kadın hamile değilse veya sonrasında doğum yaptıktan erkek taraftan birinin yakınıyla evlendirilir. Artık ikinci veya üçüncü kadın olmasına bakılmaksızın o haneye yerleştirilir. Her şeyden önemlisi dul kalan kadının çoluk çocuğuyla bir başına çaresiz bırakılmadığı görülür. Bu anlamda dul kadının ve çocuklarının “Bala çakası cetim cesir kaltırgan emes”(Çoluk çocuk yetim dul bırakılmaz) şeklinde görüşlerin ileri sürüldüğü gözlemlenir. Böyle bir durumun vuku bulması halinde dul kadını almış olan kişi kadının “törkün” yani aile tarafına “bodo mal” olarak bilinen büyük baş hayvan verdiği anlaşılır (Mambetkızı, 2004: 448). Bu anlamda “Başın baylap koyuu” kocasını ölmüş olan kadını başka bir yere göndermeden kocanın yakın akrabalarından biriyle baş göz etme anlamına geldiği ifade edilir (Karasayev, 1995: 81). Günümüzde de devam eden bu âdet uyarınca gelinin aile içinden çıkarılmadığı gibi evlenmeden bir ömür boyu dul olarak yaşayan kadınlara da rastlamak mümkün olduğu anlaşılır (Ünal, 2010: 316-317). Bunun yanı sıra cesir ayalın ölen kişinin yakınlarından biriyle değil de uzak akrabalarından biriyle baş göz edildiğinde dul kadının sadece kendinin gittiği tespit edilir. Dul kadını almış olan uzak akraba ölen kişinin yakınlarına borçlu olarak görülür. Hediye ve ikramlarla yakınların gönlü alınmaya çalışılır. Keza ölen kişinin karısını almış olan damadın, dulun borcunu ödemekle mükellef olduğuna inanılır (Moldo, 1993: 530).

Dul kadının başka biriyle evlenmesi halinde ölen kişinin yakınları evden ayrılmış olan dulun “törkün” olarak ifade edilen ailesinden “cetim akı” (yetim hakkı) talep eder. Zira dul kadın dahi olsa ikinci defa bir başkısıyla evlilik yaptığı takdirde ailesi onun bedeli olarak “kalıñ” yani başlık parası aldığı görülür. Kadının ailesi kendi arzusuyla bu durumdan kurtulmadığı takdirde ölen kişinin kardeşleri “Ölgöndön ölüü, tirüüdön tirüü acıradık eç bolbogondo cetim akıbızı ber” (Ölenden ölü, hayattakinden diri ayrıldık hiç değilse yetim hakkımızı ver) derler. Kız tarafının razı olmaması halinde beye kadar çıkarak ortalığı ayağa kaldırdıkları ve “cetim akı” almadan yatışmadıkları ifade edilir. Yenge olan ölen kişinin dul karı-

sı bu kardeşlerden biri ile evlenmeye razı olmazsa ya da kardeşler yengeyi eşliğe kabul etmezse; yahut dul kadın başka biri ile evlenmek isterse mal mülksüz ve çocuksuz olarak kerege'nin gözünden geçip yalnızca kara başı ile gidebilir. Bu anlamda dul kadın için "Çığıştık kılıp ketti" (Başına buyruk davrandı, çıkışlık etti) veya "attap ketti" (Hiç bir şey durduramadı, atlayıp gitti) diye düşünülür (Akmataliyev, 1993: 70).

Baş açuu olarak icra edilen âdetin sadece hatun kişi için geçerli olmadığı aynı zamanda karısı ölen er kişi içinde söz konusu olduğu görülür. Bu bağlamda ölen hatun kişinin "aşı-cıtı" olarak ifade edilen aşı kokusu verildikten sonra dul kalan er kişinin de "başın açuu" yani başını açmak gerektiğine inanılır. Karısı ölen dul koca, artık geçimini kendi temin etmek zorundadır. Bu itibarla hayatta olan koca, çocuklarının oluruyla yıldıktan sonra "töşök cañırtuu" olarak ifade edilen döşek yenileme yoluna giderek yeniden evlenebilir (Murzubraimov, 1999b: 22). Aynı zamanda dul koca için ölen kadın yakınları tarafından "bata cañırtuu" (hayır dua yenileme) işi gerçekleştirildiği görülür. Bu bakımdan eniştenin baldızları veya onların yakınları olmadığı zamanlarda "köyöö" olarak ifade edilen kocanın ata bindirilerek elbise giydirildiği tespit edilir. Böylece dul kalan koca için "Ak coluñ açılısın" (Yolun açık olsun) diyerek "kayın curtu" olarak bilinen kayın yurdu hayır ve duada bulunur. Bu merasim dul kalan koca için "Emi özünçö ayal ala bergin" (Artık istediğin gibi kadın alabilirsin) anlamına gelir (Akmataliyev, 2000: 273).

Sonuç

Sonuç itibarıyla Kırgız toplumunda yasın şeklinin ve süresinin belirlenmesinde cinsiyet durumu önemli bir unsurdur. Zira Kırgızlarda eri ölen hatun ile hatunu ölen erin yas tutma süreleri ile ritüelleri tamamen bir birinden farklılık arz eder. Ancak hem kocanın hem karının ölümü halinde iki tarafında yas tutmakta olduğu aşikardır. Bunun yanı sıra Kırgızlarda yas tutma vaziyetinin kadınlara nispeten erkekler için daha serbest ve kolay olduğu görülür. Umumiyetle Kırgızlarda yas tutma töreni ve âdetlerinin eski Göktürk ve Oğuz ve Kazaklardakine benzer olduğu ileri sürülebilir.

Kaynakça

- Abdiyeva, T. (1992). Salttan Ön Çıgabı I. *Ala Too Ayımı*, Calgan Kuran, Bişkek.
- Abdiyeva, T. (1992). Salttan Ön Çıgabı II. *Ala Too Ayımı*, Çın Kuran, Bişkek.
- Abramzon, S. M. (1999). *Kırgız cana Kırgızstan Tarihı Boyunça Tandalma Emgekter*. Bişkek.
- Akmataliyev, A. (1993). *Baba Saltı, Ene Edebi*. Bişkek.
- Akmataliyev, A. (2000). *Kırgızdın Köönörbös Döölöttörü*. Bişkek.
- Akmataliyev, A. (2002). *Kaada-Salt. Ürp-Adat, Adamdık Oñ-Ters Sapat*. Bişkek.

- Akmataliyev, A. (2003). *Kaada-Salt Ak Batalar, El Adabiyatı Seriyası*. T. XIX, Bişkek.
- Attokurov, S. (1997). *Kırgız Etnografyası*. Bişkek.
- Cumagulov, A. (1995). Tulparım menen Koşo Kömgülö. *Zaman Kırgızstan*, 8 Dekabr, Bişkek.
- Cusupbekov, A. (1991). Ata Dep Aytuu Kanday Sonun. *Kırgız Ayılı*, No: 1, Bişkek.
- Engemberdiyeva, S., Akmataliyeva A. (1998). *Koşoktor, El Adabiyatı Seriyası*. T. 21, Bişkek.
- Fielstrup, F. A. (2002). *İz Obryadoboy Jizni Kirgizov Haçala XX. Beka*. Moskova.
- Iysayeva, N. (2003). A. Cakıpbekovdun Teñir Manas Manas Romanındaki Kereez Probleması. *El Agartuu*, No 7-8, Bişkek.
- İnan, A. (1991). *Makaleler ve İncelemeler*. Cilt. II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan A. (1995). *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*. 4. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İsakov, B. (1989). *Manas Eposun Okutuu*. Frunze.
- Karasayev, H. (1995). *Nakil Sözdör*. Bişkek.
- Kasimbekov, T. (1989). Ömür. *Kırgızstan Madaniyatı*, 2 Mart, Bişkek.
- Kebekova, B. (2001). *Kırgız Elinin Kaada-Salt Irları*. Bişkek.
- Kocasavaş, Y. (2002). Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Âdetleri. *Türkler Ansiklopedisi*, c. III, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Mambetkızı, E. (2004). İrim-Cırım, Kaada-Salttardan. *Kırgızdar*, T. IV, Bişkek.
- Moldo, T. (1991). Dindik Adattar. *Ala Too*, No: 1, Bişkek.
- Moldo, T. (1993). *Kırgız Tarihi*. Kırgızdar, Sancıra, Tarih Muras II, Bişkek.
- Murzakmatova, S. A. (1997). *Kırgız Etnografyası*. Narın.
- Murzubraimov, B. (1999). Eldik Kaadanın Kadırı. *Kırgız Tuusu*, 16-18- Mart, Bişkek.
- Murzubraimov, B. (1999). *Öz Saltıbz Önügüügö Öbölögö*. Oş.
- Musayev, S. (1986). *Manas Kara Söz Türündögü Bayandama*. Frunze.
- Turan, O. (1999). *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*. İstanbul.
- Ünal, A. (2010). *Günümüz Kırgız Toplumunda Doğum-Ölüm Geleneği ve Bunun Tarihi İzleri (Narın Bölgesi Örneği)*. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bişkek.
- Yudahin, K. K. (1999). *Kırgızça-Orusça Sözdük*. Bişkek.

Kazakistan Kadınları Dergisi'nin Din İçerikli Makalelerine Dair Bazı Tespitler

*Nahide Şimşir**

**Some Assesments on Religious Content Articles
in Kazakhstan Women Journal**

Summary

The Journal of Kazakhstan Women, which had an important place in history of the Kazakh people, was a journal with content relating to society, politics, literature and arts in Kazakhstan. The journal began publication as a supplement of a newspaper named "Free Woman" in May-June 1925. From August of that year to 1934 it was named "Women's Equality" and from 1935 to 1941 and from 1950-1954 it was named "Stalin's Way"

In the Stalin era, when Etina Jaketova was assigned to the newspaper's editorship in 1956, the name of the newspaper became "the Journal of Kazakhstan Women" From that point the journal started to publish monthly. The Journal of Kazakhstan Women was a monthly journal with content relating to society, politics, literature and arts published by the Communist Party of Kazakhstan in Kazakh until 1991.

In this bulletin, we try to compare the era of Soviet Kazakhstan with free Kazakhstan's, by means of material from the journal from 1956 to 2005.

In November 2014, during the event organized by Istanbul University's Institute of Turkic Studies as the 11th Congress of National Turcology, we made a general presentation of the Kazakhstan Women Journal. After giving general information about the journal, there is an evaluation and interpretation of religious content articles which were published between 1956-2005. Hence, these articles show us the impact of religion during both the Soviet Kazakhstan and the Independent Kazakhstan periods. Thus, within the journal pages that have a religion issue framework, general trends will emerge during each period of both regimes.

Key words: Kazakhstan, The Journal of Kazakhstan Women, Women, Soviet Kazakhstan, Religious.

Giriş

Kazakistan'da dini inanışların tamamında geleneklerin, din adamları tarafından oluşturulan dinin, halk arasında yaşayan dinin ve din eğitimi görmüş insanların durumu ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Diğer milletler gibi Kazaklar da sonradan İslamiyetin etkisi altına giren ve halk tarafından Müslümanlığa ait olarak algılanan İslamiyet öncesi dö-

nemlere uzanan geleneksel millî ve dinî törenleri bulunmaktadır¹. Kazakistan'da İslâmiyet'in yayılması VIII. yüzyılda başlamış, batı, orta ve kuzey Kazakistan'da Buhara, Hive, Taşkent ve Hokand'dan gelen Türkistan tüccarlarının yanı sıra sofî misyonerler ve Volga Tatarları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında Kazaklar İslâmiyet'in kural ve prensiplerini öğrenmiş, uygulamış ve çocuklarına öğretmişlerdir. İslâm okul ve medreseleri dinî eğitim vermiş, camilere devam edilmiş, yetiştirilen Müslüman din adamları nispeten yoğun dinî bir yaşama yönelmişlerdir. Kazakistan'da İslâmiyet'in nispeten geç yayılmış olması ve İslâm aleminin bir tür uç bölgesi olarak hizmet vermesi, Hristiyan ve Budist dünyalar ile de yakın temas içinde olması, Kazakların dinî yönden taassup içinde olmamasının temel sebepleri olarak gösterilmiştir²

Kazakistan'da halkın yaşadığı İslâmiyet'in en mühim yönlerinden biri sufizm ile yakın ilişki içerisinde olmasıdır. Sufizm İslâmiyetin Kazakistan'da yayılmasında çok önemli bir yere sahiptir. Yesevilik, Nakşibendilik ve Kubravilik sistemleri Kazakistan'da geniş bir şekilde yayılmışlardır. Veli ve ermişlerin yaşam biçimleri Kazakistan halkının günlük İslâmî yaşantısını karakterize eden en önemli hususlardan biridir. Kazaklardaki ermiş ve dervişler dört grup halinde sınıflandırılabilir. İlki İslâmiyetin ilk dönemleri ile birleşen, ilk halife ve ilk Müslüman müritler ve peygamber Hz. Muhammed (s.a.v)'in soyundan gelen, peygamberin aile efradından olan ermişler Mukhammad (Muhammed) Haneî, İshak Baba, Ukaşa Bata ve kadın ve çocukların koruyucusu Fatîma'dır. İkincisi sufizm ile ilişkili olan belli başlı veli ve ermişler (Hoca Ahmet Yesevi, Arıstan-Bag, Kokandı-ata, Hazret, İsmail Ata)'dır. Üçüncü sırada belli mesleklerin koruyucuları sözgelimi yüce Korkut Kazak Şamanlarının, müzisyenlerin ve şarkıcıların koruyucusu, savaşçıların koruyucusu Baba Tukti-Şaştı Aziz, koyun çobanlarının koruyucusu Şoban Ata, at yetiştiricilerin koruyucusu Kamber Ata gibi. Dördüncüsü ise tabiat inancı ve kültürü ile ortak şeyleri olan ermiş ve veliler (Jilagan ata "ağlayan yaşlı adam", Evliya Bastav "mübarek bahar" gibi. Kazak Derviş-duanları İslâmiyet'in Kazak halkının yaşantısının önemli unsuru olan Sufizm ve Şamanizmin etkileşimleri sonucu ortaya çıkmış, hem Şamanist hem de Müslüman mistisizmini yansıtmaktadır³

Rusya'da Çarlık devrinde Müslüman ahali üzerinde hakimiyetlerini kalıcı hale getirmek için muhtelif politikalar denemişlerdir. Hristiyanlaştırma politikası başarısız olunca, etnik bölme yöntemi uygulamışlardır. Çarlık rejimi içerisinde II. Katerina'dan itibaren 1782 yılında Orenburg'ta

R. Mustafina, "Kazakistan'da İslâmiyet'in Rolü", *Kazakistan Tarihi Makaleler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2007, s. 84.

R. Mustafina, *a.g.e.*, s. 85.

R. Mustafina, *a.g.e.*, s. 87-89.

kurulup Ufa'ya taşınan bir müftülük ve 1788'de Müslümanlar Ruhani Kurulu oluşturulmuştur. Müftü doğrudan doğruya Çariçe'ye bağlı olarak çalışmıştır⁴ Kazan din adamları yetiştirilen ve dinî kitaplar basılan bir merkez haline gelmiş, Orta Asya ve Kafkasya'da dağıtılmıştır. 1865'de Türkistan valisi Çemayev Müslüman olup da Müslümanlığın ilkelerini yerine getirmeyenlerin cezalandırılmasına ilişkin bir genelge yayınlamıştır.

XIX. – XX. yüzyıllardaki Kazakistan'ın manevi hayatı anlaşmazlıklar ile dolmuştur. Çünkü bu tarihlerde İslam medeniyetinin gerilemesi Kazak toplumunda da etkili olmuştur. Din adamları pek çok konuda ilerleme ve reformlara engel olup, karşı çıkmışlardır. Ancak bütün bunlara rağmen aydın ve bilgili İslam düşünürleri Kazakların içinden yetişmiş (Abay Kunanbayoğlu, Şakerim Kudayberdioglu, Jusip Köpey, Alihan Bökeyhanov, Ahmet Baytursinov, Mirjakıp Dulatov, Mustafa Şokay gibi) özellikle İslamiyetin insanlığı terbiye eden, dürüstlüğü öğreten taraflarına büyük önem vermişlerdir⁵

XIX. yüzyılın son çeyreğinde İbray Altınsarin (1841 -1889) ilk Kazakça ilmiyal kitabını yazmıştır. Böylece Rusların Kazaklar arasında misyonerlik faaliyetlerini engellemiş ve Kazaklar arasında İslâm bilincini arttırmıştır. “Şeriatü'l İslam Musılmanşılıqtın Tutqası” (Şerâtü'l-İslâm Müslümanlığın Temel Kuralları) isimli kitabı 1883'te Kazan'da basılmıştır. İlmihalde, Kur'an'ın sureleri ve ayetleri ilk kez açıklamalı olarak Arap harfleri ile Kazak Türkçe'sinde 76 sayfa halinde yayınlanmış, 1884'te Orenburg'da Kiril alfabesiyle tekrar basılmıştır⁶

İlmihal toplam dört bölümden oluşmuştur. Birinci kısımda Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed (s.a.v) onun elçisi olduğu anlatılmıştır. İkinci bölümde İslâmın şartları, üçüncü bölümde İslâm ahlâkı ve son bölümde de ayetlerin Kazak Türkçelerine yer verilmiştir⁷ Altınsarin'in ilmihali sayesinde hem Rusların Kazakları Hristiyanlaşma çabaları ters tepmiş hem de İslâm dinî kuvvetlenmiştir.

1917 Ekim devrimi bütün toplumsal ve kamu yaşamını olumsuz etkilemiş, zayıflatmış ve dinî faaliyetlere sıkı ve katı kısıtlamalar getirmiştir⁸ Kazakistan'da komünist devirde bütün dinler yasaklanmıştır. İb-

Ali Yaman, “Sovyet Siyasî Tarihinde İslam ve Ataizm Mücadelesi: Sovyet Dönemi Kazak, Özbek ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi”, *II. Uluslararası Sosyal Bilimciler Kongresi*, s. 478. www.bilgesam.org/images/Dokumanlar/0297-2014130_soshil_kongresi37

Nurbol Tilenov, “İslam Dininin Kazak Tarihi ve Medeniyetine Tesiri”, www.diyenet.gov.tr/Disiliskilergenel mudurlugu/Documents/Kazakistanpdf

Ekrem Ayan, *Modern Kazak Edebiyatının Öncüsü İbray Altınsarin*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015, s. 11, 45-46.

Ekrem Ayan, *a.g.e.*, s. 48-49.

R. Mustafina, *a.g.e.*, s. 90.

rahim Amur Gulahmetoğlu isimli bir Kazak vatandaşı kendisi ile yapılan bir görüşmede: “Biz Sovyet zamanının çocukları olarak, Kur’an okuyup din eğitimi alma fırsatımız olmadı. Bize hiçbir zaman din eğitimi vermediler. Kur’an okuması gerekli olduğunda, kendimiz okuyamadığımız için devamlı hoca arıyoruz...” şeklinde bilgi vermiştir⁹

Kazakistan’da saha araştırmasına dayalı olarak yapılan bir çalışmada, “Sovyet Dönemi’nde din konusundaki baskı ve istismara rağmen, insanlar dinleri ile bağlarını koruyabilmiştir. Bağımsızlıktan hemen sonraki yıllarda, insanların dine samimi bağlılıkları kendini göstermiştir. Dindarlık, daha çok kültürel İslam öğeleriyle tezahür etmektedir. Bu ülkelerde din, millî kültür ile takdim edilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte din anlayışı, bidat, hurafe ve efsanelerle yoğrulmuş durumdadır¹⁰”

Kazakistan Müslümanları Dinî İdaresi Başkanı Prof. Dr. Abdussettar Derbisali Rus sömürgesi devrinde Kazakistan’daki din konusunu şöyle özetlemektedir: “...Üç asır devam eden Rus sömürgesi ve 70 yıl süren ateistlik düşüncesi, toplumda ne kadar çaba harcansa da bizi dedelerimizin dininden koparamadı. Bununla beraber sömürge ve dinsizlik halkımızın düşüncesine tesir etmiştir. 1991 yılında bağımsızlığımıza kavuştuğumuzda ülkemizde sadece 68 cami vardı. Bunların bazıları sömürge döneminde dükkan, depo hatta söylemesi ayıp at ahırı olmuştur. Din adamları yok gibiydi. Ülkemizde hiçbir dinî okul yoktu. Dinî idare komşu ülke Özbekistan’da idi. Buhara’da “Mir Arap” medresesi faaliyetliydi. Bazı vatandaşlarımız orada eğitim aldı. Memleketimizin doğu-batı-kuzey ve orta bölgelerinde yerleşen halkımıza ateizm düşüncesi o kadar tesir etmişti ki, hiçbir dinî faaliyet gerçekleşemez hatta cenaze törenlerinde bile din kullanılamazdı. Kur’an okumak, cenaze namazı kılmak ve milletimizin önem verdiği ölünün yedisini, kırkı ve sene-i devriyesindeki dinî törenler icra edilemezdi. Bağımsızlıktan sonra halkımız yavaş yavaş dinle tanışmaya başladı. Camilerin yapımı hız kazandı. Şu anda camilerin sayısı 2.300’dür¹¹”

Kazakistan’da İslam dini VIII. yüzyıldan itibaren sürekli bir gelişme göstermiş, Kazakların Rus hakimiyetine girmesi ile bilhassa komünist devirde kontrol, sınırlama ve yasaklar söz konusu olmuştur. Sovyet devrinde Kazakistan’da yayınlanan Kazakistan Kadınları Dergisi de sözünü ettiğimiz bu duruma şahitlik eder niteliktedir. Kazakistan’ın bağımsız ol-

Kemal Polat- Bozkurt Koç, “Orta Asya’da Yaşayan Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Dergisi*, Sayı: 2/4, 2013, s. 320.

K. Polat-B. Koç, *a.g.m.*, s. 327.

“Prof.Dr.Abdussettar Derbisali: “Din Yolundaki Kardeşliğimiz Kuvvet Kazansın”, Söyleşi: Arif Gökçe, www.diyaret.gov.tr/Disiliskilergenel mudurlugu/ Documents /Kazakistanpdf Kazakistan’daki günümüzdeki İslamiyetin durumu ile ilgili olarak ayrıca bk Zhalgas Sandybayev. “Günümüzde Kazakistan’da İslam”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Ocak 2014, 22/1, s. 215-222.

ması ile birlikte din konusunda da Kazaklar hür hale gelmişler ve geçmiş yılların olumsuz özelliklerini ortadan kaldırmanın mücadelesini vermişlerdir.

Kısaca dergiden söz ettikten sonra, derginin din konusu ile ilgili yayın politikası üzerinde duralım.

Kazakistan Kadınları (Eyelderi) Dergisi'nin Tarihçesi

Kazakistan'da Kazak kadınlarını eğitmek, sorunları hakkında bilgilendirip, kamuoyu yaratmayı hedefleyen "Kazakistan Kadınları Dergisi" bağımsızlık öncesi ve sonrasında kesintisiz olarak yayınlanmıştır¹².

1925 yılında Mayıs-Haziran aylarında yayın hayatına "Hür Kadın (Azat Eyel)" adlı gazetenin eki olarak başlamış, o yılın Ağustos ayından 1934 yılına kadar "Kadın Eşitliği (Eyel Tendiki)" 1935 -1941 ve 1950-54 yılları arasında "Stalin Yolu" ismiyle adlandırılmıştır¹³

Etina Jaketova'nın gazetenin editörlüğüne getirilmesi ile birlikte, 1956 yılında gazete, "Kazakistan Kadınları Dergisi" adını almıştır. Dergi bu tarihten itibaren her ayın başında yayınlanmıştır. Kazakistan Kadınları Dergisi 1991 yılına kadar Kazakistan Komünist Partisi tarafından Kazakça olarak yayınlanan aylık, siyasî, toplumsal, edebiyat ve sanat dergisidir¹⁴

2015 yılının Mart ayında 90. Yılıni kutlayan derginin 2007 yılından itibaren nüshalarına internet aracılığıyla ulaşmak mümkündür. Derginin kurulduğu günden günümüze kadar yazı işleri müdürlüğü hanımlar tarafından yürütülmüştür. 1925-1932 Sara Esova, 1932-34 Nurcernal Saraliyeva, 1934-37 Nagima Arıkova, 1937-40 Mariyam Bektembekova, 1949-51 Haciba Seytkaziyeva, 1951-1980 Etina Jaketova, 1980-88 Mariya Karakunakova ve 1988'den günümüze değin Altınşas Jaganova yazı işlerinden sorumlu olmuşlardır¹⁵

Derginin üzerinde çalıştığımız nüshalarına Almatı şehrindeki Millî Kütüphane'de ulaşmak mümkündür. Kazakistan Kadınları Dergisi'nin 1975'teki tirajı 333.000¹⁶, 1983'deki tirajı 415.000¹⁷, 1995'teki tirajı 57.927¹⁸ ve 2003'teki tirajı 40.000¹⁹ tanedir.

KKD Dizini (1956 -2005) baskıya hazır durumdadır.

M. Duyismağanbetov, "Kazakistan Eyelderi", *Kazakistan Ultlık Ansiklopediyası*, Almatı, 2003, s. 336-337; "Kazakistan Eyelderi", *Kazak Sovet Ensiklopediyası*, Almatı:Kazak SSR İlim Akademiyası, 1975, s. 322; "Kazakistan Eyelderi", *Almaata Ansiklopediya*, Almaata, Kazakskoy Sovetskoy Ansiklopedisi, Almaata, 1983, s. 281.

"Kazakistan Eyelderi", *Almaata Ansiklopediya*, s. 281.

<http://www.aieldery.kz>.

Kazakistan Eyelderi", *Kazak Sovet Ensiklopediyası*, s. 322.

"Kazakistan Eyelderi". *Almaata Ansiklopediya*, s. 281.

"Kazakistan Eyelderi", 5'95 , ISSN 0234-3599.

Dergi'nin Muhteviyatı

1956-2005 yılları arasında yayınlanmış olan Kazakistan Kadınları Dergisi'nde 8.000 makale, 990 hikâye, 1600 şiir ve 1080 kadar haber bulunmaktadır. Dergiye 1993 yılından itibaren bizim “diğer” başlığı altında topladığımız yeni bir kısım daha ilave edilmiştir. Burada “Pratik bilgiler”, “Okuyucu mektupları”, 1997'den itibaren “Burç ve Fal”, 2001'den itibaren “İngilizce, Coğrafya, Kazakça, Kazak Edebiyatı, Kazakistan Tarihi, Fizik, Kimya...v.b. dersleri ile ilgili testler”, 2004'ten itibaren “Güzellik sırları” ve “Yemek” bölümleri ilâve edilmiştir.

Kazakistan Kadınları Dergisi'nde yayın amacına uygun olarak kadın, aile, çocuk, sağlık gibi konulara yer verilmiştir. Kazak kızlarının eğitimi ve bilinçlendirilmesi, kadın sorunları, kadınların meslek edininip çalışmalarının faydası, kadınların ekonomik özgürlüğü, kadınların siyasete katılması, evlenip aile kurması v.b. konular üzerinde durulmuştur²⁰

Daha önce 11-13 Kasım 2014'de İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü tarafından düzenlenen 11. Millî Türkoloji Kongresi'nde “Kazak Kadınları İle İlgili Önemli Bir Yayın: Kazakistan Kadınları Dergisi” başlığı ile sunduğumuz bildiride, dergide bulunan makale, şiir, hikâye ve haberleri Kazakistan'ın bağımsızlıktan önce ve sonrasını esas alan geniş kapsamlı bir değerlendirme yaptığımız için burada derginin içinde bulunan yazılar ile ilgili ayrıntıya girmeyeceğiz.

Kazakistan Kadınları Dergisi'nin yayın hayatına başlamış olduğu 1956 yılından 2005 yılına kadar dergide 1956, 1957, 1964, 1966-1979, 1981-1990 yıllarında din konulu hiçbir makale yayınlanmamış olmasına rağmen 1965, 2000 ve 2001'de birer; 1958, 1961, 1980, 1991, 1995, 2004 ve 2005'te ikiye; 1998, 1999'da üçer ve 1993'de 4 olmak üzere toplam 28 din konulu makale yayınlanmıştır. II. Dünya Savaşı sonrasında dergide dinî makalelerin görülmesini, Kazak Edebiyatı'nda II. Dünya Savaşı ve sonrasında baskıların nispeten hafiflemesi²¹, Kazak yazarların öncesine nazaran bir miktar daha serbest kalmasına bağlayabiliriz. 1953'te Stalin'in ölümü Kazakistan'da özellikle yazarların bir miktar daha rahat nefes almalarına ve eserlerini nispeten daha rahat yayınlamalarına sebep olmuştur²²

Kazak Türkleri İslâm dinî benimsemiş ve onu kendi kültürleri içinde yayarak yaşatmışlardır. Bu sebeple Sovyet komünizmi yerleştikten

M. Duyismağanbetov, *a.g.m.*, s. 337.

²⁰ Nahide Şimşir, “Kazak Kadınları İle İlgili Önemli Bir Yayın Kazakistan Kadınları Dergisi”, 11-13 Kasım 2014'de İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü tarafından düzenlenen 11. Millî Türkoloji Kongresi'nde sunulan bildiri (baskıda).

Orhan Söylemez, “Kazakistan Kültür ve Medeniyeti”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [DİA], 25. s. 127.

Söylemez, Orhan, *a.g.m.*, s. 127.

sonra Kazak Türklerinin dinî hürriyetlerini ellerinden almalarına, Ahmed Yesevî'nin torunları olan Kazak Türklerine dinî ibadeti yasaklamış olmalarına, camilerinin kapatılmış ve İslâmî akidelerin tatbikine engel olunmasına rağmen²³ Ruslar bazı kötü alışkanlıkları Kazaklar arasında yaymışlar ancak Kazakları ataist yapmayı başaramamışlardır.

Dinî meseleler ile ilgili kadınları bilgilendirmek bağımsızlık sonrasında dikkat çekilen konuları olmuştur. Bağımsızlık öncesi "Din ve Kadın"²⁴, "Dini İnançlar"²⁵, "Din-ulu işe engel"²⁶, "Batıl inanca inanmak zararlı"²⁷, "Din ve Kadın"²⁸, "Tıp ve Din"²⁹ gibi mevcut siyasî yapıya uygun olarak, dinin insanın gündelik yaşantı ve işlerine engel teşkil ettiği, dinî inançların mevcut gündelik yaşantı ile çelişen, olumsuz yönleri irdelenmiş, kadınlar ile İslam dini arasında XIX. yüzyıldaki İslam medeniyetinin geriye düşmüş olması ve hurafelerin hakim olması ile birlikte ortaya çıkan hali sebep olarak gösterilmek suretiyle kadın ile din, bilim ile dinin çelişen özelliklerine vurgu yapılmıştır. Böylece 1956-1990 arasındaki mevcut siyasî anlayışın onayladığı şekilde derginin bu bahis ile ilgili yayını sürdürmesi mümkün olabilmıştır.

Bağımsızlık öncesinde Kazakistan Kadınları Dergisi'nde hepsi de dine muhalif yedi adet makale yayınlanmış olmasına rağmen bağımsızlıktan sonraki din ile ilgili makale sayısı 21'e yükselmiştir. Artık din meselesinin önünde engel kalktıktan sonra Kazakistan Kadınları Dergisi'nde, Kazak hanımlarına İslâm dinî hakkında bilgi veren makaleler yayınlanmıştır.

H. Adem'den (a.s.) başlamak üzere H. Muhammed (s.a.v.) ve ailesi hakkında bilgi verilmiş, İslâm dininin şartları, İslâm ahlâkı, gençlerin güzel ahlâka sahip olması teşvik eden makaleler, özellikle haramın helâlin anlamı üzerinde durulmuş, Müslüman kadının vasıfları ve görevleri ayrıntılı bir biçimde tarif edilmiş, İslâm'ın günlük hayatta ihtiyaç duyulan dinî akideleri hakkında Kazak hanımları bilgilendirilmiştir.

Bağımsızlık sonrası "Hayır ve dua alanlar"³⁰, "Dini batıl inançların zararları"³¹, "Şeriat, imana davet"³², "İlmihal"³³, "Vasiyetname (Hikmet-

1948-1975 arasında ibadetlerin yasaklanması, Müslüman halkın ataistlik konferanslara devam mecburiyeti, 126 kadar din aleyhtarı kitabın Kazakçaya çevrilmesi ile ilgili bk. Mehmet Saray, "Kazakistan", *DİA*, 25, s. 121-125.

A. Kakimjanov, *Kazakistan Kadınları Dergisi* [KKD], nr. 3, 1 Mart 1958, s. 19.

H. Bisenov, *KKD*, nr. 8, 1 Ağustos 1961, s. 31.

V. Çernova, *KKD*, nr. 1, 1 Ocak 1963, s. 27.

K. Jankbayev, *KKD*, nr. 7, 1 Temmuz 1965, s. 30.

A. Kakimjanov, *KKD*, nr. 3, 1 Mart 1958, s. 19.

J. Nildibayeva, *KKD*, nr. 9, 1 Eylül 1961, s. 24.

R. Seytenov, *KKD*, nr. 5, 1 Mayıs 1980, s. 26.

H. Aknazarov, *KKD*, nr. 10, 1 Ekim, 1980, s. 26.

ler)³⁴”, “Peygamberimizin Muhammed (s.a.v.)’in Hz. Hatice validemizle nikahlanması³⁵”, “Ramazan Bayramı³⁶”, “Gençlere güzel ahlak, yaşlılara ise iman dilemiş³⁷”, “İslâm’a göre aile³⁸”, “İslam dinine göre nikah kanunları³⁹”, “Müslümanların annesi Hatice⁴⁰”, “Haram ve Helal⁴¹”, “Müslüman kadınların görevi⁴²”, “İslâm dini en büyük ahlâk okulu⁴³”, “Hz. Adem nasıl dünyaya geldi?⁴⁴”, “Şeytandan korunma yolları⁴⁵”, “Büyüden korunma ve büyü etkisini yok etme yolları⁴⁶”, “Hz. Adem⁴⁷”, “Müminin vasıfları⁴⁸”, “Şifalı dualar⁴⁹” gibi makaleler bulunmaktadır.

Bağımsızlık sonrası Kazakistan Kadınları Dergisi’ndeki özellikle Hz. Hatice’yi konu eden makaleler, peygamberimizle nikâhlanması, Hz. Hatice’nin vasıflarının anlatılması 1916-1921 arasındaki millî ayaklanma, 1917 Bolşevik ihtilâli, Alaş orda öncülüğünde yürütülen istiklâl mücadelesi ve 1921-22 yıllarındaki kıtlıkları, ardından 1931-33 Kolhozlaştırma siyasetinin otlak hayvancılığına zararları ve yol açtığı maddi ve manevi sıkıntılar, ardından 1941 -1945 II. Dünya Savaşı sebebiyle özellikle Kazak erkek nüfusunun azalması ile ortaya çıkan halin, kolay tolere edilebilmesine destek vermeyi hedeflemiştir.

Hem Kazakların İslâmiyet öncesi özellikleri hem de Çarlık ve Sovyet idaresi devrindeki din üzerindeki baskılar, İslam dini ile ilgili bilgilerin zayıflamasına sebep olmuştur. Kazakistan Kadınları Dergisi’ndeki batıl inançlar, büyü v.b. konulu makalelerde bunlar hakkında ayrıntılı

M. Düyismağambetov, *KKD*, nr.1, 1 Ocak 1991, s. 24-25; nr. 2, 1 Şubat 1991, s. 22-23.

Y.Y., *KKD*, nr. 6, 1 Haziran 1992, 22-23.

Hoca Ahmet Yesevi, *KKD*, nr. 11, 1 Kasım 1993, s. 16-17.

R. Mukanova, *KKD*, Nr. 4, 1 Nisan 1993, s. 21-23.

T. Nurmağambetov, “Ramazan Bayramı”, *KKD*, nr. 6, 1 Haziran 1993, s. 8-12.

Ş. Beysenova, *KKD*, nr. 2, 1 Şubat 1995, s. 6-7.

N. Öserov, *KKD*, nr. 6, 1 Haziran 1995, s. 8-9.

N. Öseruli, *KKD*, nr. 8, 1 Ağustos 1998, s. 12-14.

A. Saray, *KKD*, nr. 3, 1 Mart 1998, s. 18-19.

O. Sarsenbay, “Haram ve Helal”, *KKD*, nr. 11, 1 Kasım 1998, s. 20-21.

Y.Y., *KKD*, Nr. 12, 1 Aralık 1993, s. 16.

O. Sarsenbay, *KKD*, Nr.10, 1 Ekim 1999, s. 20 -21; nr. 12, 1 Aralık 1999, s. 6-7.

⁴⁴ Z. Töletayeva, *KKD*, nr. 7, 1 Temmuz 1999, s. 17.

Y.Y., *KKD*, nr. 4, 1 Nisan 2000, s. 20-21.

Abdallah,M., *KKD*, nr. 1, 1 Ocak 2001, s. 24-25.

Abilulı,A., *KKD*, nr. 7, 1 Temmuz 2004, s. 8.

Y.Y., *KKD*, nr. 2, 1 Şubat 2004, s. 24; nr. 3, 1 Mart 2004, s.27; nr. 4, 1 Nisan 2004, s.27; nr. 2, 1 Şubat 2005, s.36-37; nr. 3, 1 Mart 2005, s.22-23; nr. 5, 1 Mayıs 2005, 36-37; nr. 8. 1 Ağustos 2005. nr. 8. s. 33-37.

Y.Y., nr. 9, 1 Eylül 2005, s.44.

bilgi verilmek suretiyle Kazak hanımları aydınlatılmış, İslâm dininin kuralları, peygamberlerin hayatları, İslâmî ahlâk kuralları, helâl haram kavramları ...v.b. ile ilgili makaleler ile Rusların zorlaması ve yasaklarıyla zayıflayan Kazak hanımlarının manevî dünyası tekrar güçlendirilmeye çalışılmıştır. Özellikle kaynağı belirli bilgiler ile sözlü bilgiler arasındaki çelişkiye dikkat çekilmek suretiyle din dışı bilgilerin Kazak hanımlarını olumsuz etkilemesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Sonuç

Kazakistan Kadınları Dergisi'nde 1958 yılından itibaren dinî makalelerin görülmesini II. Dünya Savaşı'nın ve Stalin'in ölümünün yarattığı komünist sistemdeki yumuşamanın etkisi ile olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. 1960-1980 yılları arasında kültür ve medeniyet alanında önemli gelişmeler olmuş, özellikle 1980'den sonra pek çok kitap, dergi ve gazete basılmıştır. Bütün bu çalışmalar sonucunda Kazakistan'da millî kimlik yükselmiş, 1964'ten beri Kazakistan Komünist Partisi Genel Sekreterliğini yürüten Dinmuhammet Kunayev'in yerine 1986 Aralık ayında Rus asıllı Kolbin'in atanması üzerine Kazaklar Rus sömürgeciliğine, dil, din ve millî örf-âdetten mahrum ederek Ruslaştırma siyasetine karşı çıkarak önce Almatı'dan başlamak üzere 16-18 Aralık'ta (Jeltoksan) ayaklanmaları⁵⁰ bütün Sovyet coğrafyasına örnek olmuştur. Kazakların bütün Rus sömürge siyasetine rağmen, değerlerini korumalarının bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Kazakistan Kadınları Dergisi'nin yayınlamış olduğu İslâm dinini konu alan makaleler ile Kazakistan'ın geleceğini belirleyecek nesilleri yetiştiren Kazak annelerinin hem manevî yönü kuvvetlendirilmiş hem de Rus devrinin bu yöndeki olumsuz etkileri ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Tirajı oldukça yüksek olan bu derginin şüphesiz Kazak hanımlarının kültür, aile, sağlık, siyasî vb. alanlarda bilgilendirilmesine katkı sağladığı gibi, manevî yönlerinin kuvvetlendirilmesinde de mühim bir rol oynamıştır.

Kaynakça

- "Kazakistan Eyelderi", Almaata Ansiklopediya, Almaata, Kazakskey Sovetskoy Ansiklopedisi, Almaata, 1983, s.281.
- "Kazakistan Eyelderi", Kazak Sovet Ensiklopediyası, Almatı: Kazak SSR İlim Akademiyası, 1975, s.322.
- Abdallah,M., "Büyüden Korunma ve Büyü Etkisini Yok Etme Yolları", Kazakistan Kadınları Dergisi, nr. 1, 1 Ocak 2001, s. 24-25.
- "Abdussettar Derbisali: "Din Yolundaki Kardeşliğimiz Kuvvet Kazansın", Söyleşi: Arif Gökçe, www.diyaret.gov.tr/Disiliskilergengelismudurlugu/Documents/Kazakistanpdf

- Abilulı, A., "Hz. Adem", Kazakistan Kadınları Dergisi, nr. 7, 1 Temmuz 2004, s. 8.
- Aknazarov, H., "Dini Batıl İnançların Zararları", Kazakistan Kadınları Dergisi, Nr.10, 1 Ekim, 1980, s. 26.
- Beysenova, Şarbanu, "Gençlere Güzel Ahlâk Yaşlılara İse İman Lazım", Kazakistan Kadınları Dergisi, nr. 2, 1 Şubat 1995, s.6-7.
- Bisenov, H., "Dini İnançlar", Kazakistan Kadınları Dergisi, nr. 8, 1 Ağustos 1961, s.31.
- Çernova, V., "Din Ulu İşe Engel", Kazakistan Kadınları Dergisi, nr. 1, 1 Ocak 1963, s. 27.
- Duyısmağanbetov, M., "Kazakistan Eyelderi", Kazakistan Ultlık Ansiklopediyası, Almatı, 2003, s. 336-337.
- Düyısmağambetov, Maksat, "Şeriat, İmana Davet", Kazakistan Kadınları Dergisi, Nr.1, 1 Ocak 1991, s.24-25; "Şeriat, İmana Davet", nr. 2, 1 Şubat 1991, s.22-23.
- Hoca Ahmet Yesevi, "Vasiyetname (Hikmetler)", Kazakistan Kadınları Dergisi, Nr. 11, 1 Kasım 1993, s. 16-17.
- Jarıkbayev, K., "Batıl İnanca İnanmak Zararlı", Kazakistan Kadınları Dergisi, Nr.7, 1 Temmuz 1965, s.30.
- Kakimjanov, A., "Din ve Kadın", Kazakistan Kadınları Dergisi, nr. 3, 1 Mart 1958, s.19.
- Kakimjanov, A., "Din ve Kadın", Kazakistan Kadınları Dergisi, nr. 3, 1 Mart 1958, s.19.
- Mukanova, Roza, "Peygamberimizin Muhammed (s.a.v.)'in Hz. Hatice Validemizle Nikahlanması", Kazakistan Kadınları Dergisi, nr. 4, 1 Nisan 1993, s. 21-23.
- Mustafına, R., "Kazakistan'da İslamiyet'in Rolü", Kazakistan Tarihi Makaleler, Ankara:Türk Tarih Kurumu Yay., 2007, s. 84.
- Nildibayeva, Jibek, "Tıp ve Din", Kazakistan Kadınları Dergisi, nr. 9, 1 Eylül 1961, s. 24.
- Nurmağambetov, Tınımbay, "Ramazan Bayramı", Kazakistan Kadınları Dergisi, Nr.6, 1 Haziran 1993, s. 8-12.
- Öserov, Nuralı, "İslâma Göre Aile", Kazakistan Kadınları Dergisi, nr. 6, 1 Haziran 1995, s. 8-9.
- Öserulı, Nuralı, "İslam Dinine Göre Nikâh Kanunları", Kazakistan Kadınları Dergisi, nr. 8, 1 Ağustos 1998, s. 12-14.
- Polat, Kemal,Koç, Bozkurt, "Orta Asya'da Yaşayan Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı", Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Dergisi, Sayı:2/4, 2013, s. 300-334.
- Sandybayev, Zhalgas, "Günümüzde Kazakistan'da İslam", Kastamonu Eğitim Dergisi, Ocak 2014, C.22, nr. 1, s. 215-222.
- Saray, Ane, " Müslümanların Annesi Hatice", Kazakistan Kadınları Dergisi, nr. 3, 1 Mart 1998, s. 18-19.

- Sarsenbay, O., "Haram ve Helal", *Kazakistan Kadınları Dergisi*, nr. 11, 1 Kasım 1998, s. 20-21.
- Sarsenbay, Orazbek, "İslam Dini En Büyük Ahlâk Okulu", *Kazakistan Kadınları Dergisi*, nr. 10, 1 Ekim 1999, s. 20 -21; Nr.12, 1 Aralık 1999, s. 6-7.
- Seytenov, R., "Hayır ve Dua Alanlar", *Kazakistan Kadınları Dergisi*, nr. 5, 1 Mayıs 1980, s. 26.
- Söylemez, Orhan, "Kazakistan Kültür ve Medeniyeti", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25, s. 12 5- 127.
- Şimşir, Nahide, "Kazak Kadınları İle İlgili Önemli Bir Yayın : " Kazakistan Kadınları Dergisi", 11-13 Kasım 2014'de İstanbul Üniversitesi Türkiyât Enstitüsü tarafından düzenlenen 11. Millî Türkoloji Kongresi'nde sunulan bildiri.
- Tilenov, Nurbol, "İslam Dininin Kazak Tarihi ve Medeniyetine Tesiri", www.diyanet.gov.tr/Disiliskilergenel mudurlugu/Documents/Kazakistanpdf
- Töletayeva, Ziyaş, "Hz. Adem Nasıl Dünyaya Geldi?", *Kazakistan Kadınları Dergisi*, nr. 7, 1 Temmuz 1999, s.17.
- Y Y " Şifalı Dualar", nr. 9, 1 Eylül 2005, s.44.
- Y Y "Müminin Vasıfları", *Kazakistan Kadınları Dergisi*, "Müminin Vasıfları", nr. 2, 1 Şubat 2004, s. 24; "Müminin Vasıfları", nr. 3, 1 Mart 2004, s. 27; "Müminin Vasıfları", nr. 4, 1 Nisan 2004, s. 27; "Müminin Vasıfları", nr. 2, 1 Şubat 2005, s. 36-37; "Müminin Vasıfları", nr. 3, 1 Mart 2005, s. 22-23; "Müminin Vasıfları", nr. 5, 1 Mayıs 2005, s. 36-37; "Müminin Vasıfları", nr.8, 1 Ağustos 2005, s. 33-37.
- Y.Y., "Müslüman Kadınların Görevi", *Kazakistan Kadınları Dergisi*, nr. 12, 1 Aralık 1993, s. 16.
- Y Y, "İlmihal", *Kazakistan Kadınları Dergisi*, nr. 6, 1 Haziran 1992, 22-23.
- Y.Y., "Şeytandan Korunma Yolları", *Kazakistan Kadınları Dergisi*, nr. 4, 1 Nisan 2000, s. 20-21.
- Yaman, Ali, "Sovyet Siyasî Tarihinde İslam ve Ataizm Mücadelesi:Sovyet Dönemi Kazak, Özbek ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi", II. Uluslararası Sosyal Bilimciler Kongresi, s. 478. www.bilgesam.org/images/Dokumanlar/0297-2014130 sosbil kongresi37.
- Zeyneş, İsmail, *Kazak Türkleri*, Ankara:Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

