



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Halkbilimi Anabilim Dalı

KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU

Erkan ÇAKICI

Doktora Tezi

Ankara, 2023

KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU

Erkan ÇAKICI

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Halkbilimi Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2023

KABUL VE ONAY

Erkan ÇAKICI tarafından hazırlanan “Kırgız Kültüründe Tabu” başlıklı bu çalışma, 24.05.2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Fatma Gülay MİRZAOĞLU SIVACI (Başkan)

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Danışman)

Prof. Dr. İbrahim DİLEK (Üye)

Prof. Dr. Seyfullah YILDIRIM (Üye)

Doç. Dr. Zehra KADERLİ (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

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

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

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan *“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”* kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

06/07/2023

(İmza)

Erkan ÇAKICI

ETİK BEYAN

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

(İmza)

Erkan ÇAKICI

TEŞEKKÜR

Bilimsel çalışmaların gerçekleşmesinde, çok yönlü ihtimalleri önünüze koyan karmaşık süreçler yaşanabilir. Bu karmaşık süreçler, belli bir düzene kavuşmasının ardından çalışmayı gerçekleştiren yolculuğu da anlamlı kılar. İşte böylesi bir yolculukla adım adım ortaya çıkan bu çalışmanın gerçekleşmesinde büyük emeği olan, tüm derslerinde ve sohbetlerinde anlattığı üzere ama özellikle tez konusunun belirlendiği Bişkek ziyaretinde, yaklaşım, değerlendirme ve tespitleriyle yeni düşünce alanları açan değerli tez danışman hocam Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU'na, Hacettepe Üniversitesi'ndeki ve tez izleme komitesindeki değerli hocalarıma ve onların şahsında, yüksek lisans ve lisans süreçlerimizde de akıl ve bilim yoluyla hayatımıza dokunan tüm hocalarımıza, emekleri için gönülden teşekkür ederim.

Tarih ve kader, insana hangi görevi üstlenmesi gerektiği konusunda farklı seçenekler gösterir ve görevi gerçekleştirme süreci genelde bilinmezler içerir. Kırgızistan'a geldiğim ve Manas Üniversitesi'nde göreve başladığım 2018 yılı Nisan ayından bugüne kadar, özellikle çalışmamıza dair yardım, dayanışma ve desteklerini gördüğüm, üniversitemizdeki yöneticilerimize, meslektaşlarıma ve çalışanlarımıza, farkında dahi olmadan aklımızı kurcalayan sorulara cevaplar veren dostlarımıza teşekkür ediyorum. Ancak Kırgızistan'daki yaşadığım tüm süreçte en özel teşekkürü, sevgili öğrencilerime ayırıyorum. Bu süreçte hatırladığım kadarıyla iki yüze yakın öğrencim oldu, bir eğitimci olarak onlara Türkiye Türkçesini öğretmek hayatlarına dokunmaya, ilham vermeye çalıştım; onlar da dağlara yaslanarak, destanları yaşatarak, her şeye rağmen geleneklerini korumaya çalışarak var olan, kardeş Kırgız halkını ve Kırgız kültürünü kendi aileleri, yakınları, köyleri ve yaşadıkları tecrübelerden, yetişme, eğitim ve yaşam tarzlarından yola çıkarak bana göstermeye çalıştılar. Onların anlattıkları yahut onların aileleriyle, sevdikleriyle, yakınlarıyla tanışmamız, günlük hayatlarını, sohbetlerini, sevinçlerini ve hüznelerini paylaşmamız elbette sözlü kaynak anlamında önemliydi. Ama daha önemlisi, dışarıdan bakan bir gözlemci olan bu satırların sahibinin, araştırma konusu için Kırgız kültürünü sohbetler ederek, tanıklık ederek, ziyaretler ederek anlamaya ve yorumlamaya çalışması, deneyimlemesi, içine dalması, böylece hem dışarıdan hem içeriden gözlem yapabilme imkânı bulma gayretiydi. Bu bağlamda bir eğitimci olarak öğrencilerimize

gösterdiğimiz sevgi ve güven duygularına, fazlasıyla karşılık vermeye çalışarak gözlerindeki ışığı gördüğüm, bir kısmını kaynak kişi listesinde de göreceğiniz ya da listede adı geçmese de katkıda bulunan sevgili öğrencilerime teşekkür ediyorum. Ayrıca hayatın olağan akışında, alan araştırmasının beraberinde getirdiği farklı yönleri, kendileri farkında dahi olmadan belki anlattıklarıyla belki de bir davranışıyla dahi çalışmamız adına bir fikir veren Türk dünyasının ayrılmaz bir unsuru olduğunun bilincindeki Kırgız kardeşlerimize de teşekkür ediyorum.

Beni yetiştiren, bugünlere getiren, evladı bir halk bilimci olmak isteyen, kendisi ise bize öğrettikleriyle tam anlamıyla bir “halk bilgini” olan annem Zeliha ÇAKICI’ya, bir şehit torunu olarak dedesini onurlandırmak için askerliği seçen ve bizi bu onurla yetiştiren babam Süleyman ÇAKICI’ya, hayatım boyunca her adımda yanımda olan ablam İnci UZUN’a ve ağabeyim Erdal ÇAKICI’ya minnettarlığımınla teşekkürlerimi arz ederim. Bu çalışmanın ortaya çıktığı uykusuz gecelerde sevgisini, ilgisini, anlayışını, sabrını ve fedakarlığını esirgemeyen ve kendisi de bu süreçte uzun yıllardır büyük emekler verdiği tez çalışmasını bitiren eşim Dr. Aysen Güher GÜNDEŞ ÇAKICI’ya teşekkür ederim.

ÖZET

ÇAKICI, Erkan. *Kırgız Kültüründe Tabu*, Doktora Tezi, Ankara, 2023.

Araştırma konusu olan tabu kavramı, Kırgız kültürü bağlamında değerlendirilmiş, bu amaçla konu ile ilgili yahut ilişkili olabilecek literatür çalışması yapılmıştır. İçerik olarak birçok kavram, olgu, inanış ve uygulama ile de ilişkili olan tabu kavramı, kültürel sistem açısından bakıldığında fertleri ve kültürel değişimler açısından toplumu gözler önüne seren, kültürel kodların belirlenmesi ve kültürel süreklilik bağlamında da yorumlanabilecek ve geçmişten günümüze kadar işlevi araştırılmaya değer olan, belirleyici bir kavramdır. Bu bağlamda tabu kavramı, geçmişten beri özellikle totemizm ile birlikte anılsa da inanç sistemleri, din olgusu, kutsal, ritüel, kült, töre ve halk hukuku, memoratlar gibi kavramlarla da ilişkilidir. Hatta kültürel sistem içinde canlılığını sürdüren bu kavramlar için tabu, dikkatle bakıldığında hayatî rolü ve işlevi de olan bir kavramdır. Kırgız kültürü bağlamında tabu kavramı üzerine yapılan bu çalışmada, halkbiliminin yöntemleri, yapısal ve işlevsel yaklaşımlarla Kırgız kültüründeki izleri sürülmüştür. Kırgızların karmaşık olaylarla gelişen tarihine uzun uzun yer vermek yerine, tarihi arka plandan günümüzdeki kültürel değişimlere uzanan bir süreç bağlamında tabu kavramı değerlendirilmeye çalışılmıştır. Alan araştırmasından elde edilen derlemelere, özellikle memoratlar, geçiş dönemleri ve halk hekimliği gibi başlıklar altında ve tabu kavramıyla da ilişkili olabilecek hususlarda, kaynak kişilerin deneyim, tanıklık ve anlatımlarına yer verilmiştir. Bununla birlikte konunun kavramsal ve kuramsal çerçevesine uygun biçimde, dildeki örtmecelerin işlevi, ayrıca sözlü kültür ürünlerindeki izleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda yapısal işlevsel kuramın önerdiği ve açtığı alanda; uygulamalar, halk inanışları, geçiş dönemleri, halk hekimliği, inanç sistemleri, din değişimleri çalışma konusuyla ilişkili olarak ele alınmıştır. Tabu kavramının temelinde ve açtığı tefekkür alanında, hem Türk dünyasının ortak kültürel kodları hem de Kırgız kültürünün günümüzdeki yansımaları, sorunları ve kültürel değişimler göz önünde bulundurulmuş, tespit ve öneriler geliştirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kırgız Kültürü, Tabu, Totemizm, Kutsal, Ritüel, Kült, Töre, Memorat, Sözlü Kültür, İnanç Sistemleri, Kültür Değişimleri

ABSTRACT

ÇAKICI, Erkan. “*Taboo in Kyrgyz Culture*”, PhD Dissertation, Ankara, 2023

The concept of taboo, which is the subject of the research, has been evaluated in the context of Kyrgyz culture and for this purpose, a literature study has been made that may be related or relevant to the subject. The concept of taboo, which is related to many concepts, facts, beliefs and practices and reveals the individual and society in terms of cultural changes, can be interpreted in the context of the determination of cultural codes and cultural continuity is a concept worth investigating from past to present. In this context, although the concept of taboo has been associated with totemism since the past, it is associated with concepts such as belief systems, religion, sacred, ritual, cult, customary and folk law and memorate. In fact, taboo is a concept that has a vital role and function for these concepts, which maintain their vitality in the cultural system. In this study, which deals with the concept of taboo in the context of Kyrgyz culture, folklore methods, structural and functional approaches, its traces have been traced in Kyrgyz culture. Instead of giving a long place to the history of the Kyrgyz that developed with complex events, the concept of taboo has been tried to be evaluated in the context of a process extending from its historical background to today's cultural changes. The experiences, testimonies and narratives of the source people are included in the compilations obtained from the field research, especially under the titles such as memorates, transitional periods and folk medicine, and on topics that may be related to the concept of taboo. In addition, in accordance with the conceptual and theoretical framework of the subject, the function of euphemisms in language and their traces in oral culture products were tried to be determined. In this context, in the field proposed and opened by structural functional theory; practices, folk beliefs, transition periods, folk medicine, belief systems, religious changes are discussed in relation to the subject of the study. On the basis of the concept of taboo and in the field of contemplation, both the common cultural codes of the Turkish world and the current reflections, problems and cultural changes of the Kyrgyz culture were taken into account, determinations and recommendations were tried to be developed.

Keywords: Kyrgyz Culture, Taboo, Totemism, Sacred, Ritual, Cult, Custom, Memorate, Oral Culture, Belief Systems, Cultural Changes

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: TABU ÜZERİNE YAKLAŞIMLAR İLE ÇALIŞMANIN KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVESİ	8
1.1. ARAŞTIRMANIN AMACI, KAPSAMI ve ÖNEMİ	8
1.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM ve TEKNİKLERİ	9
1.3. TABU ÜZERİNE KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE.....	14
1.4. TABU ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR.....	21
1.5. TABU ve TOTEMİZM.....	42
1.6. TABU, KUT ve KUTSAL.....	52
1.7. TABU, RİT ve RİTÜEL	56
1.8. TABU, KÜLT ve KÜLTÜR	76
1.9. TABU, TÖRE ve HALK HUKUKU.....	83
1.10. TABU ve MEMORAT	94
1.10.1. Melekler, Cinler, İyeler, Alkarısı, Albastı, Ağırılık Basması yahut Karabasan, Celmoguz Türü Adlarla Anılan Varlıklar ile Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	102
1.10.2. Ölülerle, Rüya Görme Yoluyla ve Mekanlar Aracılığıyla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	109
1.10.3. Büyü, Geleneksel Pratikler Yoluyla, Tam Tanımlanamayan Bir Güçle ve Çeşitli Eşyalar Aracılığıyla Kurulan İletişim ve Yaşandığına İnanılan Olaylar	115
2. BÖLÜM: KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU BAĞLAMINDA ARKA PLAN, DİL, SÖZLÜ KÜLTÜR ÜRÜNLERİ, UYGULAMALAR ve İNANÇLAR.....	119
2.1. KIRGIZ TÜRKÇESİNDE TABU ve ÖRTMECE.....	125
2.2. SÖZLÜ KÜLTÜR ÜRÜNLERİ ve DESTANLAR BAĞLAMINDA KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU	130

2.3. GEÇİŞ DÖNEMLERİ ve KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU	147
2.3.1. Doğum Öncesi, Esnası ve Sonrası ile İlgili İnanç ve Uygulamalar Bağlamında Tabu	148
2.3.2. Düğün ve Evlilik Öncesi, Esnası ve Sonrası ile İlgili İnanç ve Uygulamalar Bağlamında Tabu.....	170
2.3.3. Ölüm ve Defin Öncesi, Esnası ve Sonrası ile İlgili İnanç ve Uygulamalar Bağlamında Tabu.....	186
2.4. HALK HEKİMLİĞİ, ŞİFACILIK ve BAKŞILIK GELENEĞİ BAĞLAMINDA KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU	198
2.5. İNANÇ SİSTEMLERİ ve KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU.....	213
2.5.1. Animizm ve Tabu	228
2.5.2. Fetişizm ve Tabu	235
2.5.3. Politeizm ve Tabu	238
2.6. DİN DEĞİŞİMLERİ BAĞLAMINDA TÜRKİSTAN COĞRAFYASININ DEĞERLENDİRİLMESİ ve KIRGIZLARIN DURUMU	241
2.6.1. Budizm ve Maniheizm Dinlerinin Uygurlara Etkisi Bağlamında Kırgızların Durumu	246
2.6.2. Türkistan’da Dinlerin Mücadelesi Bağlamında Musevilik ve Hristiyanlık Açısından Kırgızların Durumu	250
2.6.3. Türkistan’da İslamiyet’in Yaygınlaşması Bağlamında Kırgızların Durumu	252
3. BÖLÜM: “KAOS” ve “DÜZEN”: GÜNÜMÜZÜN SORUNLARI KARŞISINDA KIRGIZ KÜLTÜRÜ	256
3.1. “KAOS” ya da KÜLTÜREL DEĞİŞİMLER BAĞLAMINDA KIRGIZ KÜLTÜRÜ	260
3.2. KIRGIZ KÜLTÜRÜNÜN DÖNÜŞÜMÜ, SÜREKLİLİĞİ ve GÜVENLİĞİ BAĞLAMINDA “DÜZEN” ARAYIŞI.....	275
SONUÇ.....	288
KAYNAK KİŞİLER	291
KAYNAKÇA	294
EK 1. DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU.....	315
EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU.....	317

GİRİŞ

Türk Halkbiliminde kültürel öğeler, kültürel etkileşim, özgünlük, farklılık, benzerlik ve görecelilik gibi hususlar, bağlam esaslı çalışmalarla daha ayrıntılı olarak araştırılmaya başlamış, insan, toplum ve kültür odaklı çalışmalar donuk ya da durağan bir seyir izlemek yerine daha dinamik bir hüviyete kavuşmuştur. Halkbilimi, sosyoloji, antropoloji gibi temel sorunlarını kültür odaklı olarak belirleyebilen, düşünme yöntemleri geliştiren, çözümlenmeye çalışan ve bilimsel bilgi üreten alanlarda bağlam merkezli arayışlarla bakmayı beraberinde getirmiştir. Kültürel anlamda küreselleşmenin getirdiği tekdüzelik halen devasa bir sorun olarak tüm sosyal bilimcilerin meşgul olduğu bir alandır. Ancak kültürlerarası etkileşim bağlamından hareketle kültürel görecelilik ve kültürel özgünlük gibi mefhumlar da küreselleşme olgusunun gerçekliği ile birlikte belirleyiciliğini muhafaza eden bir olgudur. Bu bağlamda üzerinde yeniden düşünmeye, araştırmaya, tahliller ve tespitler üretmeye değer mefhumlar görülmekte, yeni sorunlar belirlenmekte ve tartışmaya sunulmaktadır. Dolayısıyla misal “insan” mefhumu özelinde ilkel insan – modern insan, “toplum” özelinde gelişmiş toplum – gelişmemiş toplum, “kültür” özelinde ileri kültür – geri kültür şeklindeki üst perdeden ayrımlar, yorumlar ve değerlendirmeler giderek bilimsel olgunluk ve sağduyu ile yerini kültürel göreceliliğe ve kültürel özgünlüğe bırakmıştır.

Bu noktada, yukarıda zikrettiğimiz kavramsal zemine göre, tabuların, insanın ve toplumun gözlemleri, deneyimleri ve birikimleri ile denilebilir ki ilk formları ve normları temsil ettiği, kendi varlığını, doğayı ve doğaüstü olaylara dair inandığı mistik güçleri, mitolojik varlıkları yahut Tanrı mefhumunu ve bütün kâinatı algılama, anlamlandırma, tanımlama sürecindeki etkisi ve işlevi anlaşılmadan, bir toplumun kültürel kodlarını ortaya çıkaran olguların anlaşılamayacağı açıktır. İnsan, canlılık açısından neticede biyolojik bir süreçle açıklanabilir, ancak aynı zamanda “insanlığın” gelişimi açısından düşünüldüğünde, “insan”, mensup olduğu kültürel sistemin de bir sonucudur.

Tabu gibi toplumların kültürel kodlarını içeren bir kavramı kendisine temel konu ve problem olarak belirlemiş olan bu çalışma, Türk dünyasının, Türk kültür ve tarih bütünlüğünün ayrılmaz unsurlarından biri olan Kırgızlar özelinde ve Kırgızistan sahasında “tabu” kavramının incelenmesi üzerinedir. Tabu kavramı, kelime anlamı,

içeriği, kültürün içindeki işlevi bağlamında ve kültürel anlamda ilişkili olduğu mefhumlara bakıldığında üzerinde söz söylenmiş olsa da kültür içindeki yerine yönelik çalışmalar diğer kavramlarla kıyasladığında daha az kalmıştır. Bu araştırmada, Kırgız kültürü bağlamında belirlenmiş olan tabu konusunda, başka toplumların tabularından konu bağlamında misaller getirilse de Türk kültür ekolojisi bağlamında ve kendi kültürel iklimi içinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Tabu kavramı ile içerdiği husus ve uygulamalar, tabuları anlamlı ve işlevsel hale getiren sosyo-kültürel dinamiklerle ve düzen arayışı ile ilgilidir. Toplumların düzen arayışı, devlet organizasyonunun hukuk ve yasalar aracılığıyla düzen kurmasını beraberinde getirmiş, devleti bu anlamda yetkili kılmıştır. Toplumların kaosu önleme, kaosa yol açmama yahut kaostan kaçınma ile düzene kavuşma arzusu, bazı durumlarda hukuka ve yasalara başvurmadan, toplumun kültürel ikliminde oluşturduğu tabularla yahut tabu ile ilgili kavramlarla da sağlanmaya çalışılmıştır. Tabular, bir toplumun, tarihin en eski çağlarından ve atalardan gelen kültürel mirası ile geçmişe dair; kültürel değişim olgusuna bakılarak varlığı ve işlevi ile bugüne ve geleceğe dair üzerinde düşünülmesi gereken kültürel kodlardır. Bu bağlamda toplumların sözlü ve yazılı hukuk kurallarının ilk formu ve kültürel kodları olarak kabul edilen tabular, öyle anlaşılmaktadır ki o kuralların ortaya çıkış sürecinden de önce, insanoğlunu hayatta tutan ve içinde bulunduğu kaosu keşfetmesine, algılamasına yahut tanımlamasına vesile olan korku ve benzeri kavramlarla, kaosu önleyip, düzene kavuşma arzularıyla ise ilk inanç formlarıyla da ilişkilidir. Topluma sorumluluk yüklemesi, ihlali halinde yaptırım uygulaması, çoğu zaman da zorlayıcı ve denetleyici olması gibi yönleriyle tabu adı verilen inanç kaynaklı yasaklar, kurallar ve kaçınmalar, toplumun her ferdi üzerinde korku ya da saygı uyandırmakta, bağlayıcı ve belirleyici olmaktadır. Tabular, toplumun düzenini sağlamadaki fayda ve işlevini bu temel hususlar üzerinde sürdürmüştür.

İnsanın, dış dünyayı keşfi, düşünceleri, tasarımları ve inançları mensup olduğu kültürel sistemin insanı, hayvanları, doğayı, nesnelere kendi içindeki birikimlerle yeniden kurgulamasına bağlıdır. Bu birikimler ve kurgulamalarla insanın, mesela kutsal olanı keşif, kabullenme ve kutsalla iletişim kurma süreçlerinde kültürel sistemin “tabu” olarak benimsediği kurallar aracılığıyla ve belli sınırlar dahilinde bunu gerçekleştirebilir. Aksi halde tabu, kutsala dair bilgilendirmenin ve birikimlerin dışına çıkan, yasakları ihlal eden

ve mesela dokunmaması gereken bir “kutsal” ile temas ettiği için “kirli” kabul edilmesinin yolunu açar, tabunun ihlali insanın mensup olduğu toplum için bir felakete de yol açabileceğinden, insanın bu “kirlilikten” kurtulması için yaptırımlar uygulanmasını gerekli kılar. Kültürel sistemler içinde, insanın kutsalla iletişim kurmasının tek yolu, tabuların içerdiği yasaklar ve kurallara riayet edebilmesidir. Kutsal ile iletişim kurma yahut temas anlamında tabuların ortaya çıkması ile ilişkili başka misaller de verilebilir. Bir mitolojik öyküye konu olan mekanın kutsallığına dair kurallar, bir dağa, ormana, bir ağaç türüne, nehre kutsallık atfederek duyulan kültürel saygı ve bir ruhu olduğuna dair animistik inanç, bir canlının, bir nesnenin yahut örneğin mezarlık gibi bir yerin doğrudan adını anmaktan duyulan korku ve kaçınma ile benimsenmiş tabusal sözler yahut örtmeceler, yine korku hissinin hakim olduğu ve çeşitli isimlerle anılan görünmez varlıklarla iletişime geçildiği yahut olağanüstü hadiseler yaşandığına dair halk anlatılarına konu olan inanç kaynaklı anılar, bir erginleme yahut arınma ritüelini kutsalla iletişim kurabilmek yahut kirlilikten kurtulmak için uyulan kurallar, mitolojik öyküyü yeniden canlandırmak için düzenlenen törenlerdeki uyulması gereken tutum, davranış ve hareketler, hayatın doğum, düğün, ölüm gibi geçiş dönemlerindeki uygulamalar, hayatın olağan akışı içerisinde toplum değer yargılarına ters düşüldüğünde uygulanan töre ve halk hukuku gibi uygulamalar, kısacası tüm bu evrelerde tabu kendisini göstermektedir.

Araştırmanın temelinde tabu ile ilgili yaklaşımlara ve çalışmalara yer verilirken, totemizm, kutsal, ritüel, kült, töre ve halk hukuku, memorat gibi kavramların tabu ile ilişkisi ortaya konmaya ve tartışılmaya, bu şekilde konunun kavramsal temeli oluşturulmaya gayret edilmiştir. Özellikle tabuların memoratlarla ilişkisi açısından, sahadan derlenen inanç anılarına yer vererek hem Kırgız kültürüne hem de bu alanda karşılaştırmalı çalışılabilecek araştırmacılara yönelik olarak fikir verebileceği düşünülmüştür. Tabu ve memorat ilişkisi, kültürel sistem içinde önemli bir yeri olan inanç anılarına bakıldığında, içerdiği unsurlar, çeşitli yasaklar ve kaçınmalar ile ilgili hususlar içermesi, iletişime geçildiğine inanılan varlıklara yönelik şartlar da göz önünde bulundurulduğunda, tabuların, memoratların oluşmasında hayati bir rolü olduğu, tabu ve memorat kavramlarının birbirine bağlı ve tamamlayıcı kavramlar olduğu görülebilmektedir.

Tabu kavramıyla ilgili dünyada ilk kabul edilebilecek çalışmaların hemen hemen tamamında totemizm ile birlikte tanımlandığı görülmektedir. Ancak araştırma sürecinde görülmüştür ki tabu kavramı, başta elbette totemizm olmak üzere yukarıda zikredilen kavramlarla ilişkisi açısından da tek başına kültürel sistem içindeki fayda, işlev ve dönüşümleri açısından da değerlendirilebilecek bir düşünce ve değerlendirme alanı açabilmektedir. Tabu ve memorat kavramlarının birbirini tamamlamasına bu açıdan bakılabilir. Tabu kavramı, kültürel sistem içindeki başka kavram, süreç, uygulama ve inançlar bağlamında da bağımsız olarak da değerlendirilebilecek bir içeriğe sahiptir. Tabu ve memorat ilişkisi evrensel açıdan, insanın dış dünyayı tanımlama gayreti ve dilin oluşma süreci anlamında, hatta keşif ve hayatta kalma güdüsünü sağlayan, korku hissi anlamında da düşünüldüğünde, başlangıcı bilinmeyen en eski çağlara kadar arkaik unsurları da içeren, sözlü kültür geleneğinin ilk formları olarak da görülebilir. Memoratlarda hâkim olan tekinsizlik, tehlikeli ve uzak durulması gereken ve bir anda ortaya çıkan kötü ruhlar (demonik varlıklar), insanların bunun gibi anılarla günlük hayattaki kaçınmalarına dair sunduğu pratikler, tabu ve memorat ilişkisinin zemini olmaktadır. İnsanlar, bu anlatılar vesilesiyle ya da bu anlatıların geleneksel olarak aktarılması vesilesiyle bir nevi kendilerini olabilecek korkunç olaylara hazırlamakta, böylece memoratlar, herhangi bir sözü, davranışı ya da işi kısıtlayıcı, çeşitli metruk alanlara, dağlara, nehirlere, ormanlara ve geçitlere karşı koruyucu ve uyarıcı bir mahiyete de sahip olmaktadır. İnsanın, hayatın sonsuz ihtimalleri karşısında zihnini korku hissiyle uyardığını ve insanlığın korku hissini sağladığı hazırlıklı, tedbirli ve dikkatli olmaya yönelik işlevi düşünülürse, tabu ve memorat ilişkisinin kültürel ve evrensel boyutu daha iyi anlaşılabilir. Memoratlar, yarattığı korku ortamını dinleyicilerin zihinsel hazırlığı anlamında kullanması ve kaçınmaları hatırlatarak öğütler içermesiyle değerlendirilmelidir. Memoratların evrensel açıdan yorumlanması ve Türk kültürü bağlamında, sayın hocam Özkul Çobanoğlu'nun çalışmasıyla halkbilimine kazandırdığı kavramsal çerçeve değerlendirilip, araştırmada Kırgız kültürü bağlamında tabu ve memorat ilişkisi üzerinde durulmuş, sahadan derlenen anı ve anlatılara yer vererek, bu alanda Türk dünyası çapında ortak unsurların keşfine bir nebze de olsa imkân sunulmaya gayret edilmiştir.

Kırgızlar, sözlü kültür geleneğini sürdüren, günümüze kadar ulaşabilmelerini sözlü kültür ürünlerinin kültürel bellekteki yerine ve geleneğin aktarılmasına borçlu olan bir Türk

kavmidir. Bu anlamda sözlü kültür ürünlerinden örnekler verilerek, Manas destanı başta olmak üzere, Kırgızların destanları da dahil olmak üzere Türk dünyası epik destan geleneği bağlamında örnekler verilerek, sözlü kültür ürünleri, mitolojik kahramanların öyküleri ve geleneğin taşıyıcıları, Kırgız kültürü ve tabu kavramı açısından değerlendirilmiştir. Araştırma sahasındaki derlemelere sadece memoratlarda değil, bilhassa halk hekimliği ve geçiş dönemlerindeki uygulamalar bağlamında da örnekler sunulmuştur. Kırgız kültüründe halk hekimliği ve Kırgız kültüründe geçiş dönemleri başlı başına yüksek lisans ve doktora çalışmalarına konu da olmuştur. Bu başlıklarla yapılan çalışmalar da değerlendirilmekle birlikte araştırmada gerek halk hekimliğine gerekse geçiş dönemlerine ilişkin inançlar ve uygulamalar, araştırmanın konusu olan tabu bağlamından kopmadan, Kırgız kültüründe tabu ile ilişkilendirerek değerlendirilmiştir.

Kırgız kültüründe geçiş dönemlerinde karşılaşılan inanç, davranış, uygulama ve kaçınmalar son derecede zengin bir içeriğe sahiptir. Bu bölümde bilhassa eski Türk inanç sistemiyle ve şamanik unsurlarla bağı olan çeşitli inanç ve uygulamalarla karşılaşılmış, yazılı kaynaklardaki bilgilere ve sahadaki derlemelere de verilmiş, aynı zamanda günümüze kadar süregelen geleneklerle birlikte bu geleneklerin dönüşümü idrak edilmeye çalışılmıştır. Kırgızlarda kadının hamilelik sürecine, doğum esnasına ve lohusalık dönemine dair uygulamalara, “Umay Ene” ile ilgili inançlara, yeni doğmuş bebek için yapılan “beşik toyu” ve kurt ve kartal gibi hayvanların diş ve pençe gibi çeşitli uzuvlarının, kötü ruhlardan ve varlıklardan çocuğu koruması için beşiğe takılması, yastığının altına bıçak konulması gibi çeşitli uygulamalara yer verilmiştir. Günümüzde Kırgızlar “Manas, Semetey” gibi adların ağır gelebileceği ve kutsal kabul edildiği için çocuklarına vermemektedir. Ad verme geleneğinde, Türkiye’de de karşılan çeşitli adların Kırgızların da geleneksel olarak çocuklarına aynı gerekçelerle verdiği görülmektedir. Ayrıca çocuğu olmayan kadınlara yönelik ve kız çocukları olan ailelerde erkek evlat doğmasına yönelik dilek, inanç ve uygulamalara yer verilmiştir. Araştırma içerisinde bu hususla ilgili kaynak kişilerden derlenen aktarımlara da yer verilmiştir. Ayrıca Kırgızlar arasında Manas destanı ile ilgili konuşanların dikkat etmesi gerektiğine, destanın içinde anlatılan bölümler hakkında konuşurken saygısızlık kabul edilecek yahut hakarete varabilecek sözler edilmemesi gerektiğine dair bir inanç söz konusudur. Bunu yapan insanların başına bir felaket gelebileceği günümüzde Kırgızlar arasında hâlâ

anlatılmaktadır. Bunun gibi misallerden bakıldığında da mitoloji bağlamında, tabuların kutsalla iletişim kurma anlamındaki belirleyiciliği görülebilir.

Tabu kavramı üzerinde yapılan literatür taramaları ve araştırma sahasındaki deneyimler, Kırgız kültürünün sorunları üzerinde düşünülmesi gerektiğini işaret etmektedir. Çünkü Kırgız kültürü küreselleşme olgusu karşısında elindeki zengin kültürel mirasla direnebilecek kudrete sahiptir denilebilir ancak küreselleşme ve tek kutuplu dünya karşısında, bu direnç nereye kadar sürdürülebilir? Yukarıda belirtildiği üzere ilk olarak Kırgız kültürünün, kültürel kodları bağlamında tabu kavramını belirlemiş olan bu çalışma, ikinci olarak Kırgız kültüründe tabu kavramına ilişkin edinilen bilgiler zemininde, Kırgız kültürünün günümüzdeki sorunlarını da problem olarak belirlemiştir. Tabu kavramının içerdiği inanç kaynaklı sakınma, kaçınma ve korunma hali ile tabuların kaos algısı ve düzen arayışı ile bağlantılı olması, çalışma sürecinde tabu kavramı üzerinden Kırgız kültürünün zenginliklerinin ve derinliklerinin ortaya çıkması; Kırgız kültürünün değişimi, dönüşümü, güvenliği ve sürekliliği üzerinde değerlendirmeler yapılması gerektiğini ortaya koyan bir bilimsel tefekkür alanı açmaktadır. Bu tefekkür alanında, tabuların kaos konusunda önleyici, uyarıcı ve çözümleyicidir, düzen sağlama konusunda da birleştirici olan kültürel kodlar olduğu görülmüştür, peki bu açıdan, Kırgız kültürünün günümüze kadar yaşanmış değişimler ve günümüzde karşılaşılan sorunlar karşısında, kültürel sürekliliğini ve kültürel güvenliği sağlayabilecek bir bilimsel zemin oluşturup, ne gibi tespitler yapılabilir, neler önerilebilir?

Elbette bu kavramsal temelde aktarılan çözüm önerileri ne Kırgızistan'ın ne de Türk dünyasının sorunlarını tamamen çözmeye yetmeyebilir. Ancak araştırmada dile getirilen hususların bilimsel açıdan dikkate değer olması halinde, araştırmayı hazırlayan açılarından maksadına ulaşmış kabul edilecektir. Araştırma içerisinde sorunların tespiti ve öneriler noktasında, siyasî hususların ya da siyasî istikrar arayışlarının dışında kalmaya özen gösterilse de bazı siyasî süreçler fikir vermesi açısından hatırlatılmış, bu noktada uygulamaların projelendirilmesi ve sürdürülmesi açısından kamu desteğinin ve devlet aklının önemi belirtilmiştir.

Bu araştırmanın tarama, derleme, gözlem ve yazım aşamalarında, bu satırların sahibinin başta sağlıkla ilgili olmak üzere yaşadığı sorunlar ve kişisel tecrübeleri bir tarafa, Kırgızistan'ın yaşadığı çeşitli acılara ve sevinçlere, hadiseler ve dönüşümlere de tanıklık

edilmiştir. Belki de kişisel tecrübeler başka bir çalışmanın konusu olabilir. Ancak gözlemlenen kültürün, toplumun ve ülkenin şartları, dönüşümleri ve dinamikleri açısından araştırmanın sonuçları, kişisel çıkarımların elbette önündedir. Örneğin bu araştırmanın henüz tasarlanmaya ve sahadan bilgiler toplanmaya çalışıldığı dönemlerde, dünya çapında pandemi yaşanmış, salgının yarattığı etkiyle ülke dışına çıkılması konusunda yaşanan sorunlar bir tarafa, şehir dışına çıkılması dahi yasaklanmıştır. Pandeminin yeni yeni ortadan kalktığı dönemlerde, küresel ekonomik dalgalanmaların Kırgızistan'daki etkileri de görülmeye başlanmış, 2020 yılında Kırgızistan seçim ortamına girmiş, seçimlerden sonra oluşan tepkiler, halkın sokaklara inmesiyle birlikte bir sosyal ve siyasî harekete dönüşerek, dönemin Cumhurbaşkanı Sooronbay Ceenbekov'un istifa etmesi ve yerine Sadır Caparov'un gelmesiyle sonuçlanmıştır. Ayrıca bu olaylardan çok kısa bir süre sonra, Kırgızistan ve Tacikistan sınırında, yakın zaman aralıkları içinde Tacikistan'ın saldırgan tutumu ve Sovyetler Birliği döneminden kalma ihtilafli bölgelerdeki sınır ihlalleri sebebiyle çatışmalar yaşanmış, kardeş Kırgız halkından asker ve sivil olarak can verenler ve yaralananlar olmuştur. Bunun gibi hadiseler ve süreçler içerisinde araştırmanın sekteye uğradığı zamanlar olsa da tarihin belli bir dönemine, Kırgızistan'da tanıklık edilerek araştırma nihayete erdirilmiştir.

1. BÖLÜM: TABU ÜZERİNE YAKLAŞIMLAR İLE ÇALIŞMANIN KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. ARAŞTIRMANIN AMACI, KAPSAMI ve ÖNEMİ

Çalışmanın temel amacı, tabu kavramının ilişkili olduğu kavramlarla birlikte Kırgız kültürü içinde geçmişten günümüze şekillenmesini, önemini, sistemsel yapısını ve halkbilimi araştırmaları için önemi ile günümüzdeki toplum hayatına etkilerinin tespit edilebilmesi ve yorumlanmasıdır.

Araştırma konusu ile ilgili olarak literatürde, ilk etapta tabu kavramı ile ilişkili olabilecek kaynakların, doğrudan tabu kavramını ele alan kaynaklardan daha fazla olduğu görülmektedir. Dolayısıyla tabu ekseninde yapılan çeşitli araştırmaların kavramsal ve kuramsal olarak, kültürel sistem içerisinde tabu kavramının yeri, önemi ve arka planının tespitlerine yönelmek yerine uygulamalara ve öne çıkabilecek bazı maddi unsurların incelenmesine yoğunlaştığı dikkat çekmektedir.

Sosyal bilimlerin her alanında var olan yorum farkları ve çeşitliliği, tekerrür eden yaklaşımlar, araştırma konusu ile ilgili alanların disiplinlerarası bir hüviyeti de olması ve bu sebeple alanın genişliği gibi sebepler, konu ile ilgili araştırmaları kuramsal ve kavramsal incelemeye karşı mesafeli tutmuş olabilir. Bu çalışma, Kırgız kültürü bağlamında tabu kavramını incelemeyi, yapısal ve işlevsel yaklaşım temelinde, kuramsal bir çerçevede tespit ve yorum geliştirebilmeyi hedeflemektedir. Bilhassa Türk dünyası ummanı içinde ve Türk kültür bütünlüğü bağlamında Kırgız kültürüne odaklanarak araştırma evrenini oluşturmak, konu ile ilgilenebilecek araştırmacılara bir bakış açısı sunmak temel gayedir.

Tabu kelimesi ve kavramı günümüzde birçok dilde, farklı alanda ve anlamda kullanılmaktadır. Ancak tabu gibi derinliği olan bir kavramın, günümüzde popüler kültür ve dil içerisinde nasıl var olduğunu incelemeden önce tabu kavramının kültürel iklim içerisinde nasıl algılandığını, nasıl bir işleve sahip olduğunu, nasıl bir kapsamda değerlendirilebileceği üzerine yeniden düşünmek gerektiği görülmektedir. Bu çalışmada kültürel değişim olgusu içerisinde geçmişten günümüze tabu kavramının

değerlendirilmesi, Kırgız kültüründe tabunun yeri, önemi ve dönüşümlerinin, bütüncül açıdan kuramsal çerçeve içinde tespit edilebilmesi hedeflenmektedir.

İnançlar, uygulamalar, kültürel sistemler içindeki totem, kutsal, ritüel, kült, töre, memorat gibi ilk etapta sayılabilecek kavramlar, toplum hayatının maddi ve manevi sahalarında varlığını sürdürmektedir. Tabu kavramı kültürel sistem içindeki dile getirdiğimiz bu kavramlarla ilişkili olmakla birlikte farklı kültürlerde “kutsal olan” ve “kirli olan” gibi birbirine zıt anlamları da içinde barındırdığından ve “ikircikli” bir anlamı bulunmasından dolayı da özel bir yere sahiptir. Bu bağlamda tabu kavramının Kırgız kültürü içindeki yerinin tespit edilebilmesi, her ne kadar bu çalışma mukayeseli bir çalışma olmasa da Türk dünyası ve Türk kültürü ile ilgili çalışmalar için de Türklerin eski dini, inançları ve mitolojisi için de incelenmeye değerdir.

1.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM ve TEKNİKLERİ

Bir toplumun kültürel sistemi ve o toplumun kültürünü oluşturan belli başlı kavramlar incelendiğinde, dışarıdan bakan bir çift gözün bakış açısı, zihinsel altyapısı, yorum ve yaklaşımlarındaki bilimsel yöntem ve teknikleri sosyal bilimlerin tüm alanları için büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda incelenen kültürün içindeki fertlerin bakış açısıyla önemli ve birleştirici olan unsurların tespit edilmesi, bu unsurların birbirleriyle ilişkisinin belirlenmesi, incelenen kültürün dışından bir araştırmacının yorumlaması, yöntemleri açısından dikkate değerdir ama bir o kadar da risklidir. İncelenen kültüre dışarıdan bakan gözlemcinin bilimsel bilgi, yöntem ve teknikler esas alınıp, yaşadığı tecrübeler de hesaba katıldığında yapacağı yorum ve değerlendirme bu riski göze aldığını, tenkide açık olduğunu ve tezin bu açıdan da değerlendirmeyi hak edeceğini de gösterebilecektir.

Bu çalışmaya başlandığında, tabu kavramı ile ilgili başta olmak üzere, özelde Kırgız kültürü ve genelde Türk dünyası ile ilgili literatür taraması yapılırken, bilhassa yabancı kaynakların tek kutuplu, kültürel çeşitliliği ve kültürel göreceliliği hiç hesaba katmadan, zaman zaman öznel, hatta oryantalist ve materyalist yorumlarıyla da karşılaşmıştır. Bu kaynaklar dikkate alınıp, yaptıkları bazı tespitlere ve tanımlara çalışma içerisinde yer verilse de temelde tenkide konu olan öznel yaklaşımlarına karşı mesafeli durulup, kuramsal ve kavramsal çerçeve oluşturma hedefinde kalınmıştır.

Tezde, tabu konusunda görüşlerine yer verilen ve kaynaklık eden kuramcılarının ve araştırmacılarının uzun örneklerine ve tartışmalarına fikir vermek adına yer verilse de belli başlı görüşlerini özetlemek, bakış açılarını sunabilmek, tanımları ve fikirleri ortaya koyabilmek gibi hususlara dikkat edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada tabu kavramından hareketle benzeşen, ayrışan ya da ilişkili olabilecek konulardaki bakış açılarına da değinilmiştir. Tüm bu farklı kaynaklardan ve görüşlerden, Kırgız kültürü ve tabu bağlamından uzaklaşmadan, konuya ve kuramsal çerçeveye katkı sağlayabilecek şekilde yararlanılmaya gayret edilmiştir.

Araştırmada, tabu kavramıyla ilgili olarak sosyoloji, sosyal psikoloji, antropoloji, dinler tarihi gibi alanlardaki konuyla ilgili araştırmalara, tespitlere, yorumlara ve bilgilere ihtiyaç duyulmuş, incelenmiş ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Farklı disiplinlerden yararlanma ihtiyacı olsa da tabu konusu ile ilgili tartışmalar ve tespitler incelenirken, tabu kavramına “bağlam temelli” bakış açısı esasından kopmamaya dikkat edilmiştir.

Bu noktada Fay’ın bütüncülük ve yapısalcılık ile ilgili görüşleri de çalışmamıza metodolojik bir kapı aralamıştır. Grupların temelde farklı oldukları düşüncesini, temelde bütüncülüğün türevlerinden olarak tanımlayan Fay, bütüncülüğü, bireylerin özelliklerinin, toplumdaki ya da geniş bir anlam sistemindeki yerlerinin fonksiyonu dayalı öğretisi olduğunu nitelemektedir. Bu öğretiye göre, insanların kimliklerinin grup üyelikleri tarafından belirlendiğinin altını çizer. Tam da bu açıdan kimlik olgusunun, toplumsal ve kültürel güçler tarafından üretildiğini belirtir. Çünkü bütüncülüğün iddiasına göre, bireyler, toplum ve kültürün kendisini ifade etmekte kullandığı bir araçtır ve bu bağlamda temel teşkil eder. Tıpkı atomculuğun, sosyal bilimlerdeki belli bir açıklama biçiminin (metodolojik bireycilik) temeli olması gibi, bütüncülük de bir açıklama biçiminin yani metodolojik bütüncülüğün temelidir. Metodolojik bütüncülere göre toplumsal fenomenler, kendi otonom, makroskobik analiz düzeylerinde incelenmelidir. Dahası, bunlara göre toplumsal fenomenleri açıklayan teoriler, bunları icra eden bireyler hakkındaki teorilere indirgenemez. Gerekçe gayet açıktır: Bireyleri, ayrı ayrı özellikleri olsa da kendileri yapan temel husus, ait oldukları toplumsal bütündür. Bu anlamda bireyin anlaşılabilmesinin tek yolu, toplumsal bir bağlamda değerlendirilebilmesidir. Metodolojik bütüncülük, sosyal bilimlerde teori inşası için bir rehber sunuyor: Esas açıklamalar için toplumsal bütünlere bakın. Bütüncülüğün gelişiminde rol oynayan

önemli kişiliklerden biri Emile Durkheim'dır. Bu açıdan düşünülürse toplumların, bireyin psikolojisinden ve davranışlarından ibaret olmadığı ve en bireysel görünen edimlerin açıklamasının bile toplumsal bütünleri tanımlayan, bireyselliğin dışındaki yasa ve güçlerin bir fonksiyonu olduğu görülmektedir (Fay, 2017: 81).

Bütüncülüğün daha modern bir versiyonu ise yapısalcılıktır. Fay, yapısalcılığın linguistik bir yaklaşım olarak başladığını ve temel iddiasını, dilin bir işaretler sistemi olduğuna dayandığını, bu işaretlerin anlam ve düzeni, toplumsal yaşamdan ya da bireysel yaratıcılıklardan, yorumlardan ya da niyetlerden değil, sadece sistemdeki diğer unsurlarla ilişkilerinden doğduğunu ifade etmektedir. Buna göre her sistem, unsurları birbirleriyle ilintilendiren içkin bir mantık tarafından tanımlanır ve yapısal dilbilimin işi bu mantığı çözmektir. Bu temel yaklaşım, toplumsal bir teori olacak şekilde genişledi. Bu haliyle yapısalcılık, anlam sisteminin, bu sistemde yaşayan bilinçli aktörler tarafından yaratılmadığını, tersine, toplumsal özneler olarak bunların söz konusu sistem tarafından yaratıldığını söylüyor. Bu bağlamda sosyal bilimcilerin bireylerin davranışlarını anlayabilmeleri, öncelikle bir bütün olarak toplumsal sistemi oluşturan çeşitli unsurları düzenleyen iç mantığı çözmelerine bağlıdır.

Bu kavramsal zeminde fikir yürüten en önemli düşünür Lévi-Strauss'tur. Lévi- Strauss, anlamları farklılık arz eden kültür örüntülerini ya da çeşitli unsurları bir bütün içinde değerlendirebilmek açısından, akrabalık, seremoniler, mitler, mutfak kültürü, evlilikler ve totemler, özellikle de ikili karşıtlıklar gibi hususları analiz ediyordu (Fay, 2017: 82).

Fay'ın yöntem olarak perspektifçilik ve görecilik üzerine düşünceleri de bu açıdan önem arz etmektedir. Perspektifçilik, özetle bilgi iddialarının farklı dinamikleri de göz önünde bulundurabilmesi de gereken bir bakış açısı taşıdığı ve bunların değerlendirilmesi ise, otoritelerce kabul edilmiş kavramsal bir çerçeve içinde gerçekleştiği düşüncesidir. Bu bağlamda perspektifçiliğe göre, bilgi sahipleri gerçekliği bütünüyle görememektedirler ve kendi varsayımları ve önyargılarıyla, kendi görüş açılarından yaklaşmaktadırlar.

Perspektifçiliğin, görüş olarak artık pozitivizmin tahtına oturduğu söylenebilir. Pozitivistlerin görüşlerine bakıldığında, kabul ettikleri "bilimsel metot" takip edildiği takdirde, tamamen kesinleşmiş ve nesnel bilgiye ulaşmak mümkündür. Bu durum, pozitivistlerin bakışına göre bilimcilerin kendi önyargılarından kurtulabilmelerine

bağlıydı, böylece gerçekliği ve olguları doğrudan kavrayabileceklerini, çeşitli teoriler ile olguları açıklayabilmek için, nesnel yaklaşımlarla test edebileceklerini belirtiyorlardı. Pozitivistler, dile getirdikleri bu önyargılardan kurtulmuş gözlem ve testlerin, olguların öğrenilebilmesine ve açıklanabilmesine vesile olduğunu belirtmekteydiler. Bu anlamda gözlem, ölçüm ve nicelleştirme tekniklerini vurgulamakta ve bilimcilerin, teorilerini gözlemlenebilir açık davranış temeline oturtmalarını istemekteydiler.

Olgular, kendilerini çözümlenmiş ve teşhis edilmiş olarak sunan durumlar değildir. Bu olguların her biri, belli bir tarifin altında toplanan ve sınıflandırılan fenomenlerden oluşuyor. Şuna dikkat edilmelidir, olgular fenomenlerin kendisi değil, belli bir tarife giren fenomenlerdir. Olgular, belli bir olaylar zincirinin içinden meydana geleni ya da varolanı seçen linguistik olarak anlamlı varlıklardır. Ancak bunun anlamı şudur: Olguların olması için, bunların tarif edilebileceği bir söz dağarının olması gerekiyor. Tarif edicinin herhangi bir duruma uygulayacağı bir söz dağarı yoksa, hiçbir şekilde olgular da olmayacaktır. Özetle söylemek gerekirse, olguların kökü, kavramsal sistemlerdir (Fay, 2017: 111-113).

Fakat acaba eğer kavramsal çerçeveler tamamen farklıysa ne olacak? Birbirlerine seçenekler sunan, tartışan ve bazen de çelişen kavramsal sistemlerin olasılıkları, perspektifçiliğin, aslında zararsız bir felsefi konumdan tamamen provokatif ve güçlü bir bakış açısına dönüşebilmesine imkân vermektedir. Fay, bu bağlamda perspektifçiliğin, kavramsal farklılığa yapılan vurguyla birleştirildiğinde, görecilik tohumları barındırdığını ifade ederek; deneyimin (epistemolojik görecilik) ya da gerçekliğin (ontolojik görecilik) belli bir kavram sisteminin fonksiyonu ve öğretisi olduğunu belirtmektedir. Gerçekten, bazen farklılığı vurgulamak gerekmektedir ve kavramsal farklılığa yapılacak vurgular ile insanlık tarihinin çoğunda egemen olan mağrur etnikçi yahut etnikmerkezci ve dar görüşlü denilebilecek bakış açılarına karşı gerekli bir panzehir sağlanmış olacaktır. Ancak bu vurguyu yaparken, ötekileri tamamen farklılaştıran ve ayrılıkçılığa varan daha kaba görecilik biçimlerine sapmamalıyız. Burada olgun bir sentez yapmamız gerekmektedir, farklılığa çok fazla vurgu yapılırsa, ötekileri anlama kapasitemizi yitirebiliriz. Öte yandan sadece benzerlik vurgulanırsa o zaman da farklılığı takdir etme ve anlama, dolayısıyla da ötekileri görme kapasitemizi yitirebiliriz; her baktığımız yerde kendimizi görürüz. Ötekilerle ilişki kurmada ya farklılık ya da

benzerliği değil hem farklılığı hem benzerliği seşmeliyiz. Tanıyabilme ölçüsünde farklı költürlere temas edebilmiş insanlar, farklı dünyalarda değillerdir; fakat bunların aynı dünyada farklı algı biçimlerinde yaşadığı söylenebilir (Fay, 2017: 118-124).

Kırgız költürü bağlamında olan bu çalışmada oluşturmaya çalıştığımız halkbilimsel yaklaşım, kuramsal ve kavramsal çerçeve açısından Dundes'in tanımları da önemli fikirler vermektedir. Dundes, folklorun geçmişte yaratıldığını düşünen bazı geçersiz görüşlerin olduğunu ve bu görüşlere göre folklorun günümüzdeki halinin, henüz tamamlanmamış olarak telakki etmelerini eleştirmektedir. Halkın, sadece köye ve kırsal kesimlere kısıtlanmış biçimde tanımlamak, artık günümüzde kabul edilmemektedir. Bu türden yanlış görüşler, bugünkü halkın, yeni bir folklor üretemeyeceğini, ayrıca halkın her geçen gün folkloru daha da unutmakta olduğunu belirtmektedirler. Belli bir süre sonra folklorün tümüyle yok olacağını düşünmek büyük bir yanıldır. Dundes'in ifade ettiği üzere tüm bunlara rağmen, herkesin anlayabileceği bir biçimde halkın da bilginin de yeniden tanımlanabilmesi mümkündür ve "halk" en az bir ortak unsuru paylaşan herhangi topluluk olarak da incelenebilir. Bir insan topluluğunun kendilerini ifade edebildikleri ve benimsedikleri bazı geleneklerinin olmasıdır, bu din ya da dil de olabilir. Teorik anlamda, bir topluluk en az iki kişiden de oluşabilir. (Dundes, 2014: 17). Dundes'in halk tanımı donuk ve durağan yanlış görüşleri eleştirerek, daha dinamik bir zemin tanımlamasına bakıldığında, halk, tek bir açıdan yahut tek anlam olarak daha fazla düşünülmemesi gerektiğini de göstermektedir. (Dundes, 2006: 17).

Özelde Kırgız költürü, genelde Türk költüründe ve Türk dünyasında doğrudan tabu ile ilgili ya da tabu ile ilişkili olabilecek araştırma, inceleme, makale ve bildiriler tespit edilmeye çalışılmıştır. Fakat bu çalışmalarda, genel olarak uygulamalar esas alınmış, durumlar ve süreçler değerlendirilmiş, kuramsal ve kavramsal çerçeve anlamında tabu kavramı ilişkili kavramların gölgesinde kalmıştır. Bu çalışmada, Kırgız költürü çeşitli sözlü költür ürünlerinden faydalanılarak kuramsal bir çerçevede değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Sosyal bilimlerde "geçmiş, bugün ve gelecek" bağlamı dikkate alınarak değerlendirmeler yapılır, bu açıdan Kırgız költürü bağlamında tabu kavramının incelendiği çalışmada, bütüncül bakış açısıyla ele almak en temel gayedir. Bu bütüncül yaklaşım esasını, tez konusunun belirlendiği günlerde, tez danışman hocam Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu'nun

“Her uçağın bir kara kutusu vardır, Türk dünyasını da bir uçak olarak kabul edersek, Türk kültür bütünlüğü açısından Kırgız kültürü bu uçağın kara kutularından biridir” cümlesinden almıştır.

1.3. TABU ÜZERİNE KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde, tabu kavramı ile ilgili tanımlara ve çalışmalara geçmeden önce, çalışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesi, çalışma ile ilgili ve ilişkili görülebilecek yaklaşımlarla açıklanmaya gayret edilecektir. Bu teorik yaklaşımlar, tabu kavramı ile ilgili çalışmanın bütüncül bakış açısı, işleyiş ve kültürel bağlam oluşturabilmek için önem arz etmektedir. Gaye, Kırgız kültüründe tabuların izlerini sürmeden önce, araştırma sahasıyla ilgili malzemenin işlenmesi adına, problemlerin ve çözüm yollarının ip uçlarını verebilecek teorik bir zemin oluşturmaktır. Toplumun kültürel kodları olarak tanımlanabilecek tabuların ve ilişkili kavramlarla ilgili, çalışmada işlenecek kültürel bağlantılarla ilgili algı oluşturmak için bu kaynaklar temel teşkil edecektir.

Özkul Çobanoğlu teorik yaklaşımların, halkbilimcinin araştırma stratejisini oluşturabilmesi adına şu şekilde ifade eder: Halkbilimi çalışmalarının amacı teori meydana getirmekten ziyade en geniş anlamıyla halk kültürünü, meydana getirilişi ve aktarılışı safhalarıyla birlikte icra edildiği bağlamlarda ifade ettiği sosyal semantik dahil mânasını (meaning) ve ait olduğu dünya görüşünü (worldview) anlamaktır. Başka bir ifadeyle hiçbir halkbilimci sahaya “bir teori meydana getirmek” için çıkmaz. Ancak aynı şekilde hiçbir akademik halkbilimci de teorik hazırlığını hiç olmazsa belli bir safhaya vardırıp tamamlamadan araştırma yapmak için de sahaya çıkmaz veya çıkmamalıdır. Teorik yaklaşımlar ve açıklamalar halk kültürünü anlamayı daha kolaylaştırır ve halkbilimciye halk kültürünü anlamaya yönelik olarak problemlerin ve çözüm yollarının ip uçlarını vererek doğru ve güvenilir bir araştırma stratejisi geliştirmesini veya daha önce sorulmamış soruları sordurarak daha önce yapılmış çalışmaların da desteğinde ele alınan konunun araştırma yolunu açar ve çalışmasını kolaylaştırır. Ancak halkbilimci hangi teorik bakış açısını kullanırsa kullansın daima araştırması esnasında sahada karşılaşacağı malzemeye karşı teorik yaklaşımını “peşin hükümlerle”, âdeta bir at gözlüğü gibi takınmak ve malzemesini teorik bakış açısına uydurmak yerine, araştırdığı malzemenin, teorik yaklaşımına uymayan özelliklerini de fark edecek kadar açık olmalıdır (Çobanoğlu, 2013b: 223).

Bu bağlamda, uzak geçmişten beri var olan ve kültürel kodlar denilebilecek tabu kavramı ile ilgili, öncelikle hangi sorulardan yola çıkabileceğimizi Erol Güngör'ün örf ve âdetlerle¹ ilgili yaklaşımlarında da görebiliyoruz.

Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi* adlı çalışmasında, kültürel sistemlerin, toplumsal kural ve kavramların yorumlanmasının beraberinde getireceği karmaşayı işaret eder. Fay'in öncelikle belirttiği husus şudur ki kültürel anlaşılması karmaşık olsa da herhangi bir kültürel unsurun anlamı, sistemde oynadığı role bağlıdır. Buna göre bazı aşikâr hareketlerin anlamını bilmek için, araştırmacıların, temelde insanların inançlarını ve niyetlerini anlamaları gerekmektedir. Ancak bunları anlamak için de bunların ifade bulduğu dilin derinliklerini ve söz dağarcığını bilmek gerekiyor. Fay, toplumsal kuralların ve anlayışların bilinmesinin; bu özel kuralların parçası olduğu kurumsal uygulamalarını ve bunların toplumun öteki pratikleriyle olan ilişkilerini de bilmeye bağlı olduğunu dile getirmektedir. Bir davranışı ya da bir nesneyi tanımlamak, toplumsal anlayışın bilinmesiyle ilgilidir. (Fay, 2017: 170).

Frazer *Ruhun Tehlikeleri ve Tabu* eserinde halkın yasal, kültürel ve ahlakî kodlarının, bütün ırklar ve kültürler içinde birçok farklı adlar ve farklı ayrıntılarla, toplumsal düzenin veya yapının oluşmasına katkı sağlayan bazı hurafelerin ya da aktarımların sistemi olduğu sonucuna varır. Hiçbir dikkatli ve tarafsız gözlemci bir halkın yasal kodları gibi etik kodlarının da sürekli bir değişim ihtiyacı içinde olduğunu tartışma konusu yapmayacaktır. Doğru ve yanlış kavramlarının değişmez ve ebedi olduğu şeklindeki eski bakış açısı artık hükmünü yitirmiştir (Frazer, 2019:13) diyen Frazer, tabuları, "halkın yasal kodları" temelinde değerlendirerek, toplumsal ve kültürel bir zemini işaret eder. Frazer, *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük* eserinde ise birlik duygusunun sağladığı büyü sistemini yalnızca pozitif kurallardan oluşmadığını belirterek; çok sayıda negatif kuralı yasağı da içerdiğini, bağlayıcı bir unsur olarak, kişilerin yalnızca ne yapacaklarına değil ne yapmayacaklarını da söylediğini ifade etmektedir. Toplumsal düzen vurgusu içinde tabuların işlevi üzerinde

¹ İnanç bağlamındaki kültürel kodların oluşmasında bazı temel sorular akla gelebilir. Erol Güngör, bunların temel dinamikleri üzerinde durmaktadır: İnsanlar çok köklü inanç ve uygulamaları âdeta tabiatın bir parçası imiş gibi kuvvetle benimsemişlerdir. Nasıl yemek yiyorsak, su içiyorsak, tanıdıklarımızla da selamlaşırız, Tanrı'ya inanırız, vatanımızı sever ve koruruz, büyüklerimizi sayar, küçüklere şefkat gösteririz (Güngör E., 1982: 89-90).

durmayı gerektiren bu tanımlamaya göre pozitif kurallar büyülerdir; negatif büyülerse tabulardır. Frazer, bu bağlamda, tabu doktrininin büyük bir kısmının, toplumsal kabul ve birlik duygusunun, benzerlik ve temas yasasıyla birlikte özel bir şekilde uygulanmasından ibaret (Frazer, 2014: 303) olduğuna değinerek, “tabuların” büyülerin negatif yönleri² ve kuralları olduğunu dile getirir.

Tabu ve işlevi konusunda, Malinowski'nin yaklaşımları dışında, Strauss'un da ekonomik anlamda tabuların işlevi olduğuna dair tespitleri vardır. Strauss, Afrika'da, Avustralya'da, Polinezya'da, Amerika'da şefler ya da özel din adamlarının, ayrıca bu amaçla örgütlenmiş güvenlik kuvvetlerinin; mutlak güce sahip olduklarını belirtmektedir. Buna göre, herhangi bir aşırılığa kaçmış suçluların cezalandırılmasına ya da herhangi bir hayvan ya da bitki türünün doğaüstü *efendilerine* duyulan saygı ve korku ile şekillenmiş gayet yaygın inanca dayanarak suçluların yola getirilmesine, toplumsal düzenin korunmasına katkıda bulunmaktadır. Bu çerçevede tabular da avcılık, balıkçılık ve toplayıcılık gibi işlerle meşgul olan kişileri ihtiyatlı ve düşünceli olmaya zorlar, bu işlerin başlangıç zamanını ve süresi belirler, bu faaliyetlerin biçimi ruhani buyruklarla sınırlandırılır. Bu açıdan düşünüldüğünde, insan topluluklarının, çeşitli alanlarda, ekonomik faaliyetler bakımından farklı yaklaşımlar benimsedikleri ve pek çok ekonomik faaliyet modelinin mevcut olduğu görülmektedir (Levi-Strauss, 2012: 57).

Tabu ve Totemizm üzerine yapılan birçok çalışmanın dışında, Weber'in yaklaşımı totemizmin dinlerin kaynağı olduğu fikrine karşıdır. Weber, tabuların din dışı amaçlara, ekonomik ve toplumsal çıkarlara koşulmasını, bu yönde düzen sağlayıcı işlevinin kullanılmasını ilk ve en genel örnekler olarak görmektedir. Ayrıca Totemizmin evrensel olmadığı kanaatinde ve totemizmin evrenselliğini bir abartı olarak görür. Weber'in izahına göre Totemizmin evrenselliğine dair inanç, artık kabul edilmemektedir. Buna karşın totemizm, inanca dayalı büyüsel buyruklarla belirlenen ve uygulanan iş

² Frazer, tabulara dair olarak temas hususuna değinmektedir. Kutsal ya da tabulaştırılmış kişinin yerle temas etmemesine dikkat edilmesi gerekirdi. Pek çok durumda tabulaştırılmış kişinin yalıtılması, açıkça görülüyor ki yalnızca bireyin korunması için değil, toplumun da korunması olarak tavsiye edilirdi. Tabuların erdemi en ufak bir dokunuşla tesir oluşturabileceğinden ya da ateşlenebileceğinden dolayı, temas ettiği her şeyi yok etmemesi adına dar bir alanda muhafaza edilmesi güvenliğin sağlanması için şarttı (Frazer, 2014: 425-426).

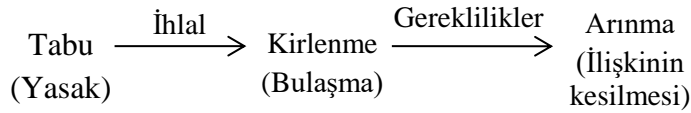
bölümünün üretilmesinde etkili olmuştur. Weber'in bu kavramsal izahı çerçevesinde bakıldığında, tabular normlar sistemine yol açmaktadır; belli eylemler sürekli olarak dini yaptırımlarla kınanmakta, kısıtlanmakta ve yorumlanmaktadır. Öyle ki bir ihlalin sonucunda, topluma zararını önlemek adına ölüm dahi gerektirmektedir. Bu da temel ilkesi ve dayanağı olan tabu olan ahlakî normları meydana getirmektedir. Bu sistem; mesela yeme içme ile ilgili kısıtlamaları, mesela uğursuz kabul edilen günlerdeki yasaklara riayet etmeyi ve evlilikle ilgili yasakları içerir ve tabu yasakları aynı zamanda ekonomik ve sosyal yaptırım³ gücünü de içermektedir (Weber, 2012: 131-132).

Weber'in kuralların işlevselliği, egemenlik ve düzen sağlanması hususundaki güçlü korkuların rolü ilgili yaklaşımlarla otoriteyi üç başlıkta topladığını görüyoruz; geleneksel, karizmatik ve yasal otorite. Weber, gerçekte itaatin, güçlü bir korku ve umut tarafından belirlendiğini ifade etmektedir; ilahî ya da doğaüstü güçlerin ya da iktidar sahiplerine karşı gelme ya da onlar tarafından cezalandırılma korkusu, diğer taraftan bu dünyada ya da öbür dünyada ödüllendirilme umudu, sonuncusu da çıkar duygusu. İtaatin meşrulaşması bu çerçevede gerçekleşmektedir (Weber, 2006: 133-134).

Boratav, tabu kavramını kültürel sistem içindeki kaçınmalar olarak tanımlar ve halkın inanış ve işlemlerindeki bütün davranışların, zamanların, yönlerin, çevresindeki nesnelere, kişilerin, hayvanların “uğurlu” ve “uğursuz” denilerek kümelendiğini belirtir. Bu bağlamda uğursuz olanlardan kaçınmak veya onlardan gelebilecek olumsuzlukların giderilmesine ilişkin yöntemlerin gözetilmesi gerekmektedir. Çünkü kaçınmalar, yerine getirilmediğinde çeşitli uygulamaları ya da ölümle de sonuçlanabilecek çeşitli cezalara karşı inançları da içermektedir (Boratav, 1999: 123).

³ Weber'in, tabuların sosyal yaptırım gücüne ilişkin verdiği örneklerde düzenin nasıl korunduğuna dair fikirler vermektedir. Doğal olarak, tabulara dair kavramlar canlı ya da cansız her şeye tabu niteliği verilebilir; bunun sonucunda tabunun yeni sahibiyle temas edilmesi kötücül etki yaratacaktır. Tabu aktarılmasının gücü, özellikle farklı kültürlerde dikkate değer sistematik gelişim geçirmiştir. Kültürel sistem içindeki toplumsal düzenin de temel dinamikleri olan ekonomik ve sosyal çıkarlar, tabuların yaptırımlarına bağlıydı ve buna göre işlemekteydi. Örneğin ormanlara ve vahşi yaşama dair çeşitli önlemler alınarak koruma sağlanması, ekonomik buhran ya da kıtlık zamanlarında aşırı tüketime ve savurganlığa karşı tabuların yaptırımları önem kazanmaktaydı. Weber'e göre bu örnekler, tabular ile uygulanan genelde ağır normlar gerek inanca gerekse de toplumsal yapının korunmasına yönelik baskın ve bağlayıcı bir hüviyet taşır (Weber, 2012: 131-132).

Bu konuda Bock, Tabu kavramına totemizm gibi kavramlardan bağımsız bakmaya teşebbüs ederek tabuya ilişkin kavramları şematik olarak açıklamaktadır: Tabu sözcüğü, belirli nesnelere yenilmesine veya onlara dokunulmasına karşı geniş bir yasak çeşitliliğine işaret eder. Bir şey veya bir kimse -özellikle yüksek sınıftan bir kişi- doğuştan tabu sayılabilir veya çok önemli bir güce sahip bir kişiye, gerekli görülen ritüelin yapılmasıyla geçici bir tabu vasfı yüklenebilir. Bireyler bir tabuya veya kirliliğe dokunmaları sonucu geçici tabu konumuna gelebilirler. Böylesi kirlenme, başka kişilere veya nesnelere temas yoluyla yayıldığından, genellikle çok "bulaşıcı"dır ve yalnız arınma ritüelleriyle yok edilebilir.



Antropolojik kullanımda tabu terimi, domuz veya deniz kabuklularını yemeye karşı olan Yahudi kuralından "ensest tabusu"na kadar tüm yasak çeşitlerini kapsar. Tabular, kategoriler arasındaki temel ayrımları destekleme işlevi görürler: insana karşı hayvan, erkeğe karşı kadın, dosta karşı düşman vb. (Bock, 2001: 64-65).

Özkul Çobanoğlu, Bauman'ın yaklaşımlarından hareketle, kültürel sistem içindeki unsur, kavram, icra yahut geleneğin anlam olarak kültürel ve kurumsal bağlamı üzerinde araştırılması üzerinde durur. Buna göre kültürel bağlamın kurumlara bağlı yapıları olduğu üzerinde durmaktadır. Çobanoğlu'nun tanımına göre kurumlara bağlı davranışsal ve sosyal faaliyetlerin toplumsal işleyişi ve ilişkileri küçük yapılardan da oluşabilmektedir. Toplumsal kurumlar, yakınlıklar, tanışlıklar, törenler vasıtasıyla ortaya konulabilecek olan en önemli değer, kültürün farklı tezahürlerinin ya da en küçük unsurlarının dahi birbirleriyle uyumuna dair fikir edinebilmemizi sağlayabilir. Başka bir açıdan kurum bağlamında halkbilimsel yaklaşım, herhangi bir kültür unsurunun kültürel sistemin diğer unsurları ile uyum sağlayarak bütünleşebilmesinin ve büyümesinin irdelenebilmesini, anlamının ortaya konulabilmesini sağlar. Neticede Çobanoğlu, kültürel sistem içindeki bir kurumsal bağlamın araştırılmasının, kültür içinde yerinin ve öneminin incelenmesi, işlevlerinin de belirlenmesi olarak nitelendirmektedir (Çobanoğlu, 2002: 314-315).

Eco, kültürel sistemleri oluşturan temel kavramların ve kültürlerin yorumlanmasının ihtiyatla yapılması gerektiğine dair karşı araştırmacıyı aşırıya kaçmaması hususunda uyarılmaktadır. Eco'ya göre insanlığın günümüzdeki uygarlık tarzına uymasa bile, aslında farklı kültürel sistemler de karşımızda bir uygarlık olarak durmaktadır. Mesela çıplak ayakla bir palmye ağacına tırmanarak Hindistan cevizi toplamak, jet uçaklarıyla seyahat edip plastik bir torbadan kızarmış patates yiyen ilkelinkine üstün bir davranış biçimi değildir. Eco tam da bu bağlamda, yeni antropoloji yöntemlerinin, ciddi yanlış yorumlamalara da yol açabileceğini, özellikle de araştırmacının, üzerinde araştırma yaptığı “modeli” eşsiz, benzersiz yahut “otantik” bir kültür olarak değerlendirip, çalışmayı o kültürel sistemin mensuplarınca üretilmiş misal tarihsel belgelere dayandırarak, toplumun özelliklerini çıkarmaya kalktığında (Eco, 2017: 71-72) yaşanabilecek yorumsal karmaşayı işaret etmektedir.

Eco'nun yorumsal karmaşa olarak ifade ettiği araştırma süreci ile birlikte bir kültürel sistemin derinliklerinin ve gizemlerinin keşfedilmesinin yaratacağı etkiden de bahsetmektedir. Buna göre bir gizin keşfedilmesi, belli aşamalarla ve hareketlilik içinde nihai gize doğru ilerleyecektir. Eco, tüm bu süreç ilerlerken yine de nihai giz konusunda tereddütlüdür. Yorumlayabilecek nispette bilgiye ermiş olmak, aslında her şeyin bir giz olduğunu bilmektir. Dolayısıyla, herhangi bir gizi keşfetme ya da açığa çıkarma konusunda iddiada bulunan kişi, henüz yüzeysel bir yorum ve evrensel bilgi düzeyinde olduğunu bilmelidir. (Eco, 2016: 50). Eco, hermetik düşüncenin imgeler, kavramlar ve benzerlik örtüsü⁴ ile kurduğu anlamın gücünü biraz çarpıcı olarak, diktatörlerden de misaller vermektedir.

Eco'nun imgelerle ve örtük ifadelerle kurduğu ironik yorum tekrar gözden geçirildiğinde, gülmenin ve mizahın, tabu kavramının temel dürtüsü olan korku ve kaçınma ile bağlantısını düşündürmektedir, bu noktada Adorno'nun görüşleri önem kazanmaktadır:

⁴ Eco'ya göre, iki şey bazen tutumları, bazen belli bir bağlamda birlikte belirledikleri için benzerdirler. Benzerlik mantığının egemen olduğu bir evrende, biri ötekinin göstergesi haline gelebilir. Köpek sözcüğü köpeğe benzemez. Eco şunları ifade ederek devam etmektedir; bir pul üzerindeki Kraliçe Elizabeth portresi, gönderme yoluyla İngiltere'nin simgesi haline gelebilir. Domuz sözcüğü aslında ne domuza benzer ne Noriega'ya ne de Çavuşesku'ya; gene de domuz ile diktatörlerin ahlaki alışkanlıkları arasında kültürel olarak belirlenmiş bir temelde sözü edilen kişilerden birini göstermek üzere kullanabilirim (Eco, 2016: 64-65)

Adorno gülmenin, fiziki tehlikelerden ya da mantığın pençelerinden kurtuluşunu gösterdiğini belirtmektedir; bu anlamda gülme, rahatlamadır ve bu haliyle iktidarın baskısından, denetiminden ve buyruğundan kurtulabilmenin sevincidir. Korku kaynaklı kötü gülme biçimleri ise bir çeşit çaresizliktir, insanın örneğin iktidarın baskısında kurtulmasının imkansızlığını ifade eder. Adorno neticede güldürüyü, kültür endüstrisinin sürekli reçete olarak kullandığı şifalı su olarak tanımlar. Güldürmenin, insanları mutlu olduklarına inandıran bir aldatma aracı olduğunu belirtir. (Adorno, 2012: 73).

Yıldırım, mizahın ve özelde fıkraların işlevini baskılara, zorbalıklara, adaletsizliklere karşı halkın doğrudan doğruya idarecileri tenkit ya da alay etmediğini, bunu fıkraya konu olan kahramanın ağzı ile yaptığını ifade eder (Yıldırım, 1999: 6).

Yukarıda farklı tezahürlerinden bahsetmeye çalıştığımız kültürel sistemin toplumsal düzeni sağlayıcı unsurları ve tabuların kültürel kodları gösterdiği hususuna ilişkin olarak görülmektedir ki tabu kavramı kendi başına geniş bir inceleme alanını kapsayan araştırma konusudur. Mömin, bu bağlamda tabuların, gelenekleri taşımakta olduğunu belirtmektedir (Mömin, 2013: 89).

Bu bağlamda tabulara da işlevsellik katan sosyal ve kültürel değerlerin veya normların, Çobanoğlu'nun da belirttiği üzere, davranışların ve bilgilerin öğrenilmiş şekilleri olduğu söylenebilir. Çobanoğlu'na göre her sosyo-kültürel yapı içinde karşılıklı etkileşmelerin düzenli olması, etkileşimlerin belli bir şekilde yönlendirilmesini, kısaca çerçevesini belirler. Dolayısıyla daha önceden beklenebilir hale getirir ve bundan hareketle de sosyal kurumların da bütünleşmesiyle sosyal yapı ortaya çıkar. Sosyal yapı olarak ifade edilen bu bütünün, muhtevasını oluşturan kültür ise her toplumun tarihi içinde tekrarlanarak kalıplaşan gelenek, görenek, âdet ve töre gibi unsurlarının tamamının birlikteliğinden teşekkül eden bir sistemdir (Çobanoğlu, 2003: 63). Görülmektedir ki tabu kavramı, sadece belli hususlardan kaçınmaları ve yasakları değil, bu kaçınmalara ve yasaklara anlam katan, dinamik hale getiren, toplumsal düzeni sağlayan kültürel sistem ve bu zeminde oluşan kültürel kurumlar ile doğrudan ilişkilidir. Bir toplumun incelenmesi, o toplumun birlikteliğinin bir nevi sözleşmesi olan kültürel kodları, sosyal ve ahlakî normları da açığa çıkarmak anlamına geldiğine göre tabu kavramı bu bağlamda kilit bir hüviyete sahiptir.

1.4. TABU ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Ernst Cassirer, “tabu” ve “mana” kavramlarını tanımlarken, “mana” olarak kavranan kutsal gücün, “tabu” olarak olumsuz bir yönünün olduğunu izah eder. Bu durumu kutsal olan ile kutsal dışı olan, dünyevî olan ile ilahî olan mefhumlar arasındaki işleyişi ya da düzeni sağlamak için, krallara, rahiplere, büyücülere de etkileri olan, mit ve efsanelerde de bu çerçeve ile görülebilen koruyucu önlemler olarak ifade eder (Cassirer, Language and Myth, 1946: 63-64). Mana kavramının içeriğinde olumlu olarak taşıdığı herhangi bir unsura, olumsuz açıdan, tabu kavramı denk düşmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde gücün açığa çıkması, kişi, eşya, canlı ya da cansız herhangi bir unsurda kendini gösterebilir; bu kendini gösteriş, herhangi bir unsuru “sıradan” olmaktan, çevresinden ayırır ve inanca dayalı bir çeşit varoluş bölgesine ait olur. Bu bölge isebelli kısıtlamalar ve sınırlamalarla, koruyucu ve güvenlik ile ilgili önlemlerle, gündelik hayattan ya da dünyevî olan alanlardan ayrılır.

Sergei Aleksandrovich Tokarev, mana ve tabu ilişkisini şu şekilde açıklamaktadır:

“Mana belirli insanlara ya da insan gruplarına özgü, özgün bir güç ya da yetenektir. Kabile reisinin kişiliğine özel kutsallık, dokunulmazlık veren mana en güçlü olan sayılıyordu. Reis manasını özenle koruyarak onu azaltacak her şeyden kaçınması gerekiyordu. Rahip manası, savaşçı manası, zanaatkarların manası gibi özgün manalar da vardı. Her kabilenin de (mesela Yeni Zelanda'da) kendi manası var idi. Mana kabile güçlü ve bağımsız kaldığı sürece kalıcı idi. Sadece köleler manadan yoksun kalıyorlardı. Manaya inanış, esas itibari ile Polenezyalıların sosyal düzenlerinin doğrudan doğruya yansımasıdır. Mana'ya inanışla tabu düşüncesi bağlantılıdır. Tabu, yiyip içmeyle, ekonomik uğraşlarla, savaşla, gömü törenleri ile vb. bağlantılı idi. Tabu sisteminin yoğunlaştığı en önemli yer reisin kişiliği ve onun iktidar alanı idi. Reisin kendisi çevresi için tabu idi. Reisin baş ve bel kuşağı özellikle kutsal ve tabulaşmış sayılıyordu. Reisin dokunduğu her şey tabu haline gelmekteydi. Taiti Adası reisinin, reis ikametgahının dışına çıkmak istediği zaman, toprağa ayakları ile basmasın diye onu omuzlarında taşıyan özel hamalları vardı. Her neyi olursa olsun devamlı ya da geçici olarak reisin keyfi tabulaştırması olağan idi. Tabunun ihlali bazı durumlarda bizzat reisçe cezalandırılıyordu, bazen de ihlal edenin doğaüstü cezayla çarpılacağı kabul ediliyordu. Sergei Aleksandrovich Tokarev, tabu sisteminin geniş halk yığınları için ne kadar külfetli olduğuna dair F. Rattsel'in tabu ve siyasi iktidar gücüne dair cümlesini alıntılanmaktadır; *Tabu öylesine ezici tarzda halkın alt sınıflarının hayatını kuşatmaktadır ki rahiplerin ve şeyhlerin politik amaçları için mahirce kullanılabilmeleri buradan kaynaklanmaktadır*” (Tokarev, 2006: 107-109).

Türkçe Sözlük'te “Tabu” kelimesinin anlamı; kutsal sayılan bazı insanlara, hayvanlara, nesnelere dokunulmasını, kullanılmasını yasaklayan, aksi yapıldığında zararı dokunacağı düşünülen dinî inanç olarak ve “tekinsiz” olarak ifade edilmiştir. Son olarak da

yasaklanarak korunan nesne, kelime, davranış şeklinde açıklanmıştır (TDK Sözlük: 2022).

Din ve İnanç Sözlüğü adlı çalışmada Gündüz, tabuyu içerdiği yasak ve tehlike kavramlarıyla ele almaktadır. Bir Polinezya teriminden türetilen tabunun, çekinilmesi, uzak durulması gereken kutsal ve tehlikeli şey anlamında olduğu belirtilmiştir. Araştırmalar bu terimin Yeni Zelanda'da *Tapu*, Havai'de *Kapu*, Fiji'de *Tabu* ve Malagasy'de *Tabka* şeklinde kullanıldığını ortaya koymuştur. Tabu, genellikle yasaklamaya ilişkin bir anlam içermektedir. Tabu olan nesnenin, kutsal ya da tehlikeli karakteri nedeniyle Tabu sayılan herhangi bir şeye özel birtakım hazırlıklar yapmadan dokunulması ya da onunla iletişime ve ilişkiye geçmek son derecede tehlikeli sayılır. Zira tabunun içerdiği kurala riayet edilmediği takdirde ilgili nesne ya da varlıkta bulunan tehlikeli gücün temas kuran kişiye geçeceği ve ona zarar vereceği düşünülür (Gündüz, 1998: 356).

Emiroğlu ve Aydın'ın *Antropoloji Sözlüğü*'nde tabu şu şekilde tanımlanmıştır:

“Tabu kelimesi, Polinezya dilindeki “*ta*=işaretlemek”, nişan koymak ve “*pu*=olağanüstü”, kelimelerinden gelmektedir ve bilinip tanınanın dışında, insanı şaşırtan, dikkat çeken sözcüklerinden oluşarak “*tapu*=yasak” sözcüğü ortaya çıkmıştır. Bu kavram, kaçınma ve yasakları ifade eder. Bu bağlamda tabu, temastan uzak durmak, doğaüstü tehlikelerden korunmak için uyulması gerekli bir kuraldır. Antropoloji Sözlüğü'nde ifade edildiği üzere tabular sürekli ya da geçici olarak uygulanabilir.

Tabuyu ilkel insanın akıldışı ve bilinçsiz sezgisi olarak açıklayan din tarihi uzmanları, bunu evrimin ilk basamaklarındaki toplumsal ilerleme ve ahlaki düzenin gelişmeye açık çekirdeği olarak değerlendirmişlerdir. Frazer tabuyu doğaüstü tehlikelerden korunmak isteyen ilkel akıl dışılığa bağlar ve büyü'nün olumsuz biçimi olarak görür. Durkheim tabunun kutsal olanla dünyevi olanı ayırma işlevi gördüğünü, Radcliffe-Brown bazı insan ve nesnelerin toplumsal önemini vurgulamaya yaradığını düşünürler. Levi-Strauss totem toplumlarının insanın hayvansı doğasını inkâr etmek için yiyecek tabusunu kullandıklarını ileri sürer; tabular, kategoriler arasındaki temel ayrımları destekleme işlevi görürler. Üretimin ve toplumsal ilişkilerin devamlılığını sağlayan saygı ve yasak kuralları, av mevsimleri ve kurallarıyla örnekleyebileceğimiz gibi, yerleşimlerin coğrafyası ve yoğunluğuna bağlı olarak güç kazanır.” (Emiroğlu ve Aydın, 2009: 772-773).

Batuk, tabuların yaptırım gücünün, dinî düşünceleri etkilenmesindeki rolü üzerinde durmuştur.

Batuk'un ifadesiyle tabunun olumsuz etkilerinin ya da kirlilik durumunun çarpma veya çarpılma diye ifade edilen temas yoluyla bir başkasına geçtiğine inanılmaktadır ve bu

yüzden dokundukları her şeyi tabu haline getirdikleri kabul edilen kralların herhangi bir şeye temas etmesine ya da yemesine izin verilmez. Batuk, Batılı araştırmacıların, dinin kökenini belirleme çabaları doğrultusunda tabu yasaklarının kaynağını tartıştığını, bu yasakların ilâhî ve doğuştan yoksa insanî ve sosyal olması yönündeki sorulara cevap aradıklarını belirtmiştir. Herhangi bir tabu ihlâlinin çeşitli yaptırımları da gündeme getirmesinden hareketle tabuların sosyal hayatın yanı sıra dinî emirlerin de çerçevesini belirlediği düşünülmüş, tabunun dinî düşünceden etkilendiği veya doğrudan dinî düşüncenin kendisi olduğu şeklindeki anlayışı doğurmuştur. Bu arka plana bakıldığında tabuların, gündelik hayatı çeşitli kurallar ve yasaklarla etkileyen bir dinî düşünceye işaret ettiği, aynı zamanda sosyal ve siyasal amaçlar için geliştirildiği ileri sürülmüş, totem ve tabunun ilkel kabul edilen insanların dinî düşüncelerini oluşturduğu savunulmuştur (Batuk, 2010: 334-335).

Hançerlioğlu, tabuların dinî düşünceleri etkilenmesi rolü bağlamındaki düşünceyi, doğaüstü güç olan *Mana* inancının tabu kavramı ile ilişkisi ve animist düşünce ile tabu kavramının bağı olarak da Tanrı tasavvuru ve ruh tasarımı zemininde tanımlamaktadır. Tabu olan mana'yla yüklü olandır. Polinezya ve Melanezya dillerinde mana sözcüğü *doğüstü güç* anlamındadır. Bu doğaüstü, gizemli ve sihirli gücün, içine girdiği canlı ya da cansız her nesneyi üstün kıldığına inanılır. Hançerlioğlu'na göre mana inancı Müslümanlığın Tanrı tasavvuruna benzer. Cisimlerden ve kişiliklerden bağımsız olarak her tür nesneden belirebilir ama hiçbirine özgü değildir. Animizm ise bununla ilgili inançtır, insanın çevresindeki her şeyin bir ruhu olduğu inancıdır. İlkeller uyku, düş, ateşli hastalıklar, esirme, delilik ve ölüm gibi psiko-fizyolojik olgulardan animizme varmışlardır (Hançerlioğlu, 2000: 371-372).

Demirci, tabu kavramının zıtlıklar içeren anlamını, kaos ve kozmos, tehlike ve koruma kavramlarıyla ele alarak, sosyo-kültürel açıdan bir denge ve düzen kurma arayışındaki rolü bağlamında tanım geliştirmiştir.

Demirci, yerine getirilmediğinde bir müeyyideyi gerekli kılacak dini yasaklamalar olan, fert ve tabiat arasındaki sosyokültürel dengenin korunmasına katkıda bulunan tabu fikrinin, *haram* düşüncesinin gelişmesinde önemli rol oynadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda bütün dinlerde riayet edilmesi gerekli yasaklar sistemi vardır ve tabu kavramı kutsal ve kutsal dışı, temiz ve kirli kavramlarıyla sıkı bir ilişki içindedir. Modern

araştırmalar, insan zihninin kozmosu birbirine zıt iki kategoriye ayırarak yorumladığını ortaya koymuştur. Buna kategori, insanın mevcudiyetini tehlikeye atan nesnelere onun varlığının devamına katkıda bulunan nesnelere arasındaki ayırımı dayanmıştır. Demirci'ye göre bu durumda temiz, kirlili ve tabu duygularının kutsal ve kutsal olmayan ayırımından türediği düşünülebilir. Kutsal olmayanın tehdit edici içeriği, onun doğuracağı tehlikeleri bertaraf etmek üzere tabu fikrinin gelişmesine yol açmıştır. Böylece tabu, kutsal olmayan alandaki tehditlere karşı koruyucu bir özelliğe sahip olarak dşnlmştir. Tabu bir yandan kirliliğe temas eden, bir yandan da kirlilikten uzaklaştıran negatif ve pozitif bir içerikle doldurulmuştur. Günümüze bakıldığında toplumsal hayatın çeşitlenmesi ve gelişmesine paralel olarak tabu duygusu da açıklığa kavuşmuş ve bugün bilinen alandaki kurallar meydana gelmiştir. Demirci, tabunun en önemli fonksiyonunun, insan ve tabiat arasındaki ilişkiyi düzenlemeye katkıda bulunan sınırlamalar üretmesi (Demirci, 1997: 98-100) olduğunu belirterek tabuların arka planı⁵ hakkında da bilgiler vermektedir.

Batuk'a göre tabu kelimesinin Tongacadaki şekli yaygınlık kazanmıştır. Benzer anlamlı kelimeler Amerika, Afrika, Kuzey ve Orta Asya topluluklarında da mevcuttur. Tabunun yasak olmasının ardındaki kozmik prensip veya gücü yine Polinezece bir kelime olan *mana* ile ilişkilendirilmiştir. *Gizemli mistik gücü* anlamındaki mana görülmez, sadece kişiler ve nesnelere üzerindeki etkisiyle soyut olarak bilinebilir. Arapça bereket kelimesinin mana ile aynı anlamda olduğu ileri srlmştir ve buna göre hem bereket hem mana talih ve gücü kutsallıkla birleştirmektedir (Batuk, 2010: 334-335).

Freud, Levi-Strauss, Firth ve Douglas'ın tabuların toplumsal işlevleri hususundaki görüşlerini özetleyen Marshall, denetleme mekanizması ve toplumsal işaretler olduğu yönündeki fikirleri hatırlatmaktadır.

Marshall, bu terimin, Tonga dilinde *kutsal* ya da *ihlal edilemez* anlamına gelen *tabu*dan türetildiğini fakat çağımızda, genellikle toplum düzeyinde kutsal sayılanları referans olarak, insanların ya da hareketlerin yasaklanmasının, sözünün bile edilememesinin

⁵ Demirci'nin aktardığına göre tabu çerçevesinde ele alınan bütün yasaklamaların dini bir hüviyetinin bulunduğunu söylemek yanlış olur. Bununla birlikte tabu tr yasaklamaların bazılarının zamanla dini hüviyete brndrdğn söyleyenler de vardır. İlahi dinlerde haram kavramı ile anlatılan tabuların büyük bir kısmının, dini hüviyete büründürülen ilk tip tabulardan türediği söylenebilir (Demirci, 1997: 98-100)

kastedildiği daha geniş bir kullanım alanı olduğunu ifade eder. En ünlü tabu, neredeyse tamamen evrensel bir karakteri olan, aynı soy içindeki bazı kategoriler arasında cinsel ilişki kurulmasını ya da evlenmeyi yasaklayan ensest tabusudur. Gerek Sigmund Freud'a (*Totem and Taboo*, 1938) gerekse Claude Levi- Strauss'a (*The Elementary Structures of Kinship*, 1969) göre, toplumun kendisi ensest tabusundan doğmuştu. Tabuların toplumda yerine getirdiği işlevi başka yazarlar da vurgulamışlardır. Raymond Firth, *Symbols Public and Private*'da (1973) tabuya bir toplumsal denetim mekanizması rolü atfederken; Mary Douglas, *Purity and Danger*'da (1966) tabunun, toplumsal sınıflandırmalar yaratan ve bunları muhafaza eden toplumsal bir işaret işlevi gördüğüne dikkat çekmiştir (Marshall, 2005: 712).

Tabuların toplumsal yapının devamlılığını ve dengesini koruyucu işlevi ile çeşitli yasaklar ve kaçınmalarla halk hukukunun oluşması yönündeki belirleyici rolü Radcliffe-Brown'ın fikirlerinde de görülmektedir. Oring'a göre Radcliffe-Brown eğer doğa bilimlerinden olan biyolojide işlevsel yaklaşımın bir değeri varsa, toplum biliminde de aynı verimlilikte kullanılabileceğini düşünmüştür. Radcliffe-Brown, toplum hayatı ile organik hayat arasında geniş bir benzerlik ortaya koymaya çalışmıştır. Fizyolojide işlev, organizmanın yapısı ile yaşam sürecinin bağlantısıdır; insan bedenindeki yaşam süreci, yapının işlemesine bağlıdır. Yine de işlevin etkinlikten ayırt edilmesi gerekir. Bundan dolayı, belirli toplumsal kullanımların işlevi de sosyal yapının yaşamına ve sürekliliğine yaptığı katkıdır. Bu nedenle, bir suçun cezalandırılması ya da bazı kaçınma halleri gibi herhangi bir etkinliğin işlevi, toplumsal yapının devamlılığının korunmasına yaptığı katkıdır (Oring, 2014: 117-118).

Kottak, toplumsal yapının dengesinin, inanç kaynaklı tabulara dayandığını, bunların doğrudan üretim ve tüketim dengesini de sağlamakta olduğunu belirtmektedir. “Örneğin Polinezya şefliklerinde şefler, üretim, dağıtım ve tüketimi düzenlemekle yükümlü tam-zamanlı siyasal uzmanlardı. Polinezyalı şefler yetkelerini tahkim edebilmek için dine dayanmaktaydılar. Üretimi, belirli toprak ve ürünlerin ekimini (dinsel tabulara başvurarak) buyurma ve yasaklama yoluyla düzenlemekteydiler. Şefler aynı zamanda dağıtım ve tüketimi de düzenlerlerdi. Bazı mevsimlerde -genellikle ilk meyve töreni gibi ayinsel vesilelerle- insanlar hasadın bir bölümünü temsilcileri aracılığıyla şefe sunuyorlardı. Ürünler bir hiyerarşiyle yukarı doğru çıkararak sonunda şefe ulaşırlardı.

Ayrıca şefler de akrabalarıyla zorunlu paylaşım göstererek aldıklarının büyük bölümünü iade ettikleri şölenler düzenlerlerdi” (Kottak, 2008: 319).

Bettany'nin ifadesiyle “Tabu sözcüğü eskiden Polinezya'da ziyadesiyle güçlü olan dini yasaklamalar sistemini ifade eder ve öncelikle günlük kullanımdan müstakil, *kutsal olan* anlamına gelir. Esas itibarıyla bir rahip ya da kabile şefi tarafından konulan dini bir töreydi ve geçici ya da kalıcı, umumi ya da hususi olabiliyordu. Dolayısıyla putlar, tapınaklar, kabile şefleri ve rahipler ve bunların mülkleri *tabuydu* ya da kutsal olarak kabul edilirdi; birçok şey özellikle kadınlar için tabulaştırılmıştı. İtaatsizlikte bulunma, bulaşıcı hastalıkları ya da kabile yöneticilerinin cezalandırmasını tazammun ediyordu. Zaman içerisinde uygulamada, rahipler ve kabile şeflerinin, güçlerini korumak veya amaçlarına ulaşmak için animistik inançlardan yararlandıkları bir yöneme dönüştüğü inkâr edilemez. Benzer uygulamaların yaygın izlerine dünyanın her tarafında rastlanmıştır” (Bettany, 2005: 55-56).

Türk kültür ekolojisi bağlamında DLT’de de tabu ile ilişki kavramlarla karşılaşmaktayız.

DLT’de Tabu Kavramı ile ilişkili “*Iduk (ıduq)* kelimesi, kutsanmış (mübarek) herhangi bir şey, kök anlamı *ıduk(ıduq)*; serbest bırakılmış hayvandır. *Idma (yusayyibu)* Sahibinin tanrıya ettiği bir yemin nedeniyle bu hayvana yük vurulmaz, hayvanın sütü sağılmaz ve yünü kırılmaz. *Iduk tağ (ıduk tag)*: Geçit vermeyen ve uzayıp giden dağ. İdıldı: Tutkun ıdıldı (Tutsak ya da benzer bir kısıtlanmış durumda bulunan kimse) serbest bırakıldı (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 31). *Korıg (qorıg)*: Beylere ve benzerlerine ait korunaklı, özel tahsis edilmiş yer. Herkese açık olmayan, çevrilmiş bir yeri anlatmak için bu sözcük kullanılır” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 161).

Roux, yasak ve ilahi olanın tanımlanması için Türkçenin kullandığı sözcüğün *ıduk* olduğunu ifade eder. *Iduk*'un Türk yazıtlarında yerin ve suyun tümünü (*ıduk yer sub*), Ötüken ormanını (*ıduk ötüken*), Tamir'in kaynağını (*Tamüy ıduk bas*) ve başka bir kaynağı (*ıduk bas*) olarak niteleyen sıfat olduğu; *Iduk* sözcüğünün genellikle kutsal olarak çevrildiği görülmektedir (Roux, 2005: 62-169).

Eroğlu, *ıduk* kelimesindeki yasak ve kutsal anlamlarının yanısıra kullanılan *serbest bırakılmış, salıverilmiş kurban* anlamındaki *adak* kelimesinin *ıduk* kelimesinden geçmiş olabileceğini söylemektedir.

Iduk (Idik) kelimesi farklı söyleniş biçimleriyle, Türk toplulukları arasında yaygındır. Bu kelime, Orhun Abidelerinde kutsal, mübarek anlamında kullanılmıştır. Kaşgarlı Mahmut, Divânü Lugati't-Türk'te *ıduk* kelimesini *Kutlu ve mübarek olan bir nesne. Bırakılan bir hayvana bu ad verilir. Bu hayvana yük vurulmaz, sütü sağılmaz, yünü kırılmaz, sahibinin yaptığı bir adak için saklanır* şeklinde tanımlamıştır. Yani kurban olarak salıverildiği için hayvana *ıduk* denilmiştir. Türkçede kullanılan *adak kurbanı* da buradan geçmiş olabilir. Çünkü bu kurbanın Arapçası *nezir*dir ve Türkçede *nezir* yerine *adak* kelimesi kullanılmaktadır (Eroğlu, 2017: 34).

Gökalp, Türklerin kullandığı *koruk*⁶, *izuk*(*ıduk*) ve *ongun* kelimelerini açıklarken, mana ve totem kaynaklı bazı nesnelere verilen tabu anlamının, Türklerde *koruk* kelimesi kullanılarak söylendiğini ifade etmektedir.

Eröz, Ziya Gökalp'in "eski Türkler toteme ongon diyordu" ifadesine karşılık, Abdülkadir İnan ongon'un Moğolca olduğu Türkçesinin "Töz" olduğunu söyler. Ongon kelimesi Türkçede benimsenmiştir ve yerleşmiştir ki örneğin Avşarların kurduğu köyün adı "Onguncular" köyüdür, çeşitli Türkmen ve yörük oymaklarında kelimenin "onmak" (şifa bulmak, deva bulmak), "onmasın" (deva bulmasın, saadet yüzü görmesin) anlamlarında kullanıldığı görülmektedir (Eröz, 1973: 289-299).

Frazer, tabu kavramını genel kuralların belli koşullarda yaptırıma dönüşmesi olarak açıklamaktadır.

Frazer'in tanımında tabu, belki de hayvanın ruhunun ya da canının kanda olduğu ortak inancına dayanmaktadır. Frazer, tabunun, genel bir kuralın belli koşullar altında özel

⁶ Gökalp, *koruk* ve *izuk* kelimelerini tabu anlamında izah etmektedir. Gökalp'e göre "Koruk" *tabu* demektir ve mana ile totemin doğurdukları bir özellik de bazı eşyanın *koruk* olmasıdır. Bir şey *koruk* olduğu zaman ona "tekin değil çarpar" denilmektedir. Eski Türkler'de ak sanını alan şeyler tekin idi, kara sanını taşıyan tekin değildi. Böyle olan şeylere *tabu* anlamına olarak *koruk* derlerdi. Örneğin hakan ölünce adı *koruk* olurdu. Bundan dolayı yıllarca hiç kimse onun adını ağzına alamazdı. Aynı adı taşıyanlar adlarını değiştirmek zorundaydılar. Hakamı anlatmak için de ona bir ölüm adı verirdiler. Eski Oğuzlar'da *totem* karşılığı olan *ongun* sözcüğü de *mübarek* anlamına olan *onuk*, *oyruk* sözcüğünden gelmiştir (Gökalp, 1991: 58).

yaptırımdan başka bir şey olmadığını belirterek; özellikle uygulanması istenen koşullarda emredildiğini, fakat özel koşullardan ayrı olarak, yasak, daha az titizlikle de olsa sıradan bir yaşam kuralı olduğunu ifade eder (Frazer J., 2004: 176).

Freud, çok tartışılan Totem ve Tabu adlı eserinde tabu yasaklarının en eskileri ve en önemlileri totemizmin iki temel yasası diyerek tanımlar. Totem hayvanını öldürmemek ve karşı cinsiyetteki totemdaşlarla seksüel ilişkiye girmemek. Ama bireyler üzerindeki psikanalitik araştırmaların sonuçlarından haberi olan birine, her iki tabunun içerdiği sözcükleri psikanalistlerin çocuksal (infantil) isteklerin düğüm noktası ve nevrozun çekirdeği olarak açıklamasını anımsatacaktır. Tabunun temeli, bilinçdışı gerçeğe gerçekleştirilmesine yönelik güçlü bir eğilimin bulunduğu yasak bir eylemdir. Freud'a göre nedeni anlaşılmasa da tabuyu çiğneyen kişinin de tabu olduğu görülmektedir. Bu da insandaki *ambivalans* olarak ifade ettiği *duygu ikircikliğini* kamçulamakta, onu ayartarak yasağı çiğnemeye yöneltmekte olan bir özelliktir. Bu bağlamda çelişkili görünse de tabuyu çiğneyen insan da tabu olur (Freud, 2018: 70).

Freud, totem ile ilgili inançları kısa bir şekilde özetlemektedir. Totem, önce boyun (klanın) atasıdır, sonra, koruyucu ruhu ve yardımcıdır. Bir toteme bağlı olanlar, kendi totemlerini öldürmemek, onun etini yememek, tadını tatmamak gibi bir görevle yükümlüdürler. Aksi takdirde, kendiliğinden doğan bir ceza söz konusudur (Freud,1989: 117).

Sokolov, Wundt ve Freud ekollerinin⁷ fikirlerinin dayanak noktalarını izah ederken, bütün folklor unsurlarının bu kaynaktan oluşacağı yönündeki görüşün mümkün olmadığını belirtmiştir.

⁷ Sokolov, Wundt ve Freud'un fikirlerini değerlendirmektedir. Wundt Halk Psikolojisi adlı kitabında çok çeşitli ulusların çeşitli mitlerini ve şiirsel efsaneleri inceleyerek, dini ve şiirsel kavramların pek çoğunun insan psikolojisinin özel durumları sırasında, uyku halinde ve hastalık esnasındaki halüsinasyonlardan oluştuğu sonucuna vardı. Alman folklorcuları Laistner ve daha sonra Von derleyen, bu fikri büyük bir ilgiyle geliştirdiler. Çağımızın folklorcuları tarafından hem dinî hem şiirsel kavramların oluşumunun da bilinçdışı veya yarı bilinçli psikolojik durumların rolünü onaylayan ayrı ayrı olgular bulduysa da bütün folklor tabii ki, bu kaynaktan oluşmuş olamaz. Wundt'un Psikoloji Okulu yine de geniş ve büyük bir ilgi görmedi.

Psikoloji Okulu'nun, ünlü psikiyatri doktoru Freud ve öğrencilerinin temsil ettiği Avusturya varyasyonu, daha dar sınırlarla ayrılıyor. Freudçuluk, edebiyat biliminde ve halkbiliminde dinî ve şiirsel fantezi oluşumunu, Freud'un genel tespitleriyle, cinselliğe bağladı. Uyanık olduğumuz anlarda bilinç tarafından

Jung, Freud'un görüşleri ile ilgili tespitlerini şu şekilde sıralar. İlkelerde psişik tehlikeleri azaltmak için başvurulan çareler ve yöntemler çok çeşitlidir. Yasaklar bu olgunun bir kanıtıdır. Jung'a göre sayısız tabular, korku içinde gözetilen sınırlı, psişik bölgelerdir (Jung C. G., 2006: 250-251).

Jung'un aynı eserinde Freud'la ilgili tenkitlerini de görmekteyiz. Özellikle de Freud'un felsefi kuramlardan⁸ uzak olduğunu, çeşitli vakalardan ortaya çıkardığı tespitlerin muayenehane ortamından kaynaklandığını belirtir.

Jung, Freud'un tespitlerini geliştirmeye ve aslında sosyo-kültürel bir bağlama oturtmaya çalışır ve dokunmanın hem el koymak hem şifa vermek hem savunmak ve hem lanetlemekle çoğu kez eş anlamlı olduğunu belirtir (Jung C. G., 2009: 286). İlkel insanlar, tehlikeleri azaltabilmek için yöntemler ararlar. Tabu alanların yaratılması, bu gerçeğin dışsal bir kanıtıdır (Jung C. G., 1998:20). Jung'un bu görüşlerine Tanyu da paralel görüşler ortaya koyarak, Freud'un klinik ortamında ve karşılaştırmalı yöntemler olmadan ürettiği fikirlerin çürütüldüğünü⁹ belirtmektedir.

frenlenen cinsellikle ilgili arzular uyku, halüsinasyon ve kontrolsüz hayal ve fantezi kurma sırasın da serbest bırakılır ve cinsel sembollerin kolaylıkla ortaya çıkarılabildiği kavram ve imgelere dönüşür.

Freud ve okulu bir dizi kadim mitleri, masalları, edebî eserleri belirtilen psikanalitik şemaya göre yorumlarlar. Meselâ Sofokles tarafından düzenlenen mitolojik Oedipus motifinde Freud, çocuğun annesine karşı olan, Oedipus kompleksi olarak adlandırılan cinsel eğiliminin ve babasına olan nefretinin sembollerini görmektedir (Sokolov, 2009: 88-89).

⁸ Jung, Freud'un, sözcüğün tam anlamıyla; bir sinir uzmanı olduğunu ve öyle kaldığını belirtmektedir. "Bir keresinde Nietzsche'yi okumanın aklına bile gelmediğini söylemişti. Freud'un görüşleri, felsefe ilkelerinden uzaktır. Kuramlarının muayenehane damgası taşıdığı kesindir. Cinsellik kuramı nevroz psikolojisinin dar alanından ayrılıp, başka alanlara uzandığında, yetersizliği apaçık ortaya çıkmaktadır. Viyana'daki nevroz vakalarının gözlemi sonucu doğan görüşler, totem ve tabu sorunlarına uygulandığında yaya kaldığı görülmektedir" (Jung C. G., 2006: 371-372).

⁹ Tanyu'ya göre de Sigmund Freud, artık çok gerilerde kalmış ve yapılan yeni araştırmalarla eskimiş olan bilgileri, kendi teorisini teyid için kullanmaya çalışmıştır. Bir araştırma olmadan o günlerin sınırlı bazı bilgilerini kendi görüşüne göre saptırarak açıklamak istemiş ve bu iddiası tamamen çürütülmüş bulunmaktadır (Tanyu, 1982: 170-171). Durkheim, totemizmle ilgili bir araştırma ve inceleme yapmadan, kendi inancı doğrultusunda umumi hükümler ortaya sürmüştü ve totemizmi, bir din sistemi olarak görmüştü. Böylece ilkel toplumların, bütün toplumların da bu totem döneminden geçtiğini iddia etmiştir. Halbuki, Mc. Lennan'da, Smith'de, Jevons'ta totemizmi tamamiyle gelişmiş bir din şeklinde görmemişler, daha çok sihri ve sembolik bir pratik âdet olarak tesbit etmişlerdir (Tanyu, 1982: 160-161).

Morris ise tabu kavramının tartışma ve yorumlama sorunu¹⁰ içerdiğini, konu ile ilgilenen düşünürlerin bazı noktalarda örtüşen tanımları olsa da bazı noktalarda ayrışmalar olduğunu belirtmektedir.

S.V. Örnek, tabu ve mana kavramlarını, iki duygu temelinde ele alır: Saygı ve korku. Kutsal ve kirli gibi zıt kavramları içeren tabularda, bu iki duygunun belirleyici olması tabularla ilgili tefekkür alanını biraz daha açabilmek adına önemlidir. Çünkü esasen tabu kavramı ile korku ve saygı kavramının hayatî bir bağı vardır. Mana'nın olumsuz yanı tabuları meydana getirmektedir. Uygulanan kaçınmaları anlatan Tabu kelime karşılığını *Olağanüstü olanı, bir belirtiyile, bir nişanla işaretleme* diye verilebilir. Belli kimseler, nesnelere, yerler mana ile yüklü kabul edildikleri için bunlara dokunmak ya da buralara bazı ritüel işlemleri yerine getirmeden girmek insana zarar getirir. Dinsel alandaki tabuların başlıcalarının içine din adamları, büyücüler, ata heykelleri, maskeler, erginlik törenleri, tapınaklar, ırmak kıyıları, tepeler, mezarlıklar vb. girmektedir (Örnek S. V.,1995: 33-34).

Eliade, Tabu ve Kutsalın çelişikliği ifadesini kullanarak, kutsalın çelişikliğinin her zaman ruhsal düzeyde olmadığını kimi zaman değerler düzeyinde de olduğunu ifade eder; bu durumda, kutsal hem *kutsaldır* hem de *kirlenmiştir*. *Sacer* sözcüğü de hem *lanetli* hem de *kutsal* anlamları taşımaktadır. Tabu olarak nitelendirilenler, dokunulmaları durumunda tehlike yaratan bu tür *kirlenmiş* ve *yasaklı* nesnelere, insanlar veya yapılmaması gereken eylemlerdir. Genelde her tür nesne, olay ya da insan ya en başından tabudur ya da sonradan tabu niteliği kazanır. Tabunun ve tabu olan nesnelere, insanların ya da olayların morfolojisi oldukça zengindir. Bu sebeplerle insanın kutsala karşı eğilimi çelişkilidir. Bir

¹⁰ Morris'in de ifade ettiği üzere İngilizce *taboo* sözcüğünün kökeni, Polinezya dilinde "yasaklamak", "yasaklanmış" anlamlarına gelen ve pek çok yasak tipine uygulanabilen *tapu* sözcüğüdür. İkonların, tapınakların, şeflerin hep *tapu* olduğu söylenir. Fakat aynı zamanda sözcükte, yasakta bulaşıcı bir unsurun bulunduğu da ima edilmiştir. Böylece kökensel *tapu* sözcüğü farklı unsurları birleştiren soyut bir kavramdır: Yasak, kutsallık, kirlilik, bulaşma. Hem kutsal olanı hem de kirli olanı kucaklayan kapsayıcı bir terim olarak kullandığını belirtmekte yarar vardır (Morris, 2004: 210-212).

yandan hiyerofanilerle¹¹ ve kratofanilerle¹² mümkün olduğunca çok temas ederek kendi gerçekliğini güvence altına almaya çalışmaktadır, öte yandan bunun kendi kutsal olmayan koşullarına üstün bir ontolojik düzeyde katılmasıyla bu *gerçekliği* kaybetmekten çekinmektedir; onu aşmaya çalışırken tamamen ardında da bırakamaz. İnsanın kutsala karşı bu çelişik davranışı, değil en gelişmiş din olgularında da kendini gösterir (Eliade, 2003b: 39-40).

Kristeva, tabunun da içerdiği kirlilik kavramının iğrençlik kavramıyla aynı olmadığını, iğrençliğin kavramsal olarak farklı bir anlamda olduğunu ifade etmektedir.

Kristeva, “iğrenç” olanın, kirlilik olmadığını kurallara saygı göstermeyen ve işlemekte olan bir düzeni rahatsız eden bir durum olduğunu söylemektedir. Buna göre her suç, yasanın dayanıksızlığına işaret ettiğinden iğrençtir; ama önceden tasarlanan suç ya da cinayet, yasanın dayanıksızlığını çok daha iyi teşhir ettiklerinden daha da iğrençtirler. Bu bağlamda Kristeva’ya göre ahlakı reddeden kişi iğrenç değildir; iğrenç olan ahlakdışı, anlaşılmaz, tereddütlü ve şüphelidir. Arkadan bıçaklayan bir dosttur (Kristeva, 2014: 16-17).

Kristeva, bu tanımını beden, ölüm ve ceset ile insanî sınırlar, çürüme olgusu ve iğrençlik¹³ ile de örneklendirmiştir.

Douglas’a göre kirlilik ve korku ile saygı ve korku bağı, tabular ile ilkel dinleri açıklayabilmenin bir yoludur. Temelde, tabunun düzen sağlayıcı işlevi Douglas’ın tanımında da dikkat çekmektedir.

¹¹ Eliade, kısaca hiyerofaniyi kutsalın tezahürü, kratofaniyi ise kudretin tezahürü olarak tanımlar. Bu bağlamda hiyerofani (hierophany); Yunanca *hieros*, “kutsal” + *phainein* “göstermek” kelimeleri ile oluşmuş, İlahinin veya kutsalın, özellikle kutsal bir yerde, nesnede veya durumda tezahür etmesi, belirmesi; ilahi tecelli anlamında bir kelimedir. Bu terim genellikle Eski Yunan’da, Ortadoğu’da ve özellikle Kitabı Mukaddes kaynaklı metinlerde Tann’nın/tannların görünmesini ifade etmek için kullanılmıştır (Eliade, 2003b: 20).

¹² Kratofani (kratophany): Kudretin tezahürü (Eliade, 2003c1: 20).

¹³ Kristeva’nın ifade ettiğine göre atık ve ceset, insanın yaşayabilmesi için durmaksızın uzaklaştığı şeyi gösterir. Ceset, Tanrıyı hesaba katmadan ve bilimin dışında düşünüldüğünde, iğrençliğin zirvesidir. Ceset, yaşamı yağmalayan ölümdür. (Kristeva, 2014: 16).

Douglas'a göre ilkel dinlerde iki özellik olduğu düşünülüyordu. Bunlardan bir tanesi ilkel dinlerde korkunun hâkim olması, diğeri ise kirlenme ile hijyen anlayışlarıyla iç içe geçmiş olmalarıydı. Douglas, korku duygusu akla ket vurduğuna göre, ilkel düşüncenin kendine has diğeri özelliklerinin, bilhassa korkuyla açıklanabileceğini ifade etmektedir (Douglas, 2021: 23). Bu bağlamda hijyen ise, kusursuz bir yol olarak karşımıza çıkar. Kirlenme esas olarak düzensizlikle eşdeğerdir. Mutlak kirlilik diye bir şey yoktur. Kirlilik düzeni tehdit eder. Onu ortadan kaldırmak ortamı düzenlemek için gösterilen olumlu bir çabadır (Douglas, 2021: 24).

Douglas'ın bu tanımı ile Kristeva'nın kirlilik tanımı açısından tamamlayıcı unsurlar olabileceği görülmektedir. Kirliliği, tüm bu iğrenç ve tiksindirici unsurlardan yahut algılardan farklı kılan, kirliliğin kutsallıkla zıt anlamda görünen bağının, inanç kaynaklı tabuların oluşmasındaki rolüdür.

Kristeva, kirliliğin, şeytani bir güç olmadığı gibi, kutsallığa yabancı bir güç de olmadığını; bu nedenle de Tanrı'nın iradesine tabi olduğundan kirlilik tabularının bir şekilde nötrleştirilmesi olacağını belirtir (Kristeva, 2014: 115-116).

Franz Steiner, “tabu” kavramının son derece geniş, zengin ve çeşitlilik arz eden bir içeriği olduğunu vurgular ve Polinezya yerlilerinden örneklerle, tabu ile ilgili gelenekleri üç başlıkta toplar: Birincisi “toplumsal hayata ilişkin tabular”, ikincisi “vücutla ve vücudun özel durumlarına ilişkin tabular” ve üçüncüsü “dinî tabular”. Bunları da kendi içinde alt başlıklarla sınıflandırmaya çalışır (Steiner, 1967). Toplum hayatına ilişkin tabuları altıya ayıran Steiner'e göre toplum hayatına ilişkin tabuların ilkinin, yüce bir makama sahip olan kişilere ilişkin tabular teşkil etmektedir. Bu tabular kendi içerisinde, emir verme ve tabuları deklare etme için var olan yüksek derecedeki memurların gücüne ilişkin tabular, şeflerin kutsallığından kaynaklanan tabular, rahiplere ilişkin tabular ile rütbe ve makama ilişkin tabular şeklinde dörde ayrılır. Toplum hayatına ilişkin diğeri tabular ise kadınlara, ekonomik faaliyetler ve zanaatlara, savaş zamanına, resmî bir işaret ifade eden yasaklara ve mülkiyete ilişkin yasaklara olmak üzere beşe ayrılır. Vücudun özel bölümlerine ve vücudun özel durumlarına ilişkin tabular ise başa ve sirta yönelik, vücudun özel durumlarına yönelik (loğusa ve aybaşı halindeki kadınların geçici ritüel kirliliği gibi) ile hastalık ve ölüme yönelik olmak üzere üçe ayrılır. Üçüncü grubu oluşturan dinî tabular ise küçük bir grubu teşkil eder ve alt dallara ayrılmaz (Tatlıcan, 2020: 57).

Tabuların düzen sağlayıcı işlevlerinin, iktidar toplum ilişkisi bağlamındaki rolü ve kaoskozmos dengesini sağlamaktaki yeri ve önemi bu kavramın en önemli noktası olarak görülebilir.

İktidar toplum ilişkisi Durkheim'a göre, Avusturalya totemleriyle kabile arasındaki ilişkiye benzerdir. Balandier bu ilişkinin, esas itibariyle kutsiyet yüklü bir ilişki olduğunu ifade eder, zira her toplum, kendi düzenini, onu aşan ve geleneksel toplumlarda kozmosu kapsayacak şekilde genişleyen bir düzenin parçası telakki eder. İktidar¹⁴ kutsallaşmıştır, çünkü her toplum, ölümü demek olacak kaosa dönüş korkusuna ve ebediyet arzusuna sahiptir (Balandier, 2010: 101).

Douglas, tabu, kir ve saflıkla ilgili önemli tespitlerde bulunmaktadır. Douglas, tabuların, dünyanın örgütlenme biçimine ilişkin yerel mutabakatı muhafaza ettiğini, kararsız kesinliği desteklediğini, düşünsel ve toplumsal düzensizliği azalttığını belirtmektedir. Düzensizliği azaltma hususu Douglas'a göre tabuların toplumsal bir sözleşme ve bir çeşit

¹⁴ Yerlilerin iktidar teorileri incelendiğinde, yerlilerin genellikle özel bir güçle bağlantılandırıldıkları görülür. Yerli düşüncesinde, güç, iktidarın özü veya boyun eğdirme kapasitesi olarak iktidarın koşulu yahut meşruluğunun kanıtı olarak takdim edilir. Bu gücü iki anlamlı veya muğlak bir şekilde ele alan söz konusu teoriler, iktidarın kendine has karakterini yansıtmaktadır. Bu teoriler, güce, insanlar ve şeyler üzerinde, yarar veya zarar verecek şekilde eyleme yeteneği bahşederler; gücü, komuta etme aracı olarak görmekle birlikte, gücün onu elinde bulunduran kişiyi hakimiyeti altına aldığını vurgularlar; gücü, hükümdarın ölümlü şahsından ziyade, ebedi olduğunu ileri sürdükleri bir işlevle ilgili görürler. Egemenlik mücadeleleri, yerli teorilerini doğrular ve bu mücadeleler öncelikle, iktidarın gücünü sabitleyip yönde aygıtların ele geçirilmesi içindir.

Ugandalı Nyoro'ların geliştirdiği saltanat teorisi, mahano kavramına başvurur. Mahano, hükümdarın düzeni devam ettirmesini mümkün kılan bir iktidardır ve katı siyasi-idari hiyerarşi boyunca aktarılır. Kaygı verici ve tekensiz, birdenbire patlak veren olaylarda, şiddet gösterilerinde açığa çıkan mahano, bu gibi durumlarda dışarıdan gelen bir tehdidi ifade eder. Kabile içi ilişkiler, akrabalık veya (kankardeşliğiyle kurulan) türedi akrabalık ilişkileri; cinsiyete, yaşa veya mevkie göre düzenlenmiş statü belirten ilişkiler gibi temel toplumsal ilişkilerin muhafazasını sağlayan temel yasaklar, toplumsal davranışlarca ihlal edildiği andan itibaren mahano etkin hale gelir ve harekete geçer. Mahano ayrıca doğum, erginlenme ve ölüm gibi anlarda, ruhların işe karşıtığı geçiş dönemlerinde şahısların hayatına da etki eder. Dolayısıyla gördüğümüz gibi, bir toplumun içinde yaşadığı evrenle, bireyin, onun kaderine yön veren güçlerle ilişkisinde mahano her zaman varlığını hissettirmektedir. Mahano, bir tabiyet ilişkisini ifade eder ve üstün gelmesi için ise düzene ihtiyaç duydukları mesafeyi sağlar. Siyasal aygıt, mahano'nun düzenleyicisidir. Siyasal aygıtın tanımladığı iktidar konumları, düzenin bekasını sağlayarak hayatı idame ettiren bu güce sahip olanların, ondan eşitsiz pay almalarıyla gerekçelendirilir (Balandier, 2010: 101-102). Eski ve büyük bir devlet sahip bir toplum olan Mossi halkını temsil eden siyaset alanındaki anahtar kavram nam'dır. Nam terimi, geniş bir anlam bütünü içine raptolmuştur. Kavram, mutlak üstünlüğe; Tanrı'nın, kralın ve hükmeden siyasal düzenin üstünlüğüne de dairdir. Nam üstün toplumsal imtiyazları, kültürel yozlaşma ve kaosa sürüklenme gibi tehlikelere karşı bir kalkan olarak iktidarın zaruretini ifade eder (Balandier, 2010: 105-106).

suç ortaklığı olmalarındandır, tabular bu açıdan toplumsal işaretler yahut kültürel kodlar olarak incelenmelidir.

Muğlak şeyler görünüşte hayli tehdit edici olabilir. Tabu, muğlak olana göğüs gererek onu kutsal kategorisine sokar. Tabular toplum çapındaki bir tür suç ortaklığına dayanır. Bir toplum, mensupları ona sözleşmeyle bağlanmadıkça ayakta kalamaz bir topluma mensup olanların kaygısı, o toplumun değerlerine zarar vermeme amacına yönelik imalı uyarılarda kendini gösterir. Örtük teoriye göre, yıkılan tabuların intikamını doğa alacaktır. Böylece tabular koruyucu bir işlev görür. Tabuyla muhafaza edilen kurallar baskıcıdır. Tabu, saldırıya açık ilişkileri kuşatmaya yönelik sınırlardan, fiziksel ve sözel işaretlerden oluşan kendiliğinden bir kodlama pratiğidir. Koda riayet edilmediği takdirde, tabu belli tehlikeleri yaratma tehdidinde bulunur. Korkulan bulaşma, bir tabunun yıkılmasının getirdiği tehlikeyi topluluğun bütününe yayar (Douglas, 2021: 11-14).

Douglas, bu görüşlerini belirtirken, tabu ile ilgili düşünürlerin çalışmalarına da atıflar yapar ve bilhassa Frazer'in görüşlerini eleştirmektedir¹⁵.

Malinowski, tabuların, otorite ve toplumsal sözleşme olarak işlevine dair büyü ve din olguları temelinde, kültürel ve ekonomik zorunlukları, sürdürülmesi gereken ekonomik sistemi işaretlemektedir.

Malinowski'ye göre biyolojik ihtiyaçların kültürel biçimde doyurulması sonucu var olan bütün türemiş zorunluluklar, kabilenin ekonomik sistemine uygun olan aygıtın sürekli yenilenmesinin bir koşul olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Malinowski, insanların iş birliğinin bir otorite tarafından, bir baskı aracı ya da bir *contract social* (toplumsal sözleşme) tarafından dayatılan, davranış normları gerektirdiğini belirtmektedir. Bu durumda ilkel ya da gelişmiş çeşitli erk sistemlerini buluruz. Her kurumun ve kültür grubunun yenilenmesi yalnız üreme değil, bir eğitim sistemi de gerektirir. Otoritenin korunması ve dışarıya karşı savunma için güç ve baskı örgütlenmesi her kurumun politik örgütlenmesine işlevsel olarak bağlanmıştır. Büyü ve din işlev bakımından; düşünme ve aktarma sisteminin vazgeçilmez tamamlayıcısı olarak yorumlanabilir. İşlev teorisi, bu

¹⁵ Douglas, Frazer'ı ayrıntılı şekilde eleştirmektedir. Frazer pek çok iyi niteliğe sahip olmasına rağmen, özgünlük bunlardan biri değildi. Ondan yirmi yılı aşkın bir süre önce, Robertson Smith *insanın doğaüstü cezalar verme korkusuyla zorlanarak doğal nesnelere istediği gibi kullanmasına getirilen kısıtlamalar için tabu kelimesini kullanmıştı* (Douglas, 2021, s. 33). Durkheim karşılaştırmalı din çalışmalarını ön açıcı şekilde geliştirmiştir. Frazer ise, ikincil önemdeki savını devralarak karşılaştırmalı din çalışmalarını çıkmaza sürüklemiştir (Douglas, 2021, s. 41). Son tahlilde, Frazer'ın yıkıcı bir etki yaptığı açıktır. Mekanik sembollerle işleyen ilkel evren anlayışı hakkında yanlış bir varsayım ortaya atmıştır. Ortaya attığı diğer bir yanlış varsayım da ilkel dinin ahlak kurallarına yabancı olduğudur (Douglas, 2021: 51).

bağlamda, kültür fenomenleriyle ilgili verimli bir alan gözlemi ve karşılaştırmalı inceleme için iddia taşımakta, kurumlara ve bunların görünümüne göre somut bir kültür analizini olanaklı kılmaktadır (Malinowski, 1992: 37-38).

Malinowski'ye göre Freud, totemciliğin, atalar kültürünün, zinanın yasaklanmasının, insanın kendi totemik hayvanıyla aynı kişiliğe bürünmesinin ve baba-tanrı düşüncesinin açıkladığını göstermektedir. Darwin'den "ilkel sürü" ya da daha sonra Atkinson'un "dev aile" dediği düşüneyi alıyor. Bu iki yazarın bakış açısına göre, ilkel toplumu olgun bir erkek yönetmekte ve egemen olmaktadır; kendisine bağımlı çok sayıda kadın ve çocuk vardır. Smith'e göre en ilkel dinsel eylemde ortak yenen bir yemek vardı ve klanın üyeleri bu yemeği törenle yiyorlardı. Freud'un yaklaşımına göre bu totem yemeğinden kurban kesme ve evrensel dinler doğdu. Totem hayvanının sıradan günlerde yenmesini tabu yasaklıyordu. (Malinowski, 1989: 109-110). Malinowski'ye göre eğer ilkel baba öldürme, gerçek tarihsel bir olay gibi göz önüne alınıyorsa, somut koşullar içinde meydana gelmişse, bu durum nasıl düşünülmelidir? Uygarlık, içkin bir yayılma gücü gereğince gittiği her yerde maymunları insanlara mı dönüştürdü? Baba öldürme salgınının tüm dünyaya yayıldığını, her sürünün kendi zorbasına karşı çıktığını, bunun da uygarlığın yaratıcısı kıyayla sonuçlandığını varsaymak daha az saçma olmasa gerek (Malinowski, 1989: 125).

Bu yaklaşımları temelinde Malinowski de Frazer'in tabu ile ilgili çalışmalarını, yöntemlerini ve tespitlerini çözümleyici ve mantıklı bulmadığı¹⁶ için eleştirir.

Henri Bergson, Hubert ve Mauss'un, tabu bağlamında büyüye inancın mana kavramından ayrı tutulamayacağına dair görüşlerine katılır ve güçlü bir biçimde gösterdiklerini belirtir. Ancak büyü kavramı konusunda, farklı düşündüğünü ve mana kavramının büyüye olan inançtan kaynaklandığını ifade eder.

Bergson'a göre insan büyüye inandığı için, onu uyguladığı için, olayları büyüyle tasavvur etmektedir. Madde insanın tasarılarının içine girebilecek bir güçle yüklüdür. İnsan, eylemini fiziksel yasaların izin verdiğinden daha öteye uzatmak için bu yatkınlıktan

¹⁶ Malinowski'nin ifadesine göre Tabu ve totemizm, büyü ve egzogami, ilkel din biçimleri ve politik kurumların gelişimi gibi konular ilk kez Frazer tarafından ele alınmış ya da yeterli biçimde ilk kez onun tarafından işlenmişti. Malinowski'ye göre Frazer mantıkçı değildi, belki çözümlemeci bir düşünür bile değildi. Yapıtlarında *köken*, *aşama*, *kalıntı* gibi kavramların kesin tanımlarını bulamayız; gelişmenin nasıl işlediğini ya da *ilerlemenin* itici güçlerinin neler olduğunu görmemizi sağlayacak bir şema da bulamayız. Frazer, sosyolojik koşulları hiçbir teorik incelemede açıkça görememiştir. Frazer folklordaki ve mitolojideki sosyolojik faktörü hiçbir zaman görmedi. Sonuç olarak Malinowski'nin de ifade ettiği üzere Tabunun gerçekte ilkelerin yasa ya da töresinin küçük bir parçası olduğu, bunun da *kör inanç* veya *politik ya da dinsel gözbağcılığı* olarak açıklanamayacağı Frazer'in hiçbir incelemede açıkça söylenmemiştir (Malinowski, 1992: 151-154).

faaydalanabilirdi. Henri Bergson bu temel çerçevede, toplumların düşünce ve inanç sistemleri içinde tabu kavramını irdeler, akıl ve yasak, düzen ve kaos, direnç ve eğilim ilişkileri üzerinde durarak tabunun, dinin ve toplumun korunmasıyla ilgili işlevini belirtir; her tabu toplumun belirli bir yarar bulduğu bir yasaklamadır. Tabu, eylemleri önlediği için birey açısından akıl-dışı olmasına karşın, topluma yarar sağladığı için akıldır (Bergson, 2013: 114-115).

Malinowski de geleneksel kültür içinde tabu sisteminin cinselliği sınırlaması üzerinde durur, bu örnek özelinde tabunun işlevini, “güdü” ve “tepki” kavramlarıyla açıklamaktadır. Malinowski’ye göre insanda belli bir düzeneğin salt biyolojik harekete geçmesi söz konusu değildir. Harekete geçiş hem psikolojik hem fizyolojik bir süreçtir ve bunun biçimini geleneksel kültür belirler, bu sürece bütünleyici ve yönlendirici olarak tabu sistemi bağlanır. Tabu gücünü güdüden almaktan uzaktır, insanın örgütlenmesiyle, hayvanın güdüsü arasındaki başlıca ayırım buradadır (Malinowski, 1989: 143).

Levi-Strauss, tabular aracılığıyla cinselliğin düzene sokulduğu açıklamasına katılmaktadır. Levi-Strauss’a göre ensest yasaklanıp, bütün kadınlar erişilmez kılınmasaydı, toplumsal düzen ve izdivaçların istikrarı tehlikeye atılmış olurdu. (Levi-Strauss, 2014: 134).

Görüleceği üzere tabunun bazı noktalardaki işlevleri konusunda düşünürlerin örtüşen ve çatışan tanımlamaları vardır. Ancak kavramsal tartışmalarına da fikir vermesi adına uzun uzadıya olmasa da değinmeye çalışmaktayız. Bu bağlamda Levi-Strauss, bazı hususlarda örtüşse de Malinowski’nin yaklaşımlarını eleştirir¹⁷. Bu eleştiriler yapısalcı ve işlevselci yaklaşımların bakış açılarını tabu özelinde değerlendirebilmek adına dikkat çekicidir.

¹⁷ Bu eleştirilere, bilhassa tabu ile ilgili yaklaşımlarına bir katkı sağlaması adına çalışmada yer verilmektedir. Strauss’un farklı kaynaklarda yer alan fikirleri, tabu kavramıyla ilişkili olarak genel bakış açısını da göstermektedir. Malinowski aslında totemizm gerçeğini kabul eder. Ancak antropolojik olmaktan ziyade daha biyolojik ve psikolojik bir perspektif benimser. Totemizmin Malinowski’nin “sihirli değneğin” dokunuşuyla duman gibi ortadan kaybolduğunu düşünmek konusunda dikkatli olunmalıdır. Mesele yalnızca başa dönmüştür. Sahnedeki kaybolan tek şey, bütün kazanımları, birikimi ve yöntemleriyle antropolojinin kendisidir. Totemik hayvanların ve bitkilerin yerli kültürünün bakış açısıyla kullanılabilir hiçbir özelliğinin olmadığı sayısız örneğe tezat oluşturmaktadır. İlkeye sıkı sıkıya bağlı kalabilmek için fayda kavramı, her bir duruma uyacak şekilde manipüle edilmelidir; öyle ki, başlangıçta kabul edilen ampirik gereklilik zamanla bir laf hokkabazlığına, *petitio principii*’ye, totolojiye dönüşür. Malinowski’nin kendisi dahi (sisteminin temelini bu oluşturduğu halde) totemik türleri faydalı ve hepsinden öte yenebilir olanlara indirgeyen aksiyomu sürdürmekte zorlanmıştır: Hemen, arzu veya korku gibi farklı motifler

Goody, tabuların işlevini, kültürel sistemin tehdit algısı ve savunma refleksinde görmektedir. Goody'ye göre tabu belirli bir kültürdeki sınıflandırmaların yerleşik hatlarını ciddi biçimde tehdit eden eylemler ve olaylarla ilgilidir. Bu durumda tabu, toplumsal düzenin korunması anlamında, bir savunma önlemidir (Goody, 2011: 67). Goody'nin bu tanımı, kavramsal ve felsefi tartışmaların dışında, tabuların yapısı, işlevi, bağlamı ve dönüşümü açısından da bir alan açabilmektedir.

Tabu araştırmalarında dikkat çeken başka bir husus, cinsiyet kuramları açısından yapılan değerlendirmelerde, tabuları doğrudan etkileyen faktörlerden biri ve kültürel dönüşümün dinamiklerini de göstermesi açısından, anaerkil ve ataerkil dönemlerin etkileri olarak görülmesidir.

Bu anlamda Lewinsohn'un görüşlerine bakıldığında, uygarlığın kuruluşunda kadın tarafından oynanan iktisadî rolün, geçen yüzyılın cinsiyet kuramlarının en tartışmaya yol açanının meydana gelmesini etkileyen sebeplerden biri olduğunu belirterek, bu kavramın ve öğretinin "jus maternum" olduğunu ifade eder. Lewinsohn'a göre, kadın hâkimiyeti bütün eski çağ topluluklarında ilk siyasî şekildir. Uzun süren bir mücadeleden sonradır ki Jus paternum (baba hukuku), Jus maternum (anne hukukunun) yerini almıştır (Lewinsohn, 1966: 12).

Caner'e göre bu cinsiyet egemenliğinin dönüşümü, erkek egemen dünyanın kökten kusurlu bir temele dayandırıp kurumsallaştırdığı cinsel baskı anlayışını, iktidarın elindeki iplerden biri haline getirmiştir. İktidar avucundaki ipleri kimine karşı sıkılaştırır, bazıları içinse serbest bırakır. "Tarih boyunca cinsel baskının yaptırım gücü, aynı toplum içerisindeki farklı sınıflar arasında eşit olmamıştır. Açık bir şekilde tabuların egemenliği, toplumsal hiyerarşide iktidar odaklarına doğru çıkıldıkça zayıflamıştır" (Caner, 2004: 17). "Cinsel baskının toplumsal ve içsel mekanizmaları işlemeye başladıktan sonra ödenecek olan bedel de tıpkı cinsel baskının araçları gibi hem toplumsal hem de içseldir. Elbette kadınlar için daha ağır bir diyet söz konusudur. Kamuoyunun, üyeleri için çizdiği cinsel alanın sınırlarına dikkat etmeyenleri bekleyen ikinci bedel ise toplumsaldır. Erkeği

önermek zorunda kalmıştır. Peki öyleyse neden gülmeye, çeşitli hastalıklara, kusmaya veya cesede dair tuhaf totemlere rastlanır Avustralya'da? (Levi-Strauss, 2018: 77-80)

egemenlik tahtına oturtan ataerkil toplumsal algıya göre kamuoyu, kurallarına uymayanlara âdeta gözdağı verir. Cinsel normların dışına çıkanlar, toplumsal vicdanda yargılanır” (Caner, 2004: 19-21). Caner, kadın bedeninin erkeğin mülkiyet algısına¹⁸ girdiğini vurgulamaktadır.

Reed, tabu kavramının kökenleri ve gelişimi konusunda Frazer’in görüşlerinden hareketle şunları belirtir:

Kültürel evrim, totemcilik ve tabu kurumu tarafından başlatılmış ve geliştirilmiştir. Örneğin Frazer, tabu ve dışevlilik yasasının kadınların ahlakını ve cinsel saflığını korumak üzere erkekler tarafından ortaya çıkarıldığını sanıyordu. Ancak, başlangıçta, kendi yavrularının ve yaşamlarının güvenliğine zarar verebilecek her türlü kötülüğe tepki gösteren cinsin erkek değil dişi olduğu daha olasıdır (Reed, 2012: 102-103).

Reed’e göre tabuların, kadın kaynaklı tanımlanabileceğine yönelik görüşlerinin dayanağı, kadının tehditlere karşı tedbirler alan, kötülüğü önleyen, grup (ya da küme) içinde iş birliğini sağlayan, yaşamı sürdürülebilir hale getiren, öz denetimi sağlayan gücüdür. Reed, erkek cins bireyciliğin, rekabetçilik ve öteki erkeklere baskın çıkma çabası içinde ilerlerken kümelerin korunması gereksinmesine yanıt verecek durumda olmadığını vurgular. Oysa gelişmiş anasal işlevlerle donanmış, dahası, iş birliği etme yetisine sahip olan dişiler, kümenin yaşamını sürdürmesi için gerekli önlemleri almayı başaracak öngörü ve özdenetimi gösterebilirlerdi. Tabu kurumunu onlar kurdu. Totemci tabunun cinsellikle ilgili kuralları sayesinde kadınlar, erkeklerin belli kadınlara yaklaşmasını yasaklayan sakınma kurallarını ortaya attılar (Reed, 2012: 102-103).

Levi-Strauss besin tabuları¹⁹ üzerinde durmaktadır, Benedict ise besin tabuları ve anaerkil soy bağlamında Dobululardan ilginç örnekler verir. Dobulular anaerkil soya göre birlikte

¹⁸ Anasoylu düzenin temel ideolojisi paylaşıcılık olarak gelişmişti. Ataerkil düzende mülkiyet ve kadın bedeni erkek egemen güçlerin tasarrufundaydı (Caner, 2004: 42-43). Erkek egemen dünyada hiçbir tabu, bekaret kadar ayrımcı değildir (Caner, 2004: 90). Klan üyeleri totemle kendilerini aynı özün birer parçası olarak görürlerdi. Klanın manevi dünyasında totem kadar önemli olan bir diğer güç de kandaşıyla cinsel ilişkiyi tartışmasız şekilde yasaklayan tabuydu. Kandaş kavramı, aynı totemin soyundan geldiklerine inandıkları için bir klanın tüm üyelerini kapsıyordu. Klan içerisinde bizim anladığımız anlamda akraba olmayan bir çift bile, birbiriyle evlenemiyordu. Bu yüzden herkes, eşini başka bir klandan seçmek zorundaydı (Caner, 2004: 26).

¹⁹ Lifu’da bir adamın ölmeden önce hangi hayvanın -kuş ya da kelebeğin- görünüşü altında dünyaya yeniden geleceğini belirttiği olur. Bundan sonra bu hayvanın yenilmesi adamın soyundan gelen bütün insanlara

yaşar, birlikte hasat yapar ve ekonomik yükümlülükleri paylaşırlar. Ama kadınların kocaları onları gizlice geceleyin ya da çalılıkta ziyaret eder. Erkekler *ziyaretçi kocalardır* ve hiçbir biçimde kendi kendine yeterli anaerkil yapıyı rahatsız etmezler. Oysa Dobulular karı ve kocaya ortak bir oda ayırır ve onların mahremiyetini titizlikle gözetirler. Bu toplumsal düzenin en büyük sorunu yiyecektir, çünkü Dobulular'da yiyecek kıttır. Tohumluklar ayrıldığı için ekimden²⁰ önceki son birkaç ayda herkes açlık çeker. Dobulular arasındaki en büyük suç, birisinin tohumluklarını yemektir. Bu kayıp telafi edilemez. Eşlerden birinin de bu kaybı karşılması olanaksızdır. Çünkü yamalar birinin bahçesinde yetiştirdiği özel ürün değil, anaerkil soya ait bir üründür. Ekilecek yamalarını yiyen birisi öylesine kötü bir duruma düşer ki onu kendi klanı bile desteklemez ve dışlanır. Ölüm nedeniyle evlilik bozulur bozulmaz, babanın köyünden gelen her yiyecek, her kuş, balık meyve, vb. çocuklar için katı bir tabu olur. Yalnızca baba yaşarken çocuklar bu yiyecekleri yiyebilir. Dobulular'da çocukların anne ve bahadan destek almaları güç ulaşılır bir ayrıcalıktır. Baba öldüğünde çocukların onun köyüne gitmeleri de yasaktır. Evlilik bağının zorunlukları ortadan kalkar kalkmaz annenin köyü çocuklara babanın yakınlarıyla herhangi bir ilişki sürdürmemeleri uyarısını yapar. Bir törensel durum olduğunda yetişkin ya da yaşlı insanlar olarak babalarının köyüne yiyecek getirdiklerinde köyün dışında başları öne eğik olarak kımıltısız dururlar. Çocuklar köye eşyaları götürmeleri bekler ve sonra ayın için annelerinin köyüne dönerler. Birinin babasının köyüne “başını öne eğdiği yer” denir. Birisinin ölen eşinin köyüne yaklaşmasıyla ilgili tabu ise çok daha katıdır. Ya köyün biraz dışında bir süre durmalı ya da dönerek başka bir yoldan geçmelidir. Evlilikle ilgili haklar öylesine güvensizdir ki, bunlar karşısında evliliği bozma daha kolaydır (Benedict, 2011: 162-167).

Tabuların kökeni ve uygulaması anlamında anaerkil ve ataerkil dönemlerin etkisinin olduğunu Yolcu da vurgulamakta, bilhassa rastgele cinsel ilişkilerin önüne geçilmesi, cinselliğin düzene sokulması ve belli yasaklarla bir hukuk oluşturulmasıyla tabuların

yasaklanır: “Bizim atamızdır o”, derler; ona bir sunguda bulunurlar. Orta Melanezya'daki besinsel tabuların kaynağının da kimi ataların garip imgeleminde aranması gerekir (Levi-Strauss, 1994: 106).

²⁰ Ekilecek tohumların önemi ve ekilen mahsüle ortakçı olma hukuku anlamında Kırgızlarda “aşlıkçı” olarak bilinen kişilere yönelik bir uygulama vardır, bu örneğin doğrudan anaerkillikle bir bağı olmasa da ekimin paylaşılması ve halk hukukunun uygulamalarından biri olması anlamında önem taşımaktadır (Dursun, 2016: 201).

kökenini açıklamaktadır. Ataerkil toplumdaki ana-soylu bir toplumsal örgütlenme biçiminin var olduğu öne sürülmüştür (Yolcu, 2014: 115-116).

Evans-Pritchard'a göre ise kesin bir dille bir toplumun anaerkil ya da ataerkil dönemlerden geçmiş olduğunu belirtmek tespit için yeterli değildir. Örneğin bir toplumun totemik inançlara sahip olduğunu belirtmek değil, bu inancın toplumsal dayanışmaya yahut toplumsal soy bilincine etkisi üzerinde durmak daha anlamlıdır.

Evans-Pritchard bunu şöyle ifade eder, sosyal antropologlar toplumu, aynı metotla incelerler; bir akrabalık düzeni,²¹ dini bir kült veya siyasal bir organizasyon, içinde bulunduğu sosyal yapının bütünüyle olan ilişkisi içerisinde incelenir (Evans-Pritchard E. E., 2005: 21). Bir halk ister egzogami kurallarına sahip olsun isterse olmasın hem totemistiktir hem de değildir hem babasoylu hem de anasoyludur. Kültürü bu şekilde sınıflandırma, sosyal antropologlar tarafından yavaş yavaş terk edildi. Sosyal antropolog, halkın egzogami kurallarına sahip olup olmadığını o kadar çok sormaz, ancak, mesela bu kuralların ortak ilişkilerinin çalışılması için önemini ne olduğunu sorar. Halkın totemik inançlara sahip olduğunu öğrenmekle yetinmez, aynı zamanda bu inançların, soy üzerine temellenen grupların dayanışmasını ve soy değerlerini nasıl yansıttığını ortaya çıkarmaya çalışır (Evans-Pritchard E. E., 2005: 38-39).

Her tabunun kültürel ethos'un ya da toplu bilincin güçlü bir şekilde dışavurumu olduğu belirten Barnard, Freud'un görüşlerine dair şunları belirtmektedir:

“Her mit olmasa da neredeyse dünyada her mitoloji sistemi, çelişki fikrini kurcular. Tıpkı ritüel gibi, mit de çelişkileri yürürlüğe sokar, özellikle tabuları. Ritüel ve mit, farklı kültürel geleneklerde hangi tabular var olursa olsun, bunları ihlal etmenin doğasını ve neticelerini ifşa etme süreci aracılığıyla kural koyucu davranışı hayata geçirir. Örneğin Oidipus miti bir dolu çelişki içerir, en barizi de Oidipus'un, ensest ilişkiye girdiğini farketmesiyle düştüğü açmazdır, çünkü İokaste hem karısı hem annesidir. Başka tabular arasında yakın akrabaların defnedilmesi, ayrıca akraba katli ve kardeş katli de var.

Avustralya Yerlileri, evlilikle ilgili incelikli kurallara sahiptir. Yerli grupları yarımlara, dört bölüme ya da sekiz altbölüme bölünmüştür ve bu tür bölünmeler, ensest tabusunu düzenleyip evlenilebilir ya da evlenilemez akraba kategorilerini tanımlar. Sanlara gelince, sınıflandırma evrenseldir: Toplumdaki herkes birbiriyle bir nevi *akrabadır*, fakat bu sistem toplum-merkezlidir ve kuramda çok daha katıdır. Avustralya Yerlileri, dünyalarını aynı

²¹ Hısımlar tabuları da aydınlatıcı örnek niteliği taşır. Birçok toplumlarda yakın hısımlarla her türlü bedensel ya da sözlü ilişkinin yasaklanmış olması budunbilimcilere öylesine tuhaf gelmiştir ki, birbiri ardından açıklayıcı kuramlar geliştirmek için çabalayıp durmuşlar, ama bu kuramların birbirini geçersiz kılıp kılmadığına pek bakmamışlardır. (Levi-Strauss, 1994: 308).

ilkeler uyarınca sınıflandırır. Toplumsal birimler bu sistemin sadece bir parçasıdır: Ay ve güneş, gece ve gündüz, taze su ve deniz suyu, etkinlik ve edilgenlik, soyutluk ve somutluk vb. gibi mutlak karşıtlıklar, akrabalığın ve toplumsal örgütlenmenin sadece bir parçası olduğu bir dünya düzeni yaratmak için birbirlerine göre konum alır” (Barnard,2014:69).

Levy-Burhl’a göre olağan zamanlarda bile ilkel insanların düş gücü mitlerin bırakmış olduğu izlere karşı sürekli tetikte ve ilkel insanlar, çevrelerindeki manzaraya baktıklarında, manzaradaki her ayrıntıdan bir anlam çıkartırlar. Çevrelerindeki coğrafi yapı aynı zamanda mitolojiktir. Zira inandığı totem ve kendisine eşlik eden tabular aracılığıyla her gün onların varlığına tanık olmaktadır. Baktığı yerde sahip oldukları uygarlığın kurucularını ve totem özelliği taşıyan atalarını görmektedir. Mitoloji ve törenler, kutsal yerler ve nesnelere üzerine kurulmuş bir yaşam biçimidir. Yaşam, insanın geçmiş, bugün ve gelecek düzleminde göremediği dünya ile de bağlantı kurmaya çalışması, toplum ve doğa içinde hak ettiği yeri bulmasıdır. Bu bağlantının adıyla mistik deneyimdir (Levy-Bruhl, 2016: 30).

Netice itibarıyla tabu kavramına ilişkin yaklaşımlarda, tabuların kökenleri yahut dönemsel olarak farklı tanım, sınıflandırma ve tartışmalar içinde değerlendirilmesi, tabuların kültürel sistemler içindeki yeri, dönüşümü ve sağladıkları toplumsal düzen anlamındaki işlevi açısından önem arz etmektedir. Tabuların, ahlakî normlar oluşturma, hukukî yaptırımlar uygulama ve kutsalla iletişim kurma biçimi belirleme gibi noktalardaki gücünü, bireyin rastgele yaşaması yerine toplumsal düzene uyum sağlaması noktasındaki yeri anlamında bir alan açıldığı tespit edilebilmektedir. Böylece tabu kavramının, bilhassa tespit edilebildiği yahut belirleyici olduğu, diğer kavramlarla ilişkisi üzerinde de durulabilecek bir kavramsal çerçeve oluşturulabilmiştir.

1.5. TABU ve TOTEMİZM

Kuper, totemizm kavramının şüpheli ve tartışmalı olduğunu ve evrensel olmadığını vurgulamaktadır.

Totemizm hikayesi, geleneksel ve bilimsel gelişme kavramına uygun gözükebilir. McLennan²² yeni bir teori ortaya atıyordu. Daha doğrusu biri ilkel toplum diğeri ilk din üzerine yerleşik iki teoriyi birleştiriyordu. Robertson Smith bu fikri genişletiyor, Frazer ise düzenliyordu. Sonra Avustralyalı uzmanlarının etnografik testleri geliyordu. Bunlarsa R. Smith'ın fikirlerine uymuyor ve Tylor şüphelerini ortaya koyuyordu. Sonuçtaysa, Frazer ve Goldenweiser birbirlerinden bağımsız olarak mevcut bulguları tarıyor ve bir din olarak totemizmin şüpheli bir yapı olduğu, kesinlikle evrensel olmadığı ve de dışvillilikle zorunlu bir bağının bulunmadığı sonucuna varıyorlardı (Kuper, 1995: 123).

Antropoloji Sözlüğü'nde totem ve tabu ilişkisi grup içindeki mistik bağların oluşmasındaki belirleyiciliği, büyü, din ve inanç kaynaklı olarak toplumsal düzenin²³ sağlanmasındaki yasakların işleyişi bağlamında tanımlanmıştır.

²² Eserinde egzogami (dış evlilik) konusunu işleyen, Orta Asya'dan da örnekler veren, özelde Kırgızlardan da bazı konularda bahseden ve çeşitli örnekler veren McLennan özetle, yiyecek ve korunma amacıyla yapılan ayakta kalma mücadelesinin cinsiyetler arası dengede kadın aleyhine olumsuz bir sonuç doğurduğunu belirtmiştir. Kızlar daha savunmasız ve daha az yararlı olduğundan, kaynakların kıt olduğu avcı ekonomide bunları beslemek çıkarlarına uymamıştır. Bundan dolayı kız çocuklarının önemli bir kısmı katledilmiştir (McLennan, 1865).

²³ Totem, bir insan grubunun mistik ve bireysel duygularla bağlı bulunduğu nesnedir. Totemizm, grup içinde oluşturduğu ortak ata inancı nedeniyle grup içi evlenme yasağı, totem hayvan veya bitkisini yeme yasağı (tabu) kuralları çevresinde belirlenir. Grup ya da klan totemi, akrabalık, dinsel, büyüsel inanç bağıdır. Grup totemizminin çeşitli kültürlerde dinsel veya toplumsal yönleri daha gelişmiş olabilir. Totemin canlandırıldığı danslar, dramatik oyunlar, kaya resimleri grup totemizminin belirgin özellikleridir. Yaratılış efsaneleri, kimlik duygusu, ahlak kuralları, evlenme biçimleri, ad koyma âdetlerini belirleyen ve dans, heykel, resim gibi sanatlarda etkisi görülen totem inancı, bütün öğeleriyle belli bir toplumda görülmesi de özellikle klanın inanç dünyasının merkezinde yer almıştır. Birey toteminde ise çoğunlukla hayvan, bazen bitki olan totemle kurulan bağ kişiseldir. Kişi, totemi aracılığıyla çeşitli mistik ve büyüsel güçler edinir. Kişi toteminin ne olduğunu erginlik çağına girdiğinde, kendisi öğrenip edinir. Bunun için mistik yolculuk ve çeşitli deneyler yaşaması gerekir. Daha çok avcı toplumlarda hayvan totemi olarak görünen birey toteminde totem hayvan avcıya avlanmasında yardımcı olur, onu kötülüklerden korur. Kişiyile totemi arasında yazgı birliğine kadar varan bağ sonucu, ikisinden birinin başına gelen acı bir olaydan öteki de etkilenir; örneğin totem hayvanı ölen bir insanın da öleceğine inanılır. E. Durkheim dinin kökenini totemizmde ararken, A. Goldenweiser dinle totemizmin ilişkisi olmadığını, totemin üstün bir varlık değil, insanın eşi olduğunu ileri sürer. F. Boas totemizmin yapay bilimsel bir kurgu olduğunu savunur; A. Radcliffe-Brown da totemizmin gerçekliğinden kuşku duyar. C. Levi-Strauss totemizmin yalnızca bir sınıflama biçimi, kültürel olan grup ve kişilerin ideal bağlantılarını ortaya koyan bir kodlama ilişkisi olduğunu savunmaktadır (Emiroğlu ve Aydın, 2009: 808-811).

1912'de Durkheim Totemizm ile ilgili kitabını bir yıl sonra da Freud Totem und Tabu isimli kitabını yayımladı. Bu iki yazar da totemdeki tabu ile klandaki dışevlilik kuralı arasındaki bağı açıklamaya çalışıyordu. Freud ve özellikle de Durkheim, Frazer'ın eseri ve diğer yakın zamanda yayımlanan kaynaklarla aşınaydı, ancak Batı Uygarlığı için büyük bir mit kurulması yolundaki bütün şüpheler bertaraf ediliyordu. İlhamlarında, Tylor, R. Smith ve Frazer'ın etkisi görülüyordu (Kuper, 1995: 127). Freud, kazanılmış karakterlerin kalıtımına inanıyordu. Bundan dolayıydı ki, orijinal ata katillerinin torunları -bütün insanlık- totemi tabu yaparak ve ensesti yasaklayarak atalarının günahından kurtulmaya çalışıyorlardı. Fakat bireyin geliştikçe ırkının deneyimlerinden sıyrılacağına da inanıyordu. *Birey oluş* (ontogeny) *ırk oluşlukla* (phylogeny) özetliyordu. Dolayısıyla her oğul babasını öldürme ve annesiyle evlenme gibi bir suçlu istekle uğraşmak zorundaydı. Bu *Oedipus kompleksi*di. Freud'un kendi totemci miti 1930 yılına dek antropolojinin temel gelenekleri üzerinde etkili olmadı, bundan sonra da çok az etkisi olacaktı (Kuper, 1995: 128).

Örnek ise tabuyu, mana²⁴ ile yüklü oldukları kabul edilen insanların, hayvanların, nesnelere, doğal öğelerin yasaklarla çevrilmesi ve bunlardan kaçınma olarak tanımlar. İkel dünya görüşünde alışılmışın dışında kabul edilen her şey doğüstü kudret ile dolu ve tehlikeli sayıldığı için tabu olarak kabul edilir ve bunlardan kaçınılır. Tabu olarak bilinen bir kimseye dokunmak, onu da başkaları için tabu yapar (Örnek S. V.,1971: 219). Totem, bir insan topluluğunun ya da tek bir kişinin gizemsel ve büyüsel duygularla bağlı bulunduğu hayvan, bitki, doğal olay ya da cansız bir nesnedir. Çok yönlü ve karışık olan totemcilik başlıca üç biçimde görülür: Bireysel totemcilik, klan totemciliği, cinse bağlı totemcilik (Örnek S. V., 1971: 228-229).

Felsefe Terimleri Sözlüğü'nde ikel budunlarda, totem kabul edilen hayvan türünün, bitkinin ya da nesnenin kutsal kabul edildiği belirtilmektedir. Bazı araştırmacılar, totem inancını dinin ikel biçimleri, tabuları da ahlakın ikel biçimi olarak ifade etmektedir (Akarsu, 1979: 173-174).

²⁴ Schimmel, mana kavramını tanımlarken, insandan kuvvetli olan garip bir varlığın mahiyetine inanan dinlerin hemen bütün yeryüzünde bulunabileceğini; bu duygunun en aşağı derecesinin, iptidai dinlerin çoğunda mevcut olup Melanezyaca bir kelime ile mana denilen tasavvur ve mefhumlarda görebileceğini ifade eder. Bazı dinlere göre her mahlukun bir manası vardır. Mana ile dolu her şey kıymetlidir. Mana'yı taşıyan şeyler ham bir resim veya put şeklinde bulunursa, bu gibi şeylere fetiş denilir. İnsan, mana ile dolu olan şey ve mahluklarla serbestçe muamele etmemelidir; bunlar tabu'dur, yani onlara yaklaşmak için etraflı ihtiyat tedbirleri lazımdır (Schimmel,1999: 14-15).

Yörükân, tabu kavramının içerdiği yasak ve yaptırımları, haram ve mukaddes²⁵ kavramlarıyla açıklamaktadır. Sena da tabu ve totem ilişkisini klanın varlığının zaruri şartı²⁶ olarak tanımlar.

Ülken ise eski Türklerde *idi* veya *idi-kut* kelimelerinin tabu ve mana kelimelerindeki anlamı ve ongun kelimesinin totem anlamını ifade ettiğini belirtir. Mana, totemlerde ve klan fertlerinde ortak olan kutsallık vasfıdır. Mana, ruhçu ve tabiatçı dinlere göre klanın oturduğu bölge dolayındaki topraklar, kayalar, çalılıklarda da bulunur. Bu dinler birçok inançlarını (kadının gebe kalması, rüya, ölüm, v.b.) buradan çıkarırlar (Ülken, 1969: 193). Ongun (totem), klanlardaki kutsal hayvan ve bitki türleridir ki eski Türklerde bu yerde *ongun* kelimesi kullanılırdı. Ongun bir boyun hayvanlarının sırtına vurulan bir damga idi ki stilleştirilmiş bir takım resim ve işaretlerdi (Ülken, 1969: 219). Tabu, Totemizm denen ilkel din şeklinde kutsal hayvan ve bitki türlerinin çarpıcı kuvvetleri olduğuna inanılır ve onlara dokunulamaz. Tabu olan şeylere, cisimlere dokunulamaz. Ayrıca kutsal şeylerin, totemlerin *adları* da *tabudur*. Bu adı kimse ağzına alamaz (Ülken, 1969: 280).

Örnek, totemciliği grup, fert ve cins totemciliği²⁷ olarak tanımlar ve farklı kültürlerden örnekler aktarır.

²⁵ Yasaklar ve yaptırımlarla kuşatılmış şeyler haramdır, yani mukaddestir, tabu addedilir. Totemizm'den, senenin muayyen zamanlarında birtakım ayinlerin ve merasimlerin yapılacağını, totem, mana, tabu mefhumları ile alakadar âdetlerin ve itikatların birbirini takip edeceği anlaşılır. Klan, aynı soydan bir insan zümresidir ki, bunlar bir totem ismi ile anılırlar. Bir klanın fertleri kendilerini totem ile akraba olarak kabul ederler. Mana, insanda ve hayvanda, taş ve ağaç parçalarında aynı zamanda bulunabilen totemi mukaddes bir timsal mahiyetine çıkaran kuvvettir (Yörükân, 2014: 20-22).

²⁶ Totem, iptidainin kendisi ile kendisini ihate eden Klan halkı akrabalık bağı olarak kabul ettiği canlı ve cansız herhangi bir madde veya hadisedir. Bunlar iptidainin zihniyetine göre bizzat kendisidir. Bu itikatlar umumiyetle (Tabu ve Mana) etrafında toplanır, tabu, umumiyetle yasak demektir. Aynı toteme mensup olan şeylere taarruz tabudur. Totemin haiz olduğu tasavvur edilen kuvvete de (Mana) derler. Bu itibarla bütün hilkat mana ile doludur. Şayet Klan'da bir salgın veya felâket zuhur edecek olursa, bir tâbu'nun ihlâl edildiğini zanneder (Sena, 1934: 238-239).

²⁷ Tabu'ya yüksek dinlerde de raslanmaktadır. Örneğin Hinduların sığır, müslümanların domuz etini yememeleri gibi. Birinci örnekte, ineğin kutsal bir hayvandan gelmesi inancı rol oynar. İkinci örnekte ise, domuz pis bir hayvan olarak telakki edilir. İnsanla hayvan arasındaki sıkı bağı anlatan tasavvura Totemizm denir. Çok yönlü ve karışık olan totemizm tasavvuru, kendisini üç şekilde gösterir:

- a) Grup Totemciliği
- b) Fert Totemciliği
- c) Cins Totemciliği

Ali Duymaz, Oğuz isminin boğa veya öküz totem hayvandan alındığı fikrine katıldığını belirterek bununla ilgili örnekler vermektedir (Duymaz, 2002: 126)

Gökalp, Eski Türklerde “mana” kavramının yerine “kutlu, kutsal” kavramlarının kullanıldığını belirtmekte ve kutun bir ışık sütunu²⁸ biçiminde gökten indiğine inanıldığını belirtmiştir. Böylece, mana kavramını kut²⁹ kavramı ile birlikte değerlendiren Gökalp, eski Türklerde dinî inancın toplumsal yapıya³⁰ bağlı değişimlerle şekillendiğini belirterek, totemizmi Türklerde toplumsal bilincin bir tezahürü olarak görmüştür.

İlkel dinlerde ve özellikle avcı toplumlarda totem kabilenin büyük atası olarak kabul edilir. Totem yenilmez. O tabudur. Totem kutsal ise onun taştan ya da tahtadan yapılan sembolleri totemin kendisinden daha kutsaldır. Bu sembollere *şuringa* denir (Alp, 2009: 45-46).

Reed, totemcilik ve tabu ilişkisinin, özelde yiyeceklerle ilgili yasaklar hususunu belirterek, bu yasakların en başta yamyamlığa karşı ve akrabalığı korumaya ilişkin olarak ortaya çıktığını belirtmektedir (Reed, 2003: 150-151).

Aslında Reed’in görüşleri tabunun toplumsal düzenin sağlanması bağlamındaki rolüne ilişkin değerlendirebilir ve Levi-Strauss’un totemizmle ilgili dayanışma, devamlılık ve sürdürülebilirlik vurgusu bağlamındaki görüşleri de bu anlamda değer kazanabilir.

Grup Totemciliğinde menşe birliğine dair efsane ve hikâyeler vardır. Grup ya da klan kişileri arasında, birbirleriyle evlenme yasağı vardır. Fert Totemciliğinde, tek kişinin tek bir hayvanla olan mistik-majik durumu söz konusudur. Buna Alter Ego (Başka Ben) da denir. Bir insanla bir hayvan arasındaki kader ve hayat birliğini anlatır. Cins Totemciliği ise, bir grubun ya da bir klanın erkeklerinin ayrı, kadınlarının ayrı toteme sahip olmaları şeklindedir (Örnek S. V., 1962: 259).

²⁸ İlkel toplumlarda mana denilen yaygın bir güç vardır ki hangi cisme değse ona kutsallık verir. Eski Türkler’de mana anlamını vermek üzere kut sözcüğü vardı. Kut’un, altın ışık sütunu şeklinde gökten indiğine inanılırdı. Kutlu demek, “kutsal” ya da “manalı” demektir (Gökalp, 1991: 28).

²⁹ Kut, yaygın bir kutsallıktır ki hangi şeyin üzerine konarsa, onu kutsal kılar: Kutlu-dağ, Kutlu-maral, Kutlu-kent (Hokand) gibi. Eski Türkler, kutu gökten inen bir ışık(nur) sütunu, bir altın ışık olarak tasarlardı (Gökalp, 1991: 57).

³⁰ Eski Türk dininde her toplumsal bölüğün toplumsal bilinci ya bir tanrı ya da bir ruh olarak algılanırdı. Eski Türk dini totemizm dini gibi toplumseverlik idi. (Gökalp, 1991: 23-24).

“Toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için toplumu oluşturan klanların devamlılıklarının ve dayanışmalarının varsayılması zorunludur. Bu devamlılık ve dayanışma yalnızca bireysel hislere dayanabilir ve etkin bir şekilde ifade edilebilmeleri için belli bir nesneye sabitlenmiş kolektif ifadeler olmaları şarttır bunların: Bireysel bağlılık hisleri, ritüelleşmiş kolektif davranış, grubu temsil eden nesne. Çağdaş toplumlarda bayrak, kral, başkan vb. sembollere verilen önemi açıklamaktadır bu. Peki totemizm neden hayvanlar ve bitkilerle ilişkilidir? Durkheim bu durumun muhtemel bir açıklamasını şu şekilde yapar: Klanın kalıcılığı ve sürekliliği yalnızca bir ambleme ihtiyaç duyar. Bu keyfi -ki, öyle olmak zorundadır- işaret son derece basit olmalıdır; öyle ki, sanatsal ifadesinin araçlarından mahrum kalan herhangi bir toplum dahi içerdiği fikri anlayabilsin. Eğer sonraları bu işaretlerin bir hayvanı veya bitkiyi temsil ettiği anlaşılmışsa, bunun nedeni hayvanların ve bitkilerin hâlâ mevcut, erişilebilir ve işaret edilmesi kolay olmalarıdır. Durkheim'a göre nihai olarak, totemizm- de hayvanlara ve bitkilere ayrılan yer, gecikmiş bir sonuçtur. Üretilmiş olması doğaldır ancak meselenin özüyle bir alakası yoktur. Bunun aksine Radcliffe-Brown, insan ile hayvan ilişkilerinin ritüelleştirilmesinin totemizmden daha geniş ve genel bir çerçeve sunduğu ve totemizmin bu çerçevede gelişmiş olması gerektiği düşüncesini sürdürür” (Levi-Strauss, 2018: 82-83).

Totemizm, inançlar ve ayinler bütünü ve insanlar ile doğanın tinsel bir bütünlüğün parçasını oluşturdukları düşüncesini ifade eden bir kozmoloji olarak görülebilir (Morris, 2004: 192).

Strauss, tabu ve totem kavramlarının ilişkisi bağlamında; totem-dışı ya da totemsi olmakla birlikte, bir dizge biçiminde düzenlenmiş besin kısıtlamaları bulunduğunu ifade eder. Bununla birlikte canlandırılan ya da çağrıştıran hayvanlara dair bir kısıtlama biçimi de görülür, mesela kurdun insanları bu hayvanı besleyemezler (Levi-Strauss, 1994: 126-127).

Frazer'e göre bir aileyle onun totemi arasında belli bir gizemsel bağ vardır, ailenin bir üyesi kobong'unun bağlı olduğu türden bir hayvanı uykudayken rastlasa bile asla öldürmez; öldürse de hep istemeyerek öldürür ve ona kaçma fırsatı verir (Frazer J.,1992: 304-305). Baldwin Spencer, George Grey'in Avustralya yerlilerinin totemik inanç sistemleri ile ilgili çalışmasında, totem kelimesi yerine “kobong” kelimesinin,

Avustralya'nın bütününde pek bilinmese de bilhassa Avustralya'nın batısındaki kabileler arasında kullanıldığını belirtmektedir (Spencer & Gillen, 1899: 112).

Geertz, *insan en duygusal olmanın yanı sıra en ussal hayvandır* gerçeğinden ötürü, sürekli duygusal dengesizlikten, tutkuların en aşırı uçları arasında sürekli gidip gelmelerden sakınmak için korkutucu, hiddetlendirici, telkin edici vb. dürtülerin çok dikkatli kültürel denetimi gerektiğini belirtmektedir, bunu da tabuların sağladığına ilişkin görüş belirtir (Geertz, 2010: 101). Totemizm çizgisindeki inanışlar yalnızca keyfidir. Onları *tarih* şekillendirmiştir ve tamamen *tarih* yok edebilir, rollerini değiştirebilir ya da yerlerine yenilerini yerleştirebilir (Geertz, 2010: 385-386).

Giddens, totemlerin kutsallığını sorgularken, Durkheim'a atıfla totemin, o insan grubunun bizzat simgesi oluşu; totemin, grubu ya da toplumun temel değerlerini temsil ettiğini belirterek açıklamaya çalışır. Dolayısıyla, din olarak tapınılan aslında toplumun kendisidir (Giddens, 2012: 584-585).

Bu kavramsal çerçevede, tabu ve totem ilişkisi bağlamında Kırgız kültürü açısından birkaç hususun dile getirilmesi gerekmektedir.

İlk olarak Ahmet Güngör'e göre totem hayvanı ile klan üyeleri arasındaki bağ hem akrabalık hem de mistik bir ilişkiyi içermekte ve bu ilişkiden bir kült doğmaktadır. Bunun en açık örneğini Kırgız uruu (boy) adlarında görmek mümkündür. Örneğin Türklerin totemi olan kurt'un (börü) adı tabu sayılmış onun yerine örtmece sözler kullanılmıştır. K.K. Yudahin'in Kırgızca sözlüğünde kurt'la ilgili örtmece sözler şunlardır; *karışkır, it-kuş, kök cal, kök serek, kök dañıt, kök çunak, çuu kuyruk, candı ayak, uluma* veya *uluuçtu, kaşaba, kokuy, kudaydın iti* (Güngör A., 2006: 75-81).

Bayalievaya göre ise Kırgızların eski inançlarında olduğu gibi totemizm konusu da biraz karmaşıktır ve totemist fikirlerin kalıntıları, Kırgızların dünya görüşünde fetişizm, animizm ve Şamanizm'e kadar uzanan dini inançlarla yakından iç içe geçmiştir. Kırgızlar arasında totemizm kalıntılarının varlığı, çeşitli hayvanlara duyulan hürmetle ilgili insanların birbirleriyle, insanların gruplar veya boylarla ilişkileri fikrine dayanarak, bazı gelenek ve ritüellerle de görülmektedir. Klanlar, kabile ya da boy olarak da adlandırılan bu gruplarda bazı hayvanların vücut parçalarının, kemiklerinin, tüyelerinin fetişleştirilmesi

görülmektedir. (Bayaliev, 1972: 11). Ayrıca Kırgızlarda dağ keçisi, koç ve koyun ile ilgili kültler ve inanışlar, Kırgızistan'ın hemen her kırsal bölgelerinde yaygındır. Genellikle yanlarına dağ keçilerinin ya da koçların boynuzları yerleştirilmiş mezarlar vardır. Dağ keçisi kültürle ilişkilendirilen inançlar ile Kırgız süslemesinin çok yaygın motiflerinden biri olan *koçkor* veya *koçkorok* (koç boynuzu) arasında bir bağlantı olduğu varsayılabilir. Boynuzlar, ailenin refahını ve kirli güçlerden korunmayı sağlamak için genellikle kapılara da asılırlardı. (Bayaliev, 1972, s. 17) Bu tespitleriyle totemizmin bir kalıntısı olarak Kırgızlar arasındaki Bugu kabilesini (boyunu) incelemenin yerinde olacağını belirten Bayaliev'nin tespitlerini, Abramzon da *bugu*, *cagalmay* ve *börü* örneklerini vererek açıklamıştır.

Abramzon, Bugu'nun, eski Türk boylarının ana totemlerinden biri olduğunu ifade etmektedir. Efsanelere bakıldığında *Bugu* boyunun soy annesi boynuzlu dişi maraldır. O, bugudan çıkan ve buguların, maralların, dağ koçlarının, dağ koyunlarının, dağ tekelerinin kutsal iyesinin kızıdır. Bugu boyundaki totemsel soy annesinin biçimi, Sayan Altay halklarındaki yabani boynuzlu hayvanlar, bunlar içerisinde kendi totemleri olan bugu hakkındaki anlayışlarla sıkı ilişki içerisinde. *Cagalmay*, küçük kanatlı yırtıcı kuşlardan biridir. *Cagalmay* boylarının damgası olarak sayılır. En ilginç ise *cagalmay tamga* pek çok versiyonlarda uçan kuş şeklinde resmedilir. Bazı Kırgız boylarının ve sülale damgaları, bunlar *cagalmay tamga* adlanmasıyla birlikte, şekilsel olarak tam da bu damgayla benzer. *Börü* boyu adı da totem etnonimleri kategorisine dahil edilebilir. *Börü*, bozkurttur. *Börü*, Bugu gibi eski Türk boylarının temel totemlerinden biridir. Eski Türk efsanelerinde Aşina boyunun soy atası olan erkek çocuğun hayatını *börü* korur. Böylelikle *börü* Türklerin totemi olarak kalır (Abramzon, 2021: 267-270).

Abramzon'un *börü*nün Türklerin totemi olduğuna dair tespiti bağlamında Roux, A-se-na (Aşina) ailesinin totemi olan kurdun büyük ata haline gelmesine ve diğer totemlerin çekiciliklerini yitirmelerine rağmen hayvanlar âlemi *hem insandan gayrı hem de ona benzer* ve kesinlikle insaninkinden ileri güçlere sahip olarak koruduğunu belirtmektedir. Hayvanlar âleminin iş birliği vazgeçilmezdi. Türün bazı temsilcilerinin serbest bırakılması yani ne şekilde olursa olsun kullanmadan, yararlanmadan *bırakma* gibi ayinlerin gereklerini yerine getirerek hayvanları direnmeden teslim olmaya ikna ettiklerine inanıyorlardı (Roux, 2015: 148-149).

Ecer, Türklerin en eski dinleri hakkında bilginlerin farklı görüşleri olduğunu dile getirerek, Türklerde totemizmin varlığına inananlar, bu inanca, bazı tarihçilerin Türk boylarıyla ilgili olarak sıraladıkları *ongun*lardan Türk türeyiş destanlarında kurdun ata olarak takdiminden hareketle vardıklarını belirtir. Ziya Gökalp,³¹ *Türk Medeniyeti Tarihinde* Türk Totemizmi genel başlığı altında konuyu anlatır ve Türk Destanlarını klân yapısına göre açıklar. Prof. Dr. Mehmet Taplamacıoğlu ise: “Eski Türklerde de totem dininin izlerine rastlanmaktadır” der. Türklerdeki totemizmi belirten bilgin Prof. Dr. Rasonyi de *bozkurt, kökbörü, turul, yılan* gibi totem adları sıralamaktadır. Prof. Dr. Mehmet Eröz de *Millî Kültürümüz ve Meselelerimiz* adlı kitabında *Türk İçtimai Hayatında Totemizmin İzleri* başlığı altında, totemizmin Türklerde varlığından hareketle konuyu inceler. Ona göre Ord. Prof. Dr. Zeki Velidi Togan, Abdülkadir İnan ve kendileri totemciliğin Türklerde varlığına, Prof. Dr. Hikmet Tanyu ve Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu ise totemizmin olmadığına inanmaktadırlar. Totemizmin olmadığına inananlar arasında Prof. Dr. Bahaeddin Ögel, Prof. Dr. Orhan Türkdoğan, İsmail Hami Danişmend, Doç. Dr. Şaban Kuzgun, Yrd. Doç. Dr. Kemal Göde, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Küçük, Yrd. Doç. Dr. Harun Güngör gibi isimler saymak mümkündür (Ecer, 1987: 103-112).

Eliade'nın totemik atalar ve tabusal yaptırımlar ile de bağ kurarak Tanrı'ya “Deus Otiosus” olarak tanımladığı Tanrı tasavvuru yahut Tanrı'nın yüce varlık algısının dönüşümüne dair tespitleri kavramsal açıdan mühimdir:

Yaratıcı Tanrıdan uzaklaşma miti olarak adlandırabileceğimiz durumu ve onun deus otiosus'a dönüşümünü incelediğimizde, insan hayatında esas olan şeyler yüceltilmiş ve diğerleri ihmal edilmiştir. Başka bir ifade ile, bu olayların tutarlı bir devamını oluşturan kutsal tarih sürekli hatırlanıp, yüceltilirken, bu tarihten önce mevcut olan her şey, aynı zamanda yaratıcı Tanrı'nın muhteşem ve tek varlığı yok olup gidiyor. Tanrı hâlâ anılıyorsa, dünyayı ve insanı yaratan olarak anılıyordu. Böyle yüce bir Tanrı, yaratılış işini tamamlayarak rolünü bitirmişe benziyordu. Kültte hiç rolü yoktu ve mitleri yetersiz ve sıradandı. Bu Tanrı tamamen unutulmadığı için sadece aşırı sıkıntılı durumlarda başvurulmuştur. Gerçekte o ne yeri yaratmış ve şekillendirmiş ne bitkileri hayvanları ve totemik ataları yaratmış ne de ataların eylemlerini kontrol etmiştir. Kısaca burada söz konusu olan *semavi bir varlığın* tam olarak *deus otiosus* haline dönüşmüş olmasıdır. Bir sonraki adım, Tanrı'nın tamamen unutulmasıdır. Yüce Tanrı'nın ve Yaratıcı'nın silinmesi,

³¹ Gökalp Toyon'u eski Türk dini olarak görüyor ve *şamanlık* veya *kamlık* için de büyücülük diye ifade etmektedir. Fakat şamanizme yalnız büyücülük değil, bir din şekli demek gerekir. Buna karşılık *Toyonizm*'in bir din şekli olduğuna dair sağlam kanıtlar yoktur. Evvela kısaca şunu söyleyebiliriz ki kendisinden korkulan, çekinilen veya büyük saygı duyulan şeylerin isimlerini ilkel kavimler asla ağızlarına almamaktadırlar, isimleri yasak olan varlıklar ya bizzat kötülük yapabilecek şeylerdir. Genel kural olarak kendileri tabu olan şeylerin, adları, isimleri de tabudur, yani söylenmemeleri gerekir. Bunların başında da şüphesiz “totem” denilen hayvan vb. şeylerin isimleri gelir (Akpınar, 1999: 96).

dinler tarihinde oldukça sık karşılaşılan bir olaydır. Yüce varlıkların çoğu, deus otiosus olarak sona ermektedir (Eliade, 2015: 96-166).

Eliade'nın Tanrı tasavvurunun dönüşümü bağlamında *deus otiosus* kavramıyla izah ettiği durumu, Saydam, Türk mitolojisi ve eski Türk inancı bağlamında değerlendirmektedir.

Han Ülgen yaratılış mitlerinde oynadığı birincil rolden sonra kendini göğe çekmiş (deus otiosus) ve insanoğlunu yeryüzünde Ana Tanrıça'nın temsilcileri olan doğa güçleriyle baş başa bırakmıştı: Gök'te, eril ilkenin taşıyıcısı Gök Tanrı, aşağıda, çok yakında, Ana Tanrıça'nın temsilcisi *Yağız Yer* (dişil ilke) ve onunla birlikte, Han Ülgen'in karşıtı, karanlık yeraltının ve ölümün hâkimi, kötü ruh *Han Erlik*. İnsanoğlu yeryüzünde, bu iyi ve kötü güçlerin arasında kalmıştı. Ancak bu *unutma* tek taraflı değildi. Han Ülgen'e atfedilmiş törenler ve kurbanlar, diğer doğaüstü güçlere yapılanlara göre çok seyrekti. Han Ülgen, her şeyin, yerin ve göğün mutlak hâkimi (tek) *Tanrı* değildi; eski Türklerin kalabalık panteonundaki sayısız *Tengri*'den, en yüceltileniydi (Saydam, 2011: 131).

Toplumların totemler yahut totemik atalar ile kurduğu bağ ve onlara saygısızlık kabul edilebilecek çeşitli davranışlara yönelik uygulanan yaptırımların, Tanrı inancıyla ilişkisi bağlamında günümüze dair de birçok örnekler değerlendirilebilir. Buna ilişkin olarak Bates'in semavî dinlerden verdiği örnekler de dikkat çekicidir.

Bates'e göre azizlerin eşyaları gibi bazı nesnelere özel niteliklere sahip olduklarında totem adını alırlar. Doğaları itibarıyla genellikle dinsel olmakla birlikte, totemler klan ya da kabile, cemaat, hatta ulus gibi toplumsal grupların amblemi olarak da kullanılır.

Yaygın bazı tabular arasında yasaklanmış yiyecekler (Müslüman ve Yahudiler için domuz, Hindular için sığır, pek çok grup için totem hayvanları) vardır. Totemizm bir din tipi değil dinin bir tezahürüdür ve bazı bakımlardan tabular gibi hemen bütün inanışlarda mevcuttur. Hristiyanlığın farklı kollarındaki pek çok nesne gibi Hristiyan İncili de bir totem olarak görülebilir. Tevrat ve Kuran da benzer özellikler taşır. Bu kutsal kitaplar yalnızca müminlerin ve kutsallıklarına zarar vermeyecek şekilde dokunabilecekleri tabu nesnelere (Bates, 2013: 444-445)

Bu ve benzeri örneklerde de görüldüğü üzere, Bates'in ifade ettiği gibi totemizm doğrudan din olarak kabul edilmek yerine, dinin tezahürü olarak görüldüğünde aslında bütün inanç sistemlerinde izleri değerlendirilebilir. Tabular, nasıl ki hemen hemen bütün

inançlarda ve kültürlerde varlığını dönüşümlerle ve değişimlerle sürdürmüşse, totem ve totemizle ilişkili olarak kabul edilen tezahürler de çürük temellere dayandırılmış bir din yerine inançlar içindeki tezahürleri üzerinde durulduğunda daha gerçekçi izler görülebilecektir. Tabu kavramı, sadece totemizm ile tanımlanamamaktadır. Fakat totemik kabul edilen her mefhum, tabu içermektedir. Tabunun ilişkili olduğu kavramlar totemizmle sınırlı olmadığı gibi tabu kavramı, bağımsız olarak da değerlendirilebilecek bir hüviyettir. Misal tabular, kutsal ifade etme biçimini ve kutsal olan ile iletişim kurma biçimini belirleme açısından da bir öneme sahiptir.

1.6. TABU, KUT ve KUTSAL

Kutsal³², bir din içerisindeki temel unsurları birbirine bağlayarak o dinin bütünlüğünü sağlayan ve kuşatan en temel eleman olup bütün dinlerin özünü teşkil eden şey olarak tarif edilmektedir. Kutsal, kendisinde özel güçler bulunduğu inanan, hayranlık ve korku uyandıran, niteliği tam olarak anlaşılamayan, kendini bazı nesnelere, ayinlerde gösteren güç olarak tanımlanır. Tabu ise dokunulması tehlikeli, yasak ve haram olan şey demektir. Mana gücüne sahip olduğuna inanan kimseler, mekânlar ve nesnelere kutsal ve tabu sayılır. Tabunun kutsallık gibi sirayet edici olduğuna inanılır. Tabu sayılan bir şeye

³² “Kut, Türkçenin en kadim kelimelerinden biridir. Kut, Tanrı tarafından bahsedilen *baht, uğur, talih* anlamına gelir. Türk hakanlarının güç, yetenek ve desteği Tanrı'dan aldıklarına inanılır, buna da *kut* denir. Dolayısıyla iktidar ilahi bir kaynağa dayandırılır. Hakanın başarısı devam ettiği sürece kutunun da devam ettiğine inanılır, töreye aykırı hareket etmeye başlarsa veya başarısız olursa hakanın kutunun Tanrı tarafından kaldırıldığına hükmedilir. Bir anlamda kut ilahî destek, bereket, rahmet demektir. Kişinin kutu olduğu müddetçe başarısı devam eder. Kut aynı zamanda hayat enerjisi anlamını ifade eder. Kutu gittiği zaman canlı ölmez ancak yaşama gücü zayıflar, sıradanlaşır, kutluluğu ortadan kalkar. Kutsiyet, *temiz, pak olmak* anlamına gelir ve Arapça *kuds* kelimesine dayanır. Takdis (kutsallık verme) ve mukaddes (kutsallık verilmiş) kelimeleri de aynı kökten gelir. Yunancada *hagios*, Latince *sacrum* kelimeleri kutsiyeti ifade eder. Türkçede ise kutsal kelimesi aynı anlamı karşılar. Kutsal kelimesinin Arapça *kudsiyet* kelimesinden mi yoksa Türkçenin kadim kelimelerinden olan *kut* kelimesinden mi türetildiği konusunda farklı görüşler vardır. Bütün tabular doğaüstünden duyulan korkudan kaynaklanır, ancak gizemli kötü güçlerden duyulan korku ve bu korkuya karşı alınacak tedbirler ile Tanrının emirlerinin ihlalinden duyulan korku ve alınacak tedbirler arasında büyük farklılık vardır. Yasaklar ve kısıtlamalar hem mukaddesi hem necisi kapsamaktadır. Mukaddes ve necisle ilgili yasaklara uyulmaması doğaüstü tehlikelere yol açmaktadır. Çünkü yasaklar, ister mukaddesle isterse necisle ilgili olsun, insanın olağan yaşamında aynı etkilere sahiptir. Pek çok toplumda kutsala yaklaşımdan veya kutsal bir nesneye temas etmeden ya da kutsal bir mekâna girmeden önce çeşitli törenlerin veya temizlenme ayinlerinin yapılması bir gerekliliktir. Zira kutsalın gerektirdiği hazırlığın yapılmaması durumunda kutsalın bütünüyle tehlikeli olabileceği, yapılan ibadet ve ayinin iptal edileceği ya da faydasının olmayacağı düşüncesi vardır. Bundan dolayı bazı toplumlarda kutsala yaklaşma ayinleri çerçevesinde abdest alma veya bedeni bütünüyle yıkama türünden temizlik ayinleri yapılmaktadır. Kutsal bir mekâna girerken bazı özel kıyafetler de giyilir. Örneğin şaman, kam, rahip, haham ve imam gibi din hizmetleri veren görevliler ile ibadete veya ayine katılacak olan kişiler önce belirlenen kıyafetler giyerler. Kutsalla ilgili bu tabular geçicidir. Kutsalın gerektirdiği maddi ve manevi şartların gerçekleşmesiyle tabu ortadan kalkar; kişi kutsalla temas geçebilir, kutsal bir mekâna girebilir veya kutsal bir ayini, ibadeti yerine getirebilir. Bu durumda kutsal, kişiye zarar vermediği gibi ona manevi hazlar tattırır. Kutsalla ilgili bu geçici tabuların yanında daimî tabular da vardır. Kral, aziz, tarikat şeyhi gibi kutsal kişiler, ya da bazı dağ, göl, nehir, arazi gibi kozmik bölgeler daimî tabu kabul edilir. Bu tabularda yasaklar, tabu olan kişilerin veya nesnelere varlık tarzına bağlıdır. Eski toplumlara göre kral, kral olması nedeniyle bir takım etkileyici güçlerle donatılmıştır ve ona ancak bazı önlemler alarak yaklaşılabilir. Fakat izin verilmedikçe ona asla dokunulmaz, gözlerinin içine bakılmaz, onunla konuşulmaz. Bir takım gizemli güçler taşıdığına ve yaklaşıma zarar verdiğine inanan bazı dağlar, göller, nehirler ve araziler için de aynı durum söz konusudur. Tabu olduğundan dolayı buralara yaklaşmaya pek kimse cesaret edemez. Antropologların kutsalla ilişkilendirdiği fakat gerçekte kutsal nitelik taşımayan tabular da bulunur. Cin, şeytan gibi kötü varlıkların tezahür ettiğine inanan araziler, dağlar, göller, sular, ağaçlar, taşlar ve benzeri nesnelere tehlikeli güçlere sahip olduğu için tabu kabul edilir. Bu tür tabulara kutsala gösterilen saygı gösterilmez, ancak onların zararından çekinildiği için tabuyla ilgili yasak kurallarına uyulur” (Adam, 2017: 46-64).

yaklaşmak için uzun süreli özel ayinler yapılır. Kurallara uymadan tabulara yaklaşmak ve dokunmak tehlikelidir. Zira kurallara riayet edilmediği zaman söz konusu nesnedeki tabu, yani tehlikeli güç, temas kuran kişiye geçer ve ona zarar verir. Tabuya yakalanan kişinin bundan kurtuluşunun tek yolunun ise büyü olduğuna inanılır. İlk büyü tekniklerinde, bu gizemli bilinmez güçten kurtulmak için yine bu güçten yararlanma yoluna gidilmiştir (Adam, 2017: 46-64).

Potapov'a göre, Kutun ateş aracılığıyla alındığı inancı, Yakutlarda yaygındır ve bu inanış, ocaktaki kömürlerin parçalanması yasağına da yansımıştır. İnanca göre kömürlerin ateşte parçalanması, doğan çocukların kutlarına zarar verebilmektedir. Aynı inançlar, Kırgızlarda da yaygındır. Kut ile ocağı birbirine bağlayan inanışlar; en eski, en yaygın ve en dayanıklı olanlarıdır. Bu anlamda 300 yıl önce İslam'ı kabul etmiş olan modern Kırgızların inançları dikkat çekicidir. Etnograflar onlardan İslam öncesinde var olan ve en azından XVII. yüzyıla kadar yaşatılan kut ile ilgili inanışları kaydetmişlerdir. Kırgızların inançlarına göre çocuk ve hayvan kutu ateş tanrısı (*ot-ene*) aracılığıyla kadın tanrıça Umay tarafından gönderilmekteydi. Kut; yukarıdan, bacadan koyu kırmızı renkli buzlu madde şeklinde inerdi. (Potapov, 2012: 61-62).

“Kırgızcada farklı anlamlarda kullanılan kut kelimesidir. Kırgızistan'ın farklı bölgelerinde derlenen etnografya materyallerinin kullanıldığı K. Yudahin'in sözlüğünde, kut terimi farklı anlamlar taşımaktadır ki, bu da tarihi ve etnik açıdan onun tarihini yansıtmaktadır. Sözlükte kut kelimesi; cenin, insanın ikizi veya ruhu, hayat gücü, başarı, mutluluk, bereket, tanrı ve muska anlamlarıyla verilmektedir. Kut-ikiz inanışlarının, kut-cenin inanışlarında olduğu gibi, farklılıklar gösterdiğini belirtmek gerekir. Her ne kadar kut kelimesi hem büyük insan hem de bebekler için *ikiz* anlamında kullanılsa da bebeğin ikizine, doğumundan serbestçe konuşmaya başlama dönemine kadar umay denilmekteydi. Bunun böyle olmasının başlıca nedeni, çoğu kez bebeklerin kutunu avlayan kötü ruhların dikkatini dağıtmak, yanıltmaktır. Buradan kut kelimesinin umay kelimesiyle değiştirildiğini tahmin etmek mümkündür. Bebeklerin kutunu kötü ruhlardan korumaya çalışan, özellikle de küçük yaşta çocuklarını kaybeden Altaylı aileler, geniş olarak kullanılan muskaların (hayvan, kuş tırnakları vb.) yanı sıra, bebeklerine kötü isimler verirlerdi. Böylece onlar, bebeğin adını söylerken kötü ruhların dikkatini çekmeyeceğine veya bebeği kendi adıyla çağırarak, takma adın bir çeşit muska olacağına inanırlardı. Ancak bizim ele aldığımız durum çok farklıdır, çünkü takma ad olarak önemli kadın tanrıçanın adı kullanılmaktadır. Konuşamayan bebeklerin ölü bulunan çadıra getirilmemesinin esas nedeni, ölünün korumasız bebeğin *ruhunu* yanında götürmesi korkusudur. Bilindiği gibi, bazen ölümler kendileriyle birlikte akraba ve dostlarının ruhlarıyla hayvanların ruhlarını ölümler ülkesine götürürlerdi” (Potapov, 2012: 63-65).

Önal, destanlarda kutsalın izlerini ziyadesiyle görmek mümkün olduğunu ifade ederek, kutsal izlerin kimi zaman doğrudan, kimi zaman dolaylı olarak görüldüğünü belirtir.

Kahramanlık yapanlar, kahramanlığı halkı için yaparlar. Göktaarı, erki yerdeki kahramanlar aracılığıyla kullanır. Sadece insanlar değil, kurt ve ağaç gibi varlıklar da kutsalın aracısı olabilirler, sembolik olarak tanrıyı veya tanrıdan geleni temsil ederler. Kahramanlardaki kutsal izler onların yoldaşları olan atlarında da görülebilir (Önal, 2009: 65-66).

Agamben, yabancı toplumların çoğunda kutsal ve murdarlık³³ gibi iki tür tabu arasında keskin bir hat çizilmediğini ve hatta daha ileri uluslarda bile kutsallık ve murdarlık nosyonlarının çoğu zaman ilintili olduğunu belirtmektedir (Agamben, 2013: 95).

Yudahin, kut kelimesine karşılık şunları bulmaktadır:

- 1- Çadırın açıklığından düşen jelatinimsi bir madde.
- 2- Hayati güç, zihin, ruh.
- 3- Şans.
- 4- Sürüleri koruyan bir muska ya da nazarlık.

Her şeyden önce, bu sıralamada mutluluk anlamının bulunmadığını ortaya koymalıyız. Buna karşın, eski metinlerin *ülüg* kelimesiyle tanımladığı şans kelimesine rastlanmaktadır. Kültürün belli bir düzeyinde, aslında soyut olan bir şeyin somut bir şekilde gösterilmesine ihtiyaç duyulduğu bilinmektedir. Dolayısıyla, bu jelatinimsi madde, hayat gücünün, zihnin, ruhun ve hatta şansın ifadesidir. Oysa önemli olan nokta şudur: Çadırın tepesindeki deliğe anlam veren bu nesnenin gökten gelmesi ve ailevi mekâna (yukarıdan, yani gökten) düşmesidir. (Roux, 1999: 36-37).

Eliade, Latincedeki *religio* kelimesinin geniş bir kavramsal çerçevesi olduğunu belirterek, örneğin *religiosus* sıfatı, küçültücü anlamda “batıl inançlı” demek olabileceği gibi “dinsel öneme sahip, hürmetkar, dindar, ilahi yasayla yasaklanmış” veya *tabu* gibi anlamlara da gelebileceğini ifade eder (Eliade, 2003c2: 416). Eliade’nin bu tanımı tabu ve kutsal kavramlarının birbirlerini tamamlayıcı içeriğe de sahip olmaları açısından dikkat çekicidir.

³³ Robertson Smith kirli ve kutsala ilişkin tabuların ilkel toplumların çoğunda fark edilemez bir müphemlik taşıdığını ifade eder. Tam anlamıyla kutsallığın kurallarına tekabül eden tabuların yanında bir de bunun paralelinde murdarlığın kurallarına tekabül eden başka tabularla karşılaşılabilir. Lohusa kadınlar, bir cesede dokunan insanlar vb., geçici olarak tabudur ve toplumdan ayrılırlar; aynı şekilde bu tür insanlar kirli/murdardır. Bu durumlardaki tabulu insanlar kutsal sayılmazlar; çünkü bu insanlar kutsal mekânlara sokulmaz ve insanlarla temastan men edilirler (Agamben, 2013: 95).

Eliade'nın ifade ettiği tabu ve kutsal ilişkisine başka bir misal, Smith'in görüşleridir. Smith, Durkheim'a da atıfla, bütün dinlerin kutsal olan (sacred) ile kutsal olmayan (profane) arasındaki bir ayrım etrafında döndüğünü iddia etmiştir. Kutsal olan, korkuyla karışık saygı ve korku duygularını gerektirir ve günlük olandan ya da kutsal olmayandan ayrılır (Smith P., 2007: 25).

Campbell ise kutsal kişiler ve tabu ilişkisini, temas yasaklarıyla tanımlamaktadır.

Kahramanı yerle birebir temastan uzak tutmak, ama yine de dünya insanları arasında gezinmesini sağlamak üzere, tecrit edici at fikri doğaüstü güç taşıyanların sıkça aldıkları temel önlemin canlı bir örneğidir. Belli ki, kutsal ya da tabu kişilerde bulunması gereken kutsallık, büyüsel meziyet, tabu ya da gizemli nitelik, ilkel filozof tarafından, kutsal kişinin bir elektrik yüklenmesi gibi yüklendiği bir fiziksel bir öz ya da sıvı olarak kabul edilir ve elektriğin iyi bir iletkene sürtülerek akıtılması gibi, kişideki kutsallık ya da büyüsel meziyet de, bu kurama göre mükemmel bir iletken hizmeti gören toprağa sürtünmeyle akıtılabilir. Bu yüzden yükün boşa gitmesini engellemek için, kutsal ya da tabulu kişinin yere değmesi engellenmelidir (Campbell, 2010: 252).

Kutsal olanın ifade edilmesi, kutsal ile iletişim kurma biçimi yahut kutsalın içeriği bağlamında tabu kavramının içerdiği yasakların bütünlüğü, Türk kültüründe aynı zamanda “kut” kavramı ile de değerlendirilebilir.

Roux'ya *kut* kavramı “genellikle *mutluluk*, *şans* (şansın karşılığı aslında ülüğ olup kutsal bir kavramdır) biçiminde tercüme edilir; Henry Corbin bu sözcüğün *muzaffer güç*, *ihtişamin nuru* kavramlarını içerdiğini belirtir ve göğün armağanı olan, başarı sağlayan, kaybedilebilen ve devamlı hak edilmesi gereken bir şeyi çağrıştırdığını vurgular” (Roux, 2015:150). “Mesela bir Altaylı, cesur, sadık ve görünürde yasalara uyan savaşçının ölümünü, bir tabuyu ihlal ettiğini varsayarak açıklamaya çalışacaktır. Çünkü, sonunda Tanrı niçin *kut*'u geri almıştır? Zaferle sonuçlanan bir savaşta ölüm nasıl doğrulanacaktır? işte bu durumda, öldüren büyük Tanrı'dan başka, onunla birlikte insan hayatına son verme rolünü paylaşan diğer güçler devreye girer. Bu güçlerin ilk sırasına, eski Türklerin *iduk yer sub*; kutsal toprak ve su diye karmaşık bir terimle tanımladıkları bir toprak tanrısını koymak gerekir. *Yer sub*'un, toprak ve su tanrılarından oluşan bir grup değil de tek bir tanrı olduğu düşünülmektedir” (Roux, 1999: 94).

Kut kavramı ile eski Türk kağanlarına Tanrı'nın "kut" verdiğiğine yönelik inançlarda ve buna ilişkin sembollerde de görüyoruz³⁴.

Bekki'ye göre ise Türklerde kansız kurbanların değişik bir türü olarak ıdık/uduk (salıverilmiş, gönderilmiş) diye bilinen ve Tanrı için başıboş salıverilen hayvanlardır. Eski zamanlarda Yakutlar at sürülerini doğu bölgelerine, Büyük Yaratıcı'ya kurban olsun diye sürerlerdi (Bekki, 1996: 18).

Türklerde, Tanrı'nın kut vermesi yahut herhangi bir olayda Tanrı'nın verdiği kut'u geri aldığı inancına ilişkin karşılaşılan tabular, yine Tanrı'nın dileğini ya da kut'unu kazanabilmek adına kansız ya da canlı kurban verilerek, serbest bırakılmasına ilişkin tabular, Türklerde tabu ve kut ilişkisi ile birlikte kutsal ifade etme ve kutsal ile iletişim kurabilme biçimi olarak tabuların işlevini göstermesi açısından da önem arz etmekte olduğu düşünülebilir.

1.7. TABU, RİT ve RİTÜEL

Paul Connerton, tören ya da ritüeli, onu icra edenlerin dikkatlerini özel bir önem taşıdığını düşündükleri düşünce ve duyguyla ilgili şeylere çeken, simgesel nitelik taşıyan türden kurallarca yönetilen etkinlikler olarak tanımlamıştır.

Törenler, yalnızca olanı dillendirici nitelik taşımaz. Araçsal eylemler olmaktan çok dile getirici oldukları doğrudur; şöyle ki ya stratejik bir amaca yönelik değildirler ya da bereket, doğurganlık törenlerinde olduğu gibi, böyle bir amaca yöneltilmişlerse bile, söz konusu stratejik amaçlarına ulaşamayacakları söylenebilir. Ancak törenlerin dile getirici eylemler olmaları, yalnızca onların göze çarpan bir düzenlilikle yapılmaları yüzündendir. Belli biçimlerde olduklarından, çeşitlenmelere uğramazlar; belki çok az istisnalarla kalan değişiklikler olabilir. Törenlerin etkileri, tören zamanlarıyla sınırlı değildir. (Connerton, 1999: 71-72).

³⁴ Eski Türk Kağan ad ve unvanları bakımından kut kelimesi devlet bulma, devlet idare etme yetkisinin Tanrı'dan ilahi bir kuvvet olarak bahşedilmesi şeklinde ifadesini bulmaktadır. *Kut* kelimesinin *Tanrı'nın vermiş olduğu devlet idare etme yetki ve şansı* anlamında kullanıldığı, Türk Kağanları'na ait bazı unvanları vardır. Kül Tegin'in baş heykelinde kuş figürü tasvir edilmiştir. Bu kuş Türk Kağanlarının sülalesinin totem işareti olmakla birlikte insanın gövdesinden uçan *canının* ya da *kutun* sembolik görüntüsü de olabilir (Bogenbayev ve Calmırza, 2014: 69-79).

Törenlerin toplumsal yaşamdaki belirleyici hüviyeti bağlamında Sahlins, Hawaii adası hükümdarlarının yahut iktidarı elinde bulunduran şeflerin, kültürel ve ekonomik sistem için öneminden, doğumundan itibaren tabu olarak görülmesinden ve bunun mitsel ayinlerdeki uygulamalarından bahsetmektedir. Hatta iktidarı elinde bulunduran şeflerin, Avrupalı gezgin tüccarların mülkünü korumakta tabuların rolünü, karşılıklı ekonomik çıkar ilişkilerindeki önemini belirtmektedir.

Örneğin sıradan Hawaiiiler, erkek ve kadınları ayıran tabular, şefler de sıradan Hawaiiilerden yüksek bir kültür seviyesiyle ayrışıyordu. Benzer şekilde ruhani evrenden göç etmiş olan Hawaii şefleri de ilk tabuları yerleştirmiş, yani kültürel bir düzen teşkil eden ayrımlar tesis etmişti. “Ekonomik” veya “muhafaza edici” tabuların bile ilahi bir ereği vardı: Tabular, tanrıların onuruna kullanılacak yiyeceklerin kutsanmasıydı; dolayısıyla öncelikle bir kurban sunma sistemi içinde düzenlenmişlerdi. Tabunun ritüel gücü, kutsiyeti, mülkün korunmasını da kapsıyor demektir; *kutsal* mülkiyet haklarının savunulması, ritüelin merkezi olan otoritenin bünyesinde yoğunlaşır. Zira Polinezya şeflerinin ilk dönem Avrupalı gezginlerin mülkünü kutsayarak korumak için tabu güçlerini kullandıkları bilinmektedir (Sahlins, 2014: 85).

Roberts, ritüelleri toplumsal yapının, düzenin ve davranışların devamını sağlayan³⁵ unsurlarından biri olarak görür, tabu ve ritüel ilişkisi bağlamında “ilkel yasa” kavramıyla önem arz etmektedir.

Hobsbawm ise toplumsal yapı oluşturma anlamında ritüellerin³⁶ işlevleri üzerinde durur ve dört başlıkta açıklar:

İlkel toplumsal hareketlerdeki şekilcilikte birincisi, kabul töreninin bağlayıcı biçimlerinin önemidir. Yine, adaya atmakta olduğu adımın ciddiyetini göstermek, ya da sadakatini terk etmesi halinde müeyyideleri göstermek üzere, özellikle sihirselsel bir atmosfer yaratabilir. Aday sınanabilir. Sonra, üyelerin dönemsel toplantı törenleri vardır. Üçüncüsü, üyelerin işlevlerini etkin bir şekilde yerine getirebilmelerine olanak veren -Masonların el sıkışması, parolalar ve benzerleri gibi- gizli ve biçimsel tanıma işaretleri. Son olarak, sembolizm. İlkel örgütlerde biçim ve içeriği birleştiren sembolizmdir. Modern hareketlerde alışık

³⁵ Sosyalleşme süreçlerinin işleyişi ve ritüelin güçlendirici etkileri düşünüldüğünde, toplumsal kabule sahip davranış kaidelerine uyum gösterilmesinin sağlanması için ne ölçüde daha ileri kontrol mekanizmalarının yürürlüğe sokulmasına ihtiyaç vardır? Malinowski'nin, yaptığı alan çalışmasını, o dönem için *ilkel yasa* üzerine yapılan çalışmalar açısından bir kırılma noktası olarak görmek mümkündür. O da başsız toplumların birarada kalmayı, onun deyişiyle, *mahkemeler ve mahkûm edenler olmaksızın nasıl sağlayabildikleri* ile ilgilenmiştir. Fakat hem bu konulara cevaplar bulmaya çalışırken ve hem de ulaştığı sonuçlar itibarıyla onun yaklaşımı şaşırıcı bir biçimde farklı olmuştur. Bu toplumlarda düzenin insan davranışları üzerinde sürekli varolan birtakım kontrollerle güvenceye bağlandığını ileri sürer. Bakmamız gereken şey düzen ve devamlılığın sürmesini sağlayan araçlardır ve bunu yaparken bütün bunları mutlaka alışık olduğumuz kurumsal yapılar bağlamı içerisinde bulacağımız gibi bir düşünce olmamalıdır (Roberts, 2010: 190).

³⁶ Avrupa'daki ilkel toplumsal hareketlerde şekil çok daha fazla önem taşır. Orta Çağlar üzerine çalışanlar bu tür olgulara aşinadırlar. Teknik birtakım süreçlere titizlikle bağlı kalmanın yasanın egemenliğini garanti ettiği ileri sürülebilir. Ayrıca, okuma yazma bilmeyen toplumlarda ya da pek çok orduda olduğu gibi aptal adamlar tarafından yönetilen örgütlerde, titizlikle belirlenmiş geleneksel süreçlerden en küçük bir ayrılmanın bile, kaos ve karışıklığa yol açacağı iddia edilebilir (Hobsbawm, 2014: 211-212).

olduğumuz sembolizm -rozet, bayrak ve şekiller vs.- asıl olayın soluk bir şeklidir. Bir Sosyalist ya da Komünist için kırmızı bayrak, orak ve çekiç, hareketinin, programının, kolektif varoluşunun, kısa yoldan hepsini çağrıştırabilir (Hobsbawm, 2014: 211-212).

Eliade, ritüelleri bireysellikten arındırmak olarak görmektedir. Ritüelin anlamı bireyi kolektifle, düzenli yaşam ve *kozmos* ile dayanışma içine sokmaktır. Bütün insan eylemleri, ritüellere dönüştürülmüştür; yani *normlara* uygun hale getirilmiştir. Bu tür geleneksel bir toplumda insan artık yalnız değildir. İnsanoğlunun *kimliği* işte bu bireysellikten arındırma yoluyla, yaşamın bir ritüele, rastlantısal olayların da kategorilere dönüşmesi yoluyla şeffaf bir hal alır (Eliade, 2002: 42).

Bu anlamda ritüeller, Haviland'ın belirttiği üzere kişinin kutsal olanla bağ kurabilmesini ve kriz anlarında bireylerin minimum düzeyde zarara uğramasını sağlayan uygulamalar olarak görülebilir (Haviland, 2002: 421).

Özlem Kasap'a göre kökensel bir anlatı modeliyle ve ortak bir inanışlar toplamına gönderme yapan ritüelin bilinen işlevlerinden birisi güçlü bir toplumsal ülkü çevresinde öbeklenen kişiler arasındaki bağı sürdürmek, dolayısıyla grubun varlığını sürdürmesine olanak sağlamaktır. Geleneksel toplumlarda günlük yaşam neredeyse baştan sona ritüeller üzerine kurgulanmıştır. Ritüellikte her insan doğal ritüel tutumunu kültürleştirerek ötekiyle ilişki kurar (Kasap Ö., 2021: 124-125). İnsanda gözlemlenen ritüel tutumun aynı zamanda tarihsel bir arka planı vardır. Bir toplumun yaşam çizgisini belirleyen gelişmelere koşut olarak ritüel tutumları değişir, dönüşür, yok olur ya da yenileri ortaya çıkar. Doğadan tümüyle kopamayan insanın tutumunda yine de *değişmezler, arkaik şemalar* gözlemlenebilir.³⁷ Ritüellik ve toplumsallık iç içe geçer (Kasap Ö., 2021: 126).

³⁷ Eliade'nin örneğinde ritüellerin değişmezleri ve tabu belirlenen bazı hususlar dile getirilmektedir. Polinezya adalarında her yıl kutlanılan bayramlar *tanrıların eserlerini*, efsanevi zamanlarda tanrıların dünyayı bugün sahip olduğu biçimiyle oluşturdukları eylemleri tekrarlamaktadırlar. Törenler sırasında içinde yaşanan bazı yasaklarla (tabu) belirlenmiştir; gürültü, oyun, dans yasaktır. "İlkel" uygarlıklar düzeyinde insanın yaptığı her şeyin insan-aşırı modeli vardır; bayram zamanının dışında bile insanın hareketleri, tanrılar ve efsanevi atalar tarafından saptanmış örnek modelleri taklid etmektedirler. Fakat bu taklid giderek bozulma, hatta unutulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Tanrısal eylemlerin devrevi güncelleştirilmesi olan bayramlar, insanlara modellerin kutsallıklarını öğretmek için vardılar (Eliade, 1991: 65-66).

Karaman'a göre ritüeller, çoğunlukla dini karakterli olmakla birlikte, yalnızca din alanına sıkıştırılamazlar. Dolayısıyla ritüeller dini olabileceği gibi seküler de olabilirler.³⁸ Ancak dini ya da seküler olma durumuna göre ritüel ve seremoni arasında bir ayırım öngörülmektedir. Bu ayırım, ritüelin daha çok dini, seremoninin ise dünyevi sembolik bir etkinlik olması temelinde şekillenmektedir. Ayrıca seremoni, birden fazla kişiden oluşan bir topluluk gerektirir, oysa ritüel, topluluk olarak ya da tek bir kişi ile de meydana getirilebilir. (Karaman, 2010: 229).

Erginer'in ritüel ve kurban bağlamındaki tespitlerine göre, kansız kurbanda, bulgur, süt, yağ, rakı, şarap vb. çeşitli yiyecek içecek maddelerinin belirli bir yere saçılması; bazı nesnelere bir yere asılması, bağlanması ya da hayvanların bel kemiği kırılarak, karnı yarıp omur kemiklerinden biri çıkarılarak, boğularak, sımsıkı bağlanarak ok ile vurularak ya da doğrudan kesilerek sunulmaktadır (Erginer, 1997: 121-122). İlkel toplumlarda *kan, can, ruh, yaşam özdeşliği inancı*, ruhun ölümden sonra da yaşamını sürdürdüğü inancıyla birleştiğinde, kana dayalı çeşitli inanç ve uygulamaların hayatın hemen her alanında gelenekleşmesi sonucunu doğurmuştur (Erginer, 2003: 182).

Özünel, gelenek, süreklilik ve kimlik üçlüsü ile mit, ritüel ve inisiyasyon üçlüsü arasında yatay ve dikey olmak üzere bazı benzerlikler bulunmakta olduğu belirtmektedir. Mit, rit ve inisiyasyon birbirlerini bütünleyen bir süreçte gerçekleşir. Aynı olgunlaşma ve biçimlenme süreci gelenek, süreklilik ve kimlik üçlüsü arasında da vardır. Sözü edilen yatay bir ilerlemedir. Dikey ilerleme ise gelenek-mit, süreklilik-rit, kimlik-inisiyasyon kavramlarının karşılıklı etkileşimleriyle oluşur. İnisiyasyon yani erginleme en kaba anlamıyla bir sözleşmedir. Toplumla ve bireyin kendisiyle, taraflar bir antlaşmaya varır. Varılan bu antlaşmayla tarafların statüsü belirlenir. Bu bağlamda bireyin yalnızca ergenlikten yetişkinliğe geçerken değil yaşamı boyunca dönüşerek statüsünü değiştirdiği söylenebilir. Bunu yaparken de en açık biçimde kan olgusunun geçiş ritüellerinde bu denli önemli rol almasının nedeni inisiyasyon ve şiddet arasındaki bağda aranmalıdır (Özünel, 2005: 41-42).

³⁸ Eliade'nın tespitlerine göre Yeni Gine'de, çok sayıda efsane denizcilere modeller sağlamaktadır. Anlatı bir teknenin yapımının çeşitli anları için, bu işin gerektirdiği cinsel tabular vb. için önceller sağlamaktadır. Denize açılan teknenin reisi, efsanevi kahraman Aori'yi kişileştirmektedir. Reis, Aori'nin efsaneye göre bürünmüş olduğu elbiseyi giymekte; onun gibi kararmış bir çehreye sahip olmaktadır. "Güvertede dans etmekte ve Aori'nin kanatlarını açtığı gibi kollarını açmaktadır (Eliade,1991: 78).

Girard kurban krizi olarak bir durumu ifade eder, yani, kurban ritüelinin işlevini yitirmesi, kirli kan ve arındırıcı kan arasındaki farkın ortadan kalkmasına karşılık gelir. Kurbanla ilişkin, saf ve kirli olan arasındaki ayırım, diğer tüm farklılıklar aşılmadan yok edilemez. Aynı çift yönlü şiddet süreci, bütüne yayılır. Öyleyse, kurban krizi bir ayrımlar krizi olarak tanımlanabilir. Kültürel düzen bu krizle sarsılabilir. Kültürel düzen bu anlamıyla, bireyler arasındaki farklılıkları, *kimlikleri* ve ilişkileri belirleyen bir ayrımlar sistemidir. Kurban pratiğinin ortadan kalkmasıyla topluluğu tehdit etmeye başlayan, bir intikam döngüsü, yani kan davasıdır. Bir toplumun dini iskeleti çatırdamaya başladığında, toplumun fiziksel güvenliği değil, öncelikle, toplumun kültürel temelini bütünü tehlike altındadır. Kurumlar canlılıklarını yitirir; toplumsal değerler hızla aşınır ve kültürel yapının bütünü çöküşün eşiğine gelir. Kısaca, kurban kurumunu olumsuz yönde etkileyen herhangi bir şey, topluluğun temelini, uyumla dengenin dayandığı ilkelere tehdit oluşturur (Girard, 2003a: 219).

Girard'ın kültürel düzenin korunmasında kurban krizinin çözümlenmesi ve kurban ritüeline zarar verebilecek herhangi bir tutumdan kaçınılması hususunda verdiği örnekleri Erginer, Türk kültüründeki örnekleri ile toplumsal bağ zemininde değerlendirmektedir. Erginer'e göre özetle eski Türk boylarında da kurban, tapımına dayalı yönüyle tam anlamıyla öte dünya tasarımıyla iç içe olup, temelde iki yönlü *ben vereyim, sen de bana ver* ilkesiyle işlerlik kazanmaktadır. Bu boylarda da ister animistik ister totemistik, isterse şamanistik esaslı olsun kurban toplumsal yönüyle toplum birliğine süreklilik kazandırma ve kuşaklar arasında bağ kurma işlevlerini yerine getirmektedir (Erginer, 1997: 132).

Kurban töreni bağlamında İnan değerlendirmektedir, Kırgızlar ve Kazaklarda *aynalı* ve *aylanı* terimleri üzerinde durmaktadır. *Aynalayın* sözü: *azizim, canım, etrafında döneyim, dolanayım* demektir. Şamanizm kültürü ile ilgili bir deyimdir. Başka biri için kendini feda etmek; *aylanayın*- senin etrafında döneyim, yani "senin için kurban olayım" demektir. Başına gelen felaketin başka birine yahut başka bir nesneye nakletmek için kişinin başında gerçekten yahut sembolik olarak dolaştırmak, bu kurban töreninin en önemli unsurudur. Kırgızların, başa çevirip hediye verdiklerini, bunun hediye alana mutluluk getireceğini sandıkları görülmektedir (İnan, 1976: 151-152). *Aynalayın* sözü içerisinde kendini feda edebilecek sevgi ifadesi, toplumsal bağların güçlenmesi ile kurban töreni arasındaki binlerce yıllık bağ gerçekten de dikkat çekicidir.

Özlem Kasap'ın ifadesiyle anlamsal yineleme ritüelin anlamının yeniden canlanmasına olanak sağlar. Ritüelin öznelere mitik bir tarihsellik sürecine katılarak ona kendilerine özgü bir değer ve anlam yüklerler. Ancak, biçim ve anlam söz konusu öznelere algılama biçimlerine göre dönüşümlere uğrar (Kasap Ö., 2021: 129).

Bayat, ritüellerde anlamsal yineleme ve anlamın yenilenmesi olguları bağlamında avcılık örneğini verir.

Bayat'a göre av ve avcılık kültürü, ilkel şeklinden son aşamasına kadar, dini-mitolojik içeriğini, tabu ve yasaklarını koruyabilmiştir. Avcılık, özel coğrafi şartlarda gelişmiştir. Ormanlık ve dağlık yerlerde, Sibiry'a'da *tayga* denilen sık dağlık ormanlarda avcılık kültürü oluşmuştur. Bozkırlardaki hayvancılık ekonomisine dayalı bozkır-çoban kültürünün oluşmasına karşılık, avcılık için coğrafi durumun münasip olduğu Altay ve Sibiry'a'nın ormanlık bölgelerinde avcılık ekonomisinin temelleri atılmıştır. Doğal olarak ekonomisi toplayıcılık-avcılığa veya hayvan beslemeğe dayalı bir sistemin üst kurumunda farklı mitolojik tasarımlar ortaya çıkmaktaydı. Av mitlerinde hayvanların kutsal tarafları ve özellikleri ana konu olarak belirlenir, söylenen bu tür hikayelerde av hayvanlarının avlanması kuralı bir kez daha avcıya hatırlatılır. Av hikayelerinden farklı olarak av ritüellerini genelde avcılar kendileri yaparlar. Şamana, av sürekli uğursuz olduğu takdirde, bu uğursuzluğun sebeplerini araştırmak için baş vurulur. Toplayıcı-avcı toplumlarda avcılık, ciddi bir iş bölümü olduğundan toplumun geriye kalan üyeleri de orman ve dağ kültürüne, avcılara yardımda bulunmaları için dualar eder, orman ve dağ ruhlarını kızdıracak şeylerden çekinirler (Bayat, 2007b: 191-192).

Erginer'in kurban bağlamında üzerinde durduğu bir diğer husus ise kan tabusudur.

Orta Asya Moğol ve Türk toplulukları arasında görülen hayvanın bel kemiğinin kırılarak veya göğüste küçük bir yarık açılarak kalbinin veya aort damarının sıkılarak kan dökmeksizin öldürülmesi uygulamalarının altında, gücün bedeni terk etmeyeceği inancıyla, kan tabusu yatmaktadır. Moğollar ve Türkler arasında aynı klandan bir hayvanın kanının akıtılarak öldürülmesinin yasak olduğu bilinmektedir. Örneklerini Osmanlı hanedanlığında da gördüğümüz hanedan soyundan olanların kanı dökülmeksizin, bir ip veya yay kirişi ile boğularak öldürülmesi uygulamalarında aynı

inançlar vardır. Akmış kanı toprakla örtmek ya da gömmek de dökülen kanın açıkta kalmamasıyla ilgili bir tabu grubunu oluşturur (Erginer, 2003: 186-187).

Kan tabusu Altaylı şamanların kurban törenlerinde³⁹ kanın yere akıtılmaması konusundaki titizliği ile görülmektedir. Ardından atı kutsar ve birkaç kişinin de yardımıyla, omurgasını kırarak, hayvanı öldürür; çünkü bir damla kanın bile yere akmaması ya da kurbancılara sıçramaması gereklidir (Eliade, Şamanizm, 1999: 224).

Kan tabusu kutsallık ve kirlilik içeriğiyle de düşünüldüğünde, atasözleri ve deyimlerde *kan*, *can*, *ruh özdeşliğiyle*, güç sembolü olmasıyla, soyun devamlılığındaki rolüyle, sözleşmelerdeki kutsallığıyla, arındırıcılık ve koruyuculuk özelliğiyle olumlu anlamlarla yer almaktadır. Bunun yanı sıra, kanın olumsuz anlamları yüklediği; ölümün simgesi şeklinde görüldüğü, pislik olarak nitelendirildiği, şiddet, acı ve eziyetin sembolü olduğu atasözleri ve deyimler de vardır (Demir, 2016: 34).

Campbell av bir ritüeldir⁴⁰ der ve birtakım tabu, yasak ve kurallar içerdiğini gösteren mitolojik hikayelerden bahseder. Aynı şekilde Altaylı Türkler de av konusunda bazı kuralları yerine getirmek zorundadırlar. Avcı, ormana girerken gülmemeli, bağırmmalı, hatta bazen konuşmamalıdır. Özellikle uyulması gereken tabulardan biri de avcının evle, ev hayvanları ile ilgili hiçbir şey konuşmamasıdır. Sibiryalı Türklerine ve Yakut avcılarına göre *hayvanlar, insan dilini bildikleri için konuşulan her şey avcının zararına olabilir*. Hakas avcıları da av hayvanlarının, av eşyalarının adlarını söylemez, bunları adlandırmada özel bir dil kullanırlar. Konuşmak gerektiğinde avcılar sembolik av dilinde (eşyalara ve hayvanlara gizli ad vererek) konuşurlardı ki hayvanlar onları anlamasın. Bugün bile Altay-Sayan avcılarının kendilerinin anlayacağı gizli bir dilleri var. Hem

³⁹ Erginer, tabuların kutsala dönüşmesi ve kurban törenleri bağlamındaki temel inançların totemizmden kaynaklandığını öne sürer. Kutsal totem hayvanlarının eti ve kanıyla yıllık totem kutsamalarında toplulukça yenmesi olayı kurban kefareti (expiatory), gönül alma (propitiatory) ayrımları olarak görülebilir. Smith, bazı nesnelere kutsallığın aşırı derecede artmasının onları toplum adına dokunulmaz (tabu) kıldığını görmüştür. (Erginer, 1997: 21-22).

⁴⁰ Boşimanların çok küçük yayları var ve bir okun menzili en fazla 30 metre. Okun saplanması da çok sert oluyor. Boğa antilopları, bu oklardan sonra bir buçuk günde acı çekerek ölüyor. Hayvan vurulduktan sonra ve zehir yüzünden acı çekerek ölürken, avcıların bazı şeyleri yapmamak şeklindeki birtakım tabulara uygun davranması gerekiyor. Bu şekilde, ölümüne neden oldukları ve eti onlara hayat veren hayvanın ölümüne mistik bir şekilde iştirak ediyorlar. Burada bir mitolojik özdeşleşme söz konusudur. Öldürmek yalnızca cinayet değil, bir ritüel eylemi, tıpkı yemeklerden önce dua etmek gibi. Ritüel eylemi, size bu yiyeceği veren hayvana olan bağımlılığımızı kabul etme şeklidir. Av bir ritüeldir. (Campbell & Moyers, 2013: 103-141).

hareket hem de konuşmalarına koydukları bu tabularla Altay-Sayan ve Yakut avcıları avcılığın da uyulması gereken kuralları olduğunu göstermişlerdir (Bayat, 2007b: 193).

Erginer'e göre, tabuyu doğuran kavramlardan bir şeyin *pis* olması, ona dokunulmaması yasaklarının ya da tabusunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kanla ilgili tabular içinde ay hali ve doğum kanı tabuları bir başka grubu oluşturmaktadır. Bu grup tabular, bir yandan doğrudan bu hallere özgü kana yönelikken, diğer yandan yoğun bir biçimde bu kanı üretene yöneltmiştir. Hemen bütün toplumlarda böyle hallerdeki kadınlar hastalıklı veya pis olarak kabul edilir ve bu durumdaki kadınlar grubun diğer bireyleri için sayısız tabunun merkezi olur. Bu durum geçinceye dek, kadının gruptan ayrı bir yerde yaşamasına, belirli şeylere bakmamasına, dokunulmamasına, özel bir dikkat gösterilir (Erginer, 2003: 189).

Girard'a göre, her tür şiddet bir farklılık yitimine, her farklılık yitimi de bir şiddete yol açmaktadır ve bulaşıcı bir şiddet olmaktadır. Şiddet yayması tehlikesi, en küçük bir farklılık yitimi, bütün bir topluluğu kurban bunalımına sürüklemeye yetmektedir. Böyle bir durumda alınacak ilk önlem elbette kurbanı yalıtılmak, toplumun sağlıklı mensuplarıyla kurban arasındaki her tür ilişkiyi kesmektir. Bulaşmanın önüne geçilmesi gerekmektedir. İkel toplumlarda, tek bir bireyde bile oluşan en küçük bir değişiklik büyük bir bunalım yaratabilecekmiş gibi karşılanmaktadır. Modern insanın olağan gördüğü geçişlerin arkasında onlar düpedüz birer kıyamet alameti görmektedir. Bazı toplumlarda, yeni kabul edilecek kişinin ne adı vardır ne geçmişi ne akrabaları ne de herhangi bir hakkı. Biçimden yoksun bir şeye indirgenmiştir (Girard, 2003b: 406-407).

Bu bağlamda, Nevruz ya da Hıdrellez gibi Bahar Bayramlarının, içinde barındırdığı kutlamaları ve eğlenceleri, "ritüel" boyutuyla irdeleyen Nebi Özdemir, şunları belirtmektedir; Ritüelistik oyunların, zamanla *dini-büyüsel* niteliklerini yitirdikleri ve onların da diğer profan (din-dışı) nitelikteki oyunlar gibi, gülüp eğlenmek amacıyla sergilendiği görülür. Bu türden gösteriler sırasında yerel malzeme (çarı, yün, post; is, un, hamur, yün, leğen, kemer vb.) ve giysiler kullanılarak kılık değiştirilir. Törene katılanların, gösteri sırasında ve sonrasında topladıkları yiyecekleri hep birlikte ve neşe içinde yiyerek eğlenmeye devam ettikleri görülür. Bu tür eğlenceler, yerel halk takvimine uyularak belirli günlerde gerçekleştirilir. Bu tür kutlamalar, asırlardır süren tekrarların

etkisiyle oluşan ve toplumsal bellekte saklanan geleneksel izlekler⁴¹ doğrultusunda icra edilmektedir (Özdemir, 2005: 49-50).

Levi-Strauss, ritüellere ve ritüellerin değişmez kuralları olan tabulara ilişkin olarak toplumsal davranışlar üzerinde durmaktadır. Levi-Strauss'a göre her toplumda, birtakım tabu ya da ayrıcalıklarla onaylanan, zorunlu olan ve değişmez tören kurallarıyla ifade edilen davranışlara bakıldığında her biçimin yapısal bir düzenliliğe⁴² sahip olduğu görülür (Levi-Strauss, 2012: 426).

Wulf'un toplumsal davranışlar ve kültürel sınırlamalar ile ilgili tanımı, kutsallık, ritüellik ve tabular bağlamında değerlendirilebilir, Wulf, kutsal olan kavramın birden çok anlamı olduğunu, tek bir tanımı olmadığını ifade eder. *Sacer* hem ilahi hem de lanetli, tabu hem saf hem de kirli demektir. Ne söylenebilir ne söylenemez ve sessizliğin konuşmadaki yeri nedir? Sessizlik çoğu zaman yetersizlik ya da kendini arılatamamanın ifadesi olarak görülür. Konuşmanın aksine pasiflik ve zayıflığın işareti olarak görülür. Bunun kültürel sınırlamaları aşikârdır. Sessizliğin korunduğu mekanlar sessizlik kültürünün parçalarıdır: Tapınaklar, kiliseler, konser salonları, tiyatrolar, sinemalar ve kütüphaneler. Bu yerler sessizlik sanatını gerektiren ve uygulayan ritüellerin evridir: Dini hizmetler, evlilik,

⁴¹ Eğlenmenin toplumsal bellek ve törensel boyut anlamındaki yeri bağlamında Huizinga oyunun, fiziksel, entelektüel, ahlaki ve ruhani değerler sayesinde de kültür düzeyine yükselebildiğini belirtir:

Oyun, bireyin veya grubun hayat düzeyini yükseltmeye ne kadar yatkınsa, o ölçüde hakikaten kültür haline dönüşür. Kutsal temsil ve törensel yarışma, kültüre oyun olarak ve oyun içinde gelişme olanağı veren iki biçimdir (Huizinga,2015:81-82).

⁴² Levi-Strauss'un toplumsal davranışlar ve yapısal düzenlilik üzerindeki tespitleri bağlamında, Boas'ın suç ve suçlu kavramlarına ilişkin tanımları, tamamlayıcı olacaktır. Boas'a göre, yabancı toplumlarda suç olarak tanımlanan şeyler bizdekilere göre çok daha farklı olabilir. Yemeğin herkes tarafından özgürce paylaşıldığı ve eşyaların giysi, silâh ve ev aletleri gibi-yalnızca hayati gereksinimler doğrultusunda kullanıldığı bir yerde, ufak tefek hırsızlıklara dahi göz yumulmaz. Aile içi evlilikle ilgili kati kanunların hüküm sürdüğü bir yerde, bizim ensest olarak adlandırdığımız birliktelikler salık verilir. Dışevliliklerin görüldüğü yerlerde, ensest yasaları daha geniş bir kapsamda ya da seçilmiş ayrı bir gruba göre değerlendirilir. Kan davasının yasal olduğu bir ülkede işlenen bazı cinayetler suç değil, erdem olarak görülür. Tek eşliliğin gelenek, çok eşliliğin ceza gerektiren bir suç olarak görüldüğü bazı topluluklarda, birtakım birliktelikler suç olarak kabul edilir. Cinsel yaşantının özgür olduğu yerlerde ise cinsel suçlar görülmez. Bu koşullara bakıldığında suçlu şu şekilde tanımlanmalıdır: Bağlı olduğu toplumun buyurduğu kuralları tanımayan kimse. Bu tanımlamayı kabul etmemiz için, yasalara karşı seremonik olarak izin verilen durumları hariç tutmamız gerekir. Suç teşkil eden şeylerde olduğu gibi, suçlunun zihinsel özelliklerinde de farklılıklar olmak zorundadır. Suçlu, bağlı olduğu toplumun sahip olduğu değerleri çeşitli güdülerle yıkar geçer. Kırılma noktası, eyleme ve kısıtlamaya yol açan dürtüdür. Eşit zorluklarla karşılaşan iki insan arasında hangisi daha açsa, o kişi hırsızlığa yönelecektir. Aynı çevresel koşullar altında, seçilimsel eşleşme olmaksızın yaşamını sürdüren izole bir topluluğun, birkaç nesil sonra fiziksel formu sabitleşir. Kültür, toplumsal yapıyı ve zihinsel yaşantıyı değiştiren uyaranlar olmadığında da sabittir. İlkel, izole kabileler bize stabil görünürler; çünkü rahat ve müdahale edilmeyen koşullar altında, kültürdeki değişim süreci oldukça yavaştır (Boas, 2017).

defnetme gibi yasal eylemler ve benzeri olaylar. Toplumdan topluma ve alt kültürden alt kültüre değişen tabuların, sessizliğin bölge ve alanlarının burada yeri vardır (Wulf, 2009).

Eliade'nin belirttiği üzere geleneksel toplumlarda cenaze ayinleri düzgün bir şekilde yapılanaya kadar, fizyolojik ölümün başlangıcı sadece bir işarettir, ölüm gerçek kabul edilmez (Eliade, 2016b: 53-56).

Karaman'a göre, ritüellerin, takvimsel ritüeller ve bunalım ya da kriz dönemi ritüelleri olarak ayrımı en kabul gören sınıflandırma biçimidir. Geçiş ve giriş ritüelleri, toplumsal olsa da uygulamaların temeli bireyseldir. Bireyin bir statü geçişini sağlayan ritüeller, başka bir statüye girişin toplumsal kabul gördüğünü simgeler (Karaman, 2010: 231). Ritüeller, sağladığı grup bilinci veya kolektif şuur vasıtasıyla bir toplumsal kimlik tanımlayıcısı olurlar. Bu işlev, toplumsal bütünleşmenin de en önemli unsurudur (Karaman, 2010: 235).

Benedict, kültürler içlerinde barındırdıkları özelliklerin toplamından öte bir şey olduğunu ifade ederek, bir kabilenin evlilik düzenlemelerinin, tören danslarının ve ergenliğe geçiş törenlerinin bilinmesinin dahi, bir kültürü bütün olarak kavrayıp anlaşılabilirliğini yönünde de uyarır. Benedict'e göre söz konusu toplumsal amaçlar, yararlanabileceklerini ayıklayıp alır, işine yaramayanlarıysa elden çıkarır. Gereksinimlerine uygun yeni bir biçim verir. Bu edimlerin aldığı biçimleri anlamamanın tek yolu, önce toplumun coşkusal ve zihinsel kaynaklarını anlamaktır. Kültürün bu biçimde kalıplanışı önemsiz bir ayrıntı gibi görülmemelidir. Çağdaş bilimin birçok alanda önemle üzerinde durduğu gibi bütün, tek tek parçalar toplamı değildir, yeni bir varlık oluşturan parçaların eşsiz düzenlenmesiyle etkileşiminin de sonucudur. Barut yalnızca sülfür, kömür ve güherçile bileşimi değildir; bu üç ögenin doğal dünyada aldığı bütün biçimlerin bilinmesi bile, barutun doğasını

göstermeye yetmez (Benedict, 2003: 100). Benedict, Zunilerle ilgili tespitlerinde dinsel uygulamalardan⁴³ ve ritüellerdeki⁴⁴ bazı tabulardan örnekler verir.

Levy-Bruhl'a göre ritüellerin temel toplumsal motivasyonu, Tanrının desteğine sahip olmayı sürdürmenin gerekliliğidir. Eğer bir tabunun çiğnenmesi, bir rit, bir tören ya da bir formülün unutulması gibi bir yanlışlık yapılırsa, destek yitirilecek olursa, yeniden kazanılmalıdır. İnsan grubunun yaşamını sürdürebilmesi bu *cinlerin* yanı sıra, kimi bitki ve hayvan türlerine özgü gizemli ilkelerle olan ilişkilerine bağlıdır. İlişkiler gerginleşirse insanlar kaybeder. İlişkiler kopacak olursa insanlar yaşayamaz. Bu durumda avcı gece gündüz ormandan çıkmasa da balıkçı teknesinden inmese de bir şey yakalayamaz. Kadınları, çocuklarıyla birlikte kendisi de ölür.⁴⁵ Ritlerin insan üzerinde ikna edici ve zorlayıcı⁴⁶ bir etkisi vardır. İlkel insan her şeyi olması gerektiği gibi yaptığı takdirde bu Tanrıyla arasının bozulmayacağından emindir” (Levy-Bruhl, 2006: 67-68).

⁴³ “Zuniler’de dinsel uygulamalara katıldığı anda resmi görevli ya da din adamının uyması gereken kısıtlamalardan biri hiçbir öfke duymama yükümlülüğüdür. Bu, yalnızca temiz kalbi olanlara yaklaşan kutlu tanrılarla ilişkiyi kolaylaştırmak içindir. Öfkenin yokluğu, doğaüstü uğraşlarla ilgili hazırlığın bir işaretidir. Öfkeli zihin doğaüstü uğraşları zorlaştırır ve onların paylarına düşecek olanların elde edilmesini olanaksız kılar. Onun büyüsel bir etkisi vardır. Ayinler döneminde kutsal adamlar için geçerli en önemli tabu (yasak), bir öfke belirtisi göstermektir. Anlaşmazlıklar ister törenle ilgili ister ekonomik ister aile konularında olsun, hiçbir biçimde şiddet gösterilmeden çözümlenir” (Benedict, 2011: 134).

⁴⁴ “Bu kültürlerde farklı ritüel teknikleri gerektiren bir başka ölüm durumu daha vardır: Birisinin bir başkasını öldürdüğü durum. Zuniler’de bir katile yaşayanın eşi gibi davranılır. Onun inzivası rahiplerin denetiminde gerçekleşir. Cinayetle üzerine kalan huzursuzluğun yok olması için ayrıntılı uygulamalar gerekir. Bunlar, katilin savaş topluluğuna girme töreniyle ilgilidir. Onun inzivası dul kadının inzivası gibidir. Kimseyle konuşmaz, kımıldamadan oturur. Kusturucu ilaçlar alır. Yiyeceklerden uzak durur, topluluğa girme törenindeki her şeye uyar. Herhangi bir topluluğa giriş ayinindekine benzer tabular Zuniler’de can alan adama uygulanır. Savaş topluluğu üyesi olarak yeni sosyal sorumluluklar alması, karşılaştığı sınıflandırmalardan kurtulması için zorunludur” (Benedict, 2011: 141).

⁴⁵ Ba-ilalar’da birçok isim çeşidi vardır. Doğumda verilen isim, çocuğun dünyaya gelmesinden sonra kâhinin katkısıyla hangi atanın dünyaya geri dönmüş olduğundan emin olduktan sonra verilen isimdir. Bu isim tondadır (tabu). Birey yaşam boyu taşınmasına karşın gelişigüzel bir şekilde kullanılmaması gerekmektedir. Kendisinin bu ismi telaffuz etmesi kesinlikle tondadır. Gündelik yaşamda kişiye başka bir isim takılmaktadır. Bazı kabilelerde biri öldüğü zaman, orada bulunan hiç kimse ruh ölüler ülkesine kesin olarak göç etmeden hayvan, kuş ya da böcek hiçbir canlı varlığı öldüremez, bu tabudur. Çünkü öldürülen hayvanın ölünün görünüm değiştirmiş hali olmasından korkulur (Levy-Bruhl, 2006: 344-345)

⁴⁶ “Aniwa adasında yaşayan yerlilerin bir tabuyu çiğnemekten çok korktuklarını zira böyle bir davranışın suçlunun ya da ailesinden birinin ölümüne yol açacağına inandıklarını söylemektedir. Herkese zararı dokunan bir felaket, bir bulaşıcı hastalık, art arda gelen birçok ölüm olayıyla karşılaşıldığında yerliler bu durumdan çarçabuk bir sonuca varmakta ve aralarından birinin bu olaylardan birine benzer bir suç işlediğini düşünmektedirler. Bu durumda fala başvurulmakta ancak amacın suçlu ya da suçluların kim(ler) olduğundan çok hangi yasağın çiğnenmiş olduğunu öğrenmek ve durumu düzeltebilmek için gerekli önlemleri almak olduğu gözlemlenmektedir” (Levy-Bruhl, 2006: 109).

Radcliffe-Brown'a göre, neden ve sonuç açısından düşünülecek olursa, ölümden sonra bekâ bulacak olan ruh inancının, sonuç olduğu, ritlerin yüzünden ortaya çıktıkları görüşü daha doğrudur. Bir dini anlamak için inançlardan ziyade ritler üzerinde durulmalıdır. Ritler, doğmalarla değil mitlerle bağlantılıdır (Radcliffe-Brown, 1968).

Bu bağlamda Bayat'ın aktardığı şamanlıktaki geçiş ritleri ile ilgili örnekleri önemlidir. Bayat'a göre geçiş ritlerinde rastlanan toplumdaki uzaklaştırılma, Türk Şamanlığında ayrı bir özellik kazanmıştır. Şaman adayı, kendisi veya akrabaları tarafından zorunlu olarak toplumdaki uzaklaştırılır. Ritüelini yönetenler genelde ölmüş Şaman ruhlarıdır. Adayın ritüel ölümü, genel olarak üç ile yedi gün arası sürer. Bu esnada Şaman adayı, tabulara maruz kalır, insanlardan uzak bir yerde hiçbir şey yemeden ve içmeden yatar (Bayat, 2006: 47).

Gennep'in geçiş ritlerine ilişkin aktardığına göre Orta Avustralya'nın bazı kabilelerde erginleme törenlerinde çömez *ölü* olarak değerlendirilir ve çömezlik dönemi boyunca ölü olarak kalır.

“Bu dönem çömezde bedensel ve zihinsel zafiyet oluşturur. Bu, şüphesiz çocukluk hayatının tüm hafızasını silmeye yöneliktir. Ardından pozitif bir bölüm gelir: Örfi kanunların öğretimi, totemik törenlerin çömez önünde uygulanmasıyla verilen kademeli eğitim, mitlerin aktarımı. Son olarak dinsel bir tören yapılır ve özellikle kabileden kabileye değişen ve çömezi klandaki yetişkin üyelerle daimî olarak özdeş kılan özel bir sakatlama (bir dişi çekme vs.) gerçekleştirilir. Erginleme kimi zaman tek seferde kimi zaman aşama aşama gerçekleşir. Çömez ölü olarak değerlendiriliyorsa diriltir ve çömeze çocuklukta olduğundan farklı biçimde nasıl yaşayacağı öğretilir. Birçok kabilede çömez, öncelikle inzivaya çekilir, inzivada özellikle de besinsel tabular eşlik eder” (Gennep, 2022: 91-92).

Nizamettin Kasap, Gennep'in görüşlerine atıfla bir toplumda “ayrıntıların” aynı zamanda birleştirici unsur olduğu üzerinde durur. Toplumların alışkanlıkları, gelenekleri, törenleri, anma günleri, ritüeller, farklı ve ayırıcı ayrıntılar, ulusallık kavramının tanımına katkı sağlarlar. Bir bölgeden ötekine değişebilen ayrıntılar oranının özgünlüğünü ortaya koyar. Bilim insanları için tanımlama güçlüklerinin ortaya çıkmasının nedeni ayrıntıların

bolluğudur. Her toplumsal grup kendi ayırıcı özellikleriyle ortaya çıktığından, her ayrıntı yerel ortak görülüp, ayırıcı bir gösterge değerine bürünebilir (Kasap N., 2019: 45).

Eriksen'in belirttiğine göre geçiş döneminde olan aktörlerin sık sık tabular, yasaklamalar ve katı davranış kurallarıyla sarıldıklarını belirtmek yeterli olacaktır. Bazı toplumlarda, haftalarca ayrı tutulurlar. Bu katılığın bir nedeni, toplum için gerekli olmalarına rağmen geçiş ritüellerinin sosyal düzene ve toplumdaki egemen iktidar ilişkilerine bir tehdit⁴⁷ olarak görülmeleri olabilir (Eriksen T. H., 2009: 101).

Anasoylu topluluklarda, soydanlık, miras ve grup üyeliğinin tek bir ilkede birleştiği babasoylu topluluklardan farklı haklar ve görevler, farklı ölçütlere dayalı olarak belirleniyordu. Bir geçiş riti olma eğilimindeki sosyal dramada normların altı sembolik anlatımlarla çiziliyor ve ritüel böylelikle topluluğun tutunumuna katkıda bulunuyordu. Tüm toplumsal statülerinin dışında birey, kendi konumunu, toplum içindeki yerini ve aslında böylelikle toplumun varlığını yansıtmaya mecbur edilir. Böylece, sonuç olarak toplumla yeniden bütünleşmektedir (Eriksen & Nielsen, 2012).

Goody'nin ifadesiyle tüm toplumsal eylemlerin, toplumsal yapının anlamlı veya "simgesel" unsurları olduğu söylenebilir. Nitekim daha genel olan kavram daha basit olandan yapılmış bir soyutlamadır. Bununla birlikte, pek çok sosyologun gizliden gizliye varsaydığı gibi "dışavurumsal" değildir, diğer bir deyişle, sosyal davranışın temel ilkelerini ifade etmemektedir. Simgesel eylemler rasyonel eylemlere karşıt olarak tanımlanır; sonrasında bu eylemler, anlamı gözlemci tarafından belirlenen tortul bir kategori altında toplanır ve böylece diğer türlü "irrasyonel", *psódo-rasyonel* ya da "rasyonellik-dışı" olarak kalacak davranışlar gözlemci için bir anlam ifade etmeye başlar. Sonuç olarak, ritüel eylemlerinin olumlu kriterlerinin incelenmesiyle elde edilen daha önceki sonuç, olumsuz ölçütlere bakılarak, yani bu uygulamaların, son şemanın dışında kaldığı görüşüne dayanarak güçlendirilir. Kutsal, ritüelistik veya büyüsel-dini olayları

⁴⁷ "Kişi çocuk iken tehdit oluşturmaz: Çocuk olarak kişi güvenli ve tartışılmaz bir sosyal statüye sahiptir; bir yetişkin olarak, kişi normalde toplumda eşit derecede tanımlanmış bir yere sahiptir. Ne var ki, kişi iki aşama arasında yolun yarısında kaldığı zaman sanki *herhangi bir şey olabilir* gibi geliyor. Haftalarca sürebilen üyeliğe kabul töreninde aday bir anlamda toplumun dışına konur; kişi ne çocuktur ne de yetişkin. Adaylar ilk kez kendilerini ve toplumu dışardan görebildikleri için ciddi bir tehdittir ve tehlikeli bir şekilde yansıyabilir. Aslında belki de çağdaş modem toplumların uzatılmış tipik yetişkinlikleri yararlı bir şekilde çok uzun bir geçiş ritüeli olarak görülebilir. Geçiş törenleri, topluma entegrasyonun yolunu açma işlevi görür ve katılımcılara ruhsal dünya ve *sosyal organizma* ile bir olma deneyimi kazandırır" (Eriksen T. H., 2009).

ayırt etmek için kabul edilen ölçütlerin, edimciden değil de gözlemcinin neyin içkin olduğuna dair değerlendirmesinden türetildiği kabul edildikten sonra, karşılaştırmalı din çalışmalarında bazı problemler ortaya çıkmaktadır. On dokuzuncu yüzyıl antropologlarının kullanımlarının kısmen yeniden düzenlenmesine giden yol açıktır. Goody'e göre ritüel, uzlaşmaz katılıkta apaçık bir düzene sahip her türlü eylemdir. Her tür davranış, belirli bir tarzda tekrarlanabilir bir biçime sokulduğunda, ritüel haline dönüşüyor demektir. Ritüel standartlaşmış eylemler ve örftür. Ritüeller özünde büyüsel sebepler barındırır, uygulayıcısının ise ritüeller sayesinde erişebildiği pragmatik amaçları vardır. Bu araç amaç ilişkisi, araştırmacıları ilkel din olgusu üzerine düşündürmüştür (Goody, 2017: 47-48).

Campbell'a göre bir toplum, bireyin davranışıyla toplumun gereksinimi arasında uyum sağlayarak var olur. Bu duyular toplumun birey üstündeki etkisiyle oluşmuştur. Yerel sistemin sezgileri, doğuştan itibaren öğrenilmekte ve erginlenme ritleriyle yerleştirilmektedir. Yani ritlerin psikolojik işlevi ve arkasında toplum deneyimini taşıyan uzun bir tarih vardır. Kültürden kültüre erginleme ritlerinde temsil edilen işaret sembelleri değişiklik gösterir ve tarihsel açıdan da incelenmeleri gerekir. Yani mitoloji ve ritler, büyüyen gencin zihnine bütün doğuştan gelen uyarıcı mekanizma sistemini yeniden koşullandırır (Campbell, 1995: 41-97).

Mauss'un ifadesiyle, özellikle de kusursuz nitelikte toplumsal durumların geliştiği ayinlerin, kamusal ve zorunlu bir karakteri vardır. Büyüyü açıkladığına inandığımız toplumsal olgular, toplumsal ihtiyaçlara cevap verdikleri için, tek bir büyü tanımı yapılabilir mi? Mauss'a göre dini olguların kökeninde büyü olguları vardır, dini olgular eksiksiz görüldükleri anda bile kısmen büyüeldirler. Mana kavramı, büyüsel olduğu kadar dinsel de görülebilir (Mauss, 2011: 184-185).

Joseph Campbell geliştirdiği halk kahramanı kalıbı örneğini, Carl Jung'un nazari yaklaşımıyla tahlil eder. Bu anlayışla kahramanlık sadece aileden değil, iç güdülerden ve bilinçaltından ayrılıkla da ilgilidir. Bu ayrılıkların neticesi olarak dış dünyayı şekillendirebilen her çocuğun hareketi, Carl Jung için bir kahramanlık örneğidir. Jung bilinçaltının yaratılmadığını miras olarak devralındığını (kolektif şuuraltı) kabul eder. Bu da Freud'un bastırılmış içgüdülerden oluşan bilinçaltı anlayışından daha geniştir. Dış dünyanın bilinçaltını şekillendirişi bastırılmış içgüdülerin ötesindedir. Otto Rank'ın,

kahramanın hayatının doğumla başlayan ilk yarısına ağırlık vermesine karşılık, Joseph Campbell kahramanın yetişkinlikle başlayan hayatının ikinci yarısına ağırlık verir. Lord Raglan ise halk kahramanlarını mit ile ritüelin karşılıklı ilişkilerine önem veren, James Frazer ve S. H. Hooke'un yaklaşımlarıyla ele alır. Geliştirdiği halk kahramanı kalıbı örneği ise, Otto Rank ve J. Campbell'in⁴⁸ örneklerinde kullandıkları yaklaşımlardan kaynaklanan çeşitli subjektif sebeplerle, kahramanlık hayatlarının ilk veya ikinci yarısına ağırlık verişlerinin tersine, kahramanın hayatının bütününe yer verir. Görülüyor ki, Lord Raglan'ın geliştirdiği halk kahramanı kalıbı örneği şimdiye kadar ortaya konanların en kapsamlı, tutarlı ve gelişmiş olanıdır (Çobanoğlu, 1996: 202-209).

Acı kavramına değinen Eliade, acı karşısındaki büyüsel-dinsel yaklaşımın anlamını gösterir:

Acı çekme bir büyü eyleminin, bir tabunun çiğnenmesinin, yasak bir bölgeye girilmesinin, bir tanrının öfkesinin ya da irade veya gazabının sonucudur. İlkeller bir kışkırtma sonucu olmayan acıyı tasavvur edemezler. Genelde, acının normdan sapmanın bir sonucu olarak görüldüğü söylenebilir. Bir ilkel bilir ki olaylar rastlantı sonucu değil, belirli büyüsel veya şeytani etkilerin sonucudur. Bu olaylara rahip veya büyücünün müdahalesi sonuç vermezse, çoğunlukla unutulmuş Yüce Varlık'ı hatırlar ve ona adaklar sunarlar. (Eliade, 1994: 98-102).

Malinowski'ye göre toplu gösteri ve törenlerin etkisi, inancı bulaştırması, birlikteliğe heybet katması ve zorlayıcı kolektif davranış sağlamasıdır. Bir bütün olarak ciddi ve ağırbaşlı bir tören yapan bir kalabalık, herkesi etki altına alır. Şenlikleri, toplantılar, kurban verme gibi diğer kültürlerde de din, yine bolluğu ve güvenliği kutsar. Kültürün kamusalılığı, yiyeceğin ve bolluğun değerini göstermenin tek yöntemi olarak zorunludur. Herkese gösterme, herkesin hayranlığı, değer düşüncesini doğuran araçlardır. Çünkü ister dinsel ister ekonomik olsun, her değer düşüncesinin genel geçerliği olmak zorundadır.

⁴⁸ "Mitler, bireyin büyük bir organizmanın bir organı olduğunu onaylar. Toplum da organizmanın bir organıdır. Bu organizma, kabilenin içinde yaşadığı ortamdır. Ritüeldeki ana tema, bireyin kendi fiziksel bedeninden daha büyük bir yapı ile bağlantısının kurulmasıdır. İnsan öldürerek yaşar ve bununla bağlantılı bir suçluluk duygusu mevcuttur. Gömme işlemi aslında ruhun yaşamaya devam ettiğini öne sürer. Öldürülen hayvanlar için de böyle düşünülür. İlk avcıların genelde bir tür hayvansal tanrıları olurdu. Temel avlanma mitosu, hayvan dünyasıyla insan dünyası arasındaki bir tür anlaşma. Hayvan, hayatının fiziksel varlığının dönüşüme uğradığını ve yenilenme ritüelleriyle toprağa ya da anaya döneceğini anlar ve yaşamını bilerek verir. Bu yenilenme ritüeli ile alakalıdır" (Campbell & Moyers, 2013: 103-141).

Kültürel bir birlik oluşturan bütün grupların üyeleri arasında toplumsal bağ kurmanın olumlu işlevinin yanısıra, sürtüşme tehlikesi de vardır. Bu tehlike, insanlar büyük gerilim, pahalılık ya da kıtlık zamanlarında buluştukları zamanlarda daha da büyür:

Totemizmde, klanın kolektif gücünü stokların gözetilmesine yönelten ve tüm klan üyelerini ortak bir totem tabuya ve totem türlere karşı saygılı olmaya zorlayan klan dininde, kamusal törenler kesin bir toplumsal karakter taşımak zorundadır. Amacı aileyi, aşireti veya soyu bir inanmışlar grubu halinde birleştirmek olan ata kültü de doğal olarak bunu kamusal törenlerle yapmak zorundadır, yoksa işlevini yerine getiremez. Yerel grupların, koruyucu ruhları, soy tanrıları tüm kesimlerden saygı görmek zorundadırlar (Malinowski, 2014: 53-55).

Eliade'nın ifadesine göre erginleme,⁴⁹ insanlık tarihindeki en önemli manevi fenomenlerden birini sunar. Erginleme, *din* kelimesinin modern anlamında olduğu gibi, sadece bireyin dini hayatını içeren bir eylem değildir; bireyin bütün hayatını kapsar. Erginlenme töreni arkaik toplumlarda insan, ne olması gerekiyorsa o hale gelir. Doğu Avustralya kabileleri arasında *bora* diye isimlendirilen tören hususundaki hazırlıkların bütün detaylarıyla tekrarlanması zorunludur. Yapılanlar arasında en çok dikkat edileni, hazırlanmakta olan şeyi öğrenmekten kadınları uzak tutmaktır. Genel olarak konuşulduğunda, erginlenme ritüeli, şu safhaları içerir:

Birincisi, kutsal alanın hazırlanması, erkekler bayram boyunca inzivada kalacaklardır. İkincisi, adayların bütün kadınlardan ayrılmaları. Üçüncüsü, kabilenin dini geleneği hakkında eğitilecekleri yerleşim yerinden uzak bir kampta ayrı tutulmaları. Dördüncüsü, adayların üzerinde sünnet olma, bir dişin çıkartılması veya bazen de yara izi bırakma ya da saç yolmak gibi bir izin bırakılması. Bu erginlenme ritüeli dönemi boyunca, adayların hususi bir tarzda davranmaları gerekir; farklı diyet tabularına tabi tutulurlar. Bu karmaşık erginlenmenin her bir unsuru, dini bir anlama sahiptir (Eliade, 2015b: 25-29).

⁴⁹ “Mesela Yeni Gine'nin Elemaları'nın durumu böyledir. Burada erkek çocuklar, on ya da o civarda bir yaşa ulaştıkları zaman, erkekler evinde tecrit edilirler ve kasaba, dağın Tanrısının habercileri olan maskeli adamlar tarafından istila edilir. Maskeli adamlar, tam anlamıyla kasabada terör estirirler; kadın ya da erginlenmemiş ve onların kimliğini ortaya çıkarmaya çalışan herhangi bir kimseyi öldürme hakkına sahiptirler. Bu arada diğer erkekler, büyük miktarda yiyecek depolarlar. Karanlıktan, gizli ilmi ifşa eden ve onu açıklayan kimseyi ölümle tehdit eden bir ses işitirler. Sonra, kabinlere alınırlar ve yiyecek tabularına maruz bırakılırlar. Kadınlarla herhangi türden bir ilişki yasaklanır. Kabinlerini terk ettiklerinde, ara sıra konuşmalarına izin verilir. Onların erginlenme törenleri birkaç dereceden oluşmaktadır. Bunlar, Yeni Gine'de sır toplumlarının etkisinin bir işaretidir. Mezkûr ergenlik ritüellerinin icra edildiği bu atmosfer, maskelilerin aniden ortaya çıkması, kadınların ve erginlenmeyenlerin korkutulması sebebiyle, Malenezya sır toplumlarının ayırıcı özelliği olan gerilimi akla getirir” (Eliade, 2015b: 80-81).

Avustralya'daki Aborjin kültürünü ve kabilelerini araştıran Hannah Rachel Bell, Ngarinyin kabilesinden hareketle, ölüme dair bazı ritüelleri ve ölen kişinin adının yıllarca anılmamasına, hatta ölen kişiyle aynı adı taşıyanların adlarının değiştirildiğine dair korkuları ve yasakları anlatır.

“Beden ölüm platformuna yerleştirildiğinde, yaşlı adamlar ellerinde taşlarla dikkatle platformun çevresini sararlar; yas devam eder. Günbatımından önce, adamın bütün varlığı toplanır ve tütsülenir. Kabile, ölen kişinin ruhunu tuzaklara düşmekten korumak zorundadır. Bunların tütsülenmesi ruhun serbest kalmasını, bu dünyanın ötesine doğru dönüşümsel yolculuğuna başlamasını sağlar ve orada tutulmayacağını garanti eder. Bu, ölünün bedeninin bütün etleri dökülene kadar ruhun ona bekçilik etmesine de olanak tanır. Ölünün adı hiçbir şekilde telaffuz edilmez. Daha doğrusu, ölümden birkaç yıl sonra hiç kimse ölünün adını ağzına almaz, çünkü onun ruhunu geri getirmekten ya da bu ruhun kendi bedenine hapsolüp kalmasından korkar. Eğer aynı adı taşıyan başka biri varsa, kendisine başka bir totemik ad takılır” (Bell, 2003: 151). “Yas süresi bitip, adamın (çanta yahut küçük bir tabut içindeki) kemikleri toplum içine dönünceye kadar onlar her açıdan tabudur. Bu son tören, onların tabuluktan⁵⁰ çıktıklarını, eşinin ya da eşlerinin dul davranışlarını bıraktıklarını ve bu keyifli zamanda yeniden aileleriyle bir araya gelebileceklerini gösterir” (Bell, 2003: 153).

Eliade, erginlenme töreninin yöneticisi olarak yüce varlığın ya da onun oğlunun yerini, atalar ya da hayvan Tanrılar aldığı anda, erginlenmenin daha dramatik⁵¹ hale geldiğini ve

⁵⁰ “Aynı yaşta Ngarinyin çocukları ilişki sistemi, kendilerinin buradaki yeri, ait oldukları yaşam dokusuyla ilişkili gelenekler, törenler, ritüeller ve tabular konusunda bilgilidirler. Hayatta kalma, bitki örtüsünü okuma, iklim, yıldızlara bakarak yön saptama, bitki döngüleri, hayvanların büyüme süreçleri ve davranışları konusunda yetkinlik kazanmışlardır. Korkulacak güncel olgulardan korkmayı öğrenmek, kabile yaşamına güçlü bir şekilde katılım sağlamak, paylaşma esaslı Wurnan Yasası'na sadık kalmak ve kendilerinin bu yasadaki yerini bellemek, hayattan aldıkları önemli derslerdir. Sahiplenmenin ve bireyselliğin, matematiksel ölçünün ya da yazılı dilin ne olduğunu bilmezler; çünkü onların dünyaya bakışları sözele dayalıdır, öyküler üzerine temellenmiştir, görsel olarak ve gösteri sanatlarıyla ifade edilmektedir” (Bell, 2003: 94).

⁵¹ “Kadın erginlenme ritleri erkeklerinkinden daha az dramatiktir. Her ikisindeki temel unsur, adayın toplumdan ayrı tutulmasıdır. Bu ayrı tutulma hem ormanda (Swahililer arasındaki gibi) hem de hususi bir kabinde (Kuzey Amerika kabilelerinde -Shushwap, Wintun ve diğerleri- Brezilya'da -Coroado- Yeni Hebridlerde ve Marshall Adalarındaki gibi) meydana gelir; ancak aynı zamanda Veddahlar ve bazı Afrika halkları arasında aynı uygulama vardır. Erkek çocukların ergenlik ritlerinden söz ederken, sembolizme gönderme yaptık. Bu sembolizm, aynı zamanda ötenin, bundan dolayı da ölümün ve ana rahmindeki gebelik döneminin karanlığının da sembolüdür. Karanlık sembolizmi, aynı zamanda kızların törensel ayrı tutulmalarında da vurgulanır. Çünkü kızlar, evin karanlık bir köşesinde tecrit edilir ve birçok halk arasında güneşi görmeleri yasaklanır. Bu tabunun açıklaması, ay ile kadınlar arasında olduğu düşünülen mistik

onun temel modelinin -ölüm ve diriliş- detaylı ve çoğu kez de dehşetengiz senaryolarda geliştiğini belirtmektedir.

“En temel erginleyici çilelerin (bir kesici dişin çıkarılması, sünnet), maksadı aynı kalmakla birlikte, ritüel ölüm tecrübesini temin etmek adına, gittikçe artan eziyet sayısı ile daha da geliştirildiğini gördük. Burada bir unsur önem kazanmaktadır: Kanın ve cinselliğin kutsallığının ifşası. Kanın gizemi, çoğu kez yiyeceğin gizemine bağlıdır. Sayısız yiyecek rejimi tabusu, ekonomik ve aynı zamanda manevi olan ikili bir fonksiyon icra eder. Çünkü ergenlik ritlerinde adaylar, yiyeceğin kutsal değerinin farkına varırlır ve gençlik mevkiini elde ederler; yani onlar artık annelerine ve beslenmek için başkalarının çalışmasına muhtaç değildirler. O zaman erginlenme, kutsalın, ölümün, cinselliğin ve yiyecek için mücadelenin ifşasına eşittir. Yalnızca beşerî varoluşun bu boyutlarını elde ettikten sonradır ki bir kimse hakikaten insan olabilir” (Eliade, 2015b: 90-91).

Ritüelin, kutsal değer farkına vardırma işlevi bağlamında, Türk kültüründeki geçiş dönemlerine bakıldığında Ataman’a göre gelene yakılan kınanın kutsal ve kült kavramları açısından değerlendirilmesi örnek verilebilir (Ataman, 1992: 7-8).

Roux’ya göre, cenaze ve ölüleri anma törenleri ritüelin en önemli olgularıydı. Türk egemenliği sırasında değiştiğine dair işaretler vardır. Çin kaynakları da bu konuda, önceleri âdet olarak ölüleri yaktıklarını, sonradan gömmeye başladıklarını aktarmaktadır (Roux, 2015: 149-150). Bir tabuya karşı gelmek ya da ayinlerin muhafaza etmeye çalıştığı düzeni bozabilecek bir şey yapmak yasaktı. Suya, ateşe saygılı davranmak, onları kirletmemek, doğadan verebileceğinden çok istememek gerekiyordu (Roux, 2015: 150-151).

Türk kültüründe silah ve yemin üzerine ritüellere sıkça rastlanmaktadır. Bununla ilgili E. Göksu ve A. Arvas’ın verdikleri bilgiler ile A. Caynakova’nın Kırgızların Canıl Mırza

bağda yatar. Başka yerlerde de kızların herhangi bir kimsenin kendilerine dokunmasına ya da hareket ettirmesine izin vermeleri yasaktır. Kuzey Amerika’ya has bir yasak, kızların toprağa dokunmalarına müsaade etmemektir; kız adaylar, günlerini ve gecelerini hamaklarda geçirirler. Doğal olarak, hemen hemen her yerde bir kısım yiyecek kısıtlamaları vardır ve bazı halklar arasında, kız adaylar, özel bir kostüm giyerler. Birinci erginlenme ritini oluşturan aday toplumdaki ayrı tutma kadar önemli olan bir başka şey ise, süreci sona erdiren törendir. Kuzey Avustralya’nın bazı körfez kabileleri arasında ilk âdetini gören kız, üç gün bir kabinde tecrit edilir. Bu sürede kız, farklı yiyecek tabularına tabidir. Sonra o, aşı boyasıyla boyanır ve kadınlar tarafından gösterişli bir şekilde süslenir” (Eliade, 2015b: 97-98).

Destanından, M. Mukasov'un Seyitbek Destanından, M. Çeribaş'ın Er Soltonoy Destanından ve H. Demirel'in Manas Destanından verdiği “kılıç yalayarak” yemin etmeye ilişkin örnekler, silah üzerine ya da silah ile ilgili yeminlerin ritüel ve tabu ilişkisi açısından dikkate değerdir:

Silahın Türk kültür tarihi içinde sembol olarak kullanıldığı yerlerden biri de ant/yemîn törenleridir. Bu törenlerde değişik unsurların yanında kılıç, hançer, ok ve yay gibi silahların özel bir yeri vardır. Yeminin Türkçedeki karşılığı anttır. Ancak erken dönem Türk tarihinde, *ant* kelimesinin sadece devletler, kabileler ve şahıslar arasında dostluk için tatbik edilen merasimleri ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Eski Türkler suçlu ile suçsuzu ayırt etmek için de Tanrı yargısına müracaat etmişler, bunun için anttan başka *kargış* adı verilen bir tören yapmışlardır. Divan'da *lanet*, *ilenme* şeklinde açıklanan *kargış*, Tanrı yargısına baş vurma, bunu yaparken de evlatları, soyu soppu gibi kıymetlerinin üzerine yemin etme törenleridir. Ancak ant törenleriyle yapılan dostluk ve kardeşlik sözü, daha sonraları *kargış* töreniyle ant töreni'nin birleşmesine sebep olmuş ve her ikisine de *ant* denilmiştir. Türklerin yemin törenlerinde en çok kullandıkları silahın kılıç olduğu anlaşılmaktadır. Divan'da Türklerin ant merasimlerinde kılıcın rolü hakkında, Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve daha başka kabilelerin halkı ant içtiklerinde yahut ahitleştiklerinde kılıcı çıkararak yanlama öne koydukları ve *bu gök (demir) kirsın, kızıl çıksın* denildiği, bunun da sözde durulmazsa kılıç kana bulansın, demir öcünü alsın anlamına geldiği belirtilmektedir (Göksu, 2015). Yemin sözlerindeki mitolojik çağrışımlar, kılıçla ilgili olarak da Türk destanlarında da görülmektedir; çelik, elmas, pulat gibi keskin vasıflı kılıçlar bir yandan gerçeğe dayalı bilgiyi aktarırken öte yandan kılıçlara ait mitolojik özellikler aracılığıyla betimlenmektedir (Arvas, 2022: 11-12).

Kırgızların kadın bahadırlarından ve destan kahramanlarından olan Cañıl Mırza destanında düşmanlar, birbirleriyle Cañıl'a “merhamet etmemek için ant içmek” üzerine konuşurlar ve bunu “kılıçlarının keskin taraflarını yalayıp”, “ak boz kısarak kurban ederek” (Caynakova, 2004: 39) yaparlar. Destan bu bölüm şöyle anlatılmaktadır:

Kasamdaşıp koyalu.
Kılıç mizin calaşıp,
Çıbık kırkıp canaşıp,
“Boor oorusak Cañılga

Ant içelim.
Kılıcın keskin tarafını yalayıp,
Ant içip birbirlerine yanaşıp
Eğer “Cañıl'a merhamet edersek

Arbak ursun"-dep aytkan.

Ak boz beeni soyuşup,

Ant-batani köp aytkan.

Kahrolalım"-demişler.

Ak boz kısırağı kesip,

Çokça ant içmişler.

“Kırgızların Seyitbek Destanı’nda da kılıç yalayıp yemin etme vardır ve destanda bu şu şekilde geçer; Bahadırlar eğri oturup doğru konuşunca Körpö bahadır ile Torko bahadırın arasındaki kavga sona erdi. İkisi barışıp komşu köylere yerleşerek aynı nehirden su içip savaşmadan barış içinde yaşamak için anlaştılar. Bundan sonra ganimeti hesapladılar. Onda birini ayırıp, kalanını Kalmuk'a geri verdiler. Dölön hanın oğlu genç Dege'yi yemin ettirip, kılıç yalatıp, babalarının öcünü almaktan vazgeçirip ayrılmaz can dost oldular. Söylemek gerekir, bu iki dost ölünceye dek dost kalmışlar ve biri diğeri hakkında kötü düşünüp konuşmamıştır” (Mukasov, 2013: 113).

Er Soltonoy Destanında bu motif, Kalmuk hanları Tülömöt ve Cediger Han'ın Pahtıhan için boş yere savaştıklarını anladıkları anda gerçekleşir. Hanlar, Türk usulü olarak bilinen kılıç koyma ya da kılıç yalama şeklinde ant içerler (Çeribaş, 2011: 160). Ok gibi, kılıç gibi silahların kutsal bilinmesi burada da görülür. Destandaki içki meclisleri, Türkler arasında İslami yasakların daha yeterli derecede bilinip benimsenmediğini gösterir. Manas Destanı'nda geçen and sözcüğü anlam yönünden bugünkü andlardan farklıdır. Burada and, bir yabancı ile kardeş ve dost olmayı belirtmek için yapılan bir törendir. Manas'ın oğlu, Semetey'e karşı gelen Kıyaz'a Semetey'in yiğitlerinden Kançora şöyle seslenir: *Kıyaz, biz seninle ok dişleyip and ettik. Sözünde durmayanı bu andımız vurmaz mı?* Bu iki arkadaş dost oldukları zaman, birbirine bağlı kalacaklarına kılıç yüzü yalayıp; *işbu and'a uymayanı gök vursun* diye yemin etmişlerdi (Demirel, 1995: 124-125)

Hunlarda kurt⁵² başlı sancaklar bulunmaktadır. Hunlar da soylarının mitsel bir dişi kurttan geldiğini ileri sürüyorlardı. Her yıl Hun hanı dişi kurta, yavrularını doğurduğu kabul edilen mağarada bir kurban sunuyordu. Hanın muhafız alayının üyelerine *kurtlar* deniyor

⁵² Mitsel bir kurt çevresinde billurlaşmış farklı dinsel yapılar, göçebe bir halkın yırtıcı bir etoburun soyundan gelmesine ilişkin mitleri izah eden, dinsel anlayıştır. İşin bir diğeri önemli yanı erginleme ritüeli ile onun haklı gerekçesini oluşturan mittir: İlk başlangıçta hayvan, insanları önce öldürür, sonra erginlenmiş bir halde, yani yırtıcı etoburlara dönüştürerek diriltir; en sonunda bu hayvan öldürülmüştür ve erginleme törenleri sırasında bu hadise ritüel biçiminde yeniden güncellenir. Ama sırtına yırtıcı bir hayvan postu geçiren erginleyici gizemin ya da mitin kurucusu olduğu varsayılan ilk hayvan olarak törene katılanları diriltir. Başka bir deyişle mitsel hayvan da erginleyiciyle birlikte diriltme işlemine katılır (Eliade, 2006: 32-33).

ve savaş sırasında üzerine yıldızlı bir dişi kurt amblemi takılmış bir sancak taşıyorlardı. Bir erkek veya dişi kurdun soyundan geldiği miti Türk-Tatarlar arasında çok yaygındır. (Eliade, 2006: 27-28).

Ritüellerin, kutsal bir öyküyü anlatması ya da atıfta bulunması, toplumsal davranışları, törenleri ve uygulamaları ifade etmesi ve tabu haline gelen kurallarla sürdürülmesi, kültürlerde farklı tezahürlerle sıkça karşılaşılan bir durumdur. Çalışmanın bu bölümünde, ritüelleşen davranışlar ve geçiş törenlerine ilişkin olarak özeldir Kırgız kültürüne değinilmeye ve bilhassa yemin törenleriyle örneklendirilmeye çalışılmıştır. Sonuç itibarıyla ritüellerin toplumu birleştirici şekilde uygulanmasında tabuların düzenleyici ve kurallar belirleyici rolü hayatın her aşamasında karşılaşılabilecek bir durumdur ve günümüzdeki yansımaları birçok açıdan değerlendirilebilir.

1.8.TABU, KÜLT ve KÜLTÜR

J. Assman, Kültürel Bellek eserinde *kültürel saflık* kavramına değinerek, Mısır tapınaklarından örnekler verir. Tapınağı, Mısır inancına göre tanrısal kurallara uyan bir ritüel, şimdiki mitsel İlkçağ ile birleştiren tarih bilincinin görselleştirilmesi olarak yapılaştırmış bir hatırlama olarak tanımlar. *Tapınağın yasası* olan bu yaşam biçimi, kültürel saflığı toplumsal ahlak anlayışı ile birleştirir. Kültürel saflık, büyük ölçüde yasaklar ve kısıtlamalardan oluşan bir dizi uygulaması zor kuralı içerir. Her bölgenin kendine özgü beslenme tabuları vardır. Ayrıca tapınağı *kült* olarak tanımlar ve kültün kökleşmiş tabu ve ahlak anlayışını, tanrıya yakınlığı nedeniyle kutsal bir mekân olarak kabul edilen öteki dünyaya taşır (Assmann, 2015: 196).

Genellikle Tanrı ya da Tanrı olarak kabul edilen doğüstü güçlere sahip varlıklara saygı göstermek, onlara tapınmayı ve bağlılığı ifade eder bir şekilde tanımlanan kült, sorunlu bir terimdir. Bazı kültürlerde atalara, ağaca, dağa ve suya tapınmayı ya da bunları ilahlaştırmayı ifade edebilirken bazı kültürlerde de doğrudan bu varlıklara tapınmayı değil de bu varlıkların Tanrı ya da Yüce Varlıkla ilişkilendirilerek kutsanmasını, tanrılaştırılmasını ifade edebilmektedir. Bu nedenle, kutsanarak kendisine tazim edilen her bir nesne ya da varlığı, Tanrı ya da ilah kavramıyla örtüştürmek, bazı kültürler için doğru olmayabilir. Kült terimi, Türk kültürü, inanç sistemi ve mitolojisinde doğrudan *tapınılan nesnelere* çağrıştırmamaktadır. Başta Türkler olmak üzere bazı toplumlar söz konusu olduğunda sadece *Gök Tanrı* kültünün inanç ve tapınmayı ifade ettiğini; kutsal dağ, su, ağaç etrafında geliştirilen inanış ve uygulamaların tapma amaçlı inanış ve uygulamalar olmadığını belirtmek gerekir. Bu tür nesne ve varlıklar *tanrısal* çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu durum, günümüz İslam toplumları açısından bu bağlamda değerlendirilebilir. Örneğin İslam toplumlarındaki *zemzem* su kültü, *Hacer'ül-Esved* taş

kültü, *Hızır* da atalar kültürüyle ilişkilidir. İslam toplumları, kutsadıkları bu nesne ve varlıklara tapınmamaktadırlar. Türkler arasındaki kültürlerin *tapınma* ve *İlah* ile birlikte ele alınmasında, putlara tapınılan bir dönem olarak nitelendirilen Cahiliye Dönemini bilen Ebu Dülef ve İbn Fadlan gibi Müslüman gezginlerle Yunan ve Roma dönemini bilen Hıristiyan gezginlerin önemli bir etkisi olmuştur. Bu tür yorumlarda ön yargının yanı sıra, ilk defa karşılaşılan toplumları iyi tanımamak ve bu toplumların inanç sistemlerini başka bir inanç sistemini esas alarak değerlendirmek etkili olmuştur (Aça ve Yolcu, 2016: 431-432).

Evans-Pritchard'a göre büyüye ve şeytanlara inançta ve bunun evrimi aşamasında din ve hayvanlar kültürü bulunur. Daha sonra totemizm zayıflar, kabilenin ata-toteminin yerini, insanın atası alır ve bu kültür nesnesi olur. Bundan sonra atalar kültürü, kahramanlar kültürüne ve daha sonra da Tanrılar kültürüne dönüşür. Bunlara antropolojiden çok, tarih felsefesi denilmelidir (Evans-Pritchard, 1999: 47-63) Bu tanıma göre Tanrı, idealleştirilmiş ve Tanrılaştırılmış klandı.⁵³

Dilek'e göre, mitik dönemlerde teşekkül etmiş kültürlerden bazıları, toplumların hayatında devam etmekle birlikte; farklı din ve kültür dairesi içinde zamanla yeni kültürler de ortaya çıkmıştır. Bu devam etmekte olan bir süreçtir. Günümüzde kültür kavramının çerçevesi genişlemiştir. Kültürün işlevleri açısından, toplum hayatını kapsadığı görülebilir. Özellikle kültürlerin inşasındaki rolleri önemlidir. Kültür anlayışı dikkate alınmadan, insanlığın ortaya koyduğu kültür, inanç ve medeniyet tarihinin gelişim süreçlerini yorumlamak mümkün değildir. Kültür içerisinde en dikkate değer olanlardan biri söz kültürüdür⁵⁴ (Dilek İ., 2020: 48). Tabu sözleri ise kutsalın ifadesi bakımından ayrıca dikkate değerdir. Türk mitolojisi ve Şamanizm'inde kutsanan ya da çekinilen hayvan isimlerinin tabu⁵⁵ kabul edilip onların yerine örtmece sözcüklerin kullanıldığı görülür (Dilek İ., 2020: 49).

⁵³ Smith'e göre klanın üyeleri ve totemleri aynı kana sahipti. Tanrı, idealleştirilmiş ve Tanrılaştırılmış klandı. (Evans-Pritchard, 1999: 47-63).

⁵⁴ Sözün tanrısalılığı Türk sözlü edebiyatında mitler başta olmak üzere destan ve masal türleri üzerinde kendini göstermiştir. Türk sözlü edebiyatının zenginliği, söze yüklenen kutsallık ve bu kutsallığın sözlü metinleri bir ölçüde koruma altına almış olmasıdır. Destan ve masal metinlerinin iyeli kabul edilmesi bu korumayı artırır (Dilek İ., 2020: 48).

⁵⁵ Bazı yasaklar Altay Türklerinin halk inanışları ana motiflerine göre de şu şekilde tasnif edilebilir:

- 1- Vücut azalarına ve insan davranışlarına bağlı inanışlar
- 2- Gökyüzü ve tabiat unsurlarına bağlı inanışlar
 - a) Gökkuşağı, ay, güneş ve yıldızlara bağlı inanışlar
 - b) Ağaçlar ve diğer bitkilere bağlı inanışlar
 - c) Suyla ilgili inanışlar
 - d) Ateş, duman ve sisle ilgili inanışlar

Altay Türklerinin gelenek ve göreneklerinin anlatıldığı Altay Can adlı eserde ise, *ölmek* anlamıyla fiilin, hayvanlar ve diğer canlılar için kullanıldığı, ancak insanlar için kullanılmadığı ifade edilir. Ayrıca konuşma dilinde de öl- fiilinin pek tercih edilmediği görülmektedir. Bu durumu *tehlikeli, ürkütücü olan, korku ve saygı duyulan bir şeyin üstü kapalı bir şekilde söylenmesi*⁵⁶ anlamına gelen Türkiye Türkçesi dilciliğinde örtmece, hüsünatıbir terimleriyle karşılık bulan *evfemizm* ile de izah etmek mümkündür (Dilek F. G., 2007: 182).

Türk töresi, ölümle ilgili sözleri saklama eğilimindedir. Türk destan kahramanlarının ruhlarının ölmeyip *uçup gittiği* ve *ak saray, gök saraydaki yerine yerleştiği* şeklinde ifade edilmektedir. Bunlardan “ak saray”, destan kahramanı hakanın yeryüzündeki mezarını, “gök saray” ise uçmak-cennetteki mekânını sembolize etmektedir. Ölüm sözü Alevilerde de kullanılmamakta; onun yerine örtmece sözler; Hakka yürümek, gerçeklere kavuşmak, kalıbı değiştirmek, emaneti teslim etmek, don değiştirmek gibi tabirler kullanılmaktadır. Türk kültüründe defin ritüelini en iyi ifade eden terim “cenaze kaldırmak”tır. Cenaze kaldırmakla ilgili eski inanç izleri Türk dünyası destanlarında, özellikle de Şor Türklerinin destanlarında canlı bir şekilde yaşamaktadır (Ergun P., 2013: 136-138).

Özellikle Yakut (Saha) Türklerinde *til iççite* (dil iyesi) ve *Çumçurukaan* adlı söz iyelerinin varlığı, bunları ifade ederken dikkatli, özenli hatta saygılı olmasını zorunlu kılmıştır. Kült-ıye ilişkisini ortaya koyması bakımından bu iki kavramın Türk sözlü kültüründe bulunması dikkate değerdir (Dilek İ., 2020: 48).

e) Hayvanlarla ilgili inanışlar

3- Kullanılan eşyalar ve araç gereçlerle ilgili inanışlar (Dilek İ., 1996c: 96).

⁵⁶ Altay Türklerinde halk inanışlarındaki birtakım yasaklara şunlar misal gösterilebilir (Dilek İ., 1996c: 101):

1- Kırdı tömön taş toolotpos. (Kırdan aşağı taş yuvarlanmaz.)

2- Ayıldıñ içinde sığırarga t'arabas. (Evin içinde ıslık çalınmaz.)

3- Tünde sığırbas. (Gece ıslık çalınmaz.)

4- Kıs bala, üy kiji sığırarga t'arabas. (Kız çocuğu ve kadınlar ıslık çalmaz.)

5- Kızıl eñirde uyuktabas. (Akşam kızılığında uyunmaz.)

6- Tünde odın t'ararga t'arabas. Kara neme kijile kojo odırı t'arar. T'etkerlü deer. (Gece odun yarılmaz. Kötü ruhlar kişiyle birlikte odun yarar. Tehlikeli denilir.)

7- Tünde sogjarga, tal-tabış çıgararga t'arabas. Kara neme koştonor. (Gece kavga etmek, gürültü çıkarmak iyi değildir. Kötü ruhlar gelir.)

8- Uyulu ağaş-baylu. Ogo çıgararga t'arabas. Budaktarın sındırarga, t'arabas, t'ıkpas, kespes. (Yuvalı ağaç kutsaldır. Ona çıkılmaz. Dalları kırılmaz, yıkılmaz, kesilmez.)

9- İynede artkan uçukla köktönörgö t'arabas. (İgnede artan iplikle dikiş dikilmez.)

10-T'amı t'erge köçsö, ayak t'ungan bösti üy kiji çaçpas. Ayıl-şurttuñ tedizi, ırızı. (Yeni yere taşındığında, kadın bulaşık yıkadığı bezi sağa sola atmaz. O evin, yurdun, huzuru, mutluluğudur.)

11-Kızıl eñirde, tünde suuga bararga t'arabas. Suunı suzala, oyto suu t'ar üç katap tögüp iyer. (Akşam kızılığında suya gitmek iyi değildir. Su almaya gidilirse, alınan sudan üç defa suya dökülmelidir.)

Dıykanbaeva kült-ıye ilişkisi bağlamında, Kırgızların “*tört tülük hayvanın iyelerinden*” örnekler vermektedir.

Kırgızlar pir veya iye olarak adlandırdıkları şahısları anarken “ata”, “baba” lakabını eklemektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi dört tülük hayvanın iyesine Kambar Ata (atların), Oysul Ata (develerin), Zengi Baba (sığırların), Çolpon Ata (koyunların) olarak “ata” kelimesinin eklenmesinin atalar kültü ile bağlantısı olduğunu söyleyebiliriz (Dıykanbaeva, 2017: 140).

Dalkesen, geyik, kurt, at, kartal ve aslan gibi hayvanların, kutsallıkları üzerinde durarak, bazılarının totemik ve kültüsel özelliklerinin dönüştüğünü yahut yitirdiğini belirtmektedir.

Türk kozmolojisinin temeli olan geyiğin zaman içerisinde avlanan yabani hayvanlardan biri olmasına rağmen, “kutsallık” özelliğini koruyabilmiş olması sebebi ile geyiğin Türk kültüründe özel bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Örneğin günümüzde kurt ve at gibi hayvanlarla ilgili pek çok inanış olsa da “kült” olma özelliklerini yitirmişlerdir. Ancak geyik kültü “kutsallığına” veya “özel” olduğuna inanılan bir hayvan olmaya devam etmektedir. Oysa günümüzde geyik, nadiren rastlanan bir hayvan türüdür. Dolayısı ile geyik kültü günlük yaşamda zamanla ruhani, sembolik statü kazanmıştır (Dalkesen, 2015: 68).

Tabunun kimi zaman kutsal olanla alakalıyken kimi zaman da kötü olanla alakalı olduğunu hatırlatan Nagihan Baysal, Dirse Han’ın maruz kaldığı tabusal uygulamanın da Basat’ın Tepegöz’ü öldürdüğü destanda anlatılanların da tabunun kötüyü temel alan bir niteliğe sahip olduğunu belirten misaller olduğunu belirtmektedir.

“Dede Korkut Kitabı’nda⁵⁷ tabusal uygulama ilk olarak Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı’nda çıkmaktadır. Bayındır Han’ın verdiği şölene gelen Dirse Han’ın, Bayındır Han’ın emriyle oğlu ve kızı olmadığı için kara otağa oturtulması, altına kara keçe

⁵⁷ Dede Korkut Kitabı, Orta Asya’da yaşayan Oğuzlar ile onların Anadolu’ya gelmiş boylarının toplum hayatını türlü yönlerden aydınlatma bakımından bize ışık tutacak unsurlarla yüklüdür. Bu hikayelerde, Müslümanlığın temellerine dayanan inanışları izlemek de mümkündür. Şamanlık izlerinin de sürüp geldiği su ve dağ kültürlerinde görülür. Özellikle kayın ağacının destanlarda olduğu kadar bütün Türklerin yaşayışında ayrı ve bambaşka bir yeri vardır. Kayın ağacının çocukların koruyucu tanrısı olan Umay’la birlikte gökten indiğine inanılmaktadır. Uyku ve düşler, düşlerin yorulması, 3, 7, 9 ve 40 gibi kutsal ve uğurlu sayılar, andlar, av ve pay, yağma gelenekleri, başa dönmek veya başa çevirmek gibi doğrudan Türklerin inançları ve türeleriyle ilgili motifler kitapta kaynaşmaktadır. Ananın, babanın, oğlun, ağabey ve kardaşın, çocuğun, nişanlının, eşin, arkadaşın, Türkün hayatında aldığı yerle türlü bakımlardan ve yönlerden değerlendirildiğini de izleyebiliyoruz. Örf ve âdetler yönünden Dede Korkut destanlarındaki yaşayış istekleri ile yamaçlardaki hayatın birleşmesidir (Gökyay, 2016).

serilmesi, önüne de kara koyun yahnisinden getirilmesi dönemin Türklerinin çocuksuzluğa bir kusur olarak baktığını ortaya koymaktadır. Kusur olarak görülen bu durum nedeniyle Dirse Han hak ettiğinden daha alt seviyede ağırlanmış ve aşağılanmışır. Bayındır Han'ın oğlu-kızı olmayanı hor görüyor olmasının temeldeki nedeni, çocuksuzluğun bir tabu olarak kabul edilmesidir. Esas olarak Bayındır Han, Dirse Han'ı ötekileştirerek tabu⁵⁸ olandan kaçınma yoluna gitmiştir. Toplumda tabu çocuksuzluktur, çocuksuz aile de tabunun bir parçasıdır. Ancak bu durum aşıldığında, aile çocuk sahibi olduğunda bu dışlama sona erecek ve bu kimseler sosyal hayatlarına kaldıkları yerden devam edebileceklerdir. Destan incelendiğinde Dirse Han'ın çocuk sahibi olduktan sonra toplumun diğer bireyleri tarafından yeniden saygıyla anıldığı görülmektedir (Baysal, 2015: 76-77).

A.Y. Ocak, Türk kültüründe atalar kültü bağlamında tespitlerini örnekler vererek açıklarken, Türklerde atalar kültürünün bir tapınma mahiyetinde değil, korku ve saygı ile ilgili bir telakki olduğunu belirtir. Günümüzdeki tezahürlerine göre de atalar kültürünün, eski Türk zümreleri arasında en köklü inançlardan biri olduğu söylenebilir (Ocak, 2012, s. 62-64).

Ayrıca ağaç kültü ile ilgili çeşitli kaçınmalarla günümüzde Türk halklarında karşılaşılmaktadır. Ocak'a göre yeryüzünde en yaygın kültürlerden biri olan ağaç kültü, insanlığın en eski zamanlarından beri kendini göstermektedir. Ağaç, pek çok özelliğiyle iptidai insanın bir takım dini telakkilerinin oluşmasında pay sahibidir. Altaylı kavimlerde en çok çam, kayın, çınar ve servi ağacının takdis edildiği bilinmektedir. Diğer bazı Türk halklarında da olduğu üzere Kazaklar ve Kırgızlar da arazide tek duran ulu ve yaşlı çam, kayın, ardıç, servi ve çınar ağaçlarına adaklar adamakta, birtakım dualarla onlardan dilekte bulunmaktadır (Ocak, 1983: 84-87).

Tokarev, Belarus köylülerinden verdiği örnekte, komşuya belirli günlerde ateş, ocak, odun, kömür verilemeyeceğiyle ilgili ve verildiği takdirde karşılaşılabilecek çeşitli

⁵⁸ Dede Korkut Kitabı'nda karşımıza çıkan bir diğer tabusal uygulama da Basat'ın Tepegözü Öldürdüğü Destan'da yer almaktadır. Konur Sarı Çoban'ın peri kızına tecavüz etmesi bir tabuyu görmezden gelmesi olarak okunmalıdır. Bu temas, İslam dini tarafından da kabul edilmeyen bir durumdur. Sarı Çoban hem dinin hem de sosyal hayatın öğretilerine ters düşmüştür. Bu tabu ihlali tabunun doğası gereği bütün Oğuz yurduna felaket getirmiştir. Oğuz yurduna verilen ceza Tepegöz'dür (Baysal, 2015: 76-77).

olumsuz durumlarla ilgili inançlardan, yasak ve sınırlamalardan bahsetmektedir (Tokarev, 2005: 263).

Kırgızlarda ateşle ilgili birçok sınırlama ve kaçınma olmakla birlikte, bir saygı ve ona zarar vermemeye yönelik bir korku telakkisi vardır. Ateş kültürünün doğuşu ve gelişmesi ile ilgili dünyanın birçok yerinde mevcut olduğunu gösteren ipuçları vardır. Kırgızlarda ateş kültürüne dair farklı kaynaklarda haberler bulunmaktadır. Bunlarda, genellikle, Kırgızların ateşin temizliyiciliğine inandıklarından ölümlerini yaktıkları ve ateşin mübarek sayıldığı belirtilir (Ocak, 1983: 185-188).

Ateş ve kemik, eski çağlardan beri geleceğin okunmaya çalışıldığı unsurlar olarak görülmektedir. Eski Türkler ve Moğollar'da geleceğe dair haberler öğrenmede koyunun kürek kemiğinin kullanıldığına dair bazı kayıtlar mevcuttur. Kazak ve Kırgızlar'da, Altay ve Yakut şamanlarında gaipten ve gelecekte haber vermeleri konusunda uyguladıkları iki usül vardır ki, bunlardan biri, şamanın ruhunun geçici olarak bedeninden ayrılıp gizli âlemlerde dolaşmak suretiyle gaip bilgilerini alması, öteki de göğe yükselerek Tanrı'nın yanına gidip gelecekte olup bitecekleri bizzat ondan öğrenmesidir (Ocak, 1983: 105-106).

Çoruhlu'nun tespitlerine göre Kutsal Yer'in (Ötüken) Türk toplumlarına yardım etmesi gibi Umay da yalnız çocukları değil, bütün Türk halklarını koruyan, onlara kut veren bir tanrıçadır. Bu nedenle Kırgızlara göre Umay, aynı zamanda mal ve mülkün artmasına da yardım eder. Umay Ötüken'i, devleti, hakimiyeti koruyan bir ilahedir. Bu tanrıça, hakanlara kut verirdi. Ötüken Yer kültürü (doğa ana) ile ilgilidir. Toprağın ana olması fikriyle Umay düşüncesi uyuşur. Her şeye hayat veren güneşin de Umay'la ilgisi vardır. Güneşin ısı vermesi dolayısıyla Umay, ateş ve ocak kültürleriyle de ilişkilendirilir. Ay sözcüğü de umay sözcüğü ile ilişkilidir (Çoruhlu, 2000: 41).

Çobanoğlu'nun tespitine göre, Al Dini'nin Türk kültür tarihinde meydana getirdiği tesir; erkek egemenliğinden önce kadın ve erkek eşitliğinin sağlandığı Altay uygarlığı olarak görülmektedir. Türk kültür tarihinde son derece önemli roller oynamış *al inancının taraftarları* görünen odur ki kadın egemen yapının temsilcisi konumundaki *Umay Tanrıça* taraftarları veya *umaycı-umacılar* kadar inançlarına sadık kalmışlardır. Muhtemelen günümüz Anadolu Alevi-Bektaşilerince tarihî bağlamlarda kullanılan *kızılbaşlık* veya *alevinin mensubu* olmanın İslâm öncesi kökenleri *Al Dini* inancı olmalıdır (Çobanoğlu, 2012: 985).

Çobanoğlu'nun Al Dini ile alevi Türkler arasında kurduğu İslam öncesine dayanan bağlam ve günümüzde de göçerevli yaşam ile ormanlık bölgelerde devam ettiği yönündeki tespitleri, kültürlerin eski Türk inanç sistemindeki yerini de açıklayıcı mahiyettedir.

Çoruhlu'nun tespitlerine göre Türklerde ve çevrelerindeki topluluklarda dağ orman-ağaç ve Yer-Su kültürleri bulunmaktadır. Özellikle orman kültürü Türklerde ayı kültürünün temelini oluşturmuştur. Ayı orman ruhunun sembolüdür. Türklerde yer alan kurt simgesinde olduğu gibi, erken devirlerde ayının adının anılması da yasak (tabu) idi. Türklerde bu çeşit tabular yaygındı (Çoruhlu, 2014: 115). Karakoyunlu Alevi Türkmenleri'nde orman kültürü vardır. Bu Türkler orman ayini yaparlar ve bu ormana *Karaoğlan* adını verirlerdi. Eski devirlerde ayı adı tabu olduğu için ayıya *Karaoğlan* adı verilmiş olmalıdır. Erken devir Türk sanatında tözler (putlar, totemler) kutsal tanınan atanın veya kendisinden türenildiği kabul edilen hayvan-ana, hayvan-atanın yahut kutsal sayılan herhangi bir şeyin sembolü olarak yapılan idollerdi. Orta ve İç Asya'daki bazı Türk topluluklarında hatıraları hâlâ yaşayan bu tözler arasında ayı da bulunmaktaydı (Çoruhlu, 2014: 116).

Bu bağlamı Ocak da tespit etmektedir ve Şamanizm öncesi Türk inançları içinde önemli bir yeri de muhtelif tabiat kültürlerinin oluşturduğunu ifade etmektedir.

Eski Türkler tabiatla mevcut hemen her varlık veya nesnelere canlı kabul ediyorlardı. Eski Türklere göre bütün tabiat, ruhlarla doludur. Dağlar, tepeler, ağaçlar ve kayalar hisseden, işiten, iyilik veya kötülük yapabilen varlıklardır. Eski Türkler bu varlıkların bizzat kendilerine değil, işte bu gizli güçlere takdis hissi beslemişler ve korku, minnettarlık, saygı karışımı bir tavır takınmışlardır (Ocak, 2012: 64-65).

Netice itibarıyla kültür kavramı günümüzde halen çok geniş, kapsamlı ve tartışmalı anlamlarıyla da canlılığını korumaktadır. Kutsalı ifade etme biçimi olarak da karşımıza çıkan kültür kavramının Türk kültür ekolojisi içinde değerlendirildiğinde belirleyici olduğu ve bütüncül bir yaklaşımla bakıldığında kültür kavramının bu bölüm içinde sıkça belirtildiği üzere, eski çağlardan günümüze kadar Türk inanç sisteminde gözle görünen her varlığa "ruh" atfedildiği, Kırgız kültüründe de bu kavramsal zemin temelinde hâlâ devam etmekte olan birçok kaçınmanın kutsalla iletişim ve ilişki kurma biçimi olarak görülebileceği söylenebilir. Bu zikrettiğimiz kavramsal çerçevenin Kırgız kültüründeki

yansımaları, özellikle de “Tabu ve Memorat” bölümündeki sözlü kaynaklardan derlenen anlatılarda da görülebilecektir.

1.9. TABU, TÖRE ve HALK HUKUKU

Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*'nde Töre'yi (Tradition, moeurs), türemek fiilinden *Türe* olarak tanımlamıştır. Oğuz töresi, Türklerin Oğuz soyundan türemiş olmaları temeline dayanan bir gelenek ve âdet düzenidir. Anadolu'da bu fiil “töremek” şeklinde de kullanılır. Oğuz Töresine göre bu ilk atanın altı oğlundan altı “ulus”, onlardan her birinden dörder “boy” meydana geldiği için Oğuzlar 24 boydan ibarettir. Kelimenin türemek'ten geldiği tahmin edilir (Ülken, 1969: 300).

Güngör, ahlakî kuralların⁵⁹ adalet kavramı ve hukuk sistemi ile ilişkisi üzerinde durmaktadır. Güngör'e göre bir toplumda insanları ahlâktan uzaklaştıran sebeplerin en önemlisi, adalet ve kanun sisteminin işlemeyişidir. Bir ülkede kanunlar, o toplumun ahlâk kurallarını dayanak almalıdır. Kanunlarla ahlâk kuralları birbirine uymadığında, bunlardan biri çiğnenir. Bir diğer sebep, eğitim sisteminin toplumda geçerli olan ahlâk kurallarıyla çatışmasıdır. İnsanın ailede öğrendikleri okulda kusur sayılırsa, okulda öğrendikleri mahkemede suç sayılırsa, doğruyu ve yanlışı bilmek de ahlâklı davranmak da imkânsız hale gelir (Güngör E.,1997: 87).

İnan'a göre, yasa eski Türk hakanlıklarında yürürlükte olan ve nesilden nesile intikal eden *törü* ve kaidelerden başka bir şey olmamıştır. Tarihi olaylardan ve yeni bir sülalenin tahta geçmesinden sonra *törü* ve yasanın kurultaylarda gözden geçirildiği ve bazı hükümlerinin tartışıldığı kaynaklardaki kayıtlardan anlaşılmaktadır (İnan, 1998b: 222).

Kafesoğlu, bozkırlarda yaşanan hayatın zamanla hukuki-sosyal değer kazanmış davranışlar ve umumiyetle kanun mânasına alınan töre (*törü*) eski Türk sosyal hayatını düzenleyen kaideler (normlar) bütünü (Kafesoğlu, 1987: 34) olduğunu belirtmiştir. Sosyal ve ekonomik şartları dolayısıyla, eski Orta ve Kuzey Asya kavimlerinde atalar kültü bulunabileceği, Türkler hakkındaki tarihi kayıtlarla dabilunmaktadır. Atalara ait

⁵⁹ Güngör'ün ifadesiyle fazilet (erdem) insanın ahlâki olgunluğa ulaşmasıdır. Ahlâklı insan, ahlâk kaidelerine uygun bir hayat yaşar ama fazilet sahibi insan ondan da ileridedir. Faziletli, ahlâk konusunda başkalarına hep örnek olur. Ahlak, sadece yasaklara uymak şeklinde algılanabilir, faziletli insanın ahlâki böyle pasif değildir. O yapılması yasak olandan kaçınmakla beraber, yapılması gerekenlerle uğraşır (Güngör E., 1997: 149-150).

hatıraların kutlu sayılması, mezarlara yapılan tecavüzlerin ağır şekilde cezalandırılmasından anlaşılmaktadır (Kafesoğlu, 2014: 108).

Dursun, eski Türklerde yüzün damgalanması, kızgın küplerle dağlama, dar sandıklara koyma, saçından asma gibi cezai uygulamaların görüldüğünü belirtmiştir. Münferit cezaları gerektiren suçlar arasında yapılan anlaşma şartlarını ihlal etme veya bunlara uymama, kişilere, mülkiyete, namusa, tabu ve inançlara karşı işlenen, cinsel, hak çiğnenmesi ve hukuk ihlali gibi nitelikler taşıyan fiiller de bulunmaktadır (Dursun, 2016: 250).

Dünyadaki törelerin çeşitliliği bağlamında Benedict kültürel davranışların kalıplaşması üzerinde durur. Benedict, törelerin salt tarih kayıtlarından ibaret olmadığını belirtir.

Şurada kendine eziyet, burada kafa-avcılığı, bir kabilede evlilik öncesi bakirelik, öbüründe gençlere verilen cinsel özgürlük birbiriyle ilişkisi bulunmayan, ötede var, beride yok denilerek şaşkınlıkla bakılan birtakım olgular değildir. Hiçbir mutlak ölçüte bağlı olmamakla birlikte, kendini ya da başkalarını öldürme yasakları da işte bu nedenle rastlantısal değildir. Kültürel davranışların son derece çeşitli olduğu açıkça anlaşıldığında bir boşluk kalmaz. Aynı zamanda bütünsellik eğilimi de gösterirler. Birey gibi, kültür de birbiriyle az çok tutarlı bir düşün ve eylem kalıbıdır. Her kültürde, başka toplumlar tarafından paylaşılması hiç de zorunlu olmayan kendine özgü birtakım amaçlar çıkar. Bu amaçlara boyun eğme konusunda her topluluk kendi deneyimini gittikçe pekiştirir, ayrışık davranış biçimleri de bu dürtülerin kaçınılmazlığıyla orantılı olarak, daha uyumlu bir biçim alır. Tam bir bütünsellik kazanmış bir kültür tarafından desteklenen uyumsuz edimler, çoğunlukla hiç olası görülmeyen başkalaşımalarla, kültürün şaşırtıcı hedeflerinin kendine özgü niteliğine dönüştürülür (Benedict, 2003: 100).

Demirci, töre kavramını, kutsal, totem, kült ve tabu gibi mefhumlarla ve inanç kaynaklı bir temelde tanımlamaktadır.

Demirci'nin tespitlerine göre eski Türk dini gibi etnik dinlerde haram kavramı daha çok tabu çerçevesinde ele alınmış bazı yasaklamalar, dinle bağlantılı olmadan töre hukukuyla ilişkilendirilmiştir. Buna göre eski Türklerde totemistik tabularla birlikte, su ve ateşi manevi anlamda temiz tutmaya yönelik çok sayıda yasaklama da vardır. Zina Türk töre hukukundan kaynaklanan yasaklamalardandır. Bu kavram eski Ön Asya'nın semitik

kültürlerinde, haram kavramını anlatmak için genellikle *tahsis edilmiş* anlamında ködeş fiilinde görülmektedir. Bu durumda ködeş olan herhangi bir şey tabudur. Tabunun eşiti olarak kullanılan bir başka kelime de heremdir. Ködeş veya herem, herhangi bir kült nesnesinin tabu oluşunu ima eder (Demirci, 1997: 98-100).

Bedirhan, Türklerin *töre* uygulamalarına dair misaller vermektedir. Buna göre ağır suçlar ve silahlı yaralamalar ölümle cezalandırılmakta; suçüstü yakalanan hırsız öldürülmekte, ailesi yahut yakınlarının hürriyetleri kısıtlanmaktaydı. Ufak suçlar için suçlunun yüzüne çizik atılmaktaydı. Zinanın ve tecavüzün cezası idamdı. Eski Türklerde kızlar, kendileriyle evlenmek isteyen erkeklerle kılıç vuruşturur, yenildikleriyle evlenirlerdi (Bedirhan, 2014: 50).

Güngör, toplumda insan davranışlarını düzenleyen birtakım kaideleri, *ahlak normları* olarak tanımlar.

Güngör'e göre cemiyetin tarihi boyunca edinilen tecrübelerle, planlamadan gelişmiş ve benimsenmiş olan kaidelere ahlak normları denmektedir. İnsanlar bunları yazılı olarak değil, toplum içinde veya büyüklerinin sözlü anlatımıyla öğrenirler. Her toplumun nesilden nesile aktarılan standart davranış tarzlarına örf ve âdetler denir. Örf ve âdetler insanların davranışlarını düzenleyen kaideleri bakımından "ahlâk normları" adını da alırlar (Güngör E., 1997: 93).

Dinç'e göre, örf ve âdet, sözlü hukuk kuralları, halk hukuku ile ilgili uygulamalar toplumsal yaşamla ve mantıkla çelişmeyen, yaşamı düzenlemeye yönelik uygulamalardır ve bu haliyle sürekliliğini ve işlevselliğini yitirmeyerek kuşaklar arasında nakledilebilmektedir (Dinç, 2018: 38).

Kaderli, törenin, kurallara uyum sağlanmasındaki rolü bağlamında, her ihlâlin, yasanın merkezî noktasından sınıra doğru bir hareket olduğunu belirtir. Her sınırdan olma durumu sınırın dış tarafına itilen ölüm, kaos, kimliksizlik ve yokluk ile şiddetli bir karşılaşma sonucunda, yasanın gerekliliği duygusunun eşlik ettiği bir geri hareketi getirir. Böylece, sınırdan olma durumu, sınırların daha güçlü benimsenmesi olarak sistemin devamlılığını garanti altına alır (Kaderli, 2023: 52).

Ortaya çıkabilecek kaos ve şiddet ortamını önleme bağlamında törelerin işlevini tanımlayan Oğuz, töreleri, sorunların temel sebebi olarak gören bakış açısını reddederek, töreleri birleştirici toplumsal mutabakatlar olarak tanımlamaktadır.

Oğuz'a göre töreler eski ve köylü toplumların, kente uyum sağlayamayan kültürleri olarak tanımlanması temel yanıştır. Töreler bugün çağdaş kentli toplum olarak kamuoyu ve kamu vicdanı diye adlandırdığımız toplumsal sözlü mutabakatlardır. Geniş toplum kesimlerinin küsme veya kınama ile geçiştirdiği birçok anlaşmazlığın suça meyilli hâle gelmiş marjinal kişilerce şiddet kullanarak cezalandırmasını töre cinayeti olarak adlandırmak, kültür ve hukuk bilgisizliğinin, her olayın istatistiklerle anlaşılabilirliğini sanan yarı aydınların ortak yanılgısıdır. (Oğuz, 2012: 113).

Balaman, töre ve halk hukuku kavramlarını, köylerdeki yağmur duası uygulamalarını, toplumsal denetim ve baskı kavramları ile yorumlamıştır. Balaman'ın toplumsal denetim, baskı ve normlar temelinde verdiği başka bir örnek ise İç Anadolu, Doğu ve Güneydoğu Anadolu kırsal yörelerinde yaygın olan *Uğur Kesme Töresi*'dir.

“Tüm köylünün -inanmasa da- duaya katılması, köy toplumlarındaki yüz-yüze ilişkilere dayalı toplumsal denetimin ve baskının gücünü kanıtlamaktadır. Taş ıslatılması, çocukların ıslatılması, ceketlerin ters-yüz giyilmesi, ellere aşağıya doğru, sanki yağmur yağmış gibi şekil verilmesi, yağmurdan kaçırçasına telaş yaratılması ilkel yaşamdaki büyüünün taklit ilkesine benzemekte ve bize ava çıkmadan önce avının bir figürünü çizip onu iğneliyen ilkel avcuyu anımsatmaktadır” (Balaman, 1983: 58) “Köylük yerde çocukluk yaşından kurtulmuş tüm genç kız ve kadınların, enlemesine geçecekleri yol üzerinde yürüyen, yine çocuk yaşından büyük bir erkek varsa, erkek kendi hisasını geçene dek yolun kenarında beklemeleri gerekmektedir. Yolu geçerse erkeğin *uğurunu kesmiş* olur; bağışlanması çok güç bir özür işlemiş sayılırlar. Bu töreye uymak için köy genç kızları ve kadınları olağanüstü bir gayret içindedirler. Yolu kesilen erkek, uğurunun kesildiğine ve o gün tüm işlerinin kötü gideceğine inanır. Söz gelimi erkek ekin ekmeğe gidiyorsa ekin bereketli olmayacak. Çift sürmeye gidiyorsa öküzlere bir zarar gelecek. Ava gidiyorsa av rast gelmeyecektir vb. Köy erkekleri bu durumun birden fazla sınındığını, uğur kesme olayma kesin kesin inandıklarını yineler dururlar. Kadın, bilerek ya da bilmeyerek bir erkeğin yolunu kestiğinde ödünlenmesi (telafisi) mümkün olmayan bir iş yapmıştır. Bu durumda kadın uğur kestiğinin farkına varmışsa kaçır, kafasını sokacak delik arar, uğuru kesilen erkek de kadına hakaret etme hakkı kazanır” (Balaman, 1983: 90-91). Darp, dışlama, kınama gibi yaptırımlarının da olduğu ve halk yaşamının da bir parçası bu törede, kadının uğur kesme ile işlediği özür, aynı zamanda onu geçici olarak tabulu hale de getirmektedir.

Güngör, âdetlerin, günlük hayattaki davranışların ve cemiyetin uygun saydığı şekillerin uygulanmasından ibaret olduğunu belirtir, örfleri ise mutlaka uyulması gereken ideal

normlar olarak tanımlar. Âdetlere aykırı davranılınca bunu yapan şahıs küçümsenir: Örflerin çiğnenmesi ise daha ağır tepki alır (Güngör E., 1982: 88).

Malinowski ilkel yasa ve ceza olgusuna, ekonomik çıkar ve dayanışma özelliği açısından değerlendirmektedir. Kabilenin kan davası gütmesine neden olacak kan dökme suçları, karşı tarafın da aynı şeyi yapmasını gerektirecek kötücül büyü öyküleri, kandaşla cinsel ilişki, zina, tabuların çiğnenmesi ya da cinayet gibi konular tek tek ele alınmaktadır. Bir insanbilimci, bütün bunlarda, olayların dramatik çekiciliğinden başka, ilkel yasanın⁶⁰ bazı beklenmedik özelliklerinin izlerini bulacağını sanmaktadır. Bu şaşırtıcı özellikse, kişisel çıkar duygusu tanımayan akrabalar kümesinde, her şeyden üstün tutulan bir dayanışma; yasal ve ekonomik ortaklaşmacılık, ayırım gözetmeyen bir kabile yasasına boyun eğme olarak nitelendirilmektedir (Malinowski, 2016: 74-75).

Beccaria'ya göre, cezaların amacı, suçlunun kendi yurttaşlarına karşı zarar vermelerini engellemek ve benzer eylemlerde bulunulmasını önlemektir. Bu nedenlerle söz konusu cezaların oranları ve onların uygulanma yöntemleri, insanlann ruhları, zihinleri üzerinde kalıcı ama suçlunun bedeni üzerinde en azından iz bırakacak biçimde olmalıdır (Beccaria, 2015: 69-70). Yüz kızartıcı cezalar, bir çırpıda uygulanmamalıdır. Çünkü, bu konudaki kanıların gücünü zayıflatır. Birden çok kişiye karşı bir anda uygulanan yüz kızartıcı ceza, sonuçta bu insanların hiçbiri için yüz kızartıcı olmayacaktır (Beccaria, 2015: 114).

İnan egzogami,⁶¹ kavramını kabile içinde evlenmenin kesinlikle yasak olduğunu belirterek tanımlar. Bu egzogami dairesinin en küçüğü yedinci göbek babanın

⁶⁰ Malenezya halkında, ortaya atılan yükümlülüklerin yerine getirilmesinde “kendiliğinden boyun eğme olgusunun pürüzsüz işleyişi” yakından incelenecek olursa, yapılan işlerde sürekli olarak aksaklıklar görüldüğü, çoğu kişinin sürekli homurdanıp yakındığı, insanların karşılıklı iş birliği içinde buldukları ortaklarından tam anlamıyla memnun oldukları durumların pek seyrek görüldüğü, açıkça anlaşılacaktır. Ama genelde, bütün olarak ele alındığında herkes yükümlülüğünü yerine getirmeye çaba harcamaktadır; çünkü, biraz kendi çıkarlarının neler olduğunu bildiğinden, biraz da kendi toplumsal istek ve duygularına uyarak, üstüne düşeni yapmak zorundadır. Böylece, yasaya bilinçsiz boyun eğme dogmasının, alan çalışması yapan insanbilimcinin, ilkellerdeki yasal örgütlenmeyle gerçekten ilgili olan olguları görmesini nasıl engelleyeceğini açıklamış bulunuyoruz. Kesin buyruklar içeren kamu yasasının, yalnızca bir yasaklar toplamı olmadığını, ondan çok daha gelişmiş bulunduğunu ve yabanılarda ceza yasasıyla ilgili bir incelemenin, bu insanların yasal yaşamlarının en önemli görüngüsünü içermeyeceği de açıkça ortadadır (Malinowski,2016:37-38).

⁶¹ Bazı toplumlarda, örneğin dinsel törenlerde kadının gölgesinin erkeğin üstüne düşmesi ölümcül bir durum yaratır. İnsanlığın ve toplumların gelişme evrelerini, ilk evlenme biçimlerini, akrabalık anlayışlarını, din, ahlak ve aile bağlantısını keşfetmek peşinde olan araştırmacılar, totemizmde ve egzogamide, dinsel inançla toplumsal yapı arasında görmek istedikleri bütüncül ilişkiyi bulduklarını düşünmüşlerdir (Emiroğlu ve Aydın, 2009: 808-811).

torunlarından teşekkül eder. Egzogami kabile hayatının dayandığı mühim esaslardan biridir (İnan, 1998a: 286).

Abramzon Kırgızlarda evlilik türlerindeki “urug” sisteminde kuşak veya nesil (muunduk) egzogami ilkesi hâkim olduğu tespit etmektedir. Bu ilkelerin kullanımı ve ihtivası kuşak geçtikçe değişir. Âdet uyarınca erkek esas alınarak yedi nesil veya göbek geçmeden erkek tarafının yakın akrabalarından⁶² ve neslinden olanlar arasında evliliğe müsaade edilmez. Fakat gerçek hayatta bu evlilik türüne ilişkin az da olsa bazı istisnalar ve zayıflama emareleri yaşanmaktadır. Araştırmalarımız Kırgız, Kazak ve Karakalpaklarda evlilik türlerinin egzogami ilkeleri ve evlilik yasaklarının birbiriyle örtüştüğü yönündedir (Abramzon, 2021: 211-212).

Yedi kuşak geçmeden evlenenlere ölüm cezası bile verildiği olmuştur. Bu hüküm aile içinde affedildiğinde, kırbaç cezasına çevrilebilir. Yedi kuşak geçmeden evlenenlere uygulanan cezalar farklılık gösterebilir; bu cezalar *teris bata* (beddua) da olabilir daha ağır, ölüme varan cezalar da olabilir. Bazı meseleler, kabile içinde aksakallar toplantısında ele alınıp karar verilmiştir. Çünkü bu, bütün bir kabilenin namusuna leke süren, utanç sebebi olan, gelenek göreneklere karşı çıkan gençler tarafından işlenen çok büyük bir suç olarak kabul edilmiş ve tarihe geçmiştir (Kozgambayeva, Yegizbayeva, & Urazbayeva, 2021: 54).

Güngör kavramsal açıdan ahlakî normların, yargı organına dönüşümü açısından işleyişi, otorite ve sistem içerisinde değerlendirmektedir. Güngör’e göre bir ahlâk sistemi kaidelerin çiğnenmesi halinde gösterilecek reaksiyonu ve kaidelerin uygulanmasına kimin nezaret edeceğini de gösterir. Eğer bir ahlâkî hareket aynı zamanda dini hukukun da sahasına giriyorsa, daha doğrusu kamu haklarıyla ilgiliyse, o zaman dinî hukukun temsilcileri karar verirler. Hiç şüphesiz, hukuk organlarının uyguladıkları müeyyide (yaptırıcı güç) ile toplumun müeyyideleri birbirinden farklı olacaktır (Güngör E., 1997: 138-139).

⁶² Akrabalıklar açısından Kırgızlarda ve Kazaklarda, geleneksel hukuk normlarına dayanarak düzenlenmişlerdir. Babasının mal mülküyle birlikte kıstaw (kışlak), jaylaw (yayla) gibi mevsimlik otlaklar çocuklarına miras olarak geçerdi. Yetim kalan çocuklara akrabaları yardımda bulunurlardı (Kartaeva & Dautbekova, 2016: 200).

Bu kavramsal zeminde Rusya'nın Türkistan coğrafyasını istila sürecine ve Kırgızların durumuna bakıldığında, sömürge yaratmaya yönelik çalışmalarla folkloru kullandığı, dolayısıyla Türkistan coğrafyasındaki ahalinin denilebilir ki geleneksel yaşam biçimine tepeden baskı kurmadan uyum sağlamalarına ve direniş oluşmamasına yönelik bir politika belirlemiştir.

Golden bu politikayı şöyle yorumlamaktadır, Rusya, tabii kaynakları sömürmeye ve ahaliyi susturmaya çalıştı. Bilim adamları, etnograf ve sanatçılardan müteşekkil ekipler, ahalinin, bitki örtüsünün ve hayvanların listesini çıkarmaya muvaffak oldular. Muhtelif kümelenmeleri tasnif etmek zor bir vazifeydi, fakat imparatorluğun idaresi için elzemdi. İnsanlar ekseriya din, boy, bodun ve etnik grup gibi pek çok tabakadan müteşekkil kimliklere sahiptiler ve sorulara, soru soranın mensubiyetini nasıl idrak ettiğine göre cevap veriyorlardı. Çarlık siyaseti, hükümet politikalarıyla tezat teşkil etmediği müddetçe İslam şeriatına, örfi hukuka, *âdetlere* dokunmadı (Golden, 2015: 198-200).

İnan, Rusya'nın politikalarına yönelik Golden'ın tespitlerini teyit eden bilgiler vermektedir. Ancak İnan'ın belirttiği mühim hususlardan biri, XX. asrın son yıllarına kadar göçebe hayatı bırakmayan Kazak-Kırgızlar ehlişünnetten oldukları halde dünyevi olarak fıktan ziyade töreye riayet etmeleriyle ilgilidir. Hukuki meselelerin hepsi töreye göre karara bağlanması için beylerin önüne getirilirdi. Kazaklar bu örf hukuku kaidelerine “zan” derlerdi. Kırgız-Kazaklar altıyüz yıldan beri müslüman oldukları halde meselelerin çözümünde töreyi tercih ederlerdi (İnan, 1998b: 226-227).

Görüldüğü üzere Rusya, “Rusya müslümanları” olarak adlandırdığı ahaliyi, boyları, etnik grupları kendi belirlediği, merkezî bir dinî otoritenin kapsamına alma konusunda politika yürütmüştür. Ancak Rusya ile uyumlu dinî otoritenin, “töre”ye aykırı olmaları ve reddedilmeleri, halk hukukunun normlarını göstermesi bakımından çarpıcı bir örnektir.

“Türkistan coğrafyasında yaşayan ahalinin suç ve ceza yaklaşımlarına, hukuki işleyişine bakıldığında, Kırgızlarda davalı işlerle *manaplar* (ağalar), Özbeklerde *kaziler* (kadılar), Kazaklarda *biyeler* ilgilenmiştir. Kadılar şeriatı esas alan hukuka göre çalışmışlardır. Ceza sistemi, “geleneksel kanunlar” sistemi çerçevesinde gerçekleştirilmiştir” (Kartaeva & Dautbekova, 2016: 194-195).

Yukarıda da belirtildiği üzere Kırgızlarda *manaplık* hukukî bir otorite olarak da temsil ve yargı makamı kabul edilmekteydi. Ancak Kırgız kültürünün geleneksel yaşam tarzında manaplar, “beylik” hüviyetine de sahiplerdi, Kırgızların asalet sahibi olan, hukukî olduğu kadar ve siyasî otoriteleri olarak görülmekteydiler.

1757 yılından sonra Kırgızlar Çin tabiiyetini kabul ettiler. O zaman reisleri “Çin valisinin naibi” mânasıyla yazılarda “nib-i manab” deniliyordu. Kırgız beğleri, eski “kaşka” adı yerine, “manap” olarak adlandırılmışlardır. Bugün manap kelimesi Kırgız aristokrasisi anlamında kullanılıyor (Togan, 1942: 71).

Togan da manaplığı, Kırgızların siyasetinde üst düzey bir katman olarak tanımlar ve Rusya’nın sömürgeci siyasetinde, öncelikle manaplarla iyi geçinmeye çalıştıklarını belirtir.

Manaplık, Kırgızların siyasi yapısında kendine has bir katman olarak mevcuttur. Manaplar 1850’den 1930’a kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Çarlık döneminde Kırgızlar arasında manap meselesini kâleme alanların çoğunu Rus tarihçi, araştırmacı ve Türkistan’da görev yapan Çarın memurları oluşturmuştur (Ölçekçi, 2013: 112). Rusların kaba temsil siyaseti, istila, işgal ve kendi eşrafının menfaatlerine hizmet şeklinde olduğundan, ahaliyi kendisine çekemiyordu. Kırgızlar içinde de durum böyle idi ve Ruslar geldiğinde, Kırgızlar ile irtibat konusunda yararlık gösteren *manaplar* vardı (Togan, 1942: 275).

Kırgızların eskiden çok eşli evlilikler yaptığı, iki yahut üç eşi bulunan erkeklerin olduğu kaynaklarda da belirtilmektedir. Bu bağlamda Kushner, manapların Kırgızların evlilik süreçlerinde yaşanan sorunlardaki rolleri üzerinde durur. Kushner, 1929 tarihli eserinde Kırgız aile geleneğinde çok eşli evliliklere sadece erkeğin değil, ailenin, akrabaların ve bazen bütün bir boyun da onay verdiğini, hatta eşlere karşı tutumun da yine kültürel sistem içinde denetlendiğini, bu durumun olağan karşılandığını belirtmiştir. Aile reisine razı gelmemek yahut kararlara karşı gelmek, eşler arasında yaşanan sorunların çözülmesi yahut akrabalarla sürtüşmek gibi konularda mirastan men etme, sürgüne yollama gibi yaptırımların bazen aile içinde uygulandığını yahut bazı durumlarda konu aile içi olsa da manaplara danışıldığını ve onun hükmüne uygulandığını aktarmaktadır. (Kushner, 1929: 71) Çok eşli evlilikler ve buna yönelik geleneksel hukuk uygulamaları kalmamıştır

denilemese de Kırgızlar arasında artık günümüzde çok eşli evliliklerle eskisi kadar sık rastlanmamaktadır diyebiliriz. Bu tespitler halk hukukunun işleyişinde, dönem itibarıyla manapların sözünün itibarına ve toplumsal rollerinin kabulüne işaret etmektedir.

Abramzon gibi Sovyet ideolojisi yapan folklor araştırmacılarına ve birtakım yazarların tespitlerine bakılırsa; *manaplar*, somut tarihi materyallerin temelinde Müslüman din görevlilerinin, “zenginlerin iktidarına” nasıl hizmet ettiğini ortaya koymaktır. Kırgızistan’da İslam son yüzyılda özel siyasi tarihi olayları başından geçirmiş olmanın yanı sıra, gelişimi Kırgız toplumundaki feodal yöneticiler *manaplar* ile sıkı ilişki içinde olmuştur. Bu zamana kadar korunan ve bazen zenginler ile sosyalist harekete ayak bağı olmaya yeltenen manapçılık, dini ideolojinin şekillenmesinde ve Kırgız emekçi kitlelerin arasında İslamiyetin yayılmasında belirleyici ve açık bir role sahiptir. Dolayısıyla manapçılık ile din arasında uzun süreli ilişkilerin mekanizmasını ortaya koyma, Kırgız halkının tarihinde meydana gelen ve bugün de süre giden toplumsal süreçlerin belirlenmesi açısından hayati bir yere sahiptir (Abramzon, 2021: 639).

Kushner’in kibarca belirttiği “manapların otoritesine”, Abramzon gibi Sovyet ideolojisinin argümanlarıyla yaklaşan folklorcular, akademik kimliğin dışına çıkıp “militanca” yorumlar yaparak, “manapların sosyalizme ayak bağı olmaya yeltendiklerini, feodalizmin, gerici düşüncelerin, dinî ideolojinin ve İslamiyet’in yayılmasında belirleyici olduklarını” belirterek hedef göstermektedir. Manaplıkla ilgili bu ve benzeri yorumlarla, Sovyet dönemi folklorcuların çalışmalarında çok sık rastlanmaktadır. Kojonaliev de bunlardan biridir, o da Kırgızların *manaplar*, *datlar*, *bekler* ifade ettikleri kesimleri, sömürücü sınıf ve kolektif diktatörlük olarak tanımlamaktadır.

Kırgızların yazılı olmayan kabile örf ve âdet hukukunun ayırt edici bir özelliği, devlet tarafından kurulan insanların zorunlu-zorunlu davranış normları olan yasaların, insanlar arasındaki tüm ilişkilerin örf ve âdet hukukunun zaten içinde olduğunu benimsemeleriydi. Geleneksel kurallar ve örfi hukuk, klanlar ve aşiretler tarafından “gönüllü olarak” takip edilir ve belirlenirdi, bu ilişkilere hâkim olan uzun asırların gelenekleriyle, devlete ihtiyaç duymadan yaşarlardı. Gerçekten de Kırgız halkının yaşam pratiğine ahlaki bir görev ve toplumun üyeleri arasında “karşılıklı olarak kabul edilebilir” ilişkiler içinde sürdürülen yükümlülükler, sırasıyla, önce bir gelenek, sonra da örf ve âdet hukuku oluşturmuştu; bunlara uyulmaması Kırgızlar arasında kabahat veya suç olarak görülüyordu. Ancak,

Rusya'ya katılmanın arifesinde, Kırgız yönetici çevrelerinin temsilcileri, *manaplar, datlar, bekler*, çoğu durumda yeni düzeni desteklediler. Ancak bu kişiler aynı zamanda, Kırgız halkı arasında korunan gelenek ve görenekleri kullanarak, kişisel mülkiyet çıkarları ve halkı üzerinde yetki kullanarak, yani *toplumdaki yönetici sınıfın örgütlü kolektif diktatörlüğünü* oluşturmuşlardı. Böylece, Kırgızların yazılı olmayan geleneklerini kullanan ssömürücü sınıfların varlık ve tahakküm koşullarını sömürülen sınıflardan zorla koruyabilirdi (Kojonaliev, 2000: 74).

Abramzon, Kushner ve Kojonaliev gibi Sovyet döneminde Kırgız kültürü üzerinde çalışmalar yapan araştırmacılara göre manaplar ya da benzeri itibara sahip olan kesimler, öyle anlaşılmaktadır ki Rusya'nın sömürgeleştirme politikalarının hızlandırdığı istila döneminde, öncelikle tepki gösterilmemiş, otoriteleri kabul edilmiş, Sovyetler Birliği'nin kurulmasının ardından bilhassa Stalin'in baskıcı politikalarının damga vurduğu 1930'larda tamamen tasfiye edilmiştir.

Manapların dışında, Kazaklarda da suçun ve cezanın hükmü konusunda *biy*'lerin etkisi görülmektedir. Kazaklarda geleneksel olarak, suç ve ceza, *Biy*'lerin kararıyla sonuca bağlanmıştır. Kız öldürmüş olan kişi onun yerine başlıksız kız vermek zorundadır. Kocasını öldürürse, ölüm cezasından belli bir bedel ödeyerek kurtulabilmiştir, karısını kocasını öldürürse bedel ödeme ile kurtulma hakkı verilmemiştir. Ölüm cezası en ağır ceza olmuştur (Kartaeva & Dautbekova, 2016: 194-195).

İnan da töreye riayet edildiğini vurgulayarak, geleneksel olarak mevkilerin düzenlenmesinde de törenin belirleyiciliğini tespit eder. Kazak-Kırgız Türklerinde “*orun-mevki*”⁶³ meselesine çok ehemmiyet verilir. Bu cihete yalnız büyük kurultaylarda değil, oymakların yaylalarda, obaların derecelerinde ve çadırların kurulmasında da riayet edilir” (İnan, 1998a: 247). İnan'ın tespitlerinde de belirttiği üzere gerek hukukî gerekse toplumsal düzenin sağlanması hususlarında, Kırgızlarda ve Kazaklarda manaplar ve *biy*ler yirminci asra kadar son derece belirleyici bir role sahip olmuşlardır. Ancak Ekim

⁶³ Oğuz boylarının, Türkmenlerin ananesine göre içtimalarda her boyun oturacak *orun-mevki* yeri, *damgası, ongunu* ve hatta ziyafet için kesilecek hayvanın etinden alacak pay (ülüş)ları da *Gün Han* tarafından tayin edilmişti. Altın çadırda en şerefli yerde (*törde*) *Gün Han* oturmuştur. (İnan,1998a: 241-242). “Kazak-Kırgızların ananelerine göre *Ulu Yüz* heyetindeki en yüksek kabilesinden ve *Orta Yüz* kabilesinin en aşağı bir kabilesi *Kiçi Yüzün* en büyük kabilesinden *mevki* itibarıyla yüksek addolunur. Biraderzade, yaş itibarıyla amcasından büyük olsa bile, *yolu* küçük sayılır” (İnan, 1998a: 250).

devrimi ve Sovyetler Birliği'nin baskıcı otoritesini kurmasıyla birlikte, geleneksel olarak benimsenen seçkinler ve belirlenen mevkiler zamanla tasfiye dilmiş, dönüşüme uğramıştır.

Kırgız kültürü bağlamında Abdılcan Akmataliyev bu dönüşüme dair, Kırgızların sosyalist rejim dönemindeki durumunu tenkit etmektedir. “Genelde biz, herhangi bir olayı veya bir olguyu tarihi olarak ele almaya çalıştığımızda, Ekim devriminden önceki ve sonraki diye, ikiye ayırarak değerlendirmeye çalışmışız. Çünkü gerçekten de sosyalist ideoloji halkımızın hayat tarzına, gelenek-görenek, örf-âdet gibi milli değerlere, eskinin bir kalıntısı olarak görüyordu. Her sosyal toplum, ideolojisinin sınırları içinde değerlendirildiğinde, bazı gelenek ve âdetlerinin hemen olduğu gibi alıp yaşatılması mümkün değildir. Dolayısıyla, sosyalist düzeninin, kendisine, yabancı unsurları almaması, aldıklarını değiştirmesi tabiidir. Bazen de ideolojinin üstünlüğünden dolayı, gelenek görenek, örf-âdetlere karşı aşırıya gidilmiştir. Çok eskilerden beri halkın zihninde yaşayıp gelen, hayat düzeninin pusulalarını, önemli noktaları kökünden kazımaya yönelik aktif şekilde saldırılar düzenlenmiştir. Bu gibi saldırıların bir milletin, millet olarak kalmasına zarar vereceği şüphesizdir. Halkımızın *kaada-salt, ürp-adat, ırım-cırım*,⁶⁴ gibi kullandığı kavramları birbirinden ayırt edebilmek güçtür. Onlar birbirini, iç içe geçerek, tamamlayan bir bütün gibidir. Her ne kadar bu böyle olsa da onları bazı özelliklerine göre kendi aralarında ayırt etmek mümkündür” (Akmataliyev, 2001: 2-3).

Tabu kavramını oluşturan yasakların ve kaçınmaların, tabuların ihlal edilmesinin yol açacağı yaptırım uygulamalarının ve tabuların toplumsal düzeni sağlamadaki işlevlerinin belirgin ve ilişkili olduğu en önemli alanlardan biri şüphesiz töre kavramının kültürel sistem içindeki yeri ve halk hukuku uygulamalarıdır. Bu anlamda geleneksel kültürün

⁶⁴ Türkçemizdeki “örf-âdet”, Kırgız dilinde *ürp-adat* kavramıyla karşılanmaktadır. Terim olarak örf, gerçekte kanun olmayan davranış kalıbı şeklinde tanımlanır. Bir toplumda, genel âdetler olduğu gibi; çeşitli mezheplerin, mesleklerin, etnik grupların kendilerine özgü özel âdetleri de mevcuttur. Bu mânada Kırgızların da kendilerine has âdetleri vardır.

1- Eskiden Gelen örf âdetler; *beşik toyu*, *tuşo kesuu toyu* (köstek kesme), *aşar* (imece), *kudayı ötkörü* (herhangi bir sevindirici veya üzücü olaydan sonra Allah rızası için ziyafet vermek), *otko kirgizuu* (gelini kaynatasının evine sokma), Kur'an okutma, naristenin saçını aldırma (bebeğin ilk saçını kestirme), *kız kördüğü beruu* (görümlük verme), *şerine* (üyelerin birbirlerine sırasıyla ziyafet çektiği bir birlik), *ulak çabuu* (ulak oyunu oynatma) vb. bunlardandır.

2- Yeni katılan örf-âdetler: Oğlu askere gönderme, *sıylıktı belgilöö* (başarı ödülleri verme), *at koyu* (ad koyma), *tuulgan kündü belgilöö* (doğum günü kutlama), *cerdeş kelinderdin kecesi* (aynı köy veya memleketten olan gelinlerin gece düzenlemesi) vb. âdetlerde sonradan ortaya çıkmıştır. Burada yeni âdetler arasında gösterilen “Ad koyma” âdeti aslında oldukça eskiye dayanan bir âdettir” (Polat, 2005: 40-44).

günümüze yansımalarına bakıldığında ve kültürel değişmelerin etkisi de göz önünde bulundurulduğunda yukarıda örnekleri belirtildiği üzere Kırgız kültüründe de bilhassa geçiş dönemlerinde görülen uygulamalarda yahut toplum tarafından çeşitli suçlara yönelik yaptırımlarda tabu içeren yasakların ve kaçınmaların etkisi, töre ve halk hukuku uygulamalarının belirleyiciliği görülebilmektedir. Kırgızların, asırlar boyu devlet otoritesinden bağımsız yaşadıkları dönemler göz önünde bulundurulduğunda, ayrıca Çarlık ve Sovyet dönemleri öncesinde, esnasında ve sonrasındaki dönemlerde de töreye bağlılık ve devlet nizamı dışındaki halk hukuku uygulamaları görülebilmektedir. Her ne kadar Sovyet döneminin ideolojik baskılarına maruz kalınsa da günümüzde de toplumsal düzenin sağlanmasında da töre, halk hukuku ve tabu kavramlarının varlığı dikkat çekmektedir.

1.10. TABU ve MEMORAT

Çobanoğlu, memoratları, halk inançlarının sosyal bağlamı ve işlevleri açısından tanımlamaktadır. Halk inancı, çoğunlukla bir cümlelik bir ifadedir. Belli bir konuda neyin yapılması veya yapılmamasını belirler ve bazen aksi halde ne olacağına dair bilgi de içerir. Bu bilgiler çoğunlukla, “Destur denmeden küçük abdest bozulmaz, cinler çarpar” yahut “Besmelesiz işe şeytan karışır” gibi soyutlamalardır. Bu soyutlamalar bağlamında memoratı ortaya çıkaran olağanüstü tecrübenin şartları, yeri ve zamanı, olayı yaşayan kişinin durumu yorumlaması ve söz konusu tecrübenin onun davranışına etkisi daha doğru anlaşılabilir. Böylece halk inançlarının sosyal bağlamlarını ve dolayısıyla da işlevlerini öğrenmiş oluruz (Çobanoğlu, 2003: 32).

Çobanoğlu'nun bu tanımı, siyasi, sosyal ve ideolojik sebeplerle uzun bir süre halkbiliminin disipliner yaklaşımına muhatap olmayan, dışlanan ve hatta hor görülen bir anlatı türünün, ülkemizde müstakil ve bilimsel metotlarla ele alınmasını sağlamış, bu da Özkul Çobanoğlu'nun titiz çalışmasıyla gerçekleşmiştir (Hallaç, 2018: 182).

Çobanoğlu'nun dile getirdiği sosyal bağlam ve işlevler açısından, memoratlara bakıldığında hâkim olan korku ortamıdır. Korkunun hakimiyeti, tekinsizlik, tehlikeli ve uzak durulması gereken ya da kaçınılsa da bir şekilde iletişime geçilen ortaya çıkan kötü ruhlar (demonik varlıklar), insanların bunun gibi anılarla günlük hayattaki kaçınmalarına

dair sunduğu pratikler, inanç ve korku temelinde, tabu ve memorat ilişkisinin zemini olmaktadır.

“Türk sosyo-kültürel yapısı içinde kabul edilmiş ve iletişim kurulduğuna inanılan olağanüstü varlıklar⁶⁵ olarak *cinler*, *şeytanlar*, *periler*, “Alkansı” veya “Alkızı”, “Ağırlık” veya “Karabasan”, “Hıncur-munkur”, “Erkebit”, “Hızır” ve Hızır’ın büründüğü yahut görüldüğüne inanılan değişik *kılıklar*, “Evliyalar”, “Şehitler” ve “Ölüler” yer almaktadır” (Çobanoğlu, 2003: 74-75).

Bauman, korku ile ilgili felsefi yaklaşımında, insanın dünya üzerindeki yolculuğunda kadim Tanrı'ya eşit olduğunu hatta bir bakıma insanın Tanrı'dan üstün olduğunu belirtir, buna göre Tanrı'nın kendisini korkuya karşı koruyacak doğası vardır. Ancak insanı korkudan koruyacak olanı, insanın kendi aklıyla üretmesi gerekir⁶⁶ (Bauman, 2011: 55).

Korku ile ilgili başka bir çarpıcı yaklaşımı Mannoni dile getirmektedir. Korku kendi lehine olan durumlarda ortaya çıkar veya kendini hissettirir. Yakındaki ya da uzaktaki tarafından, eski ve yeni tarafından da çağrıştırılabilir. Bu genel yayılmanın ötesinde korku gerçek mekanını, sahip olduğu güçlerin karşılığını insanların yüreğinde, zihninde bulur. Bireysel olmaktan çıkarak ve içe işleyen yapısını serbest bırakarak korku bulaşıcı bir hal alır ve mümkün olan en geniş ölçüde yayılır. Bu durumda, toplumsal bünyenin içine girer ve tüm halkı şaşkına çevirir. Korku imparatorluğu hiçbir boşluk tanımaz.⁶⁷ Olumlu açıdan

⁶⁵ Yaşanan olağanüstü tecrübelerde varlıklarla kurulan iletişim dışında, nazar, büyü ve yasakların ihlali sebebiyle karşılaşılan olaylar, görülen rüyanın gerçekleşmesi veya inanişe göre temiz kalpli olmanın mükafatı olarak Tanrı tarafından verilmekten kaynaklanan olağanüstü sezgi, ferdi tecrübelerin sınırları içinde yer almaktadırlar. Evlerde ve günlük hayat içindeki temaslar esnasında, sıcak suyu, külü ve benzeri nesnelere belli yerlere dökmeme, kapı eşiği gibi mekanlara oturmama gibi hususlara dikkat edilip, tuvalet ve banyo ihtiyacını giderme esnasında cinleri haberdar etme işlevindeki *destur* ve benzeri uyarı formülleri ile onların *şerrinden* korunulacağına inanılmaktadır. Bundan başka muska, mısır, ayıt ağacı ve benzeri tılsımlı koruyucu nesnelere takanları veya üzerinde bulunduranları cinlerin kötülüğünden koruyacağına inanılmaktadır. Türk halk kültüründe cinlerden korunmak için, onların uğrağı olan yerlere gitmemek, oraları kirletmemek, rastlanabilecekleri yerlerde bir iş yaparken, besmele çekmek, *destur* demek gerekir (Çobanoğlu, 2003: 74-75).

⁶⁶ Bauman, günlük hayattaki mücadele karşısında insanın alması gereken vaziyeti tanımlamaya çalışır. Buna göre insan, barındığı dünyada belirsizlik ve güvensizlik içindedir. Toplumsal statü, işler, beceriler, komşular ve dostluklar istikrarsız ve kırılabilir, güvensiz ve tekinsizdir. Hayat endişe ve korku doludur. Nüfusun çoğunluğunun hissettiği büyük baskı, gündelik hayatın yıpratıcı rutini ve hayatta kalmak için verilen günlük mücadelenin zor dönemlerinde korkunun kolayca bertaraf edilemeyeceği görülebilmektedir (Bauman, 2005: 99).

⁶⁷ Mannoni, *korku imparatorluğu hiçbir boşluk tanımaz* diyerek gece mefhumunun insan zihninde algılanışı, yarattığı kaygı ve korku iklimi üzerinde durur. Gecenin kaygılandırıcı olduğu, bütün insan grupları tarafından ve en eski çağlardan beri tecrübe edilmiştir. Birkaç mağaranın köşesinde birlikte ve

ise korku patoloji eşiğini aşmadığı usürece, bir büyücü gibi, hatta ilham perisi gibi de çalışabilir (Mannoni, 1992: 5-7).

Kierkegaard, kaygı kavramına psikolojide değinilmediğini belirterek, bu terimin korkuya bağlı, benzer kavramlardan tümüyle farklı olduğunu belirtmektedir. Kaygı bu nedenle hayvanda bulunmaz; çünkü tin, hayvana yüklenmiş bir nitelik değildir. Yasak ile uyandırılan *yapabiliyor olmanın* sonsuz olanağı artık kapanmıştır. Yasak ve ceza ile ilişkisini kaygı dahilinde kuran masumiyet suçlu değildir, masumiyet yitip gitmiş olsa da kaygı hâlâ varlığını sürdürür (Kierkegaard, 2003: 35-59).

Mannoni, Eliade'ye atıfla “kutsal korkulardan” bahsederek, insanların kutsal güçlerle iyi geçinmek ve onların korkunç öfkelerinden kaçınmak için başvurdukları saygı ve itaat davranışlarını ele almak yerine tabuya uymayanlara karşı yöneltilen acımasız katılık üzerinde düşünülmesi gerektiğini belirtir. Kutsal güçlerin, bütün topluluğu etkileyebilecek misillemelerinden korkan insanlar, tanrısal öfkeden ne kadar çok ürküyorlarsa o kadar büyük bir inançla suçluyu cezalandırırlar. Günaha itici hareketin yok edilmesi için, din sapkını, günahkâr ortadan kaldırılmalıdır. Bazı durumlarda baskı, haklı ya da haksız olarak kötü belirtilerin taşıyıcısı olarak nitelendirilen herkese yönelebilir. Bu durumda kollektif kızgınlığı ne yalvarmalar ne de kurbanların muhtemel masumlukları durduramaz (Mannoni, 1992: 75-76).

Tabular, yasaklama ve simgesel değiş tokuş sistemlerinin karmaşıklığı, basit biyolojik açıklamalarla açıklanamaz diyen Girard, davranış değiştirmeye zorlayan bir düzensizlik olduğunu ve bunun gerekli olduğunu belirterek, yasaklar ile korku arasındaki ilişkiyi, toplumsal bağların korunması olarak değerlendirir. İlişkilerin yapısını üretebilecek tek dayanak, ölüm korkusudur. Eğer insanlar tehdit edilirlerse, bazı eylemlerden uzaklaşırlar; aksi takdirde şiddet artacaktır. Toplumsal bağların varlığını sağlayan yasaklamadır, bu aynı zamanda ilk kültürel göstergedir. Korku, şiddet üretir; yasaklama bu saldırıya geçişe karşı bir korumadır (Girard, 2010: 113-114).

çevredeki tehlikelerle karşı karşıya kalan ilk çağların insanları için, gündüzün sona ermesi korkunun başlamasıdır. Karanlık nesnel tehlikeler taşıyabilir ve gece dehşetleri devreye girebilir. İnsan karanlık içinde belirsiz durumlarda, diğer memelilerin çoğu için işitme veya koku alma, zayıf bir gece görme yetisinin yerini alırken, insanda bunlar daha az gelişmiştir. Öte yandan, doğa onu, yaratıcılık, estetik ve teknik açıdan kaynak olan güçlü bir düş gücüyle donatmıştır (Mannoni, 1992: 17-19).

Krishnamurti ise tam aksine, korkunun kendisinin, zihinsel gelişimin önündeki engel olduğunu ifade eder. Buna göre korkuya kapılmış bir zihin, sürekli karmaşa ve çatışma içindedir, şiddet yüklüdür. Kendi düşünce kalıplarından uzaklaşamaz. İnsan, en yüksek dağa tırmanabilir, her çeşit Tanrı'yı yaratabilir ama korkudan özgür olmadıkça, karanlıkta kalacaktır. Korkunun başlıca nedenlerinden biri, insanın yaşadığı bu ikiyüzlülükle yüzleşmemesidir. Zihin, korkuyu yenmeye, başka bağlamlara dönüştürmeye çalışırsa, çatışma oluşur ve bu bir enerji kaybıdır. Korku, tehlike duygusuyla temas edilmesini engeller. Olgunluk bir insanın doğal gelişimini gerektirir; doğal, çelişkili olmama, uyumlu olma anlamındadır ve korku etkeni, zihnin bu doğal gelişimini engeller (Krishnamurti, 2000: 16-29).

Korkularla ilgili bu felsefi yaklaşımları temel alarak, korku ile inanç kaynaklı tabular arasındaki ilişki bağlamında Bekki, dile de yansıyan tabu sözleri ifade etmektedir. Türklerde de ilkel devirlerden kalma olduğu tespit edilen inançlar arasında *tabunun* önemli bir yeri vardır. Tabu, korkulan işlerden kaçınmak için kullanılan tedbirler veya sözlerdir. Bu cümleden olarak yırtıcı ve zararlı hayvanlar; kanser gibi hastalıklar ile inanç kaynaklı isimler ve ölümle ilgili birtakım kelimeler tabu olarak kabul edilir (Bekki, 2013: 5).

Kaderli, Deliorman'daki "adam odalarında" anlatılan memoraların, sosyo-kültürel anlamdaki işlevini ifade etmektedir. Şeytan hikâyeleri adı verilen memoralarla hemen her Deliormanlının anlatabileceği bir şeytan hikâyesi ile karşılaşılabilir. Anlatılarda تنها yerler ve dar sokaklar şeytanların bir anda çıktığı yerlerdir. Memoralarda şeytan, kurt, köpek ve ışık kütesi suretlerinde halka görünmektedir. Adam odaları muhabbet meclisinde şeytan hikâyeleri, öylesine ürkütücü bir şekilde anlatılır ki; bundan etkilenen kişi, karanlıkta gördüğü her çalıyı zihninde şeytan yaparak kendiliğinden bir olay hikâyesi yaratır (Kaderli, 2010: 116).

Memoraların efsanelerle ilişkisi ve Türk sosyo-kültürel bağlamındaki yeri açısından Çobanoğlu, çoğunlukla "İyi saatte olsunlar" denilerek adlarının anılması dahi tabu olan "cinlere" veya onların kötülük yapan kısmını belirtmek için kullanılan ifadeyle "şeytanlara" mensup bir tabiatüstü yaratığın görülmesi ve daha sonra da durumun bildirilebileceği en yetkiliye gidilip durum anlatıldığında o kişinin de ayaklarının ters olduğu görmesiyle onun da aynı familyadan olduğunu anlatan bu anlatı bir efsanedir.

Çünkü ortada tabiatüstü veya olağanüstü yaratıklar ve onlarla kurulan bir ilişki ve bunun hikayesi vardır (Çobanoğlu, 2003: 27). Türk sosyo kültürel⁶⁸ yapısı içinde depremler, seller ve benzeri tabii afetler, ölümler ve özellikle de savaşlar efsanelerin yanısıra memoraların da yaygın olarak anlatıldığı geleneksel dönemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bu kalıplaşma dönemlerinin ortak özelliğinin, çoğu kez normal gündelik yaşantısında da olduğu gibi, çaresizliğin en had safhaya ulaştığı anlar olması son derece dikkat çekici ve pek çok sosyal psikolojik etmeni açıklayıcı mahiyettedir (Çobanoğlu, 2003: 57).

Rusya folklor araştırmalarında memoratı karşılayan “*bylichka*” ve fabulatu karşılayan “*byval'shchina*” kavramları “*byl*” kökünden gelen “olmak” anlamındaki fiile dayanırlar ve gerçekliğine inanılmış anlatımlar olarak ifade edilirler (Propp, 2012: 24) (Hallaç, 2018: 183).

Kayıpov, Kırgız sözlü geleneğinin en eski katmanını, *oozeki angemeler* yani sözlü hikayelerin oluşturduğunu, en önemlilerinin mitolojik hikayeler ve efsaneler olduğunu belirtmektedir. Çeşitli ruhlar, canlılar, cin, peri vb. varlıklar hakkındaki hikayelerin temeli ilkel döneme ait inançlara dayanır (Kayıpov, 2009: 95).

Gürol Pehlivan, *düşmez* veya *gelmez* tâbirinin, Anadolu’da yapılması kesinlikle yasak olan durumları ifade etmek için kullanıldığını tespit etmektedir. Ailevi, bireysel veya toplumsal tabuları kapsayabilen *düşmez* kelimesiyle nitelenen işleri yapanların başlarına kötü şeyler geleceğine inanılmaktadır (Pehlivan, 2010: 123) diyerek yazdığı makalede, totemizmin çürük temellere dayalı bir din teorisi olduğunu ve bütün toplumlara genellenemeyeceğini belirterek, totemizm tartışmalarından bağımsız bir şekilde derlemeler yoluyla tabu kavramı üzerinde durmuştur. Buna göre totemizm, ne bir kurum

⁶⁸ Sosyo-kültürel bağlam açısından Çobanoğlu’nun dile getirdiği *çok nedenlilik* perspektifine dair tanımın, memoralara dair çalışmalara da ışık tutmaktadır. Sosyal ve beşeri bilimsel paradigmalarının, 19. yüzyılın *tek nedenliliğinden* sıyrılıp, *çok nedenli kompleks yapılar* olarak ele alıp çalışan bilim dalları anlayışı yerine, birbirleriyle örtüşen aynı olan sosyal olay ve olgulara birbirleriyle kesişen bakış açılarıyla yaklaşan ve disiplinlerarası çalışmaların şekillendirdiği paradigmalara dönüşmesi eski yaklaşımların geçersiz olmasını sağlamıştır (Çobanoğlu, 2003: 33). On dokuzuncu yüzyılda ileri sürülen folklor kuramları folklor mahsulünün ne kadar eski olduğunu ortaya koymayı hedefleyen paradigmalara sahip olmuşlardır. Yirminci yüzyılda sosyo-kültürel bağlamda ne iş gördüğü; icrasına, yapısına ve işlevine tesirlerinin araştırılması ön plana çıkmıştır (Çobanoğlu, 1998: 138). Toplum hayatımızı bu kadar yakından ilgilendiren bu kültürel fenomenin yapısal, işlevsel ve tematik özelliklerinin ortaya konularak bir monografi bütünlüğünde anlaşılmasının gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır (Çobanoğlu, 2003: 9).

ne de bir din değil de bir düşünce biçimi olarak değerlendirilebilir. Totemizm, toplumsal ilişkiler ile kavramlar arasında aracılık eden bir sınıflayıcı cihazdır (Pehlivan, 2010: 124).

Ayrıca Pehlivan, Özkul Çobanoğlu'nun çalışması vesilesiyle, memorat ve tabu ilişkisi üzerinde durmuştur. Başına felaket gelenlerin anlatıları tüm toplulukça paylaşıldığında bir inanç anısı (memorat) olur. Bu sayede topluluk içinde bu tabuların bilinmesi ve yasaklara uyulması sağlanmaya çalışılır. Esasen tabiatüstü bir tecrübe yaşayanın anlatması veya dinleyen birisi tarafından anlatılması tabular açısından memoratın toplumsal mekanizmadaki hayatî rolünü de göstermektedir. Nitekim Çobanoğlu da inanç anılarının halk inançlarının sosyal bağlamlarını anlamakta önemi üzerinde durmuştur (Pehlivan, 2010: 131).

Kırgız kültürü bağlamında Çobanoğlu, Manasçıların Manas'ı anlatabilme yeteneğinin onun *kutsal ruhunun* iznine bağlı olduğu inancının, geleneğin ritüel boyutunun bir başka cephesi olduğunu ifade etmektedir. Kırgız halk kültüründeki her aile çocuğunun Manas gibi olmasını istemesine rağmen bu ismin *ağır olacağı* ve *çocuk tarafından kaldırılamayacağı* inancıyla çocuklara verilmemesi de halk inançlarındaki Manas profilinin bir başka görüngüsüdür.⁶⁹ İşte bu tür inançların zeminini oluşturduğu bir sosyo-kültürel yapı içinde geleneksel Manas anlatım geleneğini Kırgızlar arasında yaşayan ve bir anlamda da bu kimliği yaşatan sözlü geleneği anlamak mümkün olabilir (Çobanoğlu, 2003: 71). Bir başka ifadeyle, geleneğin icra töresinin gerektirdiği gibi icra olunduğunda, halk dehasının yaratmalarıdır. İcra töresine ve sosyal normların uygulanışına ters düşen her durum beraberinde sosyal eleştiriyi getirecektir. Bu açıdan düşünüldüğünde Türk halk

⁶⁹ Kırgız Türklerince kahraman Manas'a velev ki onun icracısına hürmet etmemek şeklinde bile olsa inanmayan ve uygunsuz tavır alanların kısırlaşacağı inancı 18. yüzyılın efsanevi manasçısı Keldibek'in Manas'ı icrası esnasında Manas'ın ve atlılarının icrayı dinlemeye gelmeleri nedeniyle oluşan olağanüstü firtınalar ve yeri titreten ayak seslerine dair anlatılan memoratlarla, Köroğlu'nun her gece Erzurum aşık kahvehanelerinin birinde destanın kollarının anlatılmasını dinlemeye geldiği inancı ve buna dayalı olarak oluşan efsane ve memoratlar verilebilir. Bu bağlamda, ele aldığımız destanların diğerleri gibi, Kırgızların anlatageldikleri dünyanın en hacimli destanı olan Manas'ın dinleyici çevresine biraz daha yakından baktığımızda, epik destanların geçmişte son derece önemli olan ritüel boyutuna dair pek çok izler bulabiliriz. Bu tür inanışların temelinde, Kırgız halkının bütün iyi dileklerini, iyi düşüncelerini milli kahraman etrafında toplaması, halkın ruhunda değer yatmaktadır. Kısaca, Manas, Kırgız halkı arasında âdeta, her zora düştüğünde ona yardım edecek kutsal ruh olarak algılanmaktadır (Çobanoğlu, 2007: 70-71).

nesrinin genel türlerinin yanısıra birçoğu henüz kaydedilmek ve yeterince çalışılmak bir yana henüz keşfedilmemiş türleri⁷⁰ vardır (Çobanoğlu, 2003: 23-24).

Bayat ise Kırgızistan'da çok yaygın olan halk hekimliği ve şifacılık ile ilgilenenler arasında, kadın şamanların olduğunu belirterek, bu kadınların iletişim kurduğu varlıklardan ve hatta bu varlıklar tarafından kadına getirilen evlilik yasağından bahsetmektedir.

Bazı saha araştırmaları Kırgızlar arasında da kadın şamanın semavi eşi veya ruh eşleri tarafından evlilik yapmamak konusunda uyarılar aldığını gösterir.⁷¹ Mesela Kırgızlarda meşhur olan kadın şaman Kaliypa, yasağı bozarak evlense de ve üç yıl kocasıyla yaşasa da çocuk doğuramaz. Ruhlar kadına cinsi yasaklar koymaya çalışırlar. Kadın şaman, ısrarla çocuk doğurmak istediğinden bu defa ruhlar, onun kocasını öldürmekle tehdit ederler. Kadın şaman Kaliypa, kırk yaşına kadar evlenmemek yasağına uyar. O kırk bir yaşında yasağı bozarak yeniden evlenir. Bu defa ruhlar ona çeşitli hastalıklar vermeye başlarlar ve ölümle tehdit ederler. En sonunda kadın şaman, kocasını terk etmeye mecbur bırakılır. Kaliypa, ikinci evliliğinde iki yıl evli kalsa da bu defa da çocuğu olmaz. Aynı

⁷⁰ Ondokuzuncu yüzyılın aşırı pozitivist ve darvinist determinist telakkileriyle önceleri hurafe, batıl inanç ve bilim dışı suçlamalara hedef olan memoralar zikredilen paradigmanın takipçileri tarafından modernleşme ile eş anlamlı olarak düşünülen aydınlanma ve sanayileşmenin nihai basamağına ulaşıldığında, daha önceki kültürel aşamaların kalıntısı (survival) olarak düşünülen, bilim dışı konu ve olguların ortadan kalkacağını tasavvur edip bu tür unsurlardan arınmış bir toplumsal yapı öngörmüşlerdi. Ancak, Türk halk kültürü sosyo-kültürel bağlamında son derece yaygın bir fenomen olarak ele aldığımız memoralardan hareketle yeryüzündeki bütün kültürlerde memoraların hayatiyetini sürdürmekte olduğu söylenebilir. Dahası, sanayi ötesi (post-industrial) ve modernleşme ötesi (post-modern) toplumsal dokularda ortadan kalkan veya zayıflayan kırsal (rural) muhtevalı efsane ve memoraların yerini kentsel hayatı yansıtan kent efsaneleri (urban legends) ve memoraların aldığı görülmektedir (Çobanoğlu, 2003: 33).

⁷¹ “Hem eski şamanist hem de Müslüman Türklerde kadın şamanlık kurumunun tedavi sisteminde doğaüstü varlıkların olduğunu görürüz. Buraya ata-baba ruhları, evliya, eren, ulu şaman ruhları, ocak, ateş, dağ, taş, su iyeleri dahildir. Bunlara saygısızlık yapmak, konulan yasakları bozmak, toplumda belaya, felakete, kıtlığa, hastalığa sebep olur. Bu kategoriye dahil olan ruhların gazabından kurtulmak için toplum bazı tabulara riayet etmek mecburiyetindedir. Mesela, hami varlıklara kurbanlar verilir, yemeleri için yiyecekler sunulur. Halen de canlı olan inanca göre ruhlara verilen yiyeceklerin üzerinde sabahları görülen izler, iyelerin yiyecekleri kabul ettiğine işarettir. Kara ve sarı albastılar, cinler, azalar, devler, karabasanlar buraya dahildir. Bu kategoriye dahil olan varlıkların verecekleri zararın önüne geçmek veya zararını tamamiyle ortadan kaldırmak için yapılan özel kamlık ritüelleri vardır. Bu merasimlerin ve tedbirlerin asıl amacı kötü varlıkları, yeraltı ruhlarını toplumdaki uzaklaştırmak, onlarla beklenmedik herhangi bir musibetin önlemini almaktır. Peri, albastı veya hastalık ruhuyla ilişkide olan kadın veya erkek şamanlar hastaları iyileştirmek, fal bakmak, kötü ruhları kovmak gibi yetenekler elde etmiş olurlar. Hatta kadın şamanların ruh eşleri onlara evlenmeyi, çocuk doğurmayı yasaklar. Zelenin'in de yazdığı gibi, eski zamanlarda Sibiryaya ve Altaylarda insanın kendi ongonu ile cinsi alakasına inanç varmış” (Bayat, 2010: 126-128).

şekilde ruhlar, Kırgızların bir diğer kadın şamanı Kokulay'a da evlenmeyi yasaklarlar (Bayat, 2010: 71-72).

Sonuç itibarıyla, sosyo-kültürel açıdan, memorat türü anlatıların varlığını sürdürmesi ve geleneksel olarak aktarılması vesilesiyle toplumsal olarak bir nevi kendilerini olabilecek korkunç olaylara hazırlamakta olduğu görülebilir. Bu hazırlığı anlatılar vesilesiyle sadece tedbir almak anlamında değil de şu şekilde düşünebiliriz: Kutsal kabul edilen hususlara karşı bilgiyi ve bilinci, saygıyı ve korkuyu tetikte tutmak, tekinsiz durumlara karşı “tabu” olarak ifade ettiğimiz çeşitli yasaklara ve kaçınmalara uyulmasını ve unutulmamasını sağlamak, “kutsal” ya da “temiz” olan ile “kirli” ya da “kötücül” kabul edilen herhangi bir olguya karşı dikkatli olunmasını sağlamak, sembolik olarak dikkat edilmesi sağlanan hususlar ile başa gelebilecek herhangi bir felakete dair zihinleri hazır tutmak. Korkunun tekinsiz ve tehlikeli ortamının hâkim olduğu memoratların, aktardığı ve içerdiği “yapılmaması, dokunulmaması, uzak durulması” gereken hususlara bakıldığında, tabu ve memoratların birbirini tamamlayıcı olduğu da görülebilmektedir. Her ne kadar birçok açıdan tartışmalı bulunsa da memorat türü anlatılar bu temelde ele alındığında, gelenek aktarımının ve kültürel sistemin canlı bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözlü kültürün hâkim olduğu Kırgız kültürü içinde memorat kabul edilebilecek anıların toplumsal olarak benimsendiği, içselleştirildiği ve aktarıldığı tespit edilmiş, Kırgız kültürü içinde memoratların önemli bir yeri olduğu, korku anılarının inanç sistemi ile ilişkisi bağlamında yukarıda da zikrettiğimiz üzere memoratların uyarıcı bir hüviyetinin olduğu da görülmüştür.

Araştırmanın bundan sonraki bölümünde, Tabu ve Memorat bağlamında, Kırgızistan'da farklı zamanlarda görüşülen kaynak kişilerden derlenen çeşitli anılar, ilişkili oldukları hususlar bakımından üç başlık altında toplanmış olarak aktarılacaktır. Bu anıların alanda yapılabilecek karşılaştırmalı çalışmalar açısından da bir nebze faydalı olabileceği ve bir fikir verebileceği düşünülmektedir.

1.10.1. Melekler, Cinler, İyeler, Alkarısı, Albastı, Ağrlık Basması yahut Karabasan, Celmoguz Türü Adlarla Anılan Varlıklar ile Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

1.10.1.1.) “Bizim orada çok güzel ve akıllı bir kız varmış. Anne ve babası da iyi insanlarmış. Kızı görenler tanıdıklarına sorarlar, istemeye giderlermiş. Ama tanışmaya ya da istemeye gelenler tekrar gelmezlermiş. Babası neden böyle olduğunu anlayamamış ve en sonunda kızı istemeye gelenlerden birini bunu sormuş. Aldığı cevap kızın babasını şaşırtmış. Çünkü kızın babasının sorduğu kişi, eve geldiklerinde kızı “albastı” gibi, ona benzeyen şekilde gördüklerini ve korktuklarını bu yüzden bir daha da gelmediklerini söylemiş. Adam büyü yapıldığını düşünerek daha sonra bu durumu mollalara ve bakışlara sormuş ama çare bulamamışlar.” (Karimova, 2019)

1.10.1.2.) “Ninem gençken bir gün köyden kasabaya doğru atla alışverişe gitmiş. Yolda giderken, üç tane gülen kız görmüş. Neden güldüklerini anlamak için atını onlara doğru sürdüğünde, atı onların albastı olduğu hissedip ninemi hızlıca oradan uzaklaştırmış. Ninem hâlâ atının hayatını kurtardığını anlatır.” (Rısbekova, 2019)

1.10.1.3.) “Teyzem küçükken bir olay yaşamış. Yayladaki çocuklarla oynarken, teyzemin yanına bir adam gelmiş, o adam teyzemin en sevdiği abisiymiş. Abisi gibi görünen adam teyzeme, “seni o zirvede annen bekliyor benimler gelir misin?” diye sormuş. Teyzem de ona inanıp gitmiş. Çocukların yanında kızının olmadığını anlayan ninem, kızını bulmaya çalışmış ama bulamamış, köyün erkeklerine haber etmiş. Dağın zirvesine kadar yürümüşler. Orada teyzemi bulmuşlar. Meğerse abisi gibi görünen o varlık, belki de albastıydı ve onu yardan itmek için oraya kadar götürmüştü. Ancak insanların bağırsını duyunca, teyzemi bırakıp ortadan kaybolmuş. Teyzem bu olaydan sonra üç gün gözlerini açamamış. Nefesi kuvvetli bir molladan yardım istemişler, onun yardımları ile iyileşebilmiş.” (Rısbekova, 2019)

1.10.1.4.) “Komşu köyümüzde yaşayan bir arkadaşım vardı. O arkadaşım küçükken kendi yaşadığı akrabalarıyla تنها, kimsenin yaşamadığı bir eve gitmişler. Onlar bilmiyormuş ama aslında o evin iyesi varmış. Ama onlar bunu bilmediklerinden içeri girmişler. Evin içinde birçok odalar varmış. Kızlar bütün odaları gezmişler. Hiçbir şey olmamış ve dışarı çıktıktan sonra beraber geldikleri bir yakınının kaybolduğunu anlamışlar. Tekrar eve girip onu bulmaya çalışmışlar bağıra çağıra aramışlar. Fakat odaların hiçbirinde hiçbir şey

yokmuş. Onlar belki eve gitmiştir diye düşünerek evin dışına çıkmışlar. Tam o anda kaybolan yakınlarını karşılarında görmüşler fakat onun elbiseleri yırtık, yüzünde ise kan varmış. Hepsi onun yanında toplanmışlar ve ne olduğunu sormuşlar. O kız “ben sizi çağırdım neden hemen gelmediniz? O beni dövüyorken gördünüz ama gittiniz” demiş. Kız bu olaydan sonra her gün ağlamış. Ailesi onu doktora götürmüş ve bugüne kadar kızı kimin dövdüğünü, kimin rahatsız ettiğini hiç kimse öğrenememiş. O ev de korkunç bir ev olarak görülmüş. Bir daha hiç kimse tarafından ziyaret edilmemiş.” (Murzagaliyeva, 2019)

1.10.1.5.) “Amcamın bir arkadaşı bir kişiye ev satmış. O evin de iyisi varmış. Her gün evin iyisi evi satın alan kişiyi rahatsız ediyormuş. Ama kendisi görünmüyormuş. Evin pencereleri kendi kendine açılıp kapanıyor, kapalı televizyon açılıyor, ya da bu kişi uyurken kendisini yerde buluyor ya da uyurken düşüyormuş. Bu kişi daha sonra sorup soruşturmuş, evin eski sahibinin bir Rus olduğunu öğrenmiş bu sebeple de Rus bir rahip bulmuş. Rus rahibin söylediğine göre evde bir cin olduğunu bu cinin bütün hayatını burada geçirdiğini öğrenmiş cin bu evde başka hiç kimsenin yaşamasını istemiyormuş o evde şu anda terk edilmiş bir şekilde hâlâ ayakta.” (Murzagaliyeva, 2019)

1.10.1.6.) “Benim dedem, gençken, yeni evlendiği zamanlarda, tek başına at arabasıyla eve gidiyormuş. O arabayı sürerken, kırmızı elbiseli, kırmızı yüzlü, uzun boylu birisi atın üzerine oturmuş. Dedem çok korkmuş. Ama ses çıkarmamış ve sadece ona bakarak yola devam etmiş. Atı da ses çıkarmamış. Eve yaklaşınca kadar öylece gelmiş ve bir ağaç görünce, ağaca doğru uçmuş, gözden kaybolmuş. Bu olaydan kısa bir süre sonra dedemin atı, köydeki büyük köprüden aşağı kendini suya bırakmış, ölmüş. Bu olayı duyduğumda çocuktum ve çok korkmuştum. Birkaç ay sonra o kırmızı uzun boylu varlık, bana da gelmişti. Yatağımın önünde duruyordu ve bana bakıyordu. Çok korkmuştum, yüzünü göremiyordum ama korkunç görünüyordu. Sonra bir anda yatağımın altından kollarını vücuduma sardı. Hiçbir şey yapamadım, donup kaldım. Onun elini vücudumda hissetmişim. Hemen Kuran okumaya, bildiğim duaları etmeye başladım. Sonra o kayboldu ya da ben öyle hissettim. Sabaha kadar uyuyamadım.” (Esengulova, 2019)

1.10.1.7.) “Dedem, albastıyı görmüş, tarlada atıyla tek başına giderken, albastı gelmiş. Dedem onun saçından tutmuş, ayakkabısına doğru çekmiş ve dolamış. Albastı ona

“saçlarımı bırak, senin yedi soyuna da dokunmayacağım” demiş. O günden sonra ailede albastı gören olmamış.” (Gulçorokızı, 2019)

1.10.1.8.) “Bişkek-Issık Göl” yolunda “kırmızı elbiseli kadın” olduğu, bunun bir geçitte beklediği anlatılırdı. Daha önce duymuştuk. Sonradan bizim bir yakınımız da bunu yaşadı. Bu yakınımız dediğim kişi kendi arabasıyla, yanında da iki dostuyla birlikte Issık-Göl’den Bişkek’e geliyormuş ve onlar geçit dediğimiz yere geldiklerinde uzun saçlı, kırmızı elbiseli bir kadın elini kaldırmış ve arabayı durdurmaya çalışmış. Arabadakiler de artık akşam oldu, sokakta kalmasın diye düşünerek durmuşlar. O kadın tam oturacağı zaman yakınımız gaza basmış. Kadın da arabanın kapısını tutarak çok hızlı koşuyormuş. O zaman arabadakiler anlayamamış önce ona “ne yapıyorsun?” demişler, o da “ayaklarına bakın” diye bağırmış. O iki kişi baktıklarında, kadının ayaklarının yarısının olmadığını görmüşler. Hızlanarak oradan uzaklaşmışlar. Daha sonra direksiyondaki bu yakınımız uzun süre araba kullanamamış.” (Gulçorokızı, 2019)

1.10.1.9.) “Bizim köyümüze giden yolda, dağların arasında bir durak var. O durağın “ee-iye”si olduğu söylenirdi. Orası tenhadır. Köyden bir kişi arabasında yalnız giderken, yoldan bir kızın el salladığını görmüş. Adam arabasını durdurmuş, kıza bakmış, saçları dağınık, elbisesi bembeyazmış. Kız, “beni de götürebilir misiniz?” diye sormuş, adam da kabul etmiş, kız arkaya oturmuş. Bir süre sonra adam aynadan bakıp “nereye gidiyorsun kızım?” diye sormuş. Ancak aynaya baktığında kız korkunç şekilde görünmüş ve kaybolmuş. Adam korkmuş, gözlerini aynadan ön cama doğru çevirdiğinde kızın önünde olduğunu görmüş, o anda kaza geçirmiş.” (Gulçorokızı, 2019)

1.10.1.10.) “Kırgızlarda “akşam saati su dökmeyin, süpürmeyin” derler. Bizim orada bir kız akşam saatlerinde çamaşır suyunu yere serpmiş. Su sıcakmış. O suyu serptiğinde, su cinlerinden birinin yüzüne gelmiş. Cin buna kızmış ve kızın yüzüne tokat atmış. O zaman kızın aklını kaybettiği ve yüzünde çirkin bir iz oluştuğu söylenir.” (Gulçorokızı, 2019)

1.10.1.11.) “Yengem bana “ee-iye”lerden bahsetmişti. Onların yaşadığı yerde, bir okulun iyesi varmış. Bir gün o iye, insan şeklinde görünerek, bir okul çalışanının yanına gelmiş. Ona kendisinin okulun iyesi olduğunu söylemiş. Ona avucunun içindeki saçları göstermiş ve “benim hakkımda hiç kimseye bir şey söyleme” demiş. Okul çalışanı çok korkmuş ve öğretmenler odasına doğru yürümüş. Yüzü bembeyaz olmuş ve okuldan bir öğretmeni

görmüş, öğretmen ona “Ne oldu?” diye hayretle sormuş. Bu kişi de “ben okulun iyisini gördüm, onun ellerinde saçı vardı” diye söylemiş. O zaman, öğretmenin şekline girmiş olan iye “Bunun gibi miydi?” diye avucunun içindeki saçları göstermiş. Bu kalp krizi geçirmiş ve kurtarılamamış.” (Gulçorokızı, 2019)

1.10.1.12.) “Küçükken her yaz tatilinde ninemizin yayladaki evine gidiyorduk. O ev küçük, iki odalı bir evdi. Bir gün ninem, koyunlara bakmaya gitti. Ablam da komşulara gitti. Ben evde oynuyordum, bir ayna vardı, oradan birinin geldiğini hissettim. Ona baktığımda hatırladığım kadarıyla, yüzü çok çirkin, burnu uzun ve büyük, tırnakları korkunç bir şekilde büyük, gözleri parlak bir kadın vardı. Dışarıdan eve doğru ninemin konuşma sesleri duyulmaya başladığı an, kadın kayboldu. Bunu nineme anlattım, o kadının “Celmogus” olduğunu, kendilerinin hiç görmediğini ama duyduklarını söyleyip bana dualar okudu.” (Gulçorokızı, 2019)

1.10.1.13.) “Bir gün ailece pikniğe dağa gittik. Kardeşlerimle dağda gezmeye başladık. Orada koyunlar, inekler, atlar da vardı. Fakat orada, koyunların olduğu yerde birinin gölgesi bize göründü. Çok uzun boyluydu, başı insanların başından daha büyüktü, kulakları da çok büyüktü, dev gibiydi. Ben hayatımda böyle birini hiç görmemiştim. Onu gördüğümüzde, korkumuzdan taş atmaya başladık. Ama bizim attığımız taşlar, ona ulaşmıyordu ya da değmiyordu. Biraz sonra yavaş yavaş onun gölgesi diyebileceğimiz bir karaltı yavaş yavaş kayboldu. Bunun ne olduğunu tam olarak bilmiyorum ama bence o gördüğümüz, bize büyüklerimizin anlattığı dağlarda yaşayan bir cindi ya da dağın iyeyiydi.” (İrisbaeva, 2019)

1.10.1.14.) “Benim ninem bakşılara sık sık gider. Çünkü büyükannemin rüyalarında gördüğü şeyler gerçekleşir. Bizim yaşadığımız evde, ben doğmadan önce cinlerle ve iyelerle ilgili olayların olduğunu bize anlatırdı. Bir gece babam uyandığında odaları gezen bir cinin ya da iyenin olduğunu fark etmiş. Babam sakin olmaya çalışmış, kimseyi uyandırmadan yatağına yatmış. Onun tarif ettiğine göre o bir ruh gibiymiş, her şeyi siyah, ayakları da keçi ayağına benziyormuş. Sonra nineme anlattığında, ninem bakşıları çağırması ve onu kovmuşlar.” (İrisbaeva, 2019)

1.10.1.15.) “Çocukken yaz tatilinde ninemin evine gittiğimizde bir olaya şahit olmuşum. Orada komşumuzun çocuklarından birine cin girmiş. Nineme getirmişler, ninem onu

okumuştı, kızın içindeki cini kovmak için çeşitli sözler söyledi dualar etti, kızla da konuştu. Ama daha önemlisi kızın sesi değişince o da sesini değiştirerek konuştu, o anda konuştuğu, kızın içindeki cindi ve onu kovdu.” (Asılbekov, 2019)

1.10.1.16.) “Bizim köyümüz ile komşu köyün arasında bir nehir vardır. O nehirden insanlar karşıya atla geçerler. Asfalt yol da yoktur, yollar topraktır, tozludur. Köyden nehre doğru giden yol, ormanın içinden geçer. İki çocuk oyun oynarken nehre gidelim demişler. Sonra onlardan haber alınamamış. Herkes onları aramaya başlamış. Köylüler ayakkabı izlerini gördükleri yerlere gitmişler. Daha önce nehirde boğulan çocuklar olduğu için insanların aklına çocukların boğulmuş olabileceği de geliyormuş. O çocukları elli altmış kişi aradı. Ben de arayanlardan biriydim ama beni abim daha sonra eve getirdi. Sabah ezan okunurken küçük çocuğun sesi gelmiş, hemen yanlarına gitmişler, onu tutmuşlar, ayakkabıları yokmuş ve çok üşümüş ama büyük çocuk insanları görünce kaçmış. Büyük çocuk da birkaç saat sonra toz toprak içinde köyün diğer ucunda bulunmuş. Sonradan çocukların anlattıklarına göre nehre doğru giderken, ormandaki üç harfliler, çocukları aldatici seslerle çağırmışlar, yollarını şaşırtmışlar, çocuklar da köye gitmek isteseler de kaybolmuşlar. Belki insanlar aramaya çıkmasaydı onlara zarar da vereceklerdi. Bu iki çocuğu daha sonra mollalara ve bakışlara götürdüler, okuttular.” (Mamatkadırova, 2019)

1.10.1.17.) “Çocukken odamda yalnız uyumaya çalışıyordum. Evde herkes uyumuştı. Ama ben uyuyamıyordum. O anda odanın tavanında bembeyaz, üç şeyin uçtuğunu gördüm. Gözlerime inanmadım. Biraz daha baktım, gerçekten uçuyorlardı. Kaybolmayınca çok korktum, gözlerimi kapattım. Gözlerimi hiç açamadığım için öylece uyumuşum. Sabah uyandığımda bunları anneme anlattım. Ama o bana inanmadı. Gördüklerimin sadece dışarıdan odaya yansıyan ışıklar olabileceğini söyledi. Ama ben gördüklerimin sadece ışık olmadığına eminim. Bilmiyorum, belki de onlar melekti.” (Aşırbeekkızı, 2019)

1.10.1.18.) “Aslında ben böyle şeylerden çocukken korkmuyordum ve inanmıyordum. Sadece çok ilginç olduğunu düşünüyordum. Ama benim de başıma böyle garip bir olay gelince artık eskisi gibi düşünmüyorum. O zaman lisedeydim, ananemin evine yeni gelmiştim, ananem bana kendi odasını boşaltıp vermişti, ben de uyumaya gittim. Bir anda küçük kız kardeşim odama girdi ve ayağıma oturdu ve bana çok garip bir şeyler oldu,

nefes alamıyordum, hareket bile edemedim, bağıryorum, birilerini çağırıyorum, kimse sesimi duymuyor. Gözlerimi açmaya çalışınca, aslında kız kardeşimin olmadığını, bir kadının üstüme oturduğunu gördüm, gözlerimi kapatsam nefes alamıyorum, gözlerimi açmaya çalışırken de o kadın bağıryordu. Ne yapacağımı bilemedim, çok korktum ve o zaman sadece bir tane sure biliyordum (Ayet-el-Kürsi) onu tekrarlayarak okumaya çalıştım ve biraz vakit geçtikten sonra kendime geldim, uyandığımda çok ağladığımı, gözlerimin şiştiğini gördüm. O odada uyumaktan çok korktum ve başka odaya gidip uyudum, sabah ananeme anlattım o da dedi ki “o albastıydı seni ben diye basmış” dedi. Bundan sonra hiç o odada uyumadım.” (Kemalbekova, 2019)

1.10.1.19.) “Bu hikâye Aksı bölgesindeki dağların olduğu yerde yaşanmış, bir aile orada oturuyormuş, onların 6-7 yaşında küçük bir kızı varmış. Onların tarlası varmış ve ailevi orada çalışıyormuşlar. Bir gün annesi ve babası tarlaya gidiyormuş, kızı ise sokaktaki çocuklarla dağ tarafına doğru oynamaya gitmiş. Akşam olmuş ve herkes evine koşarak gitmiş, kız ise geride kalmış ve evini bulamadan dağların arasında kalmış. Kız tek başına kalmış, karnı acıkmaya ve korkmaya başlamış. Orada ağaçlarda bulunan çeşitli meyve ya da yemiş gibi bir şeyler yemiş ve cevizin altında uyumuş. Onu orada bir kız onu uyandırmış ve küçük kız ona baktığında, beyaz renkteki giysileri yırtılmış, kirli, saçları ise dağınıkmış. Küçük kız çok korkmuş ama kendini toplamaya çalışmış, beyaz elbiseli kız ona “gel birlikte oynayalım” demiş. Küçük kız “uyumak istiyorum, oynamam” demiş, beyaz elbiseli kıza elindeki meyve, ceviz ve yemişlerden verip onun zarar vermemesini sağlamaya çalışmış. Ama o beyaz elbiseli kız “gel oynayalım” diye tutturmuş ve en sonunda küçük kızı dağın yamacına, uçuruma kadar götürmüş ve kıza “hadi birlikte oynayacağız, hadi buradan zıplayacağız” demiş. Küçük kız istememiş ama o beyaz elbiseli kız, kendisi o uçurumdan zıplamış ve tekrar hiçbir şey olmamış gibi kıza dönmüş ve onun da zıplamasını istemiş, küçük kız “istemiyorum” diye söylemiş ama o beyaz elbiseli kız, “korkma yanıma gel” demiş, kız da “tamam” diyerek tam o beyaz elbiseli kızın yanına gidecekken arkasından biri kamçıyla vurmuş, dönüp baktığında arkasında bir çobanın durduğunu görmüş. Çoban kızı uçurumun kenarında tutmuş ve etrafına baktığında küçük kızın yanında kimsenin olmadığını anlamış, sonra onu evine götürmüş. Küçük kız, çobana uçuruma kadar kendisini beyaz elbiseli bir kızın getirdiğini anlatmış. Sonra anlaşılmiş ki küçük kızın ailesi onu yedi gündür arıyormuş, herkese haber vermişler, bir türlü bulamamışlar. Çoban kızın ailesine haber vermiş, evine gelince kız

her şeyi anlatmış ve ailesi çok korkup, kızı alıp başka yere gitmişler. O beyaz elbiseli kıza “azıtkı” da deniyormuş.” (Taalaybekova A., 2019)

1.10.1.20.) “Bu hikâye Terek-Say köyünde yaşanmış, yaklaşık beş yıl önce olmuş. Bir oğlan akşamda kendi köyünden başka köye yalnız yürüyerek gidiyormuş. Yolun kenarında nehir, ağaçlar varmış. Biraz yürüyünce karşıda biraz küçük bir dağ uçurumu varmış, oğlan tam oraya yaklaşırken önüne iki tane kız çıkmış ve onlar da oğlanın gideceği köye gittiklerini söylemişler, oğlanın elinden tutmuşlar, birlikte el ele yürümeye başlamışlar, bir süre böyle gitmişler ve oğlan bir anda önündeki ağaca çarpmış. Kendine geldiğinde, bir bakmış ki dağın uçurumunun hemen yanındaki ağaca çarpmış ve biraz daha yürüse uçurumdan aşağı düşecekmiş. Sonra etrafında hiç kimsenin olmadığını görünce, koşarak evine gitmiş ve ailesine her şeyi anlatmış. Ailesi de ona Kuran okutmuş. Bu köydekilerin söylediklerine göre o dağın ve suyun “ээси-iyesi” varmış. Hiç kimse o yoldan tek başına gitmezmiş.” (Ernisova, 2019)

1.10.1.21.) “Bende Kırgızçılık kasiyetinin olduğunu, çocukluğumda gördüğüm rüyalar, yaşadığım bazı olaylar sonrasında anladım. Ayrıca bu özellik, ata babalardan, soydan, kandan geçer. Yaşadığım olaya gelince, bunlardan en önemlisi, çocukluğumda, karanlıkta bizde “şaytandın balası” ya da “cin balası” diye söylenen, iki küçük varlığı görmemdir. Onlar o günden beri hep benimledir. Bu ikisi insanlara zarar vermezler. Benim sözümü dinlerler. Ama ben bu özelliğe zarar verecek bir şey yapsaydım, zararımı görebilirdim. Aynı özellik, aslında benim ablamda da kendini göstermişti. Ancak o bu özelliğin gerektirdiği bazı yasaklara uymadı, mesela içkiyi bırakmadı. Ölümü de zaten bence bu sebeptedir. O öldükten sonra hastaneye de gidildi, hiçbir şey, bir sebep bulunamadı. Ama ben biliyorum, onu azizler (yılan ve benzeri varlıklara, doğrudan ismiyle anmamak, söylememek için kullanılan Kırgızcadaki örtmece sözlerden biri azizdir) boğarak öldürdü. Bunu ben sonradan anladım.” (Kurmanov, 2019)

1.10.2. Ölülerle, Rüya Görme Yoluyla ve Mekanlar Aracılığıyla Kurulan İletişim Biçimleri ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

1.10.2.1.) “Ben bazı korku dolu anları rüya ile gerçeği birbirine karıştırdığımı hissettiğim zaman yaşıyorum. Bazı cansız şeylerin hareket ettiğini, kalbimin çarptığını, nefesimin sıkıştığını hissederek uyandığım zamanlar oluyor. Bir keresinde kara saçları yüzünü kaplayan bir kızla rüya halindeyken dövüşüyordum, korkuyla uyandığımda ise birdenbire odamda perdenin hareket ettiğini görmüştüm. Sanki onlar o varlık ya da varlıklar, bana dokunmuş da uyanmışım ya da dokunacakmış da o yüzden uyanacakmışım gibi oluyordu. Mesela bunlardan birinde yine rüya ile gerçeği birbirine karışmış gibi hissetmişim, tam uykuya dalacakken, kıpkırmızı gözleri olan korkunç bir görünüyordu. Uyandığımda sanki yanımdaymış da göremiyormuşum gibi hissediyordum. Bunun gibi durumlar bir süre teyzemin de başına geldi. O da bir süre hep aynı rüyaları gördü, onun gördüğü rüyada da kızlar vardı. Ama bu kızların vücutlarındaki kemikler kırık gibi yürüyorlarmış. Teyzemin boynundan bir şeyi almaya çalışır gibi ellerini uzatıyorlarmış. Teyzem bu rüyayı bir süre gördü, çok korktu.” (Uranbekova, 2019)

1.10.2.2.) “Bana yengem başından geçen korkunç bir rüyayı ve sonrasını anlatmıştı. Gece uyurken birdenbire uyanmış ve yanında beyaz elbiseli, aksakallı biri duruyormuş. Korkusundan ona bakamamış, gözlerini sımsıkı yummuş. Sabah uyandığında ayaklarını hareket ettirememiş. Bunu anneme anlatmış. Annem ona, o aksakallının evin iyisi olabileceğini, ona selam vererek kalkması gerektiğini, dua etmesini söyledi. Niyetinin kötü de olmayabileceğini söyleyerek onu rahatlatmaya çalıştı.” (Ayıpcankızı, 2019)

1.10.2.3.) “Ben küçükken ağzına kadar dolu bir kuyuya düşmüştüm. Nasıl olduysa oradan kendi gücümle kurtulmayı başardım. Çocuk aklımla o anları hayal meyal hatırlıyorum. Benden sonra komşularımızdan birinin çocuğu o kuyuya düşmüş. Ama ne yazık ki kurtulamamış. Çocuğun ölümünden 4-5 gün sonra kuyudan ağlama sesleri ve çığlıklar duyulmaya başlamış. Bu durumdan ailem de komşular da kuyunun bulunduğu evin sahibi de çok rahatsız olmaya başlamışlar. Evin sahibi oradan taşınmaya mecbur kalmış.” (Oydinova, 2019)

1.10.2.4.) “Bir gün yurttaki odamda yalnızdım, gece saat üçte birinin duvarlara vurduğunu, bir erkek sesinin sürekli bağırdığını duydum. Burası kız yurduydum, bu bana

çok garip geldi. Ertesi gün diğer odalarda kalan kızlara da sordum ama kimse bir şey duymamış. Bir keresinde de odanın içine kadar gelen boğuk bir sesle şarkı söylendiğini duydum, dışarıya baktığımda kimse yoktu. Çok korkmuştum. Duyduğuma göre intihar eden bir çocuğun ruhunun buralarda olduğu, duvarlara vurduğu, bağırdığı, şarkı söylediği geçmişten beri anlatılıyormuş. Her zaman olmasa da bazen hâlâ bu durum yaşanıyor.” (Avazkulova, 2019)

1.10.2.5.) “Annemin öz ablası, yani teyzem, ben bebekken ölmüş. Annem bir gün rüyasında “boz üy” görmüş, boz üyün içinde ağlıyormuş. Boz üyün ortasında bir erkek görmüş, oturuyormuş, annem de ağlarken “kardeşimi sen öldürdün” diye bağıriyormuş. Genelde ailedeki herkes, teyzemin kendisini öldürdüğünü düşünüyormuş. Otopsiside yapılmamış. Annem bir gün evi temizlerken, çok kullanılmayan evin bir odasında, bir çanta bulmuş. İçinde teyzemin eşyaları ve elbiseleri varmış. “Bunları eve kim getirdi acaba?” diye düşünmüş, çünkü o süreçte kimsenin elbiseleri düşünecek vakti olmamış. Ondansonra annem, rüyasını ve bulduğu çantayı dedeme anlatmış. Dedem o güne kadar kızının kendisini öldürdüğüne inanmışken, o günden sonra kızının öldürüldüğünü anlamış. Fakat öldürüldüğünü düşünseler de olay aydınlatılmadı.” (Esengulova, 2019)

1.10.2.6.) “Ninemin anlattığına göre, eskiden köyümüzde bir kız öldürülmüş, kızın cesedini de Issık-Göl’e giden yolun bir kenarına gömmüşler. Günümüzde geceleri arabayla yalnız giden insanlara, kırmızı elbiseli bu kız görünürmüş ve önce yardım isteyip, sonra onları korkutmuş. Ninem her zaman o yolun bulunduğu yerden geçerken, buralardan yalnız geçmeyin diye söyler.” (Canıbekova, 2019)

1.10.2.7.) “Geçen sene babamın abisi öldü. Bizim evimizde cenaze oldu. O dönem bana çok ağır geldi. Cenazeden birkaç gün sonra ben rüyamda, etrafımızdaki bazı tanıdığım insanların öldüklerini gördüm. Cenazelerini gördüm. Ama daha korkutucusu, o insanlar birkaç zaman geçtikten sonra gerçekten ölüyordu. Bu olan şey bazılarında masal ya da fantastik görünebilir ama benim için gerçek ve beni korkutuyor. Umarım böyle devam etmeyecek.” (Canıbekova, 2019)

1.10.2.8.) “Yine bizim köyde anlatıldığına göre bir adam tarlada çalışırken, yorulup uyuyakalmış. Adam aniden uyanmış, karşısında beyaz elbiseli bir kızın ağladığını görmüş. Bir an durumu anlayamamış, şaşırmış. Sonra dikkatlice baktığında kızın ellerinin

ve ayaklarının, insan eli ve ayağı olmadığını, koyunlarınkine benzediğini görmüş. Oradan koşarak kaçmaya başlamış. Bazıları bunların hayal olduğunu, fantastik olduğunu söylüyor ama bunlar yaşanmış, gerçek olaylar.” (Canıbekova, 2019)

1.10.2.9.) “Ninem her akşam, uykuya dalmadan önce etrafında, yanında çiçekler görüyormuş. Bu çiçekler, annesinin öldüğü zamanlardan itibaren gelmeye başlamış. Onun anlattığına göre bu çiçekler, annesinin ve babasının ruhlarıymış, onu korumak için geliyorlarmış. Teyzem de rüyalar görüyor ama o ölen akrabalarımızın rüyasına geldiğini, onunla konuştuğunu söylüyor. Bazen melekleri de görüyor ve ona bazı olaylar görünüyor. Daha sonra da rüyasında gördüğü bu olaylar gerçekleşiyor. Bu bazen bir insanın ölümü bazen bir haber gelmesi şeklinde de oluyor. Genelde rüyasından bir ya da iki ay geçmeden olay gerçekleşiyor. Öz ablamın da yaşadığı bir olay var, ninemin kardeşi öldüğünde, iki hafta sonra eşi de vefat etmiş. O günlerde ablam uykusundan uyanıp, hızlıca kalkmış, dışarıdan sesler geliyormuş, pencereden baktığında bazı ölen insanların yüzlerini görmüş, evinden önünden silüetleri birlikte geçiyormuş. Evdekileri uyandırmış, onlar da hiçbir şey olmadığını söylemişler. Ama ablam deli değildi, bunları gerçekten gördü diye düşünüyorum.” (Şaripova, 2019)

1.10.2.10.) “Bizim köyümüzdeki ev mezarlığa çok yakın. Bu yüzden bizim yaşadığımız bazı korkunç şeyler olurdu. Mesela bir gün mezarlığın yanından geçiyordum. Geçerken, mezarlığa baktığımda orada bir insanın gömüldüğü yerde, mezarın başında bir kedi gördüm. O kedi bana doğru baktığında kedinin yüzünün başka kedilere benzemediğini gördüm. Biraz yaklaştım, yüzüne doğru baktığımda onun yüzü yaşlanmış bir adamın yüzüne benziyordu. Yani vücudu kedi ama yüzü insanın yüzü gibiydi. Şaşkınlıktan ve korkudan koşu koşu eve gittim.” (İrisbaeva, 2019)

1.10.2.11.) “Annem her zaman aynalar konusunda bizi uyarırdı. Akşam ya da gece geç saatlerde aynaya bakmayın, kendinizi değil şeytanın yüzünü görebilirsiniz diye uyarırdı. O sizi rahatsız edebilir, hasta edebilir derdi. Bir gün ben evdeydim, aynada ayaklarıma bakıyordum, yürürken de bakıyordum. Sonra bir anda ayaklarımı insan ayağı olarak değil, eşek ayağı olarak gördüm. Çok korktum, oradan çıktım. Anneme de hiç anlatmadım.” (Gulçorokızı, 2019)

1.10.2.12.) “Bize büyüklerimiz, akşam tek başına dışarı çıkma, ceviz ağacının yatma yoksa içine iblis girebilir derlerdi. Yollarla ilgili de birçok hikayeler anlatılır. Adamın biri uzun yola çıkmış ve yanında annesi varmış. Yolda giderken saat geç olmuş. Etraf karanlıkmış. Annesi, sanırım ihtiyaç gidermek için arabadan inmek istemiş ve indikten sonra oğlu annesini beklemiş, sonra annesine benzeyen biri arabanın yanına gelmiş, o da annesi gitti geldi diye düşünmüş, kadın arabanın arkasına binmiş. Biraz ilerledikten sonra adam bakmış ki arka koltukta kimse yok. Adam korka korka geri dönmüş, annesine bakmış, seslenmiş ama kimseyi bulamamış.” (Karimova, 2019)

1.10.2.13.) “Her mekânda gözle görülmeyen varlıklar olduğu ya da her mekânın bir iyisinin olduğu anlatılır. Bişkek’te “Cibek Colu” diye bir cadde var, oraya yakın bir futbol sahasının yanında terk edilmiş bir ev vardı. İnsanlar oraya merakta gittiklerinde, bir ruhla karşılaşıyorlarmış, bu anlatılırdı. Saçları uzunmuş, yüzü kapkaraymış, üstündeki elbise beyazmış. Çocuklar oraya gitmemeleri konusunda uyarılmış. Bir çocuk oraya girmiş, bayılmış, kendine geldiğinde uzun saçlı korkunç birini gördüğünü anlatmış. Sonra orada oturan aileler toplanıp, bu terk edilmiş evin tamamen yıkılmasını istemişler. Oraya önce mollalar çağrıldı, onlar dualar okudu, sonra da tamamen yıkıldı.” (Kaparova, 2019)

1.10.2.14) “Köyümüze giderken bir yer vardı, insanlar oraya çöplerini atıyordu. Bir gün komşularımızdan biri oradan geçerken karşısına küçük bir kız çıkmış. Arabayı durdurup etrafa baktığında kimseyi görememiş. Yola devam etmeye başladığı anda, o kız arabanın arkasından koşmaya başlamış. Bunu gördüğünde korkmuş ve kaza yapmış, bayılmış. Bu olayı başkalarına da anlatmış. Aslında aynı yere yakın bir yerde yıllar önce bir trafik kazası olmuş. Arabadaki ikiz kızlardan biri vefat etmiş. İnsanlar oradan geçerken, ses çıkarıyorlar, gürültü yapıyorlarmış, yapmazlarsa, vefat eden kızın ruhu karşılarında çıkıyormuş. Oradaki insanlar, bu kızın ruhunun, ikizini beklediğini, onunla dünyaya geldiğini, ancak kardeşinin yaşayıp onun öldüğü için insanları rahatsız ettiğini söylüyorlar.” (Kaparova, 2019)

1.10.2.15) “Bizim köyümüzde bir köprü var. O köprüyle ilgili çocukluğumdan beri birçok yaşanan olay anlatılır. Bunlardan biri bizim yaşlı bir komşumuzun başına geldi. Bu kişi, yaşlıydı ancak çok alkol içerdi. Sarhoşken evine giderken bu köprüden her geçtiğinde, tanımadığı ve yüzlerini de seçemediği birkaç kişi onu dövmüş. Bu birkaç kez yaşanmış. Eve geldiğinde sarhoş ve dövülmüş bir şekilde giriyormuş. Sabah uyandığında yüzü gözü

mosmormuş. En sonunda bir kez daha bu yaşanmış. Pişman olmuş. İçki içmemeye başlamış. Çok dindar olmasa da namaza da başladığını duymuştum. Bu yaşadıklarını da çok kişiye anlatmasa da bu alışkanlıktan vazgeçemeyenlere anlatır. Bence mesele o köprü.” (Esenov, 2019)

1.10.2.16) “Benim bir arkadaşım var. Bu köprünün karşısında komşu köy vardır oraya gitmiş ve orada üç gün kalmış. Annesi onu acil olarak çağırınca, o da gece de kendi köyümüze dönmek üzere yola çıkmış. Komşu köyle mesafe yürüyerek yaklaşık yarım saat, o da yakın diye düşünerek ve acil olduğundan gece dönmek istemiş. Köprünün altından sular akar ve sazlıklar vardır. Saat gece üç gibi köprüye doğru yaklaşırken, sazlıklardan sesler duymaya başlamış. Birkaç kızın güldüğünü duymuş. O sesleri duyunca yerinden kımıldayamamış, ayakları adım atamamış. Orada bu durum birkaç dakika sürmüş, çok korkmuş, dua etmiş, ayakları biraz hareket edince koşarak eve gitmiş. Bu köprüyle ilgili anlatılanlar çoktur, başka birisi de köprüde beyaz elbiseli bir kız görmüş. Bir başkası ağlayan yaşlı bir kadın görmüş. Başka bir arkadaşım, köprüye yakın bir sokaktan evine giderken takip edildiğini hissetmiş, dönüp arkasına baktığında elinde zincir yaşlı bir kadının olduğunu görmüş. Bunu görünce koşarak eve gitmiş, eve vardığında beni aradı, ben de yanına gitmişim, çok korktuğu için birlikte kaldık.” (Esenov, 2019)

1.10.2.17) “Yedi sekiz yaşındayken, her gece aynı saatte, gece üçte, aynı rüyayı görüyordum. Tek gözlü ve o gözü de kırmızı olan birkaç insan beni kovalıyordu. Ben koşuyordum. Koşarken arkama da bakıyordum, elleri beni neredeyse yakalayacak kadar yakında oluyordu. O anda karşıma küçük bir kız çıkıyordu, yakınlarda bir nehir olduğunu söylüyordu. Eğer o nehri geçsek bizi bulamayacaklarını söylüyordu. Nehri geçtikten sonra ağaçların sık olduğu bir ormanda, yerde kocaman bir sopa bulup, kendimi o sopayla korumaya çalışıyordum. Ama ben sopayı sallarken, bir anda elimi yakalıyorlardı. Ben de tam o anda uyanıyordum. Her seferinde uyandığımda önce bir anda ellerimi, ayaklarımı hareket ettiremediğimi gördüm. Sonra bu durum yavaş yavaş geçiyordu ama ben hâlâ bu gördüğüm bir kâbus mu ya da gerçek mi düşünüyorum. Bu kâbusu o yaşlarda hemen hemen her gün gördüm. Artık bu kâbusu bazen görüyorum. Ama hâlâ neden aynı rüyayı, aynı saatte gördüğümü anlayamıyorum.” (Karabaev, 2019)

1.10.2.18) “Bir gün akrabalarımızdan biriyle sokakta oynuyorduk. Orada eski zamandan kalma bir ev vardı, kimse yaşamıyordu, büyüklerimiz bize oradan uzak durmamızı söylerdi. Orada bir ruh olduğu söylenirdi. Biz de bunu merak edip eve girdik. Biraz sonra yanımdaki akrabamın yüzü bembeyaz oldu, oradan korkarak çıktık. Korkudan titriyordu. Orada ruhu gördüğünü söyledi. O evde eskiden yaşayan kişinin ruhu orada diye söyledi. Bunu bazı insanlara anlattık, kimse bize inanmadı. Daha sonra onun rüyalarına da girdi, uyuyamadı. Birkaç zaman geçti, biz birlikte tekrar oraya gitmeye karar verdik. Oraya gittiğimizde, eve yaklaştığımızda, duvarın dibinde açık bir yer vardı o açık yerden karaltı gibi, korkunç bir şey çıktı. Ben onu gördüğümde hareket bile edemeden öylece durdum. Bu fantastik bir şey değildi, ben gördüm. Başkaları inanmadı ama ben bunu yaşadım. Bu olay hâlâ rüyalarımın giriyor. Biz o günden sonra bu olayı etrafımızdaki hiç kimseye anlatmadık.” (Obidinov, 2019)

1.10.2.19) “Geçtiğimiz yıllarda akademisyenler tarafından bir arkeolojik araştırma yapılmış ve bir kadının mumyalanmış cesedi bulunmuş. Bu mumyalanmış ceset, müzeye getirilmiş. Ancak belli bir zaman sonra akşamları oradaki güvenlikçi ve temizlikçi olarak çalışanlar, beyaz elbiseli, saçları dağınık, korkunç haldeki bir kadını müzede görmeye başlamışlar. Bu durum birkaç kere tekrarlanmış ve en sonunda toplanıp, o mumyayı yere yatırıp, başında Kuran okumuşlar. O günden sonra beyaz elbiseli kadın görünmez olmuş.” (Kanıbekova, 2019)

1.10.3. Büyü, Geleneksel Pratikler Yoluyla, Tam Tanımlanamayan Bir Güçle ve Çeşitli Eşyalar Aracılığıyla Kurulan İletişim ve Yaşandığına İnanılan Olaylar

1.10.3.1.) “Ben bir olay yaşadım. Biz annemle misafirlığe gitmiştik, ben çocuktum. Sıkıcı olduğu için ben diğer odaya geçtim. Odada bir ayna varmış, aynadan kendime bakıyordum. Aynada, arkamda birdenbire beyaz elbiseli bir kadının bana baktığını gördüm. Hemen dönüp baktım, arkamda kimse yoktu. Sonra annemin yanına gittim, çok korktum ama ona anlatamadım.” (Avazkulova, 2019)

1.10.3.2.) “Geçmişten beri büyüklerimiz bizi aynaya bakmak, aynanın olduğu yerde dikkatli olmakla ilgili uyarırdı. Aynanın olduğu yerde uyumamak gerekir diye anlatılırdı. Bir gün yakınlarımızdan biri, üstelik yeni evlendiği zamanlarda, aynanın olduğu yerde uyumuş. Zararlı bir ruh, aynadan onun ruhuna yerleşmiş. Ne yazık ki o intihar etti. Onu, o zararlı ruhun intihar ettiği söylense de elbette bu ispat edilemedi. Hâlâ da böyle inanılmaktadır.” (Avazkulova, 2019)

1.10.3.3.) “Komşumuz olan bir ev vardı. O eve bir aile yerleşti. Geceleri evlerinin penceresine vuruluyormuş. Önce anlayamamışlar. Sonradan anlatılanlara göre o evde yıllarca yaşamış, güleryüzlü, çalışkan bir kadın varmış. Ev onunmuş. Bir gün evinden çıkmamış, öldüğü anlaşılmış, ambulans gelmiş ve onu götürmüş. Anlatıldığına göre o da aynanın olduğu bir odada ölü bulunmuş. Onun ruhunun eve yeni yerleşen aileyi rahatsız etmiş olabileceği düşünülmüş. Bunları duyduktan sonra o eve yerleşen aile hemen taşındı.” (Avazkulova, 2019)

1.10.3.4.) “Annem ve babam yeni evlendikleri zamanlarda yaşanan çeşitli olaylar var. Annem, babam onu dövdüğünde, babam aynı gün ya da ertesi gün, başka birileri tarafından dövülmüş halde eve gelirmiş. Bu olaylar yeni evlendikleri zaman çok sık oluyormuş. Annem babamın kendisini dövmesini de yüzü gözü yaralı bir şekilde eve gelmesini de anlayamıyormuş. Bir gün sokakta bir kadın babama, “sana çok yakın birisi sana kara büyü yapmış” diye söylemiş ama babam anlamamış, sonra da anneme anlatmış. Aradan yedi yıl geçmiş. Annem ve babam bir bakşıya gitmişler, bakşı anneme “senin kaynanan sizin yatağınıza ve çarşafınıza büyü yapmış” diye söylemiş. Ben bakşıya gittiklerini bilmiyordum. Anneme bir gün, küçükken ninemin onun fotoğrafını istediğini,

benim de çocuk aklıyla hemen onun fotoğraflarından birini verdiğimi söyledim. Annem çok kızmıştı.” (Esengulova, 2019)

1.10.3.5.) “Bir gün iki üç sokak mesafedeki komşumuzun evine gitmiştik. Orada, komşuları olan görünüşü ve elbiseleri biraz tuhaf, bir kız vardı. Komşumuz onunla görüşmek istemeden, uzaktan el salladı. O kız yıllar önce biriyle evlenmiş, hayatı güzelmiş. Ancak zamanla hayatı değişmiş. İçine cin girmiş. Eşiyle de boşanmış ve tekrar ailesinin yanına gelmiş. Bu kız bazen bağırırmış, kendi kendine ağlarmış, kendi kendine konuşmuş, uyurgezermiş. Bir gün bizim ziyaretine gittiğimiz kişinin anlattığına göre, gece eşiyle uyurken, bu kız evlerinin önüne gelmiş, cama vurmuş ve kırmış. Korkudan yüzleri bembeyaz olmuş. Dışarı baktıklarında bu kızın olduğunu görmüşler, ayağında ayakkabı yokmuş, üstünde beyaz elbise varmış, elbisesinde kan varmış. Kadının anlattığına göre, kocası bu olaydan sonra hastalanmış, hatta kalp krizi geçirmiş, tedavi görmüş. Fakat şunu kesin olarak bilememişler, camlarını kıran, gözlerine komşu kızı olarak görülen başka bir varlık mıydı? Bu durum hâlâ şüpheliymiş. Çünkü büyü olduğu inanan komşu kızının ailesine göre, kız dışarı çıkmamış.” (Karimova, 2019)

1.10.3.6.) “Bizim köyde herkesin balık tutmaya ve bazen gezmeye gittiği bir göl vardır. O gölün biraz üstünde mağaralar vardır. O mağaralardan birinde, uzaktan bakıldığında bir karaltı şeklinde birinin olduğunu görenler olmuş. Bazıları bir hayvan olabileceğini düşünmüş. Bazıları ise orada ruh ya da cin gibi bir şeyin yaşadığını düşünmüş. İnsanlar merak etmişler, herkes başka bir şey diyor. Bir gün köyümüzden iki genç merak edip o mağaralara kadar gitmişler, orada karşılına gerçekten biri görünmüş, konuşmak istemişler ve o da “evsiz olduğunu, bu yüzden buralarda yaşadığını” söylemiş. Onlar bu şekilde konuşup ayrılmışlar. Ancak birkaç sefer daha gittiklerinde o kişiyi görememişler. Şu anda o gençler de kendileriyle konuşan kişinin, kendilerine insan gibi görüldüğünü, belki de onları korkutmamak için evsiz olduğunu söylediğini düşünüyorlar. Tam anlaşılmasa da o kişinin kötü bir ruh olmadığı, gölün ya da dağın iyisi olduğu düşünülüyor.” (Turatbekov, 2019)

1.10.3.7.) “Amcam yaşadığı yerde sık sık uçan daireler görmüş. Ancak kimse inanmaz diye düşünerek kimseye anlatmamış. Bunu yıllar sonra anlatmıştı. Köylerinde birkaç kez uçan daireler görmüş. Bir daha da gördüğü yerlere uğramak istememiş. Başka insanların da o bölgelerde uçan daireler, ufolar gördüğünü duymuştum, bazıları tam olarak ufo diye

de söylemiyordu. Ben de ufo mu yoksa başka bir şey mi bilmiyorum. Ama bence o bölgelerde bilinmeyen varlıklar olabilir.” (Orozbekova, 2019)

1.10.3.8.) “Babannemin evi köyde biraz tepededir. Etrafında, çok yakınında da hiç kimse yaşamıyor. Dedem vefat ettikten iki ya da üç gün sonra, kapısına yaşlı bir erkek gelmiş. Ondan sanırım su istemiş, babannem, arkasını dönüp, tekrar bakınca yaşlı adamı görememiş. Köydekiler de o yaşlı adamı daha önce görmüşler. Köydekilerin anlattığına göre bu yaşlı adam, insanların zor dönemlerinde görünüyormuş. Eğer o gelip bir şey isterse, verilmesi gerekiyormuş. Onun insanların zor zamanlarında yardım ettiğine ya da dilediği bir şeyi gerçekleştirdiğine inanıyorlar.” (Aşırbekkızı, 2019)

1.10.3.9.) “Benim yakından tanıdığım insanların başından geçen korkunç bir olay var. Ben böyle şeylere pek inanmazdım ama bunu duyunca artık inanmaya başladım. Bu tanıdığımızın evindeki sığır, koyun gibi hayvanlardan birkaçının kaybolmasından dolayı, evin yirmi yaşlarındaki oğlu, etrafta hayvanlara aramaya çıkmış. Yakın olan yerlere, küçük yaylalara, eşeğiyle gitmiş ve hiçbir şey bulamamış. Bu kişi, gündüz vaktinden akşama kadar dolaşmış. Gece eve dönmeye karar vermiş ve evine giden yol mezarlığın yakınından geçiyormuş. Genç oğlan oradan geçmek zorunda kalmış. Mezarlığın yakınından geçerken gözüne üç kız görünmeye başlıyor. Küçük boylu, beyaz, kırmızı ve sarı renkli elbiseleri, beş ya da altı yaş arasında gibi gözükten üç kız kardeşlermiş. Kızlar mezarlıkta oynuyorlarmış, zıplıyorlarmış, koşuyorlarmış. Eşeğe binen delikanlıyı görür görmez koşmuşlar ve eşeğe binmek istemişler. Delikanlı eşeği hızlandırmaya çabalayınca, kızlar onu takip etmişler. Biraz hızlanınca, kızlar da koşmaya başlamışlar ve sonunda eşeğe binmişler. Delikanlının beline tutunmuşlar. Delikanlı korktuğundan dolayı eşeğine sıkıca sarılmış, tutunmuş. Gözlerini kapatarak, ses çıkarmadan ilerlemeye devam etmiş. Sonra köye yaklaştıkça kızlar inmiş ve gözden kaybolmuşlar. Sonra delikanlı kendisini kaybetmiş ve nasıl eve kadar geldiğini bile bilmiyormuş. Eşek onu sağlam bir şekilde getirmiş. Sonra ailesi ve yakınları delikanlıyı görünce çok korkmuşlar. Delikanlı hiç konuşamamış, kıpırdamıyormuş. Elleri o kadar sıkı kapanmış ki, ayırmakta bile zorlanmışlar. Delikanlının ninesi, bildiği yöntemlerle onu kendine getirmeye çabalamış. Bir hafta geçtikten sonra genç delikanlı konuşmaya başlamış, yaşadıklarını anlatmış, kimse onun yaşadıklarından sonra oralara tek başına gitmiyor.” (Karaeva, 2019)

1.10.3.10) “Dayım çok küçükken, onu ateşle ilgili olarak uyarıyorlar. Ateşi harlama, ateşe uzun uzun bakma, ateşe tükürme, işeme gibi uyarılarda bulunuyorlar. Ancak dayım, o günkü çocuk aklıyla, ateşe işiyor. Sonra da biraz dışarıda gezip, evin bahçesinde uyuyup kalıyor. Uyandığı ana yakın, kendisine şiddetli bir üşüme hissi geliyor. Hemen uyandığında ise bakıyor ki evin bahçesinde değil, tarlanın ortasında uyanmış. Kalkıyor, sebebini anlayamıyor, koşa koşa eve gidiyor. Ama o günden sonra ateşe herhangi bir saygısızlık yapmıyor.” (Coldoşov, 2019)

1.10.3.11) “Biz, ben küçükken ailemle yaz aylarında yaylaya gittiğimizde, halam ve amcam da oradaydı. Boz üyde kalıyorduk. Bir öğle vaktinde ben uyumuştum, uyandığımda yanımda halam yoktu. Boz üyden dışarı çıktım, dağa doğru baktığımda halamın sesini duydum, “gel, gel buraya, ben buradayım” diyordu. Ben de dağa doğru yürümeye başladım, orada bataklık gibi bir yer vardı, ses beni çağırmaya devam ediyordu. Ayağım bataklığa girdi, hemen çıkardım, eve hızlıca döndüm ama halamın sesi beni çağırmaya devam ediyordu. Bazen halamı da görüyordum ama bir görünüp, bir kayboluyordu. Ben ayakkabılarımı değiştirirken, halam yandaki komşunun boz üyünden çıktı, halam yanıma doğru gelirken, dağdan gelen halamın sesine benzeyen ses sustu.” (Osmonova, 2019)

2. BÖLÜM: KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU BAĞLAMINDA ARKA PLAN, DİL, SÖZLÜ KÜLTÜR ÜRÜNLERİ, UYGULAMALAR ve İNANÇLAR

Bartold'un tanımına göre Kırgızlar, Orta Asya'nın en eski halklarından biridir ve günümüzde Orta Asya'da yaşayan halklar arasında tarih sahnesinde adı bu kadar erken yer alan başka bir halk yoktur (Bartold, 2010: 184).

Taşagıl'a göre kelime anlamı olarak Kırgız adının kır-gezmek veya Kır-Oğuz'dan geldiği konusunda önemli fikirler olduğu söylenebilir. Çince metinlerde ise Kırgız ismi⁷² ilk defa Ke'k-un olarak kaydedilmiştir. Bu, Kırgız isminin tarihte bilinen ilk transkripsiyonudur. Bu durum Kırgız ismi ile ilgili aslında onların Türk olmadıklarıyla ilgili iddialara da en iyi cevaptır (Taşağıl, 2013: 73-76). DLT'de Kırgızların Türklerden bir boy olduğu vurgulanmıştı (Taşağıl, 2013: 84).

Ögel, Kırgızların, Göktürk çağında Güney Sibiry'a'da, Aşağı Yenisey kıyılarında oturduklarını tespit etmektedir. Çin kaynaklarına göre başlıca maden zenginliklerinin altın, demir ve kalay olduğunu ve her yağmurdan sonra Kırgızların maden aramaya çıktıklarını da ifade etmektedir. Bilhassa silahların sivri uçları için kullanılan sert madenleri, Göktürlere Kırgızlar gönderirlermiş.⁷³ Kırgızların ceza sistemi çok sert uygulanmış ve haydutluk edenlerin başları kesilirmiş. Hırsız çocukların kesilen başları babasının boynuna takılır⁷⁴ ve baba kuru kafayı ömrünün sonuna kadar çıkaramamış (Ögel, 1984: 208).

⁷² Asena Destanı bağlamında Çobanoğlu, Kırgız adının zikredildiği bölümü açıklamaktadır: Göktürklerin ataları Hunların kuzeyinde bulunan Sou ülkesinden çıkmışlardır. Birinin adı da İ-ci-ni-si-tu idi. Bu çocuk kurttan doğmuştur. Tabiatüstü bir kudrete ve özelliklere sahip olan İ-ci-ni-si-tu yağmurun yağması ve rüzgârın esmesi konusunda emirler verebiliyordu. Onun iki karısı vardı. Bu iki kadından birisi dört tane çocuk doğurdu. İkinci çocuk A-fu ile Kem nehirleri arasında oturdu. Bunun adı da Çi-gu (Kırgız) idi (Çobanoğlu, 2007: 130).

⁷³ Ögel, Ortaasya'daki Batı Türklerinin Tanrı dağlarının kuzey etekleri ile Altay dağlarının güneybatısı arasında oturduklarını söyler. Kuzey Türkleri içinde en güçlü olanlar ise Kırgız Türkleri idiler. Ortaasya'da en iyi çelik cevherleri, kuzeydeki Kırgız Türklerinin bölgesinden çıkardı. Kırgız ülkelerinin güneybatısında yaşayan Göktürk boyları, bu çelikleri işlerler ve silah yaparak satarlardı. Silah endüstrisini ellerinde tutan bu soylu ve güçlü Türk boyları, Göktürk devletini kurarak, büyük bir imparatorluk kurmayı başarmışlardı (Ögel, 2001: 212).

⁷⁴ Taşağıl, oyun olarak deve, arslan ve at oyunları bulunduğunu belirtmektedir. Ruhlara, otlara ve sulara kurban sunulduğunu, evlenirken at ve koyun başlık parası olarak verildiğini de eklemektedir: Bu başlık

Esin, Çin kaynaklarına göre Göktürk çağında Kırgızlarla ilgili bazı kültürel unsurları tespit etmektedir. Esin, Türk boylarından, Kırgızlar, Oğuzlar ve Hazarlarda, cesedi, tabut içinde bir ağaç dalına asmak; belinde kur ve kılıç, elinde kadehle otağ şeklindeki kubbeli mezara atıyla beraber gömmek veya ırmaklara atmak gibi gelenekler olduğunu belirtmektedir. Dede Korkut'un cesedi, elinde kopuzu, bir halı üzerinde Sır-Derya sularına salınmıştı. Esin'in tespitlerine göre Çin kaynakları tarafından, Kök Türklerin yılda bir defa atalara kurban verdiği ve Kırgızların, ruhlar için kurbanları yere gömdüğü hakkındaki kayıtlar doğrulanmaktadır. Kırgızlar, ağaçlara da kurban vermekteydi. Yersu ruhlarına, Kök Türkler yazın ve sonbaharda kurban verirdi. Oğuzlarda da ölen kişilere hediye olarak yere aş gömülürdü (Esin, 2001: 167-168).

Esin ayrıca, Kırgızların da cesetleri yaktığını ifade etmektedir.⁷⁵ Daha sonra, ilkbahar veya sonbaharda, küller gömülür, “bengü taş” denen bir kaya üzerine, ölenin kendisi ve savaşları tasvîr edilir ve ağıt yazılırdı (Esin, 1978: 104). Kırgız ilinde çok büyük çamlar, kayın ağaçları, karaağaçlar, söğütler olduğu ve ağaçlara kurban kesildiği Han devrine ait Çin kaynaklarında görülür (Esin, 2004: 38).

Golden, din değişimleri bağlamında Kırgızların Müslüman olduktan sonra, eski inanç sistemi ile ilişkili geleneklerini sürdürdüğünü belirtmektedir. Kırgızlar⁷⁶ arasındaki şamanlar, hâlâ esrimeler ve ruhlara kurban adamalarla hasta insanları “tedavi” ediyorlardı. Akabinde çoğu kere Kur'an'dan ayetler naklediliyor, iki inanç sisteminin nasıl iç içe geçtiğini gösteren uygulamalar birbirini izliyordu. 1958-1965 yıllarındaki şiddetli kuraklıklar boyunca çaresiz kalan Kırgızlar, genellikle Müslüman velilerin mezarları başında, kadim şaman ananelerine uyarak hayvan kurban etmişlerdi. Atalardan gelen kurt

parası uygulamalarında zenginler, yüz veya bin koyun ile at verirler. Biri ölünce cesetleri yakılır, külleri ve kemikleri bir yıl sonra toprağa gömülür (Taşağıl, 2013: 85).

⁷⁵ Baldick'in tespitlerine göre Çin kaynaklarında, Kırgızların IX. yüzyılda şamanları olduğu söylenmektedir. Yazıtlarda açık olan Gök'ün (Tengri) Kırgızlara göz kulak olduğu, mezarda yatanın onları talihsizlikten koruduğu ve hükümdarlarının kutsal bir görevi olduğu, hatta ülkesinin *kutsal* olarak adlandırıldığıdır (Baldick, 2010: 58-59).

⁷⁶ “Kalmuklara karşı bir denge arayan Küçük Cüz Hanı Ebu'l-Hayr, 1731'de Rus hamiliğini kabul etti. Kısa süre sonra onu, Orta Cüz (1740) ve Büyük Cüz (1742) izledi. Geçici bir siyasi manevra olarak görülen bu münasebet ne huzur ne de emniyet getirdi. Aksine bu hadise, Kazak bozkırında doğrudan Rus idaresinin başlangıcını teşkil etti. Cungarlar ve Kalmuklara karşı Kazakların, Kırgızların ve Orta Asya'daki diğer Türk halklarının asırlık mücadelesi, bugün de hâlâ söylenen, hemen hemen bütün Orta Asya Türk halklarınca bilinen Alpamış ve Kırgız milli destanı Manas gibi destan anlatılarında muhafaza edilmiştir” (Golden, 2015: 187).

gibi hayvanlara saygı, halk kültüründe yaygın olarak sürmektedir. Müslüman olmalarına rağmen bazı Kırgız ve Özbek kadınlar, doğum esnasında hâlâ eski Türklerde doğurganlık tanrıçası olan Umay'dan medet umarlar. (Golden, 2015: 148) Kırgızlar, büyük ölçüde İslam ve şamanlığın harmanlanmasıyla vücut bulan inancın taraftarı olarak varlıklarını sürdürdüler (Golden, 2015: 162).

J. P. Roux da Kırgızların Türklüğünü vurgulamakta, Kırgızların Yenisey Irmağı'nın orta bölgelerindeki vadiden güney Sibiryaya uzanan, çok eski bir Türk halkı olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Çinliler bu halkı tanımaktadır ve kuzey ırklarının özelliğini taşıyan “mavi gözlü sarışın adamlar” olarak tarif etmektedirler. Bu durumda iki seçeneğimiz vardır; ya Kırgızlar Türkçe konuşan Türkleşmiş Hint-Avrupalılar ya da ilk Asyalılardır ya da Türk olgusu ırksal değil, dilsel bir olgudur ki, tarihin akışı da bu olguyu geniş ölçüde doğrulamıştır. Bugün Kırgızların Moğol ırkının özelliklerini en fazla taşıyan Türk halkı olduğunu görmek çok ilgi çekicidir. Roux'ya göre Kırgızların, Türkçe konuştukları, bıraktıkları yazıtlarla tartışmasız biçimde kanıtlanmıştır (Roux, 2001: 206-210).

16-17. asırlarda⁷⁷ “Kırgızlar Kalmuk-Moğollarla mücadele ettiler. 18. asırda Türkistan'da teşekkül etmiş olan hanlıklara tabi oldular. Kırgızistan 1860- 1881'de Ruslar tarafından işgal edildi. 1916 senesinde Kırgızlar Çar hükümetine karşı ayaklandılar. Bu kıyam çok şiddetle tenkil edildi. Binlerce aile Çin'e iltica etti” (İnan, 1998a: 40-41).

⁷⁷ Gömeç'in tespitlerine göre Çin kaynaklarında, Hunların yıkılışından sonra Kırgızlara, ad olarak Hakas da denmiş olup, bu isim günümüze kadar ulaşmıştır. Gömeç, Kırgızların karmaşık tarihleri içinde, büyük ihtimalle 13. asırdan sonraki Moğol istilasından sonra bugünkü yurtlarına kalabalık olarak geldiklerini tespit etmektedir. Tahminen 16. yüzyılda Kırgızistan sınırları içerisindeki Kırgız kabileleri bir araya getirildi. Asya'da Moğol üstünlüğü sona erdikten sonra, Kalmuklar Türkistan'a yayıldılar. 17-18. asırlarda en göze çarpan taraf Kalmuklarla (Cungarlar) olan mücadelelerdir. Onlara karşı en şiddetli direnişi Kırgız ve Kazak Türkleri veriyordu. 17. yüzyılın ilk yansında düzenledikleri seferlerle Kalmukları Sibiryaya kadar çekilmek zorunda bıraktılar. Kırgızların, Kalmuklarla olan bu savaşları ünlü Manas Destanı'nda da yer almıştır. Gömeç'e göre 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısında Kırgız kabilelerinin birlik sağlamadıkları ve Rusya'nın hakimiyetine girmek istedikleri görülmektedir. Ancak onların Rusya ile birleşmeleri çoğu zaman şahsi çıkar ilişkileri mertebesinde kalıyordu. Ruslar kendi tabiyetlerini seçen Kırgız *beklerine* külliyetli miktarda hediye veriyordu. Buna rağmen Rus tahakkümünü kabul etmeyen Kırgız *manapları* da vardı, fakat onlar da maalesef diğer Kırgız beklerinin yardımıyla, Ruslar tarafından bertaraf ediliyorlardı. Kırgızlar ilk Rus istilası sırasında Kazak Türklerine benzediklerinden dolayı Kazak etnik adıyla isimlendirilmişler ve fakat 1855 yıllarında Rus istilası Tanrı Dağlarına ulaşınca, gerçek Kırgızlar meydana çıkmış ve Ruslar bu Türk boyuna Kara-Kırgız adını vermişlerdir. Rus hükümeti işgal edilen yerleri *Türkistan Bölgesi* adı altında Orenburg'a bağlı bir askeri valilik haline getirmiştir (Gömeç, 2002: 45-50).

Fielstrup'un Kırgızistan'ın Talas ve Fergana bölgesinde 1924, 1925 ve 1929'da hatırı sayılır bir bölgeyi dolaşarak, geleneksel Kırgız ekonomisini ve yaşamını tüm yönleriyle yansıtan zengin bir materyal topladı. Bu çalışmanın amacını, Kırgız toplumunun geleneksel sosyal ve ekonomik yapısını bir dereceye kadar ele almak; Kırgız ve diğer Türk halklarının dünya görüş sisteminin arkaik katmanlarını, geleneksel dünya görüşünü ve kültürel sistemi incelemek, insanın doğa ve toplumdaki yeri hakkındaki fikirlerini ortaya koymak; Kırgız ve diğer Türk halklarının kültürlerinin gelişiminde, etnogenetik ve kültürel bağlantıları ortaya çıkarmak olarak görmüştü. Derlemelerinde bugün dahi kullanılan folklorik birçok materyale ulaştı. (Fielstrup, 2002: 11-12)

Arsal, Kırgızların adı, kökeni ve Türklüğüne dair tartışmalara, kapsamlı bir “Türk ırkı” ve “Türk lehçeleri” tanımlaması yaparak cevap vermektedir. Etnolojik mânada Türk ırkı içinde de birbirinden farklı lehçelerde konuşan birçok zümre vardır: Türkiye Türkleri, Azerbeycan Türkleri, Garbî Türkistan Türkleri (Özbekler, Türkmenler, Kırgızlar), Şarkî Türkistan Türkleri (Kara Kırgızlar, Uygurlar), Kırım Türkleri, Kazan Türkleri. Bunların hepsi etnolojik mânada Türk ırkıdır. Türk ırkı bu hususta hayrete şayan bir istisna teşkil etmektedir. Türk kavimleri, asırlardan beri tarih ve coğrafya bakımından birbirinden ayrılmış oldukları hâlde, bugüne kadar ana dil olarak aynı dili konuşmaktadır. Tabii lehçeler ayrılmıştır, fakat bu lehçeler ayrı birer dil teşkil edecek kadar birbirinden uzaklaşmış değildir. Türk ırkına mensup kavimlerin konuştuğu diller o kadar birbirine yakındır ki, bunlar *müstakil lisanlar* olmaktan ziyade, aynı Türk lisanının lehçeleri⁷⁸ mahiyetindedir (Arsal, 2018: 38).

Bu tartışmaların bir cephesi de Kırgız kimliğinin boy, kabile, klan gibi adlandırmalarla belirtilen, toplumsal yapılanması ile ilgilidir. Joldoshov, bu konu üzerine yaptığı çalışmada, bu tartışmalarda Kırgızların kimlikle ilgili bilincinin sorgulanması gerektiğini vurgulamaktadır. Kırgızistan'da soya dayalı kimliklerin açıklanmasında kabile kimliği

⁷⁸ Kaşgarlı Mahmud, DLT'de şöyle der; “Türk, Türkmen, Oğuz Çigil, Yağma ve Kırgızların lehçelerini öğrendim. Zaten ben onların, dilde en doğruyu bilenlerinden, anlamda en açık olanlarından, akılca en yetkinlerinden, soyca en köklülerinden, mızrakta en iyi atıcılarındım. Böylece her boyun dili bende en mükemmel şeklini buldu. Sonra bu kitabı en iyi şekilde düzenleyerek yazdım. Yüce Allah'ın yardımına sığınıp kitabımı Divanu Lugati't-Türk (Türk Lehçelerinin Divanı) diye adlandırarak ortaya koydum. Sonsuza kadar anılsın ve ebedi bir hazine olsun diye” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 24).

kavramı kullanılabilir. Aslında Kırgızistan'daki kabile kimliğiyle⁷⁹ ilgili çalışmalarda bazen klan (clan) bazen de kabile (tribe) terimi tercih edilmektedir. Sonuçta her iki terim de soy (family) kavramı etrafında şekillenmektedir. Joldoshev'a göre kabileyi oluşturan klanlar birbirlerine ortak bir "ata" yoluyla bağlanmışlardır ve köklerinin aynı olduğuna inanmaktadırlar. Hiyerarşide kabileden klana doğru gidildiğinde kabilelerin alt kabilelere ayrıldığı görülmektedir. Bu sınıflandırma aslında birey bazında farkındalığı da arttırmaktadır; çünkü bu yolla bir kişinin soy ağacını çıkartması ve kabile yapısındaki yerini belirlemesi mümkündür. Aslında bazı çalışmalarda kabile kimliğinin, Kırgızistan'daki bütün sorunların ana nedeni olarak lanetlendiği görülürken, bazıları tarafından da kabile kimliği Kırgız toplumunun örgütlenme biçimi olarak görülmektedir. Kabile kimliğinin olumlu ya da olumsuz yorumlanması bir tarafa bırakılarak, öncelikle kimliğin Kırgızistan'da ve Kırgız toplumunun bilinç düzeyindeki mevcudiyetinin sorgulanması gerekmektedir (Joldoshev, 2013: 110-112).

Kayıpov ise Kırgızların toplumsal yapılanma biçimini, kendi ifadesiyle etno-coğrafik ve siyasi bütünlüğünü günümüze kadar sürdürebilmiş olması temelinden hareketle, Kırgızların Türklüğünü kesin bir şekilde belirtmektedir. Kayıpov bu bağlamda, Kırgızların, tarihi bakımdan çok erken dönemlerde devlet geleneğine sahip olduğunu, Kırgızların, bazen geri plana çekildiğini, bazen de öne çıktığını, tarihin zor sınavlarından geçerek XX. yüzyıla dilini, kültürünü, en önemlisi de etno-coğrafik ve siyasi bütünlüğünü muhafaza ettiklerini ve Kırgızların Türk uluslarından olduğunun artık tartışmasız bir gerçek olduğunu ifade etmektedir. Türklük, Kırgızlar için bir kimlik meselesidir. Kendilerini, "Türküz, Türklerin içinde Kırgızız" ya da "Kırgızız, kökenimiz Türk'tür"

⁷⁹ "Kırgız etnik oluşumu bilim adamlarının kendi aralarında bölünmesine sebep olan pek çok sorun sunmaktadır. Temel mesele günümüz Kırgızlarının geçmişteki Yenisey Kırgızları ile bir akrabalıklarının olup olmadığı sorusu çevresinde odaklanmaktadır. Bir düşünceye göre, Yenisey Kırgızları bugünkü isimlerinin aksine, güçlü belki de baskın bir avrupalı unsura sahiptiler. Ancak, yüzyıllar boyunca önemli değişimlere uğramış olabileceklerini de aklımızdan çıkarmamız gerekir. İç Asya Kırgızları diye adlandırılan ve Kırgız etnik ismini bir siyasi isim olarak benimsemiş olan Türk topluluğunun soyundan gelmektedirler. Sorun çözümsüz kalmaktadır. Yenisey Kırgızlarının kitleler halinde Tanrı dağlarına göçlerine dair herhangi bir kanıt bulunmuyor. Yine de Kırgız ismi bugün bu ismi taşıyanlara Yenisey topluluğundan gelmez. Hakiki bir budun adı mı, yoksa bir siyasi isim mi olduğu kesin bir şekilde saptanamıyor. Ancak, her iki topluluk arasındaki etnik bağları tamamen koparma konusunda da ihtiyatlı olmalıyız. 16.-17. asırlarda hâlâ *kafir* olarak görülen Kırgızlara İslam nispeten geç ulaşmıştır. Ancak 17-18. yy'larda önemli bir gelişme kaydetmiştir. Fakat, İslam öncesine ait pek çok uygulama kalmıştır" (Golden, 2017: 150).

şeklinde tanıtırlar. Tarihin getirdiği bu noktada, Kırgızların üst kimliği Türk; alt kimliği ise Kırgız olmaktadır (Kayıpov, 2009: 77).

Araştırmada Kırgız tarihinin evrelerine, karmaşık ve zorlu süreçlerden geçen olaylar silsilesine, Kırgız kültürünün değerlendirilebilmesine dair bir arka plan oluşturmak adına değinilmiştir. Ancak uzun uzadıysa bu tarihi süreci aktarmaktan ziyade araştırmada tarih disiplinine ve anlatımına da başvurma ihtiyacı ortaya çıktığından, tarihî bilgiler, bilhassa Kırgız kültürüne dair kaydedilen hususlar açısından dikkate alınmıştır. Göktürk çağından, günümüze kadar adını, varlığını ve kültürünü sürdürmüş olan Kırgızlar, istilalarla ve savaşlarla şekillenmiş bir coğrafyada, Yenisey'den Tanrı dağları olarak ifade ettiğimiz Kırgızistan'ın da bulunduğu coğrafyaya kadar olan bir alanda var olmuştur. Bu noktada Kırgızların uzun tarihi süreçteki dil, kimlik ve kültür olarak varlıklarını, yüksek yerlerde ya da dağlara yaslanarak tehlikelere karşı kendilerini savunabildikleri bir anlayışa, sözlü kültür geleneğinin gücüne ve bu temelde şekillenen göçer-evli hayat tarzıyla sosyo-ekonomik açıdan hayvancılıkla içiçe geçmiş olmalarına bağlayabiliriz. Günümüzdeki Kırgızistan'da uzun asırlardır yerleşim olan şehirler olsa da genelde Kırgızların yaşam tarzı ve kültürel sistemi açısından tarihe bakıldığında, şehirleşmeye ve yerleşik hayata geçiş, 19. Asrın sonları olarak görülebilmektedir. Tarihin derinliklerinde başta Moğol istilaları sonrasında olmak üzere, etnik anlamda Kırgızların içine karışmış olan boy ve kavimler olsa da günümüzde de görülmektedir ki Kırgızların dil, kimlik ve kültür çevresinden ayrı olmadıkları gibi artık Kırgız kimliği içinde erimişler ve kendilerini bu aidiyetle tanımlamışlardır. Tarihin son iki yüz yılı açısından bakıldığında ise Rus çarlığının Türkistan'ı istila ve işgal süreci ile Sovyet dönemi olmak üzere iki ayrı dönemde Kırgızlar ve Sovyetler Birliği'ne dahil edilmiş olan diğer Türk halklarının yaşadıkları süreçler, tarihi arka plan açısından araştırmada değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu süreçlerde yaşanan baskılara ve kültürel değişmelere ise üçüncü bölümdeki başlıklar altında yer verilmiştir.

Burada en önemli hususlardan biri şudur ki bazı batılı ve Rus araştırmacıların, manipülatif, oryantalist, ideolojik ya da emperyalist gayretlerle Kırgızların Türk olmadığına dair çeşitli savlarına karşın eldeki bulgular, tarihî süreçler, kültür ve inanç anlamındaki süreklilik açısından görülmektedir ki Kırgızların Türklüğü ve Türk dünyasının ayrılmaz bir unsuru olduğu hususunda bir şüpheye yer yoktur.

2.1. KIRGIZ TÜRKÇESİNDE TABU ve ÖRTMECE

Örtmece sözlük anlamı olarak, söylenmesi kaba, çirkin veya sakıncalı görülen nesnelere, kavramların başka kelimelerle daha uygun ve edepli bir biçimde anlatılmasıdır. Daha geniş bir ifadeyle, kimi varlıklardan, nesnelere söz edildiğinde doğacak, korku, iğrenme gibi duyguların, kötü izlenim ve çağrışımların önlenmesi amacıyla yönelen ve bütün dillerde rastlanan bir değiştirme olayıdır (Koç A., 2010: 78)

Aydemir, halk etimolojisinin nelere kadir olduğu ve ne marifetler yarattığını nazardan uzat tutmamak gerektiğini belirtir. Sonuçta bazı kelimelerin menşesini ortaya koyabilmek için insanların maddi ve manevi değer yargılarını da nazara almak gerekmektedir. Buna göre Aydemir, Kırgız kültürü bağlamında da değerlendirdiği DLT'deki bazı tabu sözcükleri aktarmaktadır:

“Temür: “Kök temür kërü turmas” savında dahi gelmiştir, “Gök demir boş durmaz” (dokunduğu şeyi yaralar) demektir. Bu savın başka bir anlamı daha vardır; Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve daha başka boyların halkı and içtiklerinde yahut sözleştiklerinde, demiri ululamak için, kalıcı çıkararak yanlamasına öne kırlar “Bu kök kirsün kızıl çıksun” derler, “sözünde durmazsan kılıç kanına bulansın; demir, senden öcünü alsın” demektir. Çünkü onlar demiri büyük sayarlar. (DLT II: 362). Bu and formülünde “kılıç” tabu olduğundan “kök temür”, “kan” ise “kızıl” sözüyle örtülmüştür. Uç: “Bir nesnenin tükenmesi. Oğuzca” (DLT I: 44; EDPT: 18). Söylenmesi tabu olan “yok” sözünü örten bir sözdür. Uç-: “Uçmak, gökyüzüne yükselmek” anlamında olan uç- fiili mecazî olarak ölümü ifade etmektedir. “Yok bol-“ sözü Türk dilinin en eski yazılı metinlerinde “ölüm” anlamında kullanılan bir sözcüktür. Ayrıca Şeytan demek olan “Yek” ve tabu olan “ok/ yay”ın runik yazıda “yok” demek olması sebebiyle Türkler “yok” demekten kaçınarak, bunun yerine “hayır, değil” sözünü kullanmışlardır” (Aydemir, 2013: 107-120).

Tabu sözlerle örtmece sözler, eşanlamlı kavramlar olarak algılanmaktadır. Bu da örtmece sözü, tabu sözler gibi doğrudan söylenmesi uygun olmayan adlandırmalar olduğu yönünde yanlışlığa sebep vermektedir. Oysa örtmece sözler tabu kaynaklı olabildiği gibi ahlakî değer ve nezakete dayalı sakıncaların neticesi olarak ortaya çıktığı gözden kaçırılmamalıdır (Güngör A., 2006: 80-81).

Killi, tabu ve örtmece sözlerin toplumun geçmiş hayatı ile sıkı bir ilişkisi olduğuna değinerek, kişinin doğumundan ölümüne kadar toplum insanının neyi söylemesi, neyi söylememesi gerektiğini, neyin doğrudan adıyla, neyin örtmece adlarla söyleneceğini

tanzim ettiğini belirtir. Örneğin Hakas Türkçesinde,⁸⁰ eski Hakas geleneğine göre tabu sözlerin başka bir sözle değiştirilmek suretiyle söylenmesini belirtmek üzere *çayıt-* fiili ve bu fiilden türetilmiş olan *çayıds* “örtmece, kinaye” sözcükleri kullanılmaktadır. Sibiryaya Türklüğünde tabu sayılan kavramlar ile ilgili kullanılan örtmeceler arasında en geniş yeri, dağ iyeleri, yabanî hayvanların ve kuşların koruyucu ruhları olduğu inancından kaynaklanan örtmece sözler tutmaktadır. Korku ve üzüntü duyulan ölüm ve ölüm ile ilgili kavramlar, hastalık adları da örtmeceler bakımından büyük bir yer tutmaktadır. Ayıp sayılan kavramlarda, insanların birbirlerine hitaplarında ve bazı niteliklerinin belirtilmesinde sıkça örtmecelere başvurulur (Killi, 2006: 53-57).

Ünal’a göre, normal şartlarda kötü olarak algılanan kelimelerin bir şekilde değiştirilerek, yeni ve farklı bir tarzda söylenmesi olarak bilinen örtmecenin⁸¹ Kırgız Türklerinde ölüm ile ilgili tüm ritüellere sirayet ettiği görülmektedir. Özellikle ölüm ile ilgili inanışlar, olumsuz algıyı azaltmak için etkin bir şekilde kullanmıştır. Genel anlamda ölümün yol açtığı korku ve üzüntü hali de Türk halk inanış ve uygulamalarında örtmecelere önemli zemin hazırlamıştır. Bu dönemle ilgili korkuların, kaçınmaların ve inanışların yalnızca örtmece sözlerde değil uygulamalarda da kendisini gösterdiği görülebilir. Bazı varlıkların zararından korunmak amacıyla başvuru olan örtmece ve uygulamaların, Kırgız Türklerinde örf, âdet ve gelenekleri de şekillendirdiği söylenebilir. Ölen atalara duyulan saygının bir başka tezahürü de Eski Türklerde de görülen, ata ruhunun sonsuza kadar yaşayacağına inançtır. Ölen kimselerin çoğu zaman aile üyelerinin yardımına yeni şekliyle yetiştiğine dair inanç belirgindir. Kırgız toplumunda, günümüzde de yaygın olan *Manas Ata'nın arbagı koldosun* (Manas Ata'nın ruhu korusun) *Arbak koldosun* (Ervah korusun), *Arbagı menen koldop cürsün* (Ruhu ile korusun) gibi ifadeler bu eski inanç unsurlarının halk arasında sürmekte olduğunun canlı misalleridir. Türk kültür ekolojisinde bu sebeple

⁸⁰ Şaman dini leksikolojisinde Altayca ıyık, Sagayca ızık, Kaçince ızıh, Tuvaca ıhk; bu tanrı veya ruha adanmış ata verilen addır. Adanmış atlar yılkıda kalır, ancak onlara karşı bazı kurallar ve yasaklar mevcuttu (Potapov, 2012: 81). Göklere dua törenleri Hakaslarda da kutsal sayılan dağın başında yapılırdı. Bu dağla ilgili olarak, onu kirlenmekten korumak amaçlı, bir dizi yasak bulunmaktaydı. Bunu, eski Türklerde var olan ıdıık (ıduk) kutsal dağlarla karşılaştırabiliriz (Potapov, 2012: 316).

⁸¹ Tabu ve örtmece sözlerin tarihsel bir sürece dayalı olduğunu görülmektedir. Örtmece sözler, bütün Türk lehçelerinde, halkın çeşitli inançlarına göre kutsal, korkunç veya tehlikeli sayılan varlıkların isimlerinin, hatta ona benzer sözcüklerin yerine kullanılan dil göstergeleridir. Bundan dolayı, söylenmesi yasak sözcüğün yerini örtmece sözler almaktadır. Tabu ve örtmece sözlere, sebep sonuç bağlamında bakıldığında; gerçek ismin söylenmesini yasaklayan tabu sözler sebep, yerine geçen örtmece sözler ise sonuçtur. Her toplum kendi kültürü çerçevesinde örtmeceler üretmektedir (Ünal, 2017: 340-341).

denilebilir ki mübarek olarak gördüğü kimseleri, hayatta olduğu gibi ölümden sonra da kızdırmamaya, öfkesini üzerlerine çekmemeye özen gösterilir (Ünal, 2017: 340-341).

Türk kültüründe bazı saygı ve korku ile anılan canlılara yönelik örtmece sözlerle birlikte ölüm ile ilgili örnekler de veren Uzun; eskiden Türklerin ve bunların içinde Kırgızların kelimelerin gücüne ve sihirli anlamına çok inandıklarını, bu yüzden “kurt”u *karışkır*; “ay”ı *ötögön*; “çiçek hastalığını” *uluu tumoo*; “kızamık hastalığını” *gül* veya *kızılgül*, *kızılça*; “körü” veya “yılanı” *aziz* diye adlandırdıklarını belirtmektedir.

Örneğin “öldü” cümlesi için; *o diynö* (veya *a diynö*) *ketti*, (öteki dünyaya gitti), *kelbes saparga attandı* (dönülmez yolculuğa çıktı), *kaytpas saparga uzadı* (dönülmez sefere gitti), *köz cumdu* (vefat etti), *kaza taptı*, *can* (veya *canı*) *taslim boldu* (canını teslim etti), *diynödön öttü* (veya *kayttı*) (dünyadan göçtü), *içer suusu körör künü tügöndü* (veya *büttü*) (içecek suyu, görececek günü tükendi veya bitti) gibi ifadeler ya da birleşik kelimeler ve deyimler kullanılır.⁸² Bu açıdan tabu söz ile örtmece sözler yapısal benzerlik bulunsa da en önemli farklılık tabu sözlerin yavaştan yok olmaya başlayan, örtmecelerin ise aksine hızla gelişmeye başlayan sözler olmasıdır (Uzun, 2020: 230).

Kurdun Türklerde eskiden beri özel bir yeri olduğu belirten Killi, Kırgızlarda da kurt *ak yollu* yani *uğurlu*, tilki ise, *kara yollu* yani *uğursuz* sayıldığını ifade etmiştir. Hakasların türeyiş efsanelerinde kurdun özel bir önemi vardır. Bazı soyların atası sayılması yanında, hayvanların en korkunç olanı sayılan *püür* yani *kurtun* doğrudan adı tabulaşmıştır. Hem Hakas hem de Altay Türkçesinde kurdun örtmece adları, kurdu karakterize eden özelliklerinden yola çıkarak oluşturulmuştur ve *xatığ moyın* (katı boyun), *xuruğ* (*xatığ*) *naax* (kuru (katı) yanak), *uzun xuzurux* (uzun kuyruk) gibi farklı isimlerle anılmıştır. Altay Türkçesinde *börü* için kullanılan örtmece ad ise, *bööstöy* yani grimsidir (Killi, 2006: 53-57).

⁸² Kırgızca’da *kaytuu* (dünyadan gitmek), *künü bütüü* (günü bitmek, zamanı dolmak), *acal cetüü* (eceli gelmek), *akka moyun sunuu* (hakka boynunu sunmak), *Akiretke ketüü* (ahirete geçmek), *atı öçüü* (adi yitmek), *başı cerge kirüü* (başı toprağa girmek), *can taslim boluu* (canı teslim olmak), gibi örtmece sözler halkın dilinde yer alır (Güngör A., 2006: 78-79). Savaşta ölen askerler için *kara kagaz keldi* (kara kâğıt geldi), *okko uçtu* (kurşun yedi, vuruldu), *tuulgan cerdin topuracı buyurbadı* (doğduğu yerin toprağı nasip olmadı), *kindik kanı tamgan cerge kaytıp kelbedi* (doğduğu yere geri dönmedi) gibi ifadelerin kullanıldığı da bilinmektedir (Uzun, 2020: 230).

Kırgız Türkçesinde⁸³ örtmeceye karşılık olarak *tergöö* terimi kullanılmaktadır. *Terge*-eski âdetlere göre saygısından dolayı ismini söylememek ve örtmece kullanmak, daha çok genç bir kızın evlendiğinde eşinin ve akrabalarının saygıdan dolayı kendisine ismiyle hitap etmemesi anlamında kullanılır (Uzun, 2020: 229).

H. Arslan Erol, tabu ve örtmeceler totemistik inançlar ve avcılıkla da ilgili olabileceğini belirtmektedir. Reşidüddin'e göre yirmi dört Oğuz boyunun "kartal, doğan, şahin, atmaca" gibi ongunları vardır. Bunların kut-bereket getirdiğine inanılır. Bu yüzden de avlanmaları yasaktır. Rasonyi, Kırgızların her bir kolunun sığır, kaplumbağa, kartal gibi adları olduğunu ve Türklerin kurttan türediklerine inandıklarını, bayraklarında kurdun altından bir görüntüsü bulunduğunu ve o zamanlar sık karşılaşılan Kökböri, Bozkurt, Yılan, Ayı, Akkuş gibi şahıs adlarının da totemistik inançla ilgili olduğunu söyler (Arslan Erol, 2006: 47).

Örtmece sözler, "Söylenmesi uygun olmayan kaba, çirkin sözlerin yerine başka sözcükler kullanmak" şeklinde tanımlanmaktadır. Birtakım nedenlerle bir kavramın adlandırılması, alenen kullanımı mümkün olmadığı zaman o söz tabuya dönüşmektedir. Onu değiştirmek, örtmece sözle (euphemizm) adlandırmak insanın da dilin de yetisindedir. Türk dillerinde tabu örtmece⁸⁴ terimler için başka terimler de kullanılmaktadır. Kazakça'da *tən tıym*, *at tergew*, Kırgızca'da *tergöö* sözleriyle karşılanmaktadır (Güngör A., 2006: 70-71). Din ya da ahlak yasaklarından farklı bir çizgi gösteren tabu yasaklarına dair doğrulukları için akla uygun bir neden gösterilmez. Kökenleri de tarihin derinliklerinde ve toplumun kabulünde gizlidir. Dinsel yasaklarda bulaşma olayı yoktur. Tabunun çiğnenmesi ise

⁸³ Kırgız Türkçesinde "öldü" cümlesini karşılayan ve örtmece olarak kullanılan yaklaşık 200 kelimenin varlığına işaret edilmektedir. Bunun dışında halk arasında, günlük hayatta taziye ve baş sağlığı için kullanılan *artı kayırluu bolsun* (geride kalanlar sağ olsun), *sabır kıl, kayrat kıl* (Allah sabır versin), *başındı kötör* (başını dik tut), *beliñdi bek buu* (cesur ol), *booru bütin adam cok* (herkesin başına gelecek), *tagdırdın cazmışı* (Allah'ın takdiri), *düynögö türkiik bolgon eç kim cok* (kimse dünyaya kazık çakmıyor), *ölgöndiün artunan ölüp mina albaysın* (ölenle ölünmez), *ıymanı coldoş bolsun* (imanı yoldaşı olsun), *catkan ceri cayluu* (yattığı yer nur olsun), *topurağı torko bolsun* (toprağı bol olsun) gibi örtmece sözlere sıklıkla rastlanmaktadır (Uzun, 2020: 234-236).

⁸⁴ "Kazak Türkçesinde yine cenaze, ölü, ceset için bedeninin tamamını söylemek yerine *süyek* (kemik) kelimesi kullanılarak bir bakıma bedenden ayrılmaya işaret edilmektedir. Benzer şekilde, gömmek ile ilgili olarak Kazak Türkçesinde *jerlev* (yere vermek), *deneni jerge tapsıruv* (naaşı toprağa teslim etmek), *mäyitti jerge beruv* (naaşı toprağa vermek), *soñğı saparğa şıgarıp saluv* (son yolculuğuna uğurlamak) örtmeceler kullanılır. Örtmecenin kavramsal anlamı, her ne kadar olumsuz bir durumun olumlu bir kelime veya sözle ifade edilmesi olsa da bazen olumlu bir olgunun olumsuzlaşarak verilmesi de olabilir. Bu durumda birinci örtmece güzel adlandırma (euphemism) olurken, ikinci durumda ortaya çıkan örtmece kötü adlandırma (dysphemism) olmaktadır (Karabulut & Ospanova, 2013: 126-132).

suçlunun kendisini de tabu yapar. Hiçbir kimse ona temas edemez. Temas etmek, ilişki kurmak hatta tabu sayılan varlığı somut bir nesne olarak ya da adını-sanını, varlığını düşünmeye yönelik zihinsel eylemleri bile kapsar (Güngör A., 2006: 73).

Kırgızcada örtmece ile ilgili bazı örnekler bu bölüm içinde verilmekle birlikte, örtmecenin bilhassa geçiş dönemlerindeki kullanımını kültürel sistem açısından önemlidir, Geçiş Dönemleri ve Kırgız Kültüründe Tabu başlığı altındaki bunlara dair örnekler de verilecektir. Araştırmada dilin, Kırgız kültürü örneğiyle, sözlü kültür geleneği olan ve mitolojik öyküleri, destanları bulunan toplumlardaki önemi üzerinde de durulmuş, Türk mitolojisi ve eski Türk inanç sistemi içinde kutsal olanı ifade edebilme anlamında sözlerin de tabular içerebileceği bağlamında tabuların, dildeki izleri olan örtmece sözlere, Kırgız Türkçesinden örnekler dikkate sunulmuştur. Bu anlamda bilhassa günlük hayattaki sözlere de yer verilerek, bu örtmece sözlerin günümüzde de işlevini sürdürdüğü, örtmece sözlerin geçiş dönemlerinde de bulunduğu, mesela gelinlere uygulanan doğrudan hitap etme ile ilgili yasaklar sebebiyle, kullanılan örtmece sözlerde yahut çocuklara verilen adlarda yahut ölüm ve defin ile ilgili sözlerde ve uygulamalarda yer aldığı çeşitli örneklerle aktarılmıştır. Ayrıca doğadaki saygı ve korku ile yahut temkinli bir şekilde anılan ya da toplumun kendi simgesi, ongunu, totemi olarak kabul ettiği canlılarla ilgili örtmece sözlerin olduğu tespit edilmektedir. Türkiye’de de benzer örtmece sözlerin varlığı düşünüldüğünde, örtmece sözlerin Türk dünyasının binlerce yıllık kültürel mirasının bir unsuru olduğu görülmektedir.

2.2. SÖZLÜ KÜLTÜR ÜRÜNLERİ ve DESTANLAR BAĞLAMINDA KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU

Kırgızlar, sözlü geleneğin belirgin bir şekilde yaşadığı ve sözlü kültürün gücünü günümüzün hızla değişen şartlarında da devam ettirdiği bir kültürel sisteme sahiptir. Kırgız kültürünün başta Manas destanı olmak üzere ve elbette Manas destanından beslenerek gelişmiş birçok destan barındırması, Kırgızların, bir miras olarak sözlü geleneğin ve destanların günümüze kadar taşıyıcısı olmaları, ortaya keşfedilebilecek birçok konu açmaktadır. Sovyetler Birliği'nin dağılması ve günümüze kadar gelen bağımsızlık sürecine bakıldığında, Kırgızların günlük hayatına eşlik eden en önemli unsurun hâlâ destanlar olduğu görülebilmektedir. Sözlü geleneğin canlılığı açısından, Kırgızların sözlü kültür ürünleri ve destanlarına dair olarak bu bölümde kavramsal bir değerlendirme ve yaklaşım ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çobanoğlu, sözlü gelenek ve destanların icrası bağlamında “orjinal” kavramı üzerinde durmakta ve sözlü gelenek açısından “orjinallik” aramanın mantıksız olduğunu belirtmektedir. Sözlü geleneğin, bir destanı “dondurup katılaştırmadan”, günümüze taşıdığını hatırlatan Çobanoğlu'nun bu tespitlere Kırgızların sözlü geleneğinin destanları taşıyıcı bir hüviyete nasıl sahip olduğu konusunu da açıklayabilmektedir.

Çobanoğlu'na göre sözlü gelenekte “belli bir destanın orijinalinin” (the original) kavranılması, hiçbir anlam ifade etmez. Oysa, günümüz insanına göre, sanatın sabit yaratılışının ilk formu, norm ve kavramına sahip olduğumuz için mantıklı gelen her şeyin bir ilkinin, “orjinali”nin olması gerekmektedir. Sözlü geleneğin dünyasında ise farklı bir ortamda bulunduğu ve düşünce kalıplarının her durumda günümüzün terimleri ile karşılanmadığı kabul edilmelidir. Orjinal düşüncesi, sözlü gelenekte mantıksızdır. Şüphesiz destanlardan biri, çeşitli derecelerde bir diğeri ile ilişkilidir. Ancak bu bir varyantın bir “orjinalle” olan ilişkisi değildir. Bütün bu yapıyı izah etmeğe çalışırken en büyük yanlış, durmadan akmakta olan bir yapıyı (sözlü geleneği) “bilimsel olarak” dondurup katılaştırmaktır⁸⁵ (Çobanoğlu, 1998: 158-159).

⁸⁵ Konu hakkında Çobanoğlu, aslında sadece yazılı kültür geleneğine mensup olanların, bu var olmayan, mantıksız ve alâkasız orijinalin arayışı içinde olduklarını vurgulamaktadır. Aşıklar destanlarının yaratıcıları olduklarını bile inkâr ederler. Onlara göre, onlar destanlarını başka âşıklardan öğrenmişlerdir. Sözlü

Kirk, mitlere yönelik olarak farklı kültürlerin motif ve uygulamalarının araştırılmasında, Batılı araştırmacılar tarafından Yunan mitolojisinin model alınarak yanlış bir yöntem uygulandığını belirtmektedir.

Kirk'e göre klasik araştırmacılar⁸⁶, mitlerdeki genel imaları ihmal ederken, antropologlar, din tarihçileri ve psikologlar ise birebir araştırmalarda bulunmaktadır. Maalesef pek çok bilgin, dogmatik ve fazla güvenli işlemlere yönelmekte ve bazı temel sonuçlardan sakınmaktadır. Bunun ötesinde fikirleri, Yunan mitolojisinin diğer bütün mitler için, bir model oluşturduğu konusunda yanlış bir şekilde etkilenir. Klasik araştırmacılar, kontrol ve dikkat konusunda çok az katkıda bulunmuşlar ve aslında diğer alanlardaki mitler konusunda yapılan çalışmalardan da habersiz kalmışlardır. Bu evrensel teorilerin her biri (ve bunlardan hiçbiri sadece tek tip bir miti şart koşmaz ya da sadece bunun için geçerlidir) tespit edilmiş kök ve fonksiyonları ile uyuşmayan birçok mit örneğinden bahsedilerek inkâr edilir. Gerçekten, bizzat mitteki bu terim gevşekliği ve ortak kullanımındaki uygulama biçimine (hatta başka bir taraftan halka ait anlamıyla "uydurma" gibi) uygun özgün tanımlar sunacak uzmanların başarısızlığı, bırakın farklı kültür ve farklı dönemleri, tek bir toplumda dahi farklı motifleri ve uygulamaları olan karmaşık bir olgu olduğunu öne sürmektedir (Kirk, 2014: 155-156).

Cohen'in tanımına göre mitleri, diğer sözlü kültür ürünlerinden ayıran en önemli fark, kökenle ilgisi ve kutsalla ilişkisidir.

Mitler artık gerçekten de batıl inançlar olarak görülmemektedir. Mitler bilimin gerçekte hiç var olmamış ya da oluşamayacak olan bazı olay ve nesnelere sıkı sıkıya bağlandığı kör inanışlar gibi de değildirler. Ayrıca onları gözleme dayalı bilimsel yargılarla da ulaşmamız mümkün değildir. Onlar batıl birer inanç değildirler çünkü kendi gerçekleri

gelenekte müellif (author) ve orijinal (original) kelimeleri ya hiçbir anlam ifade etmezler ya da alışılmışın çok dışında farklı anlam taşırlar. Bir icranın (performance) sadece bir müellifi olabilir. Değişme (change) ve değişmezlik (stability) açısından, geleneksel sürecin anlaşılması için destan metinlerini tematik tahlile tabi tutmamız gerekmektedir. Birincisi, bir destanın bir âşıktan bir âşığa geçişi, ikincisi bir âşğın bir destanı icralarının zaman bakımından farklılıklarının tespiti, üçüncüsü ise bir âşğın repertuarındaki bir destanın süreçte, nasıl bir hâle geldiğinin tespitine yönelik olmalıdır (Çobanoğlu, 1998: 158-159).

⁸⁶ Kirk açık bir şekilde, ilerlemedeki en büyük ana engellerden birinin, öncelikle bu mitlerin, bazı kök ve fonksiyon özelliklerini ve mitolojiyi takip için öğrencilerin, mitin benimsediği bütün teorileri bilmeleri gerektiğine yönelik önyargının (pek çok alanda) bugün de hâlâ çok güçlü olan bir önyargı olduğunu belirtir. Sonuçlar ise göreceli olarak "evrensel teorilerdir." (Kirk, 2014: 155-156).

içerisinde onlara inananlar için sonsuzluktur. Mitteki öyküler bir kutsallık içerirler, bu kutsal iletişim sembollerle anlatılır. Mitleri diğer anlatı türleri olan efsane ya da masallardan ayıran özellik anlatıların köken ve dönüşümlerle ya da kutsalla olan ilişkisidir (Cohen, 2014: 161-162).

Honko'ya göre mitler⁸⁷ muhteva olarak bir çizgide birleşirler. Mitin üç bölümünde kozmoloji bulunmaktadır, takvimsel tören, geçiş ve kriz dönemi. Önemli olan, kozmogonik mitin ve dünyanın merkezi ile ilgili diğer hikayelerin arasında yapısal paralelliklerin olmasıdır. Bu benzerliklerin asıl kaynağı esas olarak sosyal gruplardır. Bütün dini değerlerimizin düzenlenmesi ve belirlenmesi, amaçlarımızın, çağımızın nasıl başladığı, dünyanın başlangıcının nasıl olduğunun anlatıldığı hikayelerde ortaya çıkan düşüncedir kozmogoni (Honko, 2014: 151).

Assmann, mitsel olayın ritüeller ve törenlerle ilişkisi ve kültürel bellekteki yeri açısından tanımlamaktadır. Assmann'a göre mitsel olay ritüellerin ve törenlerin sonsuz örneğinde tekrarlanan bir temele sahiptir. Tarihi olay ise belli bir yer ve zamanda meydana geldiği için tekrarlanamaz. Mitsel olay zamanı *döngüselleştirir*; tarihi olay *doğrusallaştırır*. Mitsel olay, başlanır, sahnelenir, güncelleştirilir. Tarihi olay ise yayınlanır, sonsuz kılınır, toplumsal olarak hatırlanır (Assmann, 2015: 257-258).

Bu kavramsal çerçeve içinde Kırgız sözlü geleneği ve Manas Destanı değerlendirildiğinde, Manas Destanı'nın Türk mitolojisinden izler taşıdığı, yazısız dönemlerden itibaren kutsal, ritüel ve kült gibi kavramlar bağlamında geleneksel birikimi gözler önüne serdiği görülmektedir. Çobanoğlu, bu arka planın üzerinde durarak,

⁸⁷ Mitin tanımını daha iyi kavrayabilmek için mitin dört unsurun yardımıyla oluştuğunu bilmemiz gerekmektedir. Bunlar:

1. Biçim (Form)
2. İçerik (Content)
3. İşlev (Function)
4. Bağlam (Context)

Tabii ki mitte özetlenmiş ayrıntılar bulunmaktadır. Bunlar mitin sembolleri olarak görünür. Bu semboller öyküsel bağlamın arka planı olarak algılanırsa anlaşılabilir. Mitik figür ve karakterler, cesur eylemler, yaratıcı olaylar sözlü olarak anlatılabilir.

Mit birkaç şekilde canlandırılmış olabilir: Birincisi, ritüel drama; ikincisi ayinsel anlatım. Ayinsel anlatımda vaaz, ilahi, dua, dinsel dans gibi iletişim şekilleri kullanılabilir. Bazen inandığı dine çok bağlı olan bir insan kendini mitteki kahraman gibi hissedebilir (Honko, 2014: 151).

dünyanın en büyük epik destanı olan Manas Destanı'nın değişik zamanlarda derlenmiş olan pek çok metni olduğunu belirtmektedir.

Çobanoğlu'na göre Manas Destanı, yalnız Kırgız Türklerinin⁸⁸ değil bütün Türk boylarının abide niteliğindeki dev bir eseri ve dünya epik şiir geleneğinin en mükemmel örneği olarak gösterilebilir (Çobanoğlu, 2007: 258). Bu eserler, bir milletin ruhundan çıkması kadar geleneksel icra töresine göre ortaya konan, sözlü kültürde değişmeye ve dönüşmeye açık canlı verimler ve ritüel-kült boyutu dahil geleneksel gösterimler bütünü olması sebebiyle de tür belirleyici özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda, Türk dünyası epik destan geleneği, yazı öncesinde ve yazısı olsa da muhtemelen okur-yazarı ve kitabı fazla olmayan tarihi kontekstlerde, Çakan Velihanov'un “Manas Destanı” için yaptığı tanımla söylenirse “sözel ansiklopedisi”dir. Bu bağlamda görülmektedir ki Manas Destanı, Türk kimliğinin, Türk dünyası gibi geniş bir coğrafyada ve Türk tarihi gibi son derece girift ve zengin bir tarihin ürünü olan Türk uygarlığının entelektüel ve kültürel temelini teşkil eden bir eserdir (Çobanoğlu, 2007: 23-24).

Kırgızların, geleneksel dünya görüşünü ve felsefesini de şekillendiren Manas Destanı'nın farklı yorumlarla icra edilse de Kırgızlar açısından, yaşadıkları, gerçek ve karmaşık tarihi gözler önüne sermektedir.

Çobanoğlu'na göre bu geleneksel dünya görüşü temelinde her gerçek “manasçı” çeşitli destancılar tarafından sürekli anlatılan tanınmış kısa hikâyelerdeki bireysel eğilimleri de kendi sözleriyle yorumlar ve anlatır. Fakat büyük “manasçılar”⁸⁹ destanda geçen kahramanları kendilerine göre yorumlar. Kısaca, her sanat eserinde bulunması gereken

⁸⁸ Kırgız destanî şiirini derleme işi 19. yüzyılda başlamışsa da Kırgız kahramanlık şiirini daha kapsamlı olarak derleme işi esaslı olarak bu yüzyıl içinde gerçekleştirilmiştir. Bu yüzyıl içinde Kırgız anlatıcılardan yapılan derlemeler sonucunda, Manas Destanı'nın, Kırgızistan'da büyük bir külliyyatı oluşturulmuş ve derlenen bu külliyyatın iki milyon mısra-satırdan daha fazla olduğu söylenmektedir. İki şair-destancı; Sagimbay Orazbakov (1867-1930) ve Sayakbay Karalayev (1894-1971), kendi Manas versiyonları ile haklı bir şöhrete sahip olmuştur. 19. ve 20. yüzyıl Kırgız destancıları hakkında yapılan bir araştırma, coğrafi bölgeleri esas alarak onları dört gruba ayırır: 1. Çuy Ovası destancıları; 2. Issık Göl bölgesi destancıları; 3. Tanrı Dağları bölgesi destancıları ve 4. Güney Kırgızistan destancıları. (Reichl, 2011: 85-86).

⁸⁹ Kırgız Türkçesinde, “comog” kelimesinin; “masal”, “alegorik hikâye”, “hitap” ve “bilmece” gibi Türk boylarının belli bazı kelimeleriyle anlam benzerlikleri vardır. Kırgız Türkçesinde “comog” ile “büyü” anlamına gelen, “dom”dan türetilip, “efsane” anlamına gelen Moğolca, “dzomog” arasında etimolojik bir ilişki kurmak için yeterli sebep vardır. Bütün bu ilişkiler Türk boylarının tarihinin erken bir döneminde meydana gelen şaman ve destan anlatıcısı arasındaki çok yakın bir ilişkiye işaret eder (Reichl, 2011: 62-63).

yaratıcılık olgusu, gerçek bir destancı olmak için de aranan önemli unsurlardır.⁹⁰ Bu bağlamda Kırgız halkının Manas destanına olan geleneksel bakışını tespit edecek olursak, asırlarca Manas dinleyenler, ona önce “gerçek tarih” olarak bakmışlar ve düşünce, duygu dünyalarını ve sosyo-kültürel hayatlarını bu inanışın etrafında örmüş ve örgütlemişlerdir (Çobanoğlu, 2007: 71).

Campbell’ın Kırgızların efsanelerine de değindiği tanımına göre, dünyanın düzenlenişi, insanın yaratılışı ve ölüm hakkındaki karar, ilkel yaratıcı öykülerinin tipik temalarıdır.⁹¹ Kamçatkalılar tam bir ciddiyetle Tanrının başlangıçta cennette yaşadığını, ama sonra dünyaya indiğini söylerler. Orta Asya Kırgızlarına göre iri bir öküzü güden iki ilk insan uzun süre susuz kalmış, onlar susuzluktan ölmek üzereyken, hayvan toprağı boynuzlarıyla deşerek onlara su bulmuş. Kırgızların ülkesindeki göller böyle çıkmış (Campbell, 2010: 323).

Goody, sözlü kültür geleneğinin belirleyici olduğu toplumların deneyim yoluyla kazandığı imkanları, “okur yazar kültür” ya da “kitap uygarlığı” olarak adlandırdığı toplumlarla mukayese ederek, Kırgız kültürünün geçmişten bugüne anlaşılması ve sözlü geleneğin gücü açısından mühim bir tespit yapmaktadır.

Goody’e göre sözel bir toplumda, geçmişte olanları öğrenmenin, dünyayı yorumlayabilmenin tek yolunun yaşlılar aracılığıyla olduğu düşünülmektedir. Yaşça büyüklük, soydan gelen statüden üstündür. Orada yaşlılar bilgeliğin somut sembolü olarak görülebilir; onlar en geniş bellek kapasitesine sahiptir ve deneyimleri zamanın en uzak noktalarına kadar uzanır. Dikkat çekilen husus şudur ki kitap kültürlerinde yaşlılar es geçilir; onlar zamana uymayanlardır. Yeni olana değil, eskiye bağlı kalanlardır. Goody, bu bağlamda insanın kendi değeri de dahil olmak üzere, kitaplarla değil de deneyimle kazanılan bilgi ve görevlerin değerlerinin de giderek düştüğünü tespit etmektedir. Fakat

⁹⁰ Bu bağlamda, Türk epik destanlarının icrası, eserin başarılı bir kompozisyona sahip olabilmesi için, üç şartın bir arada mevcut olması gereklidir. Bunlardan birincisi, destancının anlatacağı hikâyenin olay örgüsünü iyi bilmesi ve yaratıcı bir hafızaya sahip olmasıdır. İkinci husus, geleneksel icra töresini uygulamasıdır. Üçüncü husus ise destandan anlayan bir dinleyici topluluğunun bulunmasıdır (Çobanoğlu, 2007: 60).

⁹¹ Toplumun parçası olduğu kozmos ile uyumu ve bireyin, düşünce, duygu ve kişisel istekleriyle bu evrensel koşulların anlamıyla bütünleşmesinin, törenin temel hedef ve amacı olduğu söylenebilir. Mitolojinin yaşama anlam veren imgelerin örgütlenişi olarak kavranılması gerektiği açıktır. Düşünce olarak mitoloji bilime yaklaşır veya ona doğru atılan ilk adımdır; deneyim olarak ise açıkça sanattır (Campbell, 1995: 182).

Goody, bu durumu değiştirmek için, kitaplardan derlenmemiş bilgi formlarının yeniden değerlendirilmesi gerektiğini önermektedir ve kişinin kitap uygarlığına vermiş olduğu ödünlerin değiştirmesi gerektiğini ifade eder (Goody, 2013: 187).

Goody'nin sözlü ve yazılı toplumların mukayesesi bağlamında, yazının henüz yaygınlaştığı süreçlerde sözlü geleneğin yansımalarına dair Çobanoğlu, sözlü destan anlatma sanatının,⁹² yazının baş göstermesinden önce mükemmelleştiğini belirtmektedir. Fakat yazı ile beraber âşıklara yazılabilmesi için destan anlatmaları istendi. Bu da düşünöldüğü gibi olmadı. Çünkü icrada müzik ve ritim yoktu ve bunlar olmayınca, geriye kalan daha önceki icralardan hatırında kalanlar ve alışkanlıklarıydı. Müziksiz ve ritimsiz⁹³ kelimeleri her zamanki gibi biraraya getirmek kolay değildi (Çobanoğlu, 1998: 159).

Kırgızlar için kutsal kabul edilen Manas Destanı, kendine özgü bir anlatım ritmi olsa da müziksiz olarak icra edilmekteydi, ancak Kırgızların diğer sözlü kültür ürünlerinde bilhassa “Komıs” adı verilen çalgı kullanılmaktaydı.

Mirzaoğlu'na göre Komıs'ın Kırgızlar ve şor Türkleri arasında da yaygın olarak kullanıldığı; destanlar ve masalların bu sazın eşliğinde anlatıldığı; bunları anlatan âşıklara şor Türkleri arasında kayçı ve sarınçı adları verildiği bilinmektedir. Kırgız kültür çevresinde ise, komıs hem yapı hem de çalma tekniği açısından daha gelişmiş bir biçimdedir (Mirzaoğlu, 2015: 361).

Kırgız sözlü destan anlatma geleneğinde “Manasçı” adı ile anılmak ise destanları kaydetme konusundaki araştırmacıların sahadaki tespitleriyle ilişkilidir. Çeribaş'a göre Manasçı XX. yüzyılın başında ortaya çıkan terimdir. Manasçılara comokçu, ırçı da denilir. Gelenekte, *çon comokçu*⁹⁴ destanı tekrarlamadan, yenilikler ekleyerek söyleme

⁹² Mesela, bir manasçının destanı kendisinden dinleyip derlemeye gelen V. Radloff'a anlattığı destanda, derleyicinin Rus devletinin memuru olmasını göz önünde tutarak Manas'ı Rus devlet başkanı olan *Ak Çarın* dostu gibi göstererek anlatması icra ortamında dinleyicinin niteliğine göre icraya örnek olarak verilebilir (Çobanoğlu, 2007: 21).

⁹³ Müzik eşliğinde icranın olmadığı nadir destan icralarından birisi Kırgız Türklerinin Manas Destanı'dır.. Manas destan anlatımında kullanılan özel bir melodik yapı vardır. Kırgız Türkçesinde *jorgo söz* (yorga söz) adı verilen bu melodik yapı *Manas melodisi* olarak adlandırılır ve destanın büyük bir bölümü bu anlatımla gerçekleştirilir (Çobanoğlu, 2007: 92).

⁹⁴ Kırgız destancılık geleneğinde destancılar eğitim ve kabiliyetlerine göre dört gruba ayrılmaktadır:

1. Öyrönçök comokçular (Çırac destancılar): Henüz öğrenme safhasında olan çıraclardır.

yeteneğine sahip olanlardır. XIX. yüzyılın sonuna kadar, manasçılar için, ırçı, comokçu terimleri de kullanılmıştır. Manasçılar lirik ve küçük eser yaratan akınlara ve ırçılara göre daha hacimli ve epik türde eser yaratıcılarıdır. Manasçı yeni eser yaratmak zorunda değildir. Aksine hazır olan eserin üzerinde çalışır ve gelenekten gelen bu eseri yeniden işler ve orijinal hale getirir. Bu nedenle bir manasçının gücü, geleneği ne kadar bildiğinden tutalım, yeteneğiyle, eseri nasıl işlediği ve kendi devrinde nasıl icra ettiği ile ilişkilidir. Manasçıların ikinci özelliği ise usta-çırak ilişkisidir. Ustadan eğitim alma akımlar ve ırçılar için de geçerlidir. Fakat bu durumu benzer süreçler gibi kabul etmek doğru değildir. Manasçılar, şiir düzmeninin kurallarını iyi bilen, konulara hâkim ırçılardan farklı olarak kendi ustalarından destanın vak'a örgüsünü, vak'alann ne zaman olduğunu, nasıl olduğunu, vak'aları geliştirme yollarını öğrenirler. Manasçıları akınlardan ve ırçılardan ayıran diğer bir özellik ise rüya görme şekilleridir. Manasçılar, mesleklerine rüya ile başladıklarını söylerler ve rüyalarında genellikle Manas veya Manas Destanı'nın kahramanlarından birini görürler. Manasçıların gördükleri bu rüyalar da meslekleri gereği geleneksel bir alt yapıya sahiptir (Çeribaş, 2011: 28-30).

İrçı ya da ırcı sözü de Kırgızlarda destan anlatıcıları için kullanılan terimlerden birisidir. “Manas Ansiklopedisi’nde İrçı, Şiiri hemen ezberleyen, konuştuğu üreten, durduğu yerde yaratan ozan” olarak tanımlanır. Manas Destanı’nı meydana getirip yaşatan manasçılar, aynı destanda karşımıza destan kahramanı olarak da çıkabilmektedirler. Manas Destanı’nda sıkça görülen İrçı Oğul (İrçı uul)⁹⁵, destanın önemli karakterlerinden

2. Çala comokçular (Yarı destancılar): Destanların bazı bölümlerini icra edebilen destancılara bu isim verilir.

3. Çımığı comokçular (Gerçek destancılar): Bir destanı başından sonuna kadar başarılı bir şekilde icra edebilen, repertuarları zengin olan destancılarıdır.

4. Çon comokçular (Usta, ulu destancılar): Bunlar destanların ana epizotlarını değiştirmeden kendi edebi varyantlarını oluşturabilen usta destancılarıdır. Destanı ustalarından öğrenmekle birlikte, özgün varyantlarını oluşturma kabiliyetine sahiptirler (Yıldız A. N., 2015).

⁹⁵ İrçı Oğul, Manas Destanı’nın tüm varyantlarında kırk muhafız (çoro) arasında yer alır ve *Iramanın İrçı Uul* lakabıyla anılır. Destanın farklı varyantlarında İrçı Oğul, Manas’ın kahramanlıklarını türküye; çekilen acıları ağıta katan, kırk çoradan (yiğitten) birisi olan diye tanımlanır. İrçı Oğul; Manas ölene kadar yanında bulunmuş ve öldükten sonra da Manas’ın yaptığı işleri, yiğitliklerini koşok (ağıt) olarak ilk söyleyen kişi olmuştur (Göher, 2022: 118-119). Destanda İrçı Oğul’un söz söyleme sanatındaki ustalığı ve güzel sesinin yanı sıra, akıllı, doğru sözlü, sadık, vefakâr olarak da nitelendirildiği görülür. Destanda pek çok kez görüldüğü üzere ozan, olumlu ya da olumsuz haberleri ilgili kişi ya da kişilere ulaştırmaktadır. Yoğ adı verilen cenaze törenlerinde sagu yani ağıt söyleyen kişiler, Türk Dünyasının tamamında görülmektedir. Manas Destanı’nda ağıtçılık görevini İrçı Oğul’un yaptığı görülmektedir. Manas Destanı’ndaki konumu ve görevleri incelendiğinde İrçı Oğul’u, Dede Korkut gibi bilge ozan sınıfına dâhil etmek mümkün gözükmemektedir (Göher, 2022: 129).

birisidir. Destanda Irçı Oğul ile birlikte, Kırgızlarda ve tüm Türk Dünyasında ozanların ne gibi görevlerinin olduğu, toplumdaki yerleri ve değerleri hakkında önemli bilgiler edinebilmekteyiz.⁹⁶ Kırgızların yüzyıllar boyu yazısı olmamıştır. Halkın sanat yeteneği, sözlü olarak ortaya konuyordu. Yazılı edebiyatın ortaya çıkması ve gelişmesi sürecinde sözlü halk edebiyatı ile birbirini etkileme süreci başladı. Bu bakış masal yaratıcılığına ve Kırgız edebiyatına, yazılı milli edebiyatın gelişmesinde mühim kaynaklardan biri olan Kırgız folkloruna da bağlıdır (Brudniy & Eşmambetov, 2017: 10).

Destanlarda kahramana eşlik eden yahut kahramanın mücadele ettiği hayvanların, sözlü kültürün sembolik anlatımı içinde, kolektif bilinçle ilişkili olduğu yönündeki yaklaşımlar da Türk dünyası epik destan geleneği bağlamında önem taşımaktadır.

Örneğin S. Ö. Koç, hermönötik (yorum bilim) yöntemiyle Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Boyu adlı metni, kolektif bilinç⁹⁷ açısından çözümlenmeye çalıştığı makalesinde Salur Kazan'ın ejderha ile mücadelesini, Bauman'ın sosyolojik açıdan dile getirdiği “Ben” ve “Öteki” kavramlarının destan içinde karşılaştırmasını yaparak değerlendirir. Sözü geçen yöntemi, çalışma metnine uygularken Salur Kazan'ı bilinç/öz bilinç/ben; ejderhayı ise yabancı/öteki olarak konumlandırır. Kazan'ın ejderha ile karşılaşmasını ben'in öteki ile karşılaşması; Kazan ile ejderha arasındaki mücadeleyi ben'in özne olabilmek için farkındalık kazanması; Kazan'ın ejderhayı öldürmesini ise ben'in öteki karşısında başarı kazanması sonucunda özne oluşu biçiminde yorumlamaktadır. Özne olan (erginlenen) Kazan, metnin sonunda kılıcını Kara Budak'ın

⁹⁶ Geleneğin ortaya çıkışı konusundaki Kırgız halk kültüründeki rivayetlere göre, Manas öldükten sonra, onun hayatını bir ağıt-destan şeklinde söyleyen ilk kişi, Irçı Uul (Irçıoğlu) lakabıyla tanınan Karatay'dır. Ancak, Manas'ı bilinen destan formunda söyleyen ilk kişininse efsanevi ozan (ırçı/yırçı) Toktogul olduğuna inanılır. Rivayetlere göre Toktogul Canıbek adlı hanın zamanında yani bundan 500 yıl önce yaşamıştır (Çobanoğlu, 2007: 72).

⁹⁷ Kitab-ı Dede Korkut destanlarının *kolektif bilinç* bağlamında Oğuz toplumunun gelişmesinde öncü rol oynadığını belirten Abdulla'nın yaklaşımları, tamamlayıcı olabilecektir. Abdulla, destanların toplumun iç dokusunu ve sınırlarını belirlediğini; hukuki kanunlarını ve yasaklar sistemini kurup düzenlediğini, insanın toplum içinde gelişmesi için belirli yollar çizdiğini belirtir (Abdulla, 2012: 23). Mitin yasakları, mitin en karakteristik güç göstergesidir. Mit, yasakları ile Oğuz toplumunun üyelerini *ne yapılmamalı* ilkesine uygun hale getirir. Kolektif yapının üyesinin faaliyet alanını daraltma ve sınırlama işlevini de yerine getirir. Mitin yasakları toplumu bütün olarak pekiştirme maksadı güder. Aslında manevi ve yapısal bir araç olarak toplumun iç bütünlüğünü, kültürel tek renkliliğini koruyup saklamaya hizmet eder. Yasaklar, bu toplumun hatlarının daha net çizilmesini sağlar. Herhangi bir hareketine tabu konulmasıyla karşı karşıya kalan eski toplum üyesinin kalp atışlarını daha açıkça duyarız (Abdulla, 2012: 132-133).

beline bağlamakla erginlenme sırasının Kara Budak'a geçtiğini işaret etmiş olur (Koç S. Ö., 2022: 78-80).

Salur Kazan'ın yedi başlı ejderha ile mücadelesi motifi ile "Er Töştük" destanının Kazak, Kırgız ve Tatar varyantlarında da karşılaşılmaktadır. Kazak varyantlarında başkahraman yer altındaki *Jılan Bapı Han*'ın ülkesine sefere çıkar. Bu destanın Tatar varyantında ejderha yılan Er Töştük'ü yeraltı dünyasına götürür. Buradaki amacı, kendilerine tehlike arz eden zalim güçten kendilerini kurtarmasını sağlamaktır. Yedi başlı ejderhayla savaşıp zafere ulaşan kahramanlardan biri Salur Kazan'dır. Bütün Türk dünyasında olduğu gibi Kazak kültüründe de yedi sayısı kutsal kabul edilip, geleneklerde de kullanılmıştır. Kazak kahramanlık masallarında yedi başlı ejderhadan başka *yedi başlı yalmavuz*, *yedi başlı dev* gibi karakterler de birçok kez karşımıza çıkmaktadır. Yedi sayısı ejderhanın gücünü ve azametini göstermek için de kullanılmaktadır. Kahramanın yedi başlı ejderhayı öldürüp halkını kurtarması onun erginleşmesini tamamlayarak halkını koruma görevini yerine getirmesinin bir yansımasıdır (Aimukhambet, Kassen, & Kurmambayeva, 2022: 192-196).

Ejderha motifinin, Manas Destanı'nın bazı varyantlarında mücadele ettiği varlık olarak gösterildiği bazı varyantlarda ise onu "koruyucu" bir hüviyetle karşımıza çıktığını belirten, Manas destanında totemik unsurları inceleyen Kulbarakova, Manas'ın, "Kökötöy'ün aşına gelişi" ve "Pekin'e girişi" ile ilgili bölümlerinde, Manas'ın Çin hanı Esenkan'a saldırdığını, Manas'ın Pekin kapılarından girdiği ve Çinlilerin Manas'ın görüntüsünden de yanındaki onun koruyucusu gibi görünen ejderha benzeri varlıktan da korkarak ve dehşete kapılarak onları seyrettiklerini, Çin hanının tahtını terk ettiğini belirterek, bu bölümlerin totemik unsur olarak değerlendirilebileceğini, korku, kutsal ve totem gibi unsurların bu bölümde görüldüğünü söyler. (Kulbarakova, 2017: 97-101)

Çobanoğlu'na göre destanlarda kahramanın atı onun en yakın arkadaşıdır. Destan kahramanı ile atı arasındaki bağ en yaygın destan temasıdır. Göçebe ve yan göçebe toplumlarda kahramanın atıyla olan bağları çok önemli bir şekilde vurgulanır. Destanlarda âdeta asıl kahraman kadar bir öneme sahip olan, kahramanın atının güzelliği ve özellikleri destanlarda çok yaygın bir şekilde önemsendir ve bazı destanlarda saatlerce

süren büyük bir teferruat ve özenle ifade edilir.⁹⁸ Mesela, “Ak-kula” Manas’ın atıdır ve özellikleri abartılı olarak anlatılır. Tam giyimli insanlar onun burun deliğinden içeri sığarlar, baldırları boğanınki gibi, koşuşu dağ yeli gibidir. Aynı şekilde, destancı Orozbekov'un versiyonunda Manas ve atı aynı gün doğarlar. Çıyırıcı Manas'ı doğururken, Cakıp Han'ın kara atı, Ak-kula'yı doğurur. Türk destanlarının pek çoğunda bu özellikler aynıdır. Mesela, Semetey'in atı *Tayburul*, aynı zamanda Kazak kahraman Koblandı'nın da atının adıdır. Aynı şekilde, Battal Gazi 'nin atının adı olan *Aşkar*, Sarı Saltuk'un da atının adıdır (Çobanoğlu, 2007: 111-112).

Baldick, Manas’ın ilk ölümünden, kırk yiğidini ruhlar âlemine çağırdığından, yeniden dirilişinden bahsederken destanda hayvanın “kurtarıcı” olarak karşımıza çıktığını hatırlatır; bu destanda ölen savaşçı yeraltındaki dünyaya gider ama kırk yoldaşını çağırır ve onlar da bir şekilde Manas’ı hayata döndürürler. Sonradan Manas zehirlenip ikinci kez ölür. Atı, şahini ve köpeği mezarının başında ağlar ve Tanrı onu hayata geri getirme talimatıyla meleklerini yollar ve yine hayvanı kurtarıcı olarak görürüz (Baldick, 2010: 90-91).

Olağanüstü özellikte hayvanlar dışında, Türk destan kahramanlarının⁹⁹ pek çoğu gibi Manas'ın kılıcı, mızrağı ve tabancası gibi savaş aletleri de olağanüstü bir şekilde anlatılır.

⁹⁸ Manas'ın olağanüstü güçlerinden bahsedilirken dev bir canavardan, bir düşmandan bahsediliyormuş gibi söz edilir. Manas'ın ölümsüzlüğü de şöyle görülebilir: *Onu ateşe atsanız yanmaz, onu yaralamaya kalksanız balta körelir; onu okla vurmaya çalışırsanız, ok girmez, top ile vurmaya çalışırsanız top güllesi girmez.* Kahramanların ölümsüzlüğü çoğu destanların önemli özelliklerindedir. Alpamiş da Orta Asya destanlarında ölümsüzleştirilen bir isimdir. Manas'ın yaralanmazlığı, ölümsüzlüğü giyimiyle de açıklanır: *Oklarla delinmeyen ipek bir zırh giydiği* anlatılır. V.V. Radloff'un anlatımında ne tüfek ne de tabancanın beyaz zırhlı delemeyeceği söylenir. Konurbay'ın Manas'ı yalınayak ve zırhlı olmadan dua ettiği bir sabah yaraladığı söylenir. Manas'ın görünümü düşmanlarını titretir ve kaçıtır. Manas'ın sertliği anlatılırken renkli ve ürpertici simgelemeler kullanılır. Manas devamlı olarak “Kırk” savaşçı tarafından korunur. Destancı Orozbekov'a göre, Manas, Kalmuk zaferinden sonra on beş yaşında, onu han ilan edip beyaz bir keçenin üstüne koydular. Aksakallar toplanıp Manas'ı lider ve tüm Kırgızların başı ilan ettiler. Manas'ın yandaşları genellikle asil ve zengin ailelerden seçilmez. Genelde genç, istekli, cesur, gözü pek ve güçlü savaşçılardan oluşurlar. Manas'ın yanında savaşmak bir onur, şans ve zenginlik kaynağıdır. Destancı Karalaev'e göre Manas, yanına gelenlere bekar iseler güzel kızlar verir, ayrıca altın yakalı kürkler, atsız gelenlere de atlar verir (Çobanoğlu, 2007: 93-94).

⁹⁹ Oğuz'a göre sözlü gelenek unsurları, en eski devirlerin hatıralarını yaşatabilir, aynen muhafaza etmez. Sözlü geleneğin dinamizmi buna izin vermez. Oğuzname'yi Deli Dumrul masalına dönüştüren sürecin benzerinin Manas Destanı için de kaçınılmaz olacağını düşünüyoruz. Manas Destanı'nın Kırgız Türkleri arasında yaşaması şunu açıkça göstermektedir ki, Kırgızlar henüz destan devrini tamamlamamışlardır. Ancak bin yıl önceki destan devri ile on dokuzuncu yüzyıldaki destan devri birbirinin aynısı ve Manas Destanı da dokuz yüzyıl değişmeden günümüze getirilmiş olamaz. Kırgız Türkleri'nin yaşadığı sosyal, kültürel, coğrafi değişmelerin destana yansması tabiidir. Sözü edilen bin yıllık dönemde İslamiyet'le tanışan, yerleşik hayata kitleler halinde geçen, büyük Türk topluluğunun yanı başında Kırgızların bütün bunlardan hiç etkilenmeksizin kendi hayatlarını bin yıl önceki gibi sürdürebilmeleri mümkün müdür?

Bunların özel isimleri de vardır. Karalaev, Manas'ın düzgün parlak mızrağından “sırnayza”dan söz eder. Destancı Orozbekov, Manas'a kılıcını (Albars) ve tabancasını (Akkelle) yaşlı Aykojo tarafından İslamı kabullendikten sonra verildiğini söyler. Bir başka manasçı olan Karalaev ise, Manas'ın bir akında bir ermiş tarafından altı kılıç ile ödüllendirildiğini anlatır. Manas bunların birini, “Zülfikar” adlı olanını kendi alır. Diğerlerini arkadaşlarına verir. Bilindiği gibi, “Zülfikar” Hz. Ali'nin kılıcının adıdır ve gelenekte Hz. Ali İslam âleminin en iyi savaşçısı olarak anılır. Destanda Manas'ın bu kılıcı sahiplenmesi, onun kafirlere karşı Müslümanlığı savunması olarak görülür (Çobanoğlu, 2007: 115-116).

Kahramanın kullandığı silahların olağanüstü özelliklerinin yansıtılması dışında, ateş ve ocak gibi Türk kültür ekolojisi içinde birçok açıdan kıymeti olan, kült ve kutsal olarak da kabul edildiğinden çeşitli kaçınımlar da içeren unsurların bulunması, yine başka bir kült olan ağacın, destanda kavak ağacı ve dirilme motifi ile yas ateşinin Manas'ın dirilişinden sonra annesi tarafından söndürülmesi unsurları dikkate değerdir. Ögel'e göre İslamiyet'in tam mânası ile Kırgızlar arasına yerleşmiş olmasına rağmen, Manas destanında eski şamanist izleri bulmak mümkündür. Manas'ın hatunu Kamkey, rüyasında ocaktan bir kavak göğerdüğünü ve bunun göğe kadar yükseldiğini görüyor. Evin mukaddes yeri ocaktır. Bu da çok önemli bir motiftir. Bu rüyadan sonra, Manas diriliyor ve hayat buluyor (Ögel, 1993: 514).

Çobanoğlu'na göre, Türk epik destan geleneğinin,¹⁰⁰ bir evren olarak *axis mundis*inin en üstteki kutup yıldızı Oğuz Kağan Destanıdır. Manas Destanı ise bu kutup yıldızını yeryüzüne ve bugüne bağlayan altın kazıktır. Bu felsefi anlam Türk kültür ekolojisidir. Bu nedenle, Oğuz Kağan-Dede Korkut-Manas çizgisini bir büyük gelenek olarak bağlamak mümkündür (Çobanoğlu, 2007: 13).

İslamiyete geçen Türklerin edebi metinlerinde görülen destandan hikâyeye geçiş sürecini, Manas Destanı'nda da tespit etmek mümkündür. Manas'ta Bozkırlara hükmeden destan kahramanının coğrafi hakimiyetini, coğrafi bilgi zenginliğini, ırmakları ve denizleri aşan Oğuz Kağan'a benzetmek yanlış olmaz. Sonuç olarak, Kırgız Türkleri, destan devrini tanımlama sürecine girmişlerdir. Günümüzde tespit edilen metinlerde bu sürecin daha da hızlanmış olduğunu düşünüyordum. Böyle bir karşılaştırma herhalde ilgi çekici sonuçlar ortaya koyacaktır (Oğuz, 1998: 133-137).

¹⁰⁰ Tarihsel ve güncel sosyokültürel bağlamlarda, Oğuz Kağan'dan Dede Korkut'a, Manas ve günümüzde yaşamakta olan diğer destanlara varıncaya kadar; işleyen bu mekanizmayı, Türk topluluklarına mensup bireylere kılcal damarlar gibi dağılan bu sistematığı; Türk dünyası epik destan geleneği olarak tanımlayabiliriz (Çobanoğlu, 2007: 12).

Manas Destanı ile ilişkili olarak Kırgızların günümüzdeki hayatına yansıyan en önemli unsurlardan biri de destanda geçen kadın ve erkek isimlerinin kullanılmasıdır.

Günay’a göre, Manas Destanında, erkeklere ait bir dünyanın içinde kadınlardan beklenen güzellik, eşe sadakat, doğurganlık, beceriklilik, uyumluluk, itaatkârlık, sessizlik öncelikli vasıflar olarak önem kazanmıştır. Günay, Manas Destanının Radloff varyantında yirmi kadın ismi¹⁰¹ tesbit edildiğini belirtmektedir.

Manas Destanı'nda Kanıkey'in adının geçtiği, kadın ve evlilik hususuna ilişkin bölümler de son dörece mühim kültürel öğeler taşımakta ve özellikle Manas'ın Kanıkey ile evliliği, Kırgızların geleneksel dünya görüşünde “model”¹⁰² olarak sunulmaktadır. Destanda Cakıp-bay oğlu Manas'a kız aramak için yurdundan ayrılır. Destanda geçen "Cakıp-bay ata atıldı / yolda hiçbir kız bulamadı" ifadesi egzogami yasası bağlamında da dikkat çekicidir (Radloff, 1995: 70; Yolcu, 2014: 165).

*Cakıp han benim han babam
Cins bir at koştur, bin bu ata bana kız bul!
Güzel bir kadın alayım
Bir kız koynu göreyim*

Manas bu sözleri söyledikten sonra, babası yola düşer. Sonra karşısına bir çoban çıkar, Çoban onu tanır, neden yola düştüğünü sorar ve Cakıp-bay da ona Manas'a bir kız aramak için yola düştüğünü söyler, sonra da çoban ona:

Ey Cakıp-bay han atamız

¹⁰¹ Bu isimlerden bazılarını Günay, anlam olarak da açıklamıştır. **Ak Erkeç:** Ak “beyaz”, erke “nazlı”, şımartılarak büyütülmüş, beyaz, nazlı küçük çocuk anlamına gelmektedir. Kırgızlar bugün “akerke” kelimesini çocuklara sevgi ifadesi olarak kullanılmaktadır (Günay, 1998: 51). **Akılây:** Akılây adı bugün de Kırgızistan'da kız çocuklarına konulmaktadır. **Ak Saykal:** Ak “beyaz”, saykal “ince işlenmiş taş” anlamına gelen kelimelerden oluşmuş özel kadın adıdır. **Ak Kanış:** Ak “beyaz”, kanış veya ganış “kız”, kelimelerinden oluşmuş beyaz kız anlamında bir kadın ismidir (Günay, 1998: 52). **Kanıkey,** Kırgız lehçesinde pis, kirli, pasaklı anlamına gelen bir kelimedir. Bu destanda olduğu gibi bugün de kız çocuklarına isim olarak verilmektedir. Türk ad verme âdetleri içinde bu türlü olumsuzlukları ifade eden adlar çoğunlukla çocuğu kötü ruhlardan korumak üzere verilmektedir. Çocukları yaşamayan aileler bu isimlerle kötü ruhları uzaklaştırdıklarına inanırlar. Kanıkey, destan kahramanı Manas'a layık meziyetli bir gelin adayı olarak tanıtılmaktadır (Günay, 1998: 56). **Kara Börük:** Kara ve Börük (Börk) kalpak kelimelerinden oluşmuş bir özel isimdir. (Günay, 1998: 58). **Kara Çaş:** Türkiye Türkçesinde kara saç anlamında ve telaffuzuyla söylenen bir özel ad olarak destanda kullanılmıştır (Günay, 1998: 59).

¹⁰² Manas Destanı'nda örnek ve “model” bir tip olarak Kanıkey'in sunulmasına dair, kadim Türk toplumunun, kahramanlık ve yiğitlik gibi değerler etrafında öne çıkardığı ideal tiplere de bakmak gerekmektedir. Türk toplumunun bu sosyo-kültürel yapısı içindeki ideal tipi “Alp Tipi”dir. Nitekim destanlarda gerektiğinde düşmanla kahramanca savaşan kadınların alp kavramıyla nitelendirilmesi yanlış bir değerlendirme olmayacaktır. (Fedakâr ve Aksoy, 2019: 110).

*Köle hizmeti olarak
Bir tek ak kuzum var benim
Bu ak kuzuyu keserek
Sana hazırlayacağım
Hayır duamı isterim
Güzel bir kız biliyorum
Temir Han'ın kızı Kanıkey
Manas'a denk kız bu işte*

Günay'ın Manas Destanı'ndan aktardığı kadın isimlerine ek olarak, Yıldız, bazı erkek isimlerini de tespit etmektedir.

Türkler arasında ad verme, Eski Türk inanç sisteminden günümüze kadar, önemli bir gelenek olarak devam etmektedir. Eski dönemlerde isim, insan ruhu gibi görülmekte ve bu yüzden ayrı bir önem taşımaktadır. Kahraman, bir isim olarak toplumun gerçek bir üyesi haline gelmekte; isim verme törenleri, bütün Türk boyları arasında az çok farklılıkları göstermekle birlikte, toplumun önemli törenlerinden biri olarak, tarih boyunca devam etmektedir. Manas Destanında ad verme görevi Ay Koca¹⁰³ veya Hızır gibi efsanevi kahramanlara düşmektedir. Günümüzde Manas ismi, Manas'ın varlığına duyulan saygıdan dolayı bugün çocuklara verilmemektedir. Diğer isimler ise, tarih olan kültür unsurları ile birlikte fonksiyonlarını yenilerine bırakmışlardır. Destanda dikkat çeken bir başka nokta da ak, kara, gök, genç, koca, er gibi sıfatların ve bey, han gibi ünvanların birleşik isim oluşturmada sık kullanılmasıdır. Bunların bazıları totemistik kökenli olabilir¹⁰⁴ (Yıldız N., 1998: 307-312).

¹⁰³ Aykoco, Manas'a verilecek emanetleri ulaştırmak üzere, peygamber tarafından 400 yıl öncesinden görevlendirilir. Bu epizot vasıtasıyla, Manas, daha peygamber zamanında dünyaya geleceği bilinen kut sahibi kişilerden biri statüsüne kavuşmuş olur. Sözel bellekte yar alan bu epizot, Ahmet Yesevi, Satuk Buğra Han ve Battal Gazi gibi farklı alanlardaki kültür tiplerinde de işlenir. Bu epizotta, Müslüman olmayan Manas'ın merak etmesi ve Aykoco'ya sorması ile Satuk Buğra Han ile ilgili epizot arasında ortaklık söz konusudur (Yıldız N., 2017: 126).

¹⁰⁴ Bunun dışında, günlük hayatta yer alan çeşitli araç gereçler; **Ak Bolto** (Ak balta), bitkiler; **Caş Kamış** (Genç kamış), yer şekilleri; **Kara Dong** (Kara tepe), sahip olunan mallar; **Koyluu Bay** (Koyunu çok olan bey) isim olarak kullanılmaktadır. **Coloy** (Kural, nizam), **Serek** (Yoldaş) gibi soyut isimler de ad olarak Manas Destanı'nda kullanılmaktadır.

Kötü ruhları korkutacağına inanılan hayvanların adları da bulunmaktadır ki bazıları kültürel bazıları totemistik kökenli olarak da düşünülebilir. **Alp Börü, Börü, Börüş** (Börü yavrusu, küçük börü), **Bürktür Batır** (Kartal gibi kuvvetli yiğit), **Er Bağış** (Ceylan gibi er), **Koyon Han** (Tavşan han), **Kök Börü** (Gök börü), **Kök Koyon** (Gök tavşan), **Taylak** (Deve yavrusu), **Kara Bii** (Kara kısrak) (Yıldız N., 1998: 307-312).

Yıldız, yukarıda Aykoco ve Hızır gibi efsanevi kahramanların, destanlarda ad verme görevini üstlendiğini belirtmişti. Hızır karakterinin, Türk dünyası epik destanlarının neredeyse tamamında geçtiği görülmektedir. Anadolu Türk destansı romanlarında görülen Hızır'ın kahramanları himaye edici rolünü, İslami devirde Orta Asya'da oluşmuş bazı Türk destanlarında da bulmaktayız. Örneğin Kırgızların ünlü Manas destanında Hızır daha Manas'ın doğduğu andan başlayarak etkili olur; Manas için dua eder. Bir Özbek destansı romanı olan Alpamiş'ta da benzer bir durumu gözlemleyebiliyoruz. Alpamiş doğduğu zaman Hızır, babası Baybörü'ye gelerek “Oğlunun adını Molla Hâkim koydum; lakabı Alpamiş olsun, yenilmez pehlivan olsun; kılıç kesmesin, hançer delip geçmesin; yüz dokuz yaşına girsin” diye dua eder. Baysarı'nın kızı doğduğunda da Hızır bir ihtiyar kılığında hazır bulunarak onu da takdis eder ve adını Molla Barçın koyar. Öteki Orta Asya destansı romanlarında da yine Hızır figürüne çok sık rastlanılabilir (Ocak, 2006: 202).

Türk dünyası sözlü kültür ve destan geleneğinde tabularla, bilhassa destanın icrasında karşılaşılmaktadır. Tıva kahramanlık destanlarının dikkat çekici motiflerinden birisi de “tabu” (yasak) dur. Yasaklar çiğnendiği takdirde ya ölüm ya da töresel ceza gelmektedir. Bunlardan ilk ikisi, yeme-içme yasağı, üçüncüsü ad zikretme ya da söyleme yasağı, dördüncüsü de kadının erkeğin üzerinden atlaması yasağı ile ilgilidir (Ergun ve Aça, 2004: 197).

Üzerinde durulması gereken hususlardan biri de destan anlatılması sırasında dinleyicilerin durumudur. Destan anlatma gibi, dinlemenin de belli bir usul ve erkanı vardır. Gelenek dinleyicileri de belli “tabu” ve yasaklarla kısıtlamaktadır. Destan gelişigüzel dinlenemez. Dinleyicilerin haycı gelmeden önce destan anlatılacak mekâna gelmeleri ve düzgün bir şekilde oturmaları gerekir. Sessizce haycının gelişini ve destanını “hayla”maya başlamasını beklemelilerdir. Haycının sanatını icrası sırasında da sessiz olmaları gerekir. Yine aynı şekilde destan söylenirken kesinlikle uyumamaları gerekir. Gelenekte destan anlatımı sırasında uyuyan veya konuşan dinleyicilerin cezalandırılacağına, ömürlerinin kısılacağına inanılmaktadır. Destan anlatımı sırasında dikkatin dağılmaması, konuşulmaması ve uyumamasıyla ilgili yasaklar, sadece Hakaslarda değil, Altay, Yakut, Şor ve Tıva gibi diğer Sibiry Türk gruplarında da görülür (Ergun P., 2010: 40-41).

Ayrıca çeşitli kaçınımlar bağlamında “uğursuzluğu önlemek” için tabu kavramı ile de değerlendirilebilecek uygulamalar çıkmaktadır. Örneğin, Kanıkey’in Manas’a edilen bedduanın tutmaması adına “kurban kesmesi” tabusal anlamda da dikkat çekicidir. Manas Destanı metninde, büyü-sihir-tılsım ile ilgili herhangi bir motif yer almamaktadır. Sadece, gelmekte olan bir uğursuzluğu önlemek için başvuru alan bazı pratikler, destanda yer almaktadır. Manas, Akılay’ın sözünü tutmayınca, Akılay, kendisine beddua etmektedir. Bu bedduanın tutmaması, kargışın bozulması için, Kanıkey, Manas'a;

*Ak bayıra konuyorum.
Ak boz kısrak soyuyorum,
O Huda'ya yalvarıp
Tülöö kılıp sürüyorum,
Güvercin görürse tüyünü kes!
Kara yüzün çok öterse dilini kes!
Saksağan görürse tüyünü kes!
Kara yüzün çok öterse dilini kes!
Akılay'ın evine,
Töröm gelip açsın de!
Sarı suyunu döksün de!
Kargışı alkış olsun de!”* diyerek haber göndermektedir.

Burada, Kanıkey'in de eşine bir felaketin musallat olmaması için *ak bayıra konduğunu*, *ak boz kısrak kurban ettiğini* görmekteyiz. Burada beyaz rengin seçilmesi dikkat çekicidir ve kötülüğün iyiliğe dönüşmesi isteğinin sembolüdür. Yukarıdaki mısralarda yer alan *tülöö* ise, hastalar için, yaylaya göçme sebebiyle veya kaybolan hayvanın bulunması için kurban kesme âdetidir. Destanda uğursuzluğun önlenmesi için, güvercin veya saksağanın tüyünün kesilmesi ya da kargışın tutmaması için, Kanıkey’in eşine tavsiyesi de aktarılmaktadır (Yıldız N., 1995: 166-167).

Destanlarda, kötü ruhları kovucu ve doğumu kolaylaştırıcı rolüyle¹⁰⁵ Umay Ana” inancının yansıtılması gerek inanç sisteminin gerekse tabusal uygulamaların yansımaları

¹⁰⁵ Demircilerin de doğumu kolaylaştırıcı olduğuna dair Bayat’ın tespitlerine göre Kazaklarda ve Kırgızlarda, Türklerin ata-baba sanatı olan demircilik ve demirci kültürüyle ilgili bazı inanışlar kalmıştır. Kazak boylarında loğusanın yanında bir erkeğin demirciyi temsil ederek çekiçle bir demire vurduğunu müşahede etmiştir. Kırgızlar da doğum zamanı yurda demirciyi davet eder, doğumun kolay geçmesi için demir dövülür. Türk boylarında da çok yaygın olan bu uygulama şaman gibi demircinin de kötü ruhları kovduğuna dair inançla ilgilidir (Bayat, 2006: 69).

açısından değerlendirilebilir. Boston Destanı'nda,¹⁰⁶ doğumun zorlu görünümü içerisinde ölüme yaklaşan Kanişa'nın ve doğacak çocukların kurtarıcısı olarak ortaya çıkan "Umay Ana" belirir. Umay Ana, gebenin karnını üç kere sıvazlayıp ikiz çocukların dünyaya gelmesine yardımcı olur. Destanın başka bir sahnesinde Umay'ın elinde asa ile görünmesi dikkat çekicidir. Çünkü asa, hükümdarlık, toplumsal hiyerarşi ve kanınatın kozmik gücünün evrensel sembolüdür (Şimşek ve Özdemir, 2021: 60-61).

Er-Töştük destanında ise tabu ve kaçınma ile ilgili unsurlara dair "temas" ile ilgili çarpıcı bir misal görülebilmektedir. Destanda, Bektoro adlı peri kızının, kötücül bir varlığa dönüşümü söz konusudur. Ancak bu dönüşümden önce henüz peri kızyiken, Er-Töştük Bektoro ile cinsel olarak yakınlaşmak istediğinde, Bektoro Er-Töştük'ün kendisine "dokunmamasını" kesin bir dille söyler (Durbilmez ve Gümüş, 2022: 63-64).

Kırgız destan ve masallarında geçen *Celmoguz*'un da genellikle yer altında yaratılan ve sahibi tarafından yeryüzüne kötülük için gönderilen kötü ruhlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. *Celmoguz* sözcüğü, *halk bilimi ürünlerinde karşılaşılan yaşlı kadın şeklinde, çoğu zaman yedi başlı korkunç bir yaratıktır*. Alimova, *Celmoguz* motifi ile ilgili olarak Er Töştük destanından örnekler vermektedir.

Er Töştük destanında iki farklı *Celmoguz* motifi geçmektedir. Bunlar Yedi Başlı *Celmoguz* Kempir ile Tek Gözlü *Celmoguz*'dur. Her ikisi de yer altı hanı olan Kökdöö'nün sadık hizmetkârlarıdır. Destanda *Celmoguz* Kempir, Töştük'ün canı olan çelik eğeyi akciğer kılığına girerek babası Eleman'dan alır. Böylece eğeyi almaya gelen Töştük'ün yeri yarararak yer altına inmesini sağlar. Bu şekilde Töştük'ün yer altı macerası başlar ve yer üstüne çıkıncaya kadar *Celmoguz* Kempir ile yer altı hanı Kökdöö'nün engellerini aşmak zorunda kalır (Alimova, 2015: 9-10).

Kırgız-Türk destanlarında kahramanın mücadele ettiği düşmanlar arasında pek çok kara iye ve dev vardır. Kahramanın erginlenme aşamasında eşik atlaması bu kara iyeleri yenmesi ile gerçekleşmektedir. Türk mitolojisinde insanların hayatlarına olumsuz etkilerinin olduğuna inanılan dişil kara iyelerden biri, yaşlı kocakarı olarak tasavvur

¹⁰⁶ Boston, kendiliğe ulaşmasında ona yol gösterecek olan Karaboz At'a büyük bir mücadelenin ardından atı elde eder ve eşiği geçer. Sembolik yolculuğunda kahramanın erginleşme aşaması gerçekleşir. Boston'un seyahatinde tüm bu sahneler içerisinde *kuzey-güney*, *ay-güneş* ve *altın-gümüş* gibi sembolik unsurlar dikkatleri çeker. Destanda zıtlık-bütünlük prensibi dâhilinde farklı sembol katmanlarında yer almaktadır. Bununla birlikte ay, kuzey ve gümüş birbirleriyle ilişkili, dişil karakterli unsurlardır. Bunlar ayrıca suyun, yağmurun, kadının, doğurganlığın ve soğuğun temsilcisidir. Kahramanın yolculuğunda karşılaştığı bu sembolik öğeler, aydınlık yahut karanlık yönleriyle bilinçaltına gönderme yapmaktadır (Şimşek ve Özdemir, 2021: 62-63).

edilen varlıktır. Kırgız Türklerinin sözlü kültüründe; yaşlı kadın şeklinde düşünülen bu kötü niyetli yaratığa *Cezkempir*, *Cezkol*, *Cezbura*, *Ceztirmek*, *Ceztümşük*, *Celmogus* adları verilir (Durbilmez ve Gümüş, 2022: 60).

Kırgızların sözlü kültür geleneği ve destanlar bağlamında kavramsal bir çerçeve içinde ele almaya gayret ettiğimiz bu bölümde, görülebilmektedir ki Manas Destanı başta olmak üzere hemen hemen bütün Kırgız destanlarında, günümüzdeki Kırgız kültürünün gündelik hayatına da yansıyan hususlar vardır. Destanlardan günümüze model teşkil eden tipler, mücadele edilen yahut karşılaşmaktan çekinilen kötü ruhlar ya da demonik varlıklar, sembolik ya da doğrudan anlatımlarla belirtilen ve kültürel kodları da içeren gerek hikâyeye örgüsü gerekse icra bağlamında saygı ve korku, tabu ve kaçınma da bulunan pek çok kültürel katman yahut arkaik unsur bulunmaktadır. Şüphesiz bu durum, kültürel değişimler olgusu ile günümüzdeki ve gelecekteki dönüşümler ve keşfedilmeye değer ayrıntılar üzerinde de düşünülmesi gerektiğini gözler önüne sermektedir.

Çobanoğlu, kültürel dönüşümlerle ilgili tespitini şu şekilde yapmaktadır: “Okuma yazma bilmeyen, elektrik ve ona bağlı teknik araçların ulaşmadığı dağlık ve geri kalmış bölgelerdeki insanları halk” olarak kabul eden ve söz konusu tanıma uyan insanların yeryüzünde kalmamasıyla folklor araştırmalarının da biteceği korkusunu yaşayan halk bilimcilerin önüne, Gılgamış ve Manas Destanları gibi ölmüş veya yaşayan epik destanlardan, mitlerden, bilgisayar ortamında kurulan ulusal ve uluslararası iletişim ağlarında (İnternet) gerçekleşen iletişimin doğurduğu kalıplaşma eğilimindeki yeni alışkanlıklar ve davranışlar ve onlara dayalı sözlü-sözsüz yeni türlerin araştırılmasına kadar geniş bir araştırma sahası ortaya koymuş bulunuyor (Çobanoğlu, 2000b: 160). Bu bağlamda kaçınmaların ve örtmece sözlerin günümüze kadar olduğu gibi gelecekte de işlevini sürdüreceği, gelişen ve değişen şartlar karşısında ortaya çıkabilecek yeni kelimeleri ve kavramları ifade etme biçimi olarak aktarılabileceği öngörülebilir. Bilhassa geleneksel kültür katmanlarının gözlemlenebildiği ve tespit edilebildiği Kırgız kültürü gibi kültürel sistemlerde, dilin farklı kültürlerle etkileşimlerine, modernleşme ve küreselleşme gibi olgunların etkilerine rağmen halk yaşamının ve geleneksel halk felsefesinin örtmeceler özelinde algı ve ifade biçimlerini gelecekte de yansıtacağını belirtmek gerekir.

2.3. GEÇİŞ DÖNEMLERİ ve KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU

Campbell'ın yaklaşımına göre kabilesel doğum, erginleşme, evlilik, gömü, yerleşme ve benzeri törenler, bireyin yaşamındaki dönüm noktalarını biçimlere çevirmeye hizmet etmektedir. Bu biçimler bireye aynı zamanda topluluğun geri kalanına arketipsel aşamaların eski dersini yinelerler. Törene herkes katılmaktadır. Tüm toplum kendi kendine tükenmez canlı bir birim olarak görünür. Herkes kendisini gelişmiş, desteklenmiş ve büyütülmüş olarak bulur. Sosyal görevlerle ve günlük hayatta birey, varlığını sürdürür. O halde erginleşme ve yerleşme ayinleri bireyin ve topluluğun birliğini öğretmektedir. Birey ve toplum, kabile ya da şehir böylece kozmosun güçlü bir bağ kurar (Campbell, 2010: 417).

Çobanoğlu, kutsallaşan kahramanın iyileştirici işlevleriyle taşıdıkları kültleştirici ve ritüelistik işlevlerin unutulmaması gerektiğini belirterek, bütün bu temaların destanlarda bir gerçek olarak nakledilirken, bir toplumsal statü olarak, hayatın geçiş dönem ve törenleri etrafında yoğunlaştığını vurgulamaktadır (Çobanoğlu, 2007: 117-118).

Özdemir, Türk halkının hayatın ölüm dışındaki doğum, sünnet, askere veya hacca gitme ve dönüş, evlilik gibi bütün geçiş dönemlerinde mutlaka eğlencelerin düzenlendiğini söylemektedir. Türk sosyokültürel yaşamında ölüm dışındaki geçiş dönemleri düzenlenen eğlencelerle ortaya çıkmaktadır. Örneğin bireyler arasındaki sosyal bağları güçlendiren, kişilerin birbirlerine ve topluma karşı nasıl hareket etmeleri gerektiğini gösteren; insanları sahip oldukları mirasın bilincine vardırıarak, törelerini canlandıran; eğlendiren, mutluluk veren fonksiyonları ile düğün (Eker, 2000: 92), Türk kültürünün ve doğal olarak da eğlence geleneğinin belli başlı izleklerinden biri olarak kabul edilmelidir (Özdemir, 2005: 50).

Örnek, geçiş dönemlerinin içerdiği kültürel kodları şu şekilde tanımlamaktadır. Geçiş dönemlerini toplumlar, birçok inanç, âdet, töre, tören, dinsel ve büyüsel özlü işlem kümelenerek bağlı buldukları kültürün beklentilerine ve kalıplarına uygun bir biçimde yönetmektedirler. Bunların hepsinin amacı da kişinin bu “geçiş” dönemindeki yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kutlamak, kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilere korumaktır. Çünkü inanca göre, insan bu tür dönemler sırasında güçsüz ve zararlı etkilere karşı açıktır. Bu dönemlerin, tasarım ve uygulamaları

belirli bir ülkenin coğrafyasından ve kültüründen¹⁰⁷ gelen kimi yerel özelliklerin dışında ana çizgileriyle evrensel bir nitelik taşımaktadır (Örnek S. V., 2000: 131).

Bu bölümde üç başlık altında Kırgız kültüründe geçiş dönemleri üzerinde durulacak, tabu kavramıyla ilişkili olan bazı uygulamalar bağlamında geçiş dönemleri incelenmeye çalışılacaktır. Kırgız kültüründe geçiş dönemleri çeşitli çalışmalara konu olmuş ve günümüzde de çeşitli araştırmalara konu olmaya devam etmektedir. Geçiş dönemleri ile ilgili olarak bu başlıklar altında bilhassa tabu kavramı ve içeriği bağlamında Kırgızların uygulamalarındaki çeşitli yasaklar ve kaçınmalar açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2.3.1. Doğum Öncesi, Esnası ve Sonrası ile İlgili İnanç ve Uygulamalar Bağlamında Tabu

Türk kültüründe, doğum öncesi, esnası ve sonrasında dair inançlarda, çocuğu kötü ruhlu varlıklardan korumak, uzaklaştırmak yahut aldatmak adına yapılan beşik ve çevresine yönelik uygulamalar büyük önem taşımaktadır.

Dilek, Altay Türklerinde çocuk doğduktan sonra onu beşiğe koymadan önce evi, kutsal ağaçlardan tütsüler ve süt saçıldığını, Umay'a¹⁰⁸ da alkış sözler söylendiğini belirtmektedir. *Yeraltının elçileri* denilen kötü ruhların çocuğa zarar vermemesi için tedbirler alınır. Çocuğun anne ve babası evden uzak bir yerde iken akrabalarından birkaç kişi gelerek çocuğu kaçıtır ve yerine yapma bir bebek bırakırlar. Bir süre sonra bunun farkına varan anne ve baba *çocuğumuz öldü* diye ağlaşarak beşiğe¹⁰⁹ bırakılan bebeği

¹⁰⁷ Gelenek-görenek kavramları Kırgızcadada kaada-salt şeklindedir. Sosyal normları gelenekler oluştururlar. Geleneği ifade eden Kırgızcadaki salt kavramı, nesilden nesile geçmiş ve bugüne kadar gelen ruhi yeterliliklerin, ahlaki ilişkilerin, tabii alışkanlıkların, âdetlere dönüşmüş bir bütünlüğüdür. Geleneğe örf-âdetler, görenek ve halk inanışları girer. O, yazılmayan kanun ve kuralları ifade eden toplumsal uygulamadır. Örneğin, Türklerde olduğu gibi Kırgızlarda da cenazenin defni için gerekli işlemler ve yardımlar komşular tarafından geleneklere uygun bir biçimde yerine getirilir. Bir kişi öldüğünde, gelenek gereği gelenlerin ağır lanma görevi dayanışma ve yardımlaşma gerçekleşir (Polat, 2005: 45-47).

¹⁰⁸ Dilek'in tespitlerine göre Altay Türkleri tarafından varlığına inanılan *eelerden* en üstün olanlarından bir tanesi *ateş eezidi*. Altay Türkleri ona *ot-one* veya *kıs-ene* adını verirler. *Ot eezinin* ailenin bir parçası olduğuna inanılır. Bu sebeple gece eve ateş istemeye gelen kişiye ateş verilmez. Çocukların ve kadınların koruyucu tanrısı ise Umay'dır. Umay'ın Altay Türkçesi'ndeki diğer adları ise şunlardır: *May-ene*, *Payana*, *Bay-ene*, Umay'a verilen bu adlar onun anaçlığını ve kutsallığını ifade edilecek tarzda seçilmiştir (Dilek İ., 1996a: 51-53).

¹⁰⁹ Çocukların sağlıklı olarak büyüdüğü beşik, uğurlu sayılır ve özel değer kazanır. Telengitler, Altaylılar ve Teleütler böyle beşikler hakkında şöyle derler: *Tabış çok kabay* (Birebir, Beşik hakkında söylenti (kötü) olmamıştır). Beşiğe verilen bir başka ad *baylu kabay* kutsal (yasak) beşiktir. *Bay* kelimesinin kökü tören ve

gömerler. Bundan sonra çocuğu kaçırarak akrabalara içki götürülerek çocuk geri alınır. Bu yalnızca Körmös'ü (şeytan) kandırmak için oynanan bir oyundur. Çocuk beşiğe konduktan sonra kızıl bir bez bağlanır ve yanına ok, yay, kamçı, çubuk bırakılır. Bu hareketin amacı, çocuğun savunmasız olmadığını kötü ruhlara göstermektir (Dilek İ., 1996a: 51-53).

Kırgızlarda çocuğu beşiğe yatırırken birtakım dilek ve temennilerde bulunulur (Ünal A., 2010: 214-215):

<i>Ööbay ööbay, ak bala</i>	<i>E e e akpak bebek</i>
<i>Ak beşikke cat, bala</i>	<i>Ak beşiğe yat bebek</i>
<i>Beşiğin keptüü bolsun</i>	<i>Beşiğin rahat olsun</i>
<i>Ata eneñ eptüü bolsun</i>	<i>Anne baban mahir olsun</i>
<i>Enelüüdön erke bol</i>	<i>Anneden şımarık ol</i>
<i>Ömürün uzun bolsun</i>	<i>Ömrün uzun olsun</i>
<i>Örüşün cayıl bolsun</i>	<i>Avluya yakın yaylağın geniş olsun</i>
<i>Tukumun curttan aşıp</i>	<i>Soyun yurttan aşsın</i>
<i>Tuuganıñ kanat bolsun</i>	<i>Kardeşin kanat olsun</i>
<i>Ceti müçöl çaşagın</i>	<i>Yedi on iki yaşa (seksen dört yıl)</i>
<i>Tartpa cuktun azabın</i>	<i>Yokluk azabını tatma</i>
<i>Bilektüüdön küçtüü bol</i>	<i>Bilekliden güçlü ol</i>
<i>Baatır bolsoñ cölök bol</i>	<i>Bahadır olsan destek ol</i>
<i>Baarıbzga öböc bol</i>	<i>Hepimize dayanak ol</i>
<i>Ööbay ööbay, ak bala</i>	<i>E e e akpak bebek</i>
<i>Ak beşikke cat, bala</i>	<i>Ak beşiğe yat bebek</i>

Türk inançlarına göre, bebeğin hayatı beşik ile ilişkilidir. Beşik, muhtemelen, anne koynuyla aynı zamanda tanrıça Umay'ın¹¹⁰ koynunun nesnel canlandırılması olarak

mitoloji görüşleriyle ve kült yasakları (tabular) ile ilişkilendirilebilir. Bebeği ve çocukları ölen anne-baba, akrabalarına başvurarak uğur ve mutluluk getirecek bir beşik verilmesini isterler. Yakut inançlarına göre, uzun süredir kullanılan bir eşyanın kendine göre bir hayatı vardır. Bu nedenle mesela, bebeğin bir yıldan fazla oynadığı oyuncak atılmaz. Çünkü böyle bir durumda oyuncak kırılıp kötülük yapabilir ya da hastalık gönderebilir. Aynı şey ateşteki odunları düzenlemeye yarayan ve uzun süre kullanılan maşa için de geçerlidir (Lvova, İ.V., A.M., & M.S., 2013a: 189).

¹¹⁰ Bebek kutu yeryüzüne indiğinde zayıf ve korumasızdır; bu nedenle Umay kutla beraber yeryüzüne iner ve onu annenin rahminde korurdu. Çünkü insanın bedenine giren kötü ruhlar hamile kadının rahmine girerek cenini öldürür ve düşük doğurmaya (artıngan bala) yol açabilirlerdi. Doğum anı geldiğinde Umay, bazen bebeğin doğumuna engel olan ve onu kendine çeken kötü ruhla (aza) mücadeleye girişerek, bebeğin dünyaya gelmesine ve göbek bağının kesilmesine yardım ederdi. O sadece bebeği korumakla kalmaz, aynı zamanda ona bakar, yüzünü yıkar ve kirpiklerini temizler. Umay bebeği büyütür, eğlendirir ve onun dilinde konuşmuş. Altaylılarda bebek, altıncı ayına girdiğinde, bir kam davet edilerek Umay-ene'ye adanan ayın yapılır ve buzağı kurban edilirdi. Umay'ın kötü ruhları vurmaya için kullandığı silahı simgeleyen küçük yay ve ok asılırdı. Sık sık süt veya çay saçarlardı. Eski bir kam olan Mamış'ın söylediklerine göre, bu tören *Umay-ene kastarın çaçılğı* (Bebeğin yararı için Umay-ana'ya saçı serpmeye) diye adlandırılmaktaydı. (Potapov, 2012: 63-65).

görülür. Y. S. Novik'e göre, böyle sembolik anlam, Altaylıların bebeğin göbeğinin yakıldığı beşiğe doğum tanrıçası gibi umay diye adlandırılan ve kozmik rahmin simgesi sayılan törensel yayı asma geleneğinde görülmektedir. Doğumunu takip eden ilk 2-3 yılında bebeği “koruyan” beşik, bir çeşit ev içinde ev olmaktadır. Dolayısıyla her bir mekân gibi beşik de olumlu niteliklerini benimsendikçe kazanmaktadır. Bir dizi yasakla birlikte törensel hareketlerle ve çeşitli simgelerle beşik benimsenmemiş doğadan koparılarak sosyal ilişkiler sistemine dahil edilmektedir (Lvova, İ.V., A.M., & M.S., 2013a: 80).

Kırgızlarda beşik inancı dairesinde, beşiğe birtakım eşyaların asıldığı, takıldığı veya konduğu tespit edilir. Bu bağlamda ihtiyar kadınlar beşiğine çocuğun cinciyeti kız ise “kayçı” (makas), “söykö” (küpe), “şuru” (mercan); erkek ise (çükö) aşık kemiği, kamçı türünden eşyalar bırakır. Ayrıca çocuk beşiğe yatırılmazdan evvel ilk olarak beşik her türlü cin-şeytan ve illetler beşiğe saklanmasın, gizlenmesin niyetiyle alazlama şeklinde beşiğin içi dışı tütsü yapılır. Bununla beraber Kırgızlarda beşiğe küçük çekiç, kamçı ve yay asılır. Bazı kanatlıların ve vahşi hayvanların tüyleri ve tırnakları takılır. Bunların çocuğu koruyacağına inanılır ve bunlara koruyucu gözülle bakılır. Bu eşyalarla çocuğa zara verecek olan kötü güçlerin ya da cin veya şeytanın kovulması amaçlanır. Bu inanış çerçevesinde beşiğe “tumar” (muska), “karişkir” olarak bilinen kurdun aşık kemiği, kaplanın veya aslanın tırnak ya da kuyruğu beşiğine asılır (Ünal A., 2010: 208).

Kırgız Türklerinde *Albarsti*¹¹¹ adı verilen demonik varlık, Türkiye Türkleri arasında *Al*, *Al Karısı*, *Al Anası*, *Albastı* adlarıyla da bilinir. Kırgız Türklerinde sarı ve kara olmak

¹¹¹ Kırgızlar arasında Albastı, diğer kötü ruhlara ve cinlere karşı duyulan inanç çok güçlüdür. Her türlü hastalığın sebebini onlardan bilirler. Kırgızlar, birkaç istisna dışında bu kötü ruhların dış görünüşünü açıklayamıyor. Onların dış görünüşünü sadece bir cümleyle genel olarak anlatıyorlar. Örneğin; Şeytan, onlara göre ay ışığında omzuna odun yükleyen, ayrıca pir'e hizmet eden bir kız veya genç bir oğlandır. Şeytanın yılan ve kaygan buza dönüştüğü zamanlar da olurdu. Fakat, kaygan buza dönüştüğünde; O, daha sonra parçalanırdı. Albastı, dişi bir ruhtur. Onu; genelde tilki, keçi veya çirkin beyaz dişi olarak görürlerdi. Bu tür beyaz dişilerin, yere degecek kadar uzun memeleri olurdu. Albastının ağzında yeni doğum yapmış kadınlardan çaldığı akciğer olurdu. Albastı, ağzındaki bu akciğeri daha sonra nehre atar ve akciğerin nehre atılmasıyla kadın da ölürdü. Kırgızlar, Albastıyı farklı şekillerde de anlatırlar. Albastılar, masalarda daha çok şişman, yünlü vücutlu, ağzından dışarı çıkan çok büyük dişli ve yerlere sürten uzun memeli olarak anlatılmaktadır. Ubbe, özellikle derin yerlerde ve nehir girdabında yaşayan kötü ruhtur. Onun ilk gayesi, insanları suya batırmaktır. Ubbe, dış görünüşü itibarıyla insanlara çok benzer. Ayrıca Ubbe, baca kurumu kadar simsiyahtır, çatık kaşları ve uzun siyah sakalları vardır. Ubbe, öncelikle bir kişi nehre yaklaştığında ona ismiyle hitap eder. Sesi duyan insan önce anlayamaz, daha sonra hayret içinde kalır; çünkü, kendisini çağırın ses ona ismiyle seslenmektedir. Kendisine seslenen aramaya başlar, bu sırada da hayaller âlemine dalıp gider. Ubbe için artık sadece, adamın suya düşmesini beklemek kalır. Çünkü, Ubbe derinliklerde

üzere iki tür Albastı tasavvur edilir. Kara Albastı'ları sadece bahşılar ve ocaklı kişiler kovabilirler. Albastı; loğusalık dönemindeki kadınlara, yeni doğan bebeklere musallat olup zarar vermektedir. Doğum anında annenin veya bebeğinin ciğerini alıp suya atarsa annenin ve bebeğin öleceğine inanılır. Albastı, şekil değiştirerek farklı nesnelere dönüşebilmektedir. Hatta kıl şekline büründüğüne inanılmaktadır. Albastı'dan kurtulmak için doğum sırasında evde demir eşyalar bulundurulur. Kırgız Türkleri Albastı'dan kurtulmaya önlem olarak doğum sırasında evde kartal veya at olmasının; tüfek, bıçak ve demir nesnelere loğusa kadının yanına koymanın etkili olacağını düşünürler. Albastı Kırgız-Türk inanç dünyasında ev iyesi ile ilişkilendirilmekte ve yer altına mensup kötü bir ruh olarak görülmekte, su ve ateş kültleriyle ilişkilendirilmektedir (Durbilmez ve Gümüş, 2022: 61-63).

Kırgızlarda hayvan motifinin özellikle de kuş motifinin Umay Ene kültündeki inanış ve anlayışı ile oldukça yakınlık ve birliktelik gösterdiği müşahade edilir. Çükö olarak bilinen aşık kemiğinin Umay Ene veya sembollerinden biri olarak kabul görür. Bu bağlamda Umay ile özleştirilen çükönün çocuğun canını korur ve bütün müsibetlerden, kötü güçlerden uzak tutar düşüncesiyle hareket edilir. Belki de bu yüzden “çükö” olarak ifade edilen kurdun aşık kemiğinin çocuğun beşiğine hem takılması hem de asılması dikkati çeker (Ünal A., 2010: 137).

Bu uygulamalarla Kırgızistan'ın farklı bölgelerinde hâlâ karşılaşılmaktadır. Kaynak kişilerden alınan bilgilere göre “Çocuk doğduktan sonra beşiğe yatırılırken yastığının altına bıçak koyarlar. Bir de kurdun aşık kemiğini koyarlar. Biz buna *çükö* deriz. Bunu çocuğu rahatsız edecek kötü ruhları kovmak için yaparlar. Bir de eğer çocuğun gözlerinde hastalık varsa, yastığının altına kartal pençesi ya da tırnağı koyulur” (Gulçorokızı, 2023).

Bir diğer dikkat çekici husus, uzun yıllar sonra çocuk sahibi olan Kırgızların, çocuğun başının tepesinde bir tutam saç bırakmasıdır.¹¹² Bu saçların çocuk yedi yaşına gelene

oturarak geleni, kendisine doğru çekmeye çalışır. Zaten, Ubbe sözünün anlamı kendine çekmektir. Bu kötü ruhların dış görünüşleriyle ilgili sizlere ancak bu kadar bilgi verebiliriz. (Orozobaev, 2011)

¹¹² Frazer, başın tepesinde bir tutam saç bırakma ile uygulama bağlamında, bunun çok eskiden beri Siyamlı çocuklara uygulandığını belirtir. Bu tutam günün birinde nihayet büyük bir törenle kesilene dek her gün taranır, örülür, yağlanır ve küçük bir topuz yapılarak bağlanır. Tepedeki tutamı kesme töreni çocuğun ergenlik yaşına gelmesinden önce gerçekleştirilir. Genelde vücutta özellikle de her Siyamlının başında bulunan kwun yani koruyucu ruh tıraştan rahatsız olup da uzaklara gidip çocuğu sefil perişan eder diye kesim sırasında büyük endişe yaşanır. Bu esrarengiz varlık olur da kaçarsa onu geri döndürüp tekrar çocuğun içine yerleştirmek uğruna büyük zahmetler girilir. Tepedeki tutamın kesildiği günün öğleden

kadar kesilmediği, bu uygulama için bir türbe ya da kutsal bir yer ziyaret edildiği bilinmektedir. Orada kurban kesilerek kan akıtılmakta ve yaşlı birine çocuğun saçları kestirilmektedir. Kesilen saç burada bırakılır ve ziyaret yerindeki ulu kişinin çocuğu sakınacağına, kötülüklerden, tehlikelerden ve ölümden koruyacağına inanılır (Arık, 2005: 162).

Öncelikle belirtmeliyiz ki çocuğun saçının çıkması yahut çıkmaması gibi durumlarda Kırgız kültüründe çeşitli uygulamalar vardır. Örneğin bazı bölgelerde, “Eğer çocuğun başında saç çıkmazsa çocuğa takılacak bir şapkaya yem koyulur, bu şapkanın içindeki yemi eşeğe verirler, o şapkanın içindeki yemi eşeğin yemesi gerekir. Sonra şapkayı yıkamadan çocuğun başına takarlar. Böylece saç çıkacağına inanılır.” (Osmonova, 2019) Ayrıca uzun zaman çocuğu olmayan kadınların, dileğinin gerçekleşmesi ve çocuğun doğumunun ardından, zamanla çocuğun tepe kısmında saç bırakıldığı ve yukarıda belirtildiği üzere saç kesiminin birkaç yıl sonra yapıldığı gibi uygulamaların olduğunu kaynak kişiler kendi deneyim ve gözlemleriyle de anlatmaktadır: “Benim teyzem evlendikten sonra 7-8 yıl çocuğu olmadı. Bakşılara da gitti, doktora da gitti. Sonradan ona İdris peygamberin kabrinin olduğu söylenen, Çatkal adlı bir köye gitmesini söylemişler. O da oraya gitti, türbenin olduğu yerlere çaputlar bağlayıp dualar etmiş. Hep çocuk dilemiş. Sonra bir yıl kadar geçti ve erkek çocuğu oldu. Çocuğunun tepesindeki saçlarını beş yaşına kadar kesmedi. Çocuk beş yaşına geldiğinde, saçını yine İdris peygamberin kabrinin olduğu yere gidip kestiler. İkinci çocuğu da aynı yıl doğdu.” (Gulçorokızı, 2019)

Kırgız kültüründe ayrıca yaşlı kadınların saçını kesmediği, “öldüğünde vücudunu kapatacak kadar uzattığına” ilişkin günümüzde de devam eden bir gelenek vardır. Saha araştırmaları sırasında yaşlı kadınların saçlarını kesmediklerine ilişkin gözlemlerimiz ve kaynak kişilerden edindiğimiz bilgiler olmuştur. Örneğin kaynak kişilerden biri, “Kadınların 50-60 yaşından sonra saçlarını kesmelerinin doğru olmadığına dair inançlar vardır. Çünkü öldükten sonra saçlarının kefen gibi vücudu saracağı düşünülür. Benim

sonrasında düzenlenen karmaşık ayinin nedeni işte budur. Minyatür bir pagoda yapılır ve içine ruhun sevdiği düşünülen çeşitli yiyecekler konulur. Kwun gelip bu lezzetli şeyleri yerken yiyeceklerin üstüne atılan bir bezle yakalanır ve sıkı sıkı tutulur. Çocuk pagodanın yanına oturtulur ve bütün aile ve dostlar bir çember oluşturur. Çocukla birlikte, yakalanan ruh ve Brahman rahipler de ortaya oturur. Sonra rahipler ruha seslenerek çocuğun içine girmeye teşvik ederler. Ona öyküler anlatır, tatlı sözler söylerler, hoşuna gideceğine inandıkları hareketlerle şarkılar söylerler (Frazer, 2019: 264-265).

babaannem de bu sebeple saçlarını uzattı ve şu an saçlarını belini aşmış durumda.” (Ayıpcankızı, 2019) Bu bağlamda Kırgız kültüründe saç örgüsü ve baş örtüsü kullanımının özellikle kadınların yaş grubuna göre, çocukluk, ergenlik, evlilik öncesi ve sonrasında yapılan uygulamalar hakkında Dıykanbayeva¹¹³ ayrıntılı bilgiler vermektedir.

Dıykanbayeva, Kırgızların geleneksel yaşamında, saç örgüsü ve başlığına bakılarak kadınların hangi yaş grubunda olduğu anlaşıldığını belirtmektedir. Kadınların evli veya bekâr olduğu, saç ve başlıklarının yapımından anlaşılmaktadır. Evli kadınlar saçlarını iki örgü olarak örerlerken, uçlarına ses çıkaracak şekilde gümüşten yapılmış süsler bağlarlar. Bekâr kızlar ise saçlarını küçük küçük ve daha çok parçaya ayırarak örer, uçlarına boncuklar takarlar. Buna “kırk örgü” veya “beş kâkül” denir. Evlenmekte olan kızın saçı iki örgü olarak örülür ve hayatının bereketli olması dileğiyle kuyruk yağı sürülür. Böylece kızın saçının iki örgü olması bir sonraki yaş grubuna ve statüye geçme anlamına gelir (Dıykanbayeva, 2021: 199).

Kırgız kültüründe saç şekillerin bir erginleme simgesi olduğuna dair örneklerin ardından, başka bir erginleme biçimi olarak oyunları görmekteyiz. Kırgız kültüründe çocuğun yetişmesinde ve yönlendirilmesinde önem arz eden ve geleneksel halk yaşamı içinde öğrendiği, ileriki yaşlarda da geleneksel sporlarda da karşılaştığımız oyunlar vardır. Çocuk ve gençlerin eğitimine ve bu eğitimde oyunlara çok büyük önem veren Kırgız Türkleri, çocuk oyunlarının çoğuna Manas Destanı'nı kaynak olarak göstermişlerdir

¹¹³ Dıykanbayeva'nın aktardığına göre, kızların artık yavaş yavaş kendilerini tanıdığı, annelerine yardım etmeye başladığı döneme Kırgızlar arasında *sekelek dönemi* denir. Sekelek döneminden itibaren kızların saçları kırk örgü olarak örülür. Kızların sekelek dönemi 5-7 yaş arasındadır. Sekelek kızın saçı kırk örgü hâlinde örülürken; saçına yağ sürülür. Ayrıca örgü uçları beyaz ipele bağlanır. Sekelek kızlar genelde *ükü topu* ya da *takiya topu* adı verilen hafif başlıklar giyerler, tepesine çeşitli kuşların kanat ve kuyruklarından alınmış telek takılır. Kırgızlar totemik inanışın bir kalıntısı olarak, bazı kuşların olağanüstü güçlere sahip olduklarına inanırlar. Onlardan biri de baykuştur. Kızların *testiyer* dönemi 10-13 yaş arasındadır. Testiyer kızlar, tepesine turnanın kanat veya kuyruk tüylerinden takarak yapılmış *tebetey* giyerler (Dıykanbayeva, 2021: 201). Kırgızlarda iki örgü saç evliliğin, biriyle eş olmanın ve ayrıca “sekelek/testiyer” döneminin sona erdiğinin işaretidir. Evlenene kadar kızlar başörtüsü takmazlar, “ükü topu” ve “tebetey” takarlar. Yeni evlenen kızın başına beyaz başörtü takılır. Dolayısıyla başörtü evliliğin simgesi olmuştur (Dıykanbayeva, 2021: 203). Kırgızların inanışlarına göre saçlar kâinattaki bütün bilgileri ileten bir enerjik güce sahiptir. Hatta insanın canının saçında bulunduğuna inanırlar. Bundan dolayı örülü saça kara güçlerin yaklaşamayacağına inanırlar (Dıykanbayeva, 2021: 204).

(Atabey, 1998: 313-320) diyen Atabey,¹¹⁴ *Öspürümdür Oyundar (Çocuk Oyunları)* adlı çalışmaya atfen, ayrıntılı tespitler yapmıştır.

Kırgız konargöçerleri arasında doğum öncesi hamilelik dönemi, *boygo bütüü* (boyda oluşma) *koş boyluu* (çift boylu), *koş kabat* (çift katlı), *ayağı oor* (ayağı ağır), *kömönü bar* (şüphesi var) ve *cüktüü* (yükü) gibi bilinen çeşitli ifadeler ve sıfatlarla belirtilir. Hamile olanlar hakkında araları iyi olmayanlar tarafından çok nadir olarak booz tabiri de kullanılır. Ancak bu tabir hayvanların gebelik durumlarını belirten bir kelime olduğu için kaba ve ağır bir benzetmedir. (İsakov, 2011: 84-85)

Kırgızlarda günümüzde de karşılaşılan geleneksel yöntemlerden biri, sık sık düşük yapan kadınların¹¹⁵ yapması gereken birtakım işlemlere yöneliktir. Düşük yapan kadınlar, bu işi

¹¹⁴ Atabey, bugün oynamakta olan veya unutulmuş birçok oyun bazen kurallarıyla birlikte, bazen de sadece isim olarak Manas Destanı'nda geçtiğini belirtmektedir. *Öspürümdür Oyundar (Çocuk Oyunları)* adlı eserde, Kırgızların çocukluk ve delikanlılık çağında gerek okulda gerekse dışarıda oynadıkları ve oynattıkları oyunlar fotoğraflarıyla birlikte açıklanmıştır. Bu eserde, Manas Destanı'nda adı geçen veya hakkında bilgi verilen oyunlar da gösterilmiştir. Bu oyunlar şunlardır: *kök börü* (bozkurt), *kunan çabuu* (tay yarışı), *kız kuumay* (kız kovalamaca), *eniş veya oodariş* (attan düşürme), *çıbık at* (çubuk at), *cöö kunan çalış* (yaya tay yarıştırmaya), aşık oyunu, *ordo* (aşık), *tokuz korğol* (dokuz tezek), *dumpüldök* veya *kara koyum dümpüldök* (kurt ve koyun oyunu), *caa tartmay* (yay çekmece), *orompoy tebüü* (tek ayakla tekme atarak kovalama), *selkinçek* (salıncak), *sabiyet* (ucu düğümlenmiş mendille rakibe vurma oyunu), *salmoor* (sapan), *akuş* veya *şarmerden* (şarkı söyleme yarışı), *akrynek* (kızların atışması), *kayım aytışuu* (şarkı söyleme yarışı), *kişte* (bir tür satranç), *çatıraş* (satranç), top taş.

Kırgızlar; ata binmeyi, güreşmeyi, savaş aletlerini kullanmayı vb. oyunların içinde değerlendirmişler ve çocuklarına, gençlerine oyun şeklinde bunları öğretmişlerdir. At üstünde oynanan oyunlardan bir başkası da *kunan çabuu* (tay yarışı) oyunudur. Bu oyunu Ayköl Manas'ın da oynadığı, Destan'daki *kunan caap*, *oynop bakirip* (tay yarıştırmaya, oynayıp bağırarak) vb. mısralardan anlaşılmaktadır. Yine bir tay yarışı olan *kız kuumay* (kız kovalamaca) da yaygın ve eski oyunlardandır. Bunu Manas'ta görmek mümkündür. Seytek, baba ocağı Talas'a göçerken yolda canı sıkılmış. Onun sıkıntısını gidermek için bahadırların hepsi toplanarak kız kuumay oyunu oynamışlar. Aşık oyununda, kemiğin alındığı hayvana göre farklı isimler ve aletler vardır: *çükö* (koyun veya keçiden alınan aşık), *tompoı* (sığırdan alınan aşık), *abalak* (Dağ koyununun boynuzundan yapılan dört köşeli tahta). Çok önem verilen aşık oyununda, zaman zaman kabileler arasında anlaşmazlık sonucu savaşların çıktığı bile görülmüştür. Aşık oyunu, farklı isimlerde Manas Destanı'nda geniş bir şekilde yer alır. Hayvancılıkla ilgili bir başka oyun da Kırgızların en eski oyunlarından olan *dümpüldök* (kurt ve koyun oyunu) adlı oyundur. Kara koyum *dumpüldök* (kara koyunum *dümpüldök*) olarak da bilinmektedir. Oyunlarda hayvancılık kadar, çocukların dayanıklılığını, sabrını, azmini arttırıcı oyunlara da önem verilmiştir. Bu tür oyunlardan biri de *orompoy tebu* (tek ayakla tekme atarak kovalama) oyunudur (Atabey, 1998: 313-320).

¹¹⁵ Eliade, bazı inanç sistemlerinde düşük yapmanın şeytani ve kötücül olarak algılandığını ifade ederek, bazı kültürlerden örnekler verir. Çoğu ilkel ya da arkaik kültürdeki kara büyüde ceninin önemli bir işleve sahiptir. Düşük yapmak cin çarpmasının belirtisidir, uyumun bozulmasıdır, normlara ters bir eylemdir. Düşükte şeytani, yıkıcı, başıbozuk güçler vardır; büyücü bunları kara büyüde kullanırışte bu nedenle birçok yerde düşük, onu yapan kadına büyüsel güçler sağlar. Düşük yapmış kadın zararlı güçlerin taşıyıcısı haline gelmiştir. Bedeninde olağandışı bir şey olmuştur ve bu, yabancı büyüsel enerjilerin (büyü, yazgı, tabu ihlali, vb) ürünüdür. Kadının karnı ölümün bütün örtük, başıbozuk güçlerinin toplandığı bir hazne haline gelmiştir.

iyi bilen yaşlı kadınlara karınlarını yukarı doğru sıvatmakta, toplatmaktadırlar. Kadınlar bu işleme büyük önem vermektedirler. Zira beş altı defa düşük yaptığı halde bu yolla çocuk sahibi olduğuna inanılmaktadır. Çocuk sahibi olmak için hayvanların sırlarından da faydalanma yoluna gidilmektedir. Buna göre yeni doğan çocuğun uzun ömürlü olmasını niyaz ederek çocuğu kurdun ağzından sembolik olarak yavaşça geçirmektedirler. Çocuğu yaşamayan aileler bazı hayvanların ve kuşların adını çocuklarına vermekte, bunun çocuklarının ömrünü uzatacağına yardım ettiğine inanmaktadırlar (Polat, 2005: 74-75).

Abramzon, Kırgızlarda beşik dairesi uygulamalarıyla ilgili olarak süreçteki bazı uygulamalara örnekler vermektedir. Doğmuş çocuğun hayatta kalması için ailede, bir takım “duba-dem” (dua ve nefes) uygulamasına gidilir. Bunlar arasında yeni doğan bebeğin emzirilmek üzere yabancı bir kadına vermesi vardır. Bu uygulama özel bir yere sahiptir. Belli bir süre geçtikten sonra verilen bebek tekrar kadından geri alınır. Bu âdet “satıp aluu” (satın alma) olarak adlandırılır. Kimi zaman yeni doğmuş bebek yabancı bir aileye 3, 7 veya 40 günlüğüne bırakılır, bazı zamanlar anneye hiç gösterilmez. Bebeği satın alma âdeti çerçevesinde onu emziren kadına hak bedeli olarak bebeğin cinsiyetine göre dokuz eşya verilir. Beşiğin hazır olması halinde beşinci, yedinci günü yahut ikinci veya üçüncü günü bebeği beşiğe belerler. Beşik düğünü (beşik toy) için misafirler çağrılır. Çocuğun beşiğe belenmesi evresinde özel uygulamalara yer verilir. Çocuğun kırkıncı gününde (kırkı) misafirler toplanır şölen yapılır. Çocuk doğduktan sonra giydirilen *it köynök* bugün çıkarılır. Çocuğa başka bir kıyafet olan *kırk köynök* giydirilir. Bu gömlek, çocuğun annesinin tüm komşu evleri dolaşarak çeşitli kumaşların yer aldığı kırk parçadan dikilen kıyafettir. Dünyaya gelen fakat yaşamayan erkek çocuklu aileler, çocuk erkek doğduğunda ayağına bileklik (bilerik) geçirir. Çocuğun bir kulağına küpe (söykö) takar. Kaküllerini örer. Erkek çocuk sünnet edilinceye kadar kız gibi giydirilir (Abramzon, 2021: 252-253).

Ayrıca Kırgızlarda önem verilen bir diğer, benzer uygulamalarla Türk dünyasının hemen her yerinde karşılaştığımız üzere ad koyma gelenekleriyle ilgilidir. Bunlardan en dikkat

Bu inanca, akıtılan kan ya da doğum ritüelleri gibi atalardan kalma başka boş inançlar eklenir, ancak bunları burada inceleyemeyiz. Şunu belirtmekle yetinelim: Erken doğum, düşük her zaman kötüye işaretir. Düşük, olağan yaşamı etkileyebilecek, yani normları, kozmik ritmi etkileyip ölümü, acıyı, felaketi getirebilecek kötücül büyüsel güçlerin toplandığı merkezdi (Eliade, 2002: 85-86).

çekeni, çocukları yaşamayan ailelerin, sonra doğan çocukları yaşatabilme inancıyla konulan isimlerdir.

Adla ilgili yaygın inançlardan birisi de çocukları yaşatmak için, onlara belirli birtakım adları koymak olduğunu belirten Örnek, adın, büyüsel bir özü de anlamında sakladığı inancı düşünülürse, bu türden adların, çaresizlik içinde kalanlara bir dayanak sağlayacağını dile getirmektedir. Bu adların başlıcaları şunlardır: Yaşar, Yaşabey, Yaşagül, Duran, Dursun, Dursune, Durmuş, Durdane, Dursel, Dursev, Durgül, Ömür, Hayat, Hayati, Türer, Satı, Satılmış... Kız çocuğundan oğlan çocuğuna dönmeyi sağlamak için son doğan kızın adı Döndü, Döne, Yeter, Kafiye, Songül konur (Örnek S. V., 2000: 158).

Kırgızlarda çocukları yaşatmak için başvurulan yollardan birisi de ad koyma geleneğinde, çocuk erkekse Türkçede “Dursun” anlamına gelen “Tursun”, “Cürsün”, “Toktomamat”, “Toktobek”, “Toktosun”, “Tursunbek”; kız ise “Toktobübü”, “Tursunay” gibi isimler konulmaktadır. Çocuğun yaşaması için başka bir çare olarak onu, çok çocuklu bir kadına vermek ya da uzaktaki bir köye götürmek yaygın âdetlerdendir. Çocuk öz anne ve babasından ayrı, üç, yedi ve genelde kırk boyunca çok çocuklu bir kadının sütü ile beslenmektedir. Kırk gün sonra babası, çocuğua bakan aileye para vermekte, bir anlamda çocuğu satın almakta ve orada isim koymaktadır. Bu şekildeki uygulamalarda genelde çocuğa Türkçedeki “Satılmış” anlamında “Satkın”, “Satıpaldı”, “Satılğan”, “Surabaldı”, “Tilebaldı” gibi isimler konulmaktadır (Polat, 2005: 74).

Kaynak kişilerimizden biri Kırgızlarda ad koyma geleneği bağlamında, kendi ailesinden bir örnek vermiştir. Bu ailede beş kız çocuk olmuş, beşinci kızın adı babası tarafından “artık bundan sonraki erkek evlat olsun” dileğiyle, “Uulcan (Oğulcan)” konulmuştur. Sonraki süreçte gerçekten de altıncı çocuk, erkek olmuştur. Ayrıca “Manas” ismini Kırgızların, çocuklara ağır geleceği ve kutsal olduğu düşüncesiyle konulmadığını, konulduğunda kişiye ağır geldiğini ifade eden bir örnek vermiştir. Bunları kendisi şu şekilde ifade etmiştir (Osmonova, 2019): “Kırgızlarda ad koymaya çok önem verilir. Biz beş kız kardeşiz, en küçük kız kardeşimizin adı *Uulcan* (Oğulcan), onun adını babam, “beş kız oldu, bundan sonraki erkek olsun” diyerek, dilek yerine *Uulcan* koydu. İki yıl sonra da beş kızın üstüne erkek kardeşimiz oldu. Annem hamileyken bir rüya görmüş, orada bir ses “oğlun olacak adını Ramazan koy” demiş, erkek kardeşimizin adı “*Ramzan*”

oldu. Buna biz rüyada “ayan vermek” deriz. Annem hamileyken, bu rüyadan önce bir rüya görmüştü, rüyasında ormanda yürürken bir bıçak bulmuş. Bize bu rüyayı anlatırken, “çocuk erkek olacak” demişti ve bundan emindi. Bizim köyde çocuğu olmayan ya da erkek çocuğu olmayanlara da bıçak verirler. Rüyasında da bıçak görünce artık emin oldu. Sonunda erkek oldu. Bizim bir akrabamızın adı Manas diye koyulmuş, ancak ona Manas demezdik. Lakaplarla seslenirdik. Çünkü ne zaman ona Manas dense nefes almakta zorlanıyormuş, göğsü sıkışıyormuş, ona Manas ismi ağır geldiğinden seslenirken dikkat ediliyormuş.”

Çocuklara Manas isminin konulmaması ile ilgili inançlardan daha önceki bölümlerde de bahsetmiştik. Ancak Kırgız kültüründe, Manas ismi de Manas’ın oğlunun ismi de kutsal kabul edilmekte, çocuklara konulmamakta, yukarıdaki örnek gibi Manas ismini konulduğu istisnai durumlarda kişi lakabıyla anılmaktadır. Kaynak kişiler arasında bu duruma dair bir mutabakat halinde, toplumsal bir kaçınma olduğunu belirtmektedir:

“Çocuklara “Muhammed, Manas, Semetey, Seytek” gibi isimler konulmaz, çünkü bu isimler çocuğa ağır gelebilir. Nefes almakta da zorlanabilirler.” (Canbekova, 2019)
 “Çocuğa isim verilirken kutsal bir ruhun (Manas ya da Muhammed gibi) isminin konulması çocuğa ağır geleceği düşünülür. Eğer böyle ağır isimler konulursa çocuğun çok hastalanabileceği hatta ölebileceği düşünülür. Bu yüzden kutsal insanların ismi çocuğa verilmemesi gerektiği düşünülür.” (Ayıpcankızı, 2019)

Bunun dışında, sadece Kırgızlarda değil bütün Türk dünyasında karşılaşılabilen, yakın zamanlarda ölen yahut genç yaşlarda ölen kişilerin çocuklara verilmemesi yönünde bazı inançlar ve kaçınmalar görülür:

“Yeni doğan çocuklara özellikle yakınlarda ölen ya da genç yaşta ölen bir kişinin adı verilmez. Çocuğun kaderini etkileyebilir, çocuğun kaderi de o kişiye benzeyebilir diye düşünülür.” (Şaripova, 2019) “Bebeğe isim koyarken dikkat edilir eğer yakın, tanıdık biri ölmüşse ve onun adı yeni doğmuş bebeğe konulursa bebeğe belli bir yaştan sonra zarar gelebileceği veya ölebileceği düşünülür.” (Oydinova, 2019)

Ayrıca daha önce de kaynak kişiler tarafından belirtildiğine göre Kırgızlarda çocuğu kötü ruhlardan ve illet olarak görülen kara güçlerden koruyup kollamak amacıyla yapılan bir diğer uygulama ise yastığının altına “nan” (ekmek) ve bıçak gibi eşyaların bırakılmasıdır.

Çocuğun yastığının altına bırakılan bıçak da tamamen Gök Tanrı veya Tengircilik inancından kaynaklanan ve Şamanizm inanışına kadar varan demire biçilen kutsiyette görmek mümkündür (Ünal A., 2010: 208).

Çeribaş, bu bağlamda Kırgız ve Kazaklarda demirden, kötü ruhların kaçtıklarına inanıldığını ifade etmektedir. Bu uygulamalara Anadolu'da da rastlanmakta ve loğusa kadınlara musallat olduğu söylenen alkarısının, ancak demirden korktuğuna inanılmaktadır. Evlere at nalı asılması, alkarısından korunmak için Kur'an, En'am, kama, orak, bıçak, makas, maşa, kurgu, ocaklı kılıcı, demir alet, ekme, soğan, sarımsak, çörekotu, kolan, at yuları, erkek pantolonu ve yeleş konması; iğne değiştirmeleri ve böylece kötü ruhu aldatmaları; çocuklar hastalandığı zaman ateşe yağ atmaları, demir ve demirciye bağlı kültürlerin başında gelmektedir. Dede Korkut'ta kötü ruh sayılan Tepegöz'le savaşan kişinin adının Basat olması da bununla ilgili bir durumdur. Anadolu'da *masat* diye bir sözcük vardır ki, demir aletleri bilemeye yarayan araçtır. Dede Korkut'ta Tepegöz'ü Basat'ın yenmesi, aslında mitolojik olarak demirci ile kötü ruhun mücadelesini simgesel olarak nakletmesidir (Çeribaş, 2007: 119-120).

Kaynak kişilerden derlediğimiz bilgilerde de teyit edildiğine göre bebeği kötü ruhlardan ve kabuslardan korumak adına yastığın altına bıçak konmaktadır.

“Hamile kadın cenaze olan evde ölen kişi mezara götürülürken bakmamalıdır yoksa çocuğunu kaybedebilir ya da düşük yapabilir. Bebek kırk günlük olana kadar bebeğin ve annenin toplu yerlere gitmesi yasaktır. Kırk gün olduğunda eve yakınları gelir ve ilk kez bebeğin saçını, tırnaklarını keserler. Bebek sağlıklı olsun diye tuzlu su ile yıkanır. Kötü ruhlardan, rüyalardan korusun diye yastığının altına bıçak konulur.” (Kaparova, 2019)

“Hamile kadınların nar meyvesini yemesinin doğacak çocukta sağlık sorunlarına sebep olabileceği düşünülür. Eğer kadın hamileyken tatlı aşeriyorsa o kadının oğlu olacağı, eğer ekşi aşeriyorsa o kadının kızı olacağı düşünülür. Bebek doğduktan sonra kadın evinden kırk gün çıkmaz yoksa çocuğa nazar degeceği düşünülür. Kırk günden sonra çocuğun ilk kez saçları ve tırnakları kesilir bunu genellikle dedesi yapar eğer kızsaba babaannesi yapar. Bebek doğduktan sonra kırk gün boyunca evdekiler haricinde yüzü hiç kimseye gösterilmez gösterilirse nazar degeceği düşünülür kırk günün sonunda evin dışındakiler

de görebilir. Çocuk yatırılınca yastığının altına bıçak ve ekmekek konulur bunun onu şeytanlardan koruduğu düşünülür.” (Suliyeva, 2019)

Kırgızların kültürel yaşamında ironi içeren lakaplar, açık ya da kapalı ifadelerle anlatılan bazı durumlar, kullanılan örtmece sözler önemli yer tutmaktadır.

Kırgızlarda bölgeden bölgeye değişiklik arz etse de genelde çocuğu olmayan kadına “Tuubas”, “Kakşaal”, “Töröböğön ayal”, “Kuucatin”, “Bedoo”, “Kısır”, “Kanabagan ayal” vb. lakaplar verilmektedir. Erkeğe ise “Tuyaksız”, “balası çok”, “uruksuz”, “kuubaş” denmektedir. “Beytutak” tabiri ise çocuğu olmayan kadın ve erkeğe de söylenmektedir (Polat, 2005: 64-65).

Örnek, çocuğun olmaması durumunu, toplumumuzun geleneksel kesiminde, erkeğin egemen görüldüğünü, kusurun çoğu zaman kadında arandığını belirterek açıklar. Onun için, erkekten önce, kadının birtakım çarelere başvurarak kısırlığını gidermesi gerekmektedir. Bu türden çareleri başlıca üç kümede toplayabiliriz:

1. Dinsel-büyüsel nitelikte olanlar,
2. Halk hekimliği kapsamına girenler,
3. Tıbbi sağaltma alanına girenler (Örnek S. V., 2000: 132).

Frazer, Kırgızlar arasında, kısır kadınların bir elma ağacının altında yerde yuvarlandığını söyler (Frazer, 2004: 78). Çocuğu olmayan kadınlar ayrıca Moldoya (imam-hoca) Kur’an okutup, tumar (muska) yazdırırlar. Bu muskaları boyunlarına asarlar. Bir elmaya okur, üfler ve ikiye bölüp yarısını kadına yarısını kocaya verir. Ayrıca çocuğu olmayan kadın, bozüyün (Kırgız çadırı), tündük kısmına (üst tarafını) açık bırakır (Polat, 2005: 66-67).

Çocuksuzluk teması, halk hikayelerinde de bir şifa arayışı olarak geçmektedir. Alptekin, Önal ve Aslan’ın ifadeleri bu temayı ve uygulamaları açıklamaktadır.

Alptekin’in tespitlerine göre başta Türk destanları olmak üzere pek çok halk hikâyesinin ana teması çocuksuzluktur. Arzu ile Kamber Hikâyesi’nde ise çocukları olmayan padişah ve vezirine, çeşme başında karşılaştıkları bir derviş elma verir ve doğacak çocuklardan oğlana Kamber, kıza Arzu adının verilmesini söyleyerek kaybolur (Alptekin, 2010: 12). Halk hikâyelerinde elmayı veren *derviş/pîr/Hızır/yaşlı kişi* âdeta bir aracı, tanrının bir

elçisi, şifacısı, çözüm bulan yardımcı kişi konumundadır. Yardımcı kişiler tanrısallığın gizli birer elçileri gibidirler (Önal, 2009: 66).

16. ve 17. yüzyıllarda yazılmış Türkçe tıp metinlerinde halk hekimliği bağlamı tedavi yöntemleri ve uygulamalar, halk inanışlarına yönelik tedaviler, kolay doğum yapmak, düşük yapmak, düşükten korunmak, kısırlık, cinsellik gibi hususlara yoğunlaşmıştır. Bebek cinsiyetinin belirlenmeye çalışılması da tıp metinlerindeki halk inanışları içerisinde farklı bir özellik olarak karşımıza çıkmıştır (Aslan ve Arslan, 2020: 215-216)

Bu noktada, Kırgızlarda kısır kadının elma ağacı altında yuvarlanması, yine Kırgızlarda çocuğu olmayan kadınların moldoya gittiğinde elmayı ikiye bölmesi, Türk halk hikayelerinde çocuğu olmayan Arzu ile Kamber'in karşısına elma veren bir dervişin çıkması gibi “doğum” gibi bir dilekte ağacın ve elmanın belirtilmesi, ağaç kültü ve besinlerle ilgili yaklaşımlar, bozüyün tündük kısmının açık bırakılması gibi uygulamalar, fetiş, kült ve tabu olgularını birlikte düşündürebilmektedir.

Çocuğu olmayan kadınlarla ilgili Kırgız kültüründe yukarıda zikrettiğimiz çeşitli uygulamalarla birlikte, yiyeceklerin yardımına dair inançlar, hamile ise çeşitli kısıtlamalar ve kaçınmalar olduğunu, çocukken kötü ruhlardan korumak için yapılan muska takmak gibi bazı uygulamalara sahip çıkıldığı gibi durumları da görmekteyiz:

“Çocuğu olmayan kadınlara bizim oralarda, hamuru küçük parçalar halinde kesip, o kesilen hamurları süt ile kaynatıp içirirler. Bu yemeğe biz “Umaç Ene” deriz. Bizde hamile kadınların ceviz ağacının altında oturması hatta ceviz ağacının yanında geçmesi yasak olduğu söylenir. Çünkü orada cinler, şeytanlar olurmuş, anneye de çocuğa da zarar verebilirlermiş. Ayrıca hamile kadınların özellikle akşam saatlerinde yalnız yürümemesi söylenir. Bizim oralarda yeni doğan çocukların beşiğine nineler, kartalın pençesini takarlar. Çünkü kartalın pençesi bizim gözle görmediğimiz kötü ruhlardan çocukları korurmuş. Bu pençe, çocuk büyüdükten sonra onun boynuna takılır. Mesela benim babam da beşiğine takılan pençeyi, muska gibi hâlâ boynunda taşır.” (İrisbaeva, 2019)

“Çocuğu olmayan kadınlar, ikiz doğurmuş kadınların kıyafetlerini giyerler ya da onların küçük bir eşyasını alırlar. Çocuğu olmayan kadınlar, Nevruz'da “sümölök” pişirilirken dilekte bulunarak sümölöğün başında dururlar. Hamile kadınlar eğer cenaze varsa, ölünün

çıkarıldığı yere bakmaz. Kedilere zarar vermez, onları itmez, tepmez. Çünkü teperse çocuğun yüzünde kedinin yüzü çıkabilir.” (Canıbekova, 2019)

“Bebek sahibi olmak isteyip olamayan kadınlar yeni doğum yapmış kadının ya da yeni doğan bebeğin kıyafetlerini alır. Kazakistan’da hamile kadınlar deve sütü içip deve eti yemezler. Aksi takdirde deve gibi uzun zamanda doğum yapacağına inanılır. Kazara deve eti yer ya da deve sütü içerse de bu durumu düzeltmek için devenin altından ya da üstünden üç kere geçmesi gerektiğine inanılır.” (Rayımkulova, 2019)

Çocuk doğumu tüm ailede mutlu bir hadise olarak değerlendirilir. Bu durum sofraya boorsok, ekmek (tokoç), sarı yağ (sarı may) koyma ve mutlaka yemek verilerek (centek) kutlanır. Beş veya yedi gün geçtikten sonra çocuk beşiğe belendir. Eski konar göçer hayattan miras kalan beşiğin olumsuz yönlerine bakmaksızın, çocuk yatakları (kerebet) az yayılmıştır. Çocuğun ilk defa beşiğe yatırılması âdeti kadınların kendi arasında beşik düğünü (beşik toy) olarak gerçekleşir. Beşik, ardıç dumanı ile tütsülenir. Ateşe yağ atılması gibi halk inançları ile ilgili uygulamalar yapılır. Çocuk kırkı dolduğunda ise yemekler hazırlanır. Komşulardan toplanan kırk parça kumaştan dikilen gömlek çocuğa giydirilir. Kırk karış suda yıkanır. Bebeklik çağında yapılan bu ve diğer halk inançları (ırım-cırım) çocuğun hayatta kalmasına, ömrünün uzun olması, mutlu ve huzur içinde bir yaşam sürmesi dileğiyle yapılan eski dinlerin kalıntıları olarak görülür (Abramzon, 2021: 486-487).

Kırgızlarda “akika” geleneği bulunmaktadır. Buna göre çocuğu yaşamayan ailelerin, doğan kız ise keçi veya koyun, erkek ise muhakkak bir koyun kestikleri görülmektedir. Etini iyice pişirip ihtiyaçları çağırırlar. Onlar etleri yerler. Ayrılan kemiklerini bir yere, özellikle mezarlığa gömerler. Buna “akika” adı verilir (Polat, 2005: 75).

Kültürel sistemlerde de benzer örnekleri görüldüğü üzere Kırgız kültüründe de kadın bedenine yönelik atfedilen çeşitli temizlik ve kirlilik ile ilgili sınırlar, kısıtlamalar yahut kadının tabu haline gelmesi gibi hususlar bulunmaktadır. Daha önce çocuksuzluk ve doğum gibi durumlarda kadına dair uygulamalarda görülen durumlar, “kan” ile ilgili tabularda da görülmektedir.

Kaderli, kültürün kendine uygun bedenler¹¹⁶ üretmesi için, bedenin temizlik ve kirlilik kategorilerine göre düzenlenmesi gerektiğini belirtir. Bu bakımdan kir, bir şeyin yanlış yerde bulunmasıdır. Bu bağlamda kirlilik bir temas korkusudur. Dokunma yasağı, kadın bedenleşmesi ile ilişkilendirilen bir duyum olması bakımından, ilk yasaktır. Bu düzenleme içinde sınır kurucu kategori kirlilik'tir (Kaderli, 2023: 52).

Delaney, hayatın neredeyse evrensel simgesi olan kanın, bu dünya görüşünde ölümlülüğün de simgesi olduğunu; çünkü temel çelişki hayatla ölüm arasında değil, bu dünyadaki varlık ile öbür dünyadaki varlık arasında bulunduğunu vurgular. Dünyevi varlık doğum ve ölüm ile sınırlıdır; bu dünyaya gelme imkânı da âdet kanamasının¹¹⁷ başlaması ile menopoz arasındaki süreyle kısıtlıdır. Yani dünyasal varlık, kadınların bedenselliği ile yakından ilişkilidir. Âdet kanaması bir doğurganlık göstergesi olarak hayatın yolunu açar ama aynı zamanda kirli bir akıntıyı ya da ölümcül bir akışı temsil eder. Bu onun kalıtsal özelliğidir. Âdet kanaması, kanamaya ilişkin tabular aracılığıyla, bu dünya ile öbür dünyanın karşılaştırılmazlığının bir odağı haline gelir (Delaney, 2014: 118-119).

Kadın bedeninin kontrol edilmesi gereken bir düzensizlik olduğu anlayışı,¹¹⁸ akıl-beden karşıtlığına dayalı modern bilim düşüncesi ve medikal söylem ve uygulama tarafından

¹¹⁶ Kaderli'nin, kültürün kendine uygun beden üretmesi ile ilgili olarak Foucault'da, biyo-iktidar kavramı ile karşılaşmaktayız ki tabu araştırmaları bağlamında değerlendirilebilecek görüşlerdir. Egemen iktidarın simgelediği eski öldürme gücü, yerini artık titizlikle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesine bırakır. Siyasal pratikler ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir; yani bedenlerin boyun eğmesini ve nüfusların denetimini sağlamak üzere çeşitli ve çok sayıda tekniğin ortaya çıktığı bir biyo-iktidar çağı başlar. Bu biyo-iktidarın kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir ögesi olduğu kuşku götürmez; çünkü kapitalizm, bedenlerin denetimi ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır (Foucault, 2007: 103-106).

¹¹⁷ Genel olarak, malzemelerin ait olduğu kişiler ister kutsal olsun, isterse deyiş yerindeyse pis veya kirli olsun, bazı kişilerin tabaklarını, giyeceklerini kullanma yasağıyla, bu kuralın çiğnenmesinin yarattığı varsayılan etkilerin aynı olduğunu söyleyebiliriz. Kutsal bir şefin dokunduğu giysiler gibi, âdet gören kadınların dokunduğu giysiler de onları kullanan kişileri öldürür. Lohusa kadınlara, kısıtlamalar uygulanır; kadınların bu dönemlerde dokundukları kişiye zarar vereceği varsayılır; varsayılan tehlike geçene kadar uzak tutulurlar. Örneğin Tahiti'de bir kadın çocuk doğurduktan sonraki iki veya üç hafta boyunca geçici bir kulübede tutulur; yemeklere dokunması yasak olup, başka biri tarafından beslenir. Benzer biçimde, Britanya Yeni Ginesi'ndeki Roro ve Mekeo bölgelerinde yeni doğum yapan kadın bir süre tabu (opu) olur ve tesadüfen dokunduğu kişi veya cisim de tabu haline gelir. Kadın bu süre boyunca yemek yapmaz; çünkü sadece yemek değil, pişirildiği çömlerle ateş de tabu olur ve dolayısıyla kimse bu yemeği yiyemez, çömlerleri kullanamaz, o ateşte ısınamaz (Frazer, 2019: 151-154).

¹¹⁸ Bribri Kızılderilileri lohusa kirliliğinin âdet kanamasından kaynaklanan kirlilikten çok daha tehlikeli olduğuna inanırlar. Kadın âdet döneminin yaklaştığını hissedince kocasını haberdar eder ve o da hemen

miras alınmıştır. Menstruasyon, hamilelik ve menopoz, kadın bedenlerinin patolojikleştirilmesini ve kadınların eril kamusal alandan uzaklaştırılarak ev ortamına hapsedilmesinin gerekçeleri olarak kullanılmıştır. Erkek bedenine ait sıvılar haz ve üremenin fonksiyonu olarak tanımlanırken; kadın bedenine ait sıvılar yalnızca erkeğin haz ve üreme sürecinin hazırlayıcıları ve yardımcıları olarak etiketlenmiştir. Sperm erkek cinselliğine ait bir sıvı olarak görülürken, kadın cinselliğine ait sıvılar hastalık, kirlilik, anormallik ve sapkın cinsellekle ilişkilendirilmiştir (Kaderli, 2023: 55).

Kadın bedenine ilişkin bu düzenlemeler bağlamında düşünüldüğünde, Kırgızlarda hamile kadınların dikkat etmesi ve uyması gereken bazı kaçınımlar vardır. Hamile kadın çuvala oturmaz, doğumu zor geçer. Tavşan eti yemez, eğer yerse çocuğun dudağı yarık olur. Yemeğin tuzuna kepçe ile bakmamalıdır; eğer bakarsa çocuğun burnu uzun olur. Doğum uzar korkusuyla deve eti, kemik hastalığı olur diye keçi eti yemez. Cinsel ilişki esnasında konuşursa çocuk lâl olur gibi inanışlar vardır (Polat, 2005: 82-83). Hamile kadınlara konulan bunun gibi kısıtlamalarla kaynak kişilerin aktardıkları bilgilerle de karşılaşmaktayız: “Hamile kadınların yapmaması gereken bazı şeyler vardır. Mesela çuval gibi içi boş olan herhangi bir şeye oturamaz. Ninem hep böyle söylerdi. Eğer oturursa doğumu çok zor geçermiş.” (Osmonova, 2019)

Kadının hamileliği dönemindeki bu uygulamalar besin tabuları ile ilişkili olduğu düşünülebilir, bu durumun diğer bir ifadesi ise “aşerme” olgusudur. Örnek’e göre kadın halk deyimiyle “aşerme” aşamasına gelince, özellikle belirli yiyecekleri yemekten kaçınır ya da tersine belirli şeyleri yemeye özen gösterir. Bu türden şeyler bilinç altında yatan ve analogik (benzetmeli) büyüünün etkisiyle de yeğlenmektedir (Örnek S. V., 2000: 134).

tenha bir yerde ona bir kulübe yapar. Kadın orada kaldığı sürece annesi veya başka bir kadın dışında kimseyle konuşamaz. Doğuran kadınsa şifacının üstüne üflemesi veya herhangi bir hayvan koymasıyla arınır. Fakat bu ayinle bile kadın ancak âdetli biri kadar temiz olabilir; dolayısıyla bir kameri ay boyunca hane halkından ayrı yaşamak ve yiyip içerken âdet dönemindeki kurallara uymak zorundadır. Düşük yapar veya çocuk ölü doğarsa durum daha kötü, kirlenme çok daha ölümcül demektir. Bu durumda hiçbir canlıya yaklaşamaz: Onun kullandığı şeylere sadece dokunmak dahi olağanüstü tehlikelidir: Yemekleri kendisine uzun bir değneğin ucunda uzatılır. Bu kısıtlama genelde üç hafta sürer (Frazer, 2019: 155-156). Bu gelenekler bazı ilkel halklara göre yeni lohusa kadınların dokundukları her şeye ve herkese zarar verebilecek tehlikeli bir etkiyle dolu olduğunu göstermektedir; dolayısıyla, topluluğun iyiliği için zararlı etkinin şiddeti geçinceye kadar kadını bir süreliğine uzaklaştırmak gerekir; belli arınma ayinlerinden sonra tekrar topluluğa karışabilir. Böyle zamanlarda tecrit etmeye yönelik uygulamalara bakılırsa, lohusa kadın korkusu ve bu kadınlardan gelebilecek tehlikelere yönelik inanç oldukça yaygındır (Frazer, 2019: 156-157).

Kazaklarda *jerik asın jegendey balbıradı* (aşerdiği aşı yemiş gibi mayıştı), *jerik ası tabılğanday kuwandı* (aşerdiği yiyeceği bulmuş kadar sevindi) şeklinde ifadeler vardır ve ifadelerden de anlaşılacağı üzere anne adayı etrafına merhametle yaklaşır. Kazaklar bu duruma *it jerik* (köpek aşermesi) der; annenin aşermesi, öncelikle bebeğin herhangi bir şeye duyduğu eksiklikten kaynaklanır (Nazarova ve Temenova, 2021: 179).

“Aşerme” Kırgız dilinde “Talgak” kavramıyla ifade edilmektedir. Türk halk inançlarında olduğu gibi, Kırgız halk inançlarında da “talgak”ın önemli bir yeri vardır. Kırgız halkına göre çocuğun sağlam, çevik ve cesur olarak doğması, annesinin aşerdiği yemeği yemesine bağlıdır. Kırgızlarda inanişâ göre “aşerme” durumunda olan kadının istediği verilmezse çocuğun bir yeri eksik olabilir. Kocasını kadının istediğini vermezse hem ayıp hem günah olur, isteneni getirip vermesi durumunda büyük sevap kazanacağına inanılır. Türk ellerinin halk şiirlerinde kahraman, bahadır insanları annelerinin, aslan ve kurt gibi bazı hayvanların yüreğine aşermesi söz konusudur. Türk halk inanişlarında olduğu gibi Kırgız halk inanişlarında da kahramanlarla ilgili olarak aşermeye bağlı destan, hikâye, masal ve menkıbeler zikredilmektedir (Polat, 2005: 77-78).

Edebiyata da konu olan “talgak” (aşerme) konusu ile Cengiz Aytmatov’un “Gün Olur Asra Bedel” adlı eserinde karşılaşmaktayız. Kırgız kültürünü yansıtan eserleriyle dünyaca ünlü olan yazar, romanın kahramanı Yedigey’in karısı Ukubala’nın rüyalarında gördüğü bir balık olan “altın mekre” hakkındaki hamile kadının “karşı koyamadığı güçlü isteği” ile “aşermeye” yönelik inanişları ve Yedigey’in bu isteği yerine getirememekle ilgili korku ve kaçınma hissini şu satırlarla dile getirmiştir:

“...Denizde ağını çekerken hep bunu, bu altın mekreyi nasıl tutacağını düşünüyordu. Ukubala’nın ‘talgak’ı, yani karşı koyamadığı güçlü isteği, hamile kadınların aşermesi gibi bir istek idi. Hamilelik döneminde kadınların böyle şiddetli istekleri olurdu. Ama bu ‘talgak’, bu aşermesi, ekşi, tuzlu, acı bir şey, ya da kızarmış av eti, kuş eti yemek isteği gibi gösterirdi kendini. Bunu bilen Yedigey karısının talgakına hiç şaşmıyordu. Ukubala bir balıkçı karısıydı ve talgakı da kocasının mesleğiyle ilgiliydi. O balığı gözleriyle görmek, altın renkli sırtını elleriyle tutmak istiyordu. Tanrı vermişti bu isteği. Yedigey, hamile bir kadın talgakına kavuşmazsa, bunun doğacak çocuk için bir zarar getireceğini de işitmişti...” (Aytmatov, 2001: 282).

Kırgızlarda aşerme (talgak) konusu çok değer verilen bir durumdur. Buna göre “Hamile kadının canı bir çekerse ve yemezse, yanağında çukur ya da gamze çıkarmış. Bu da

hamilelikte istediği bir şeyi yememiş diye yorumlanır.” (Osmonova, 2019) “Eğer hamile kadın aşerirse ve canı çektiği şeyi yemezse doğacak bebeğin yüzünde canının çektiği şeyin leke olarak kalacağı düşünülür.” (Oydinova, 2019)

Anne karnındaki çocuğu etkileyeceğine inanılan sözlü eylemler vardır ki, bunlardan kaçınmak ya da bunları yerine getirmek isteği ya da korkusu annenin benliğini sarar. Bu türden olup da olumsuz eylemler (kaçınmalar) açısından gebe kadın, ayıya, maymuna, deveye bakmaz. Balık, tavşan, paça, kelle yemez. Cesede, cenazeye bakmaz. Gizli, saklı bir şeyi alıp yemez, gibi kaçınmalar sayılabilir. Bu kaçınmaların temelinde, anne ile karnındaki çocuğun arasında, sıkı bir yazgı birliği inancı yatmaktadır. Bu tür kaçınmalar sadece geleceğin annesinin davranışlarını değil, aynı zamanda onun yarınlarını da ilgilendirmekte, giderek grubun benimsediği ve uyguladıkları birer kaçınma kalıbı durumuna gelmektedirler (Örnek S. V., 2000: 138).

Kırgızlarda doğum için yapılan bir diğer hazırlık gebe kadının tolgoo denilen sancısı başladığı zaman eve bürküt (kartal) getirilmesidir. İsakov, bunun nedeninin kötü ruhları kovmak olduğunu belirtir. Halk arasında sancısı olan kadının evine kötü ruhlar gelir inancı yaygındır. Bu nedenle doğum öncesinde yapılan hazırlıkların tamamı, muhtemel tehlikeleri önlemek ve kritik süreyi atlatabilmek için gereken tedbirleri almak amacı taşır. Yine kartalın getirilmesinde kara küçtör korkup kaçat (kötü ruhlar korkarak kaçar) düşüncesi vardır. (İsakov, 2011: 88)

Günümüzde de Kırgız kültüründe karşılaşılan bir husus Manas okunması ve Umay Ene inancı ile ilgili uygulamalarda görülebilmektedir.

Kırgız Manasçıları, doğumları kolaylaştırmak, çocuğu olmayan kadınları çocuk sahibi yapmak, avlanmaların verimliliğini sağlamak için Manas okumaya davet edilmişlerdir (Başgöz, 1986, s. 32). Kırgızlarda emci-domçu ve bübü olarak ifade edilen ebeler doğum zamanında ve çocukları tedavi ederken Umay Ene’den medet umarlar: Benim elim değil Umay Ene’nin eli derler. Yalnızca çocukları değil yetişkinleri de bir yere uğurlarken yaşlılar Umay Ene’ye ısmarladım veya emanet ettim sözleriyle yolcu ederler. Mahsul ve hasat bol olduğunda, hayvanların sayısı çoğaldığında Umay Ene’nin göğsünden süt akıyor derler (Abramzon, 2021: 262).

Sovyet folkloru, bu tip gelenekleri ataerkil feodal sistemin koşulları olarak nitelendirmektedir. Abramzon'un birçok hususta yaptığı Sovyet propagandasını, Cumagulov'un Kırgızların doğum âdetleriyle ilgili fikirlerinde de görmekteyiz.

Devrim öncesi Kırgızistan'da, ataerkil feodal sistem koşullarında, doğuma yerel şifacılar, yardım etmeleri için çağrılıyorlardı. Doğum sırasında, şifacılar ve ebeler bebeği çeşitli zararlı manipülasyonlara maruz bırakmakta, genellikle ciddi hastalıklara ve hatta bebeğin ölümüne sebep olmaktadır. Sovyet iktidarı yıllarında, annelere ve yeni doğanlara gerçek yardım sağlanması geniş çapta organize edildi. Annelerin ve bebeklerin korunması sağlandı. Kapsamlı bir tıbbi kurum ağı kurularak, hamile kadınlara bakım olanağı getirdi. Doğum öncesi kliniklerinde her gün düzinelerce hamile kadın bulunmaktadır. Doğum yaklaştığında, hastanelere yatmaları sağlanır, hastanelerde doğum sayısı, yıldan yıla yıl istikrarlı bir şekilde büyümektedir (Cumagulov, 1960: 61)

Çocuğun doğumunun duyurulması da Kırgızlarda ve Kazaklarda değer verilen bir durumdur. Bu haberi getiren kişiye Kırgızlarda da Kazaklarda da “süyünşü” verilmektedir.

Haberciler, doğan erkek bebek ise *at ustar* (atın dizginini tutan), *kurık ustar* (kement tutan) diye, kız ise *keste tiger* (nakış işler), *şolpı tağar* (saç süsü takar) şeklindeki kibar benzetmelerle duyurur. Kazaklarda bir kişinin doğumu ya da ölümü sonrasında gerçekleştirilen geleneklerden biri doğanı ya da öleni kötü ruhlardan koruma amacıyla tutulan gece nöbetleridir. Buna Şildehana/Şilde Küzet adı verilir (Nazarova ve Temenova, 2021: 182).

Kazak Türkleri ilk önce kız istemeye iki adamı “*javşılığa*” (ulaklığa) kızın ana-babasına gönderirdi. “*Javşı*” (ulak) ilk defa kızı istemeye giden adamdır. O daîma ricayı yerine getirip, söz alıp, dünürlükten haberdar olup, döner. Javşı olarak daima ricayı yerine getirebilen, becerikli erkekler gönderilirdi. Ama kızın akrabası javşılara hemen cevap vermez. Bu yüzden javşı gittikten sonra kızın anababası akrabalarını çağırıp, akıl danışıp, “evet” dedikten sonra kızın akrabalarının biri delikanlının evine olumlu cevap vererek, “*süyünşü*” (yani sevinçli haber için bir hediye) ister. *Süyünşü* olarak her türlü giyim veya para verilir. Erkeğin anababası öz akrabalarını davet edip, akıl danışıp, dünürlüğe hazırlanır (Beiseğulova, Kalşabayeva, & Smagulov, 2023: 163).

Kırgızlarda dünyaya gelen çocuğun müjdesini veren kişiye verilen hediyeye “*süyünçü*” denir. Bu haber verilirken bazen erkek veya kız çocuk doğdu diye değil de erkek ise börü doğdu, kız ise tilki doğdu denilerek haber verilirmiş. Böyle haber vermenin sebebi ise totemizmden kaynaklanan bir uygulama olup, cin ve kötü ruhları aldatmak içindir. (Polat, 2005: 98)

Günümüzde de bu geleneğin devam ettiği görülmektedir. Eğer doğum günümüzün şartlarına uygun şekilde hastanede gerçekleşiyse, “*süyünçü*” genelde hemşilere verilmektedir.

“Kırgızlarda çocuğun doğumunu haber veren kişiye “*süyünçü*” verilir. Benim dedem, ben doğunca, haberi veren hemşireye bir koyun kestirip evine kadar götürmüş. Kadın doğum yaptıktan sonra da onun için koyun kesilir, sağlığına hızlıca kavuşması için ona yedirilir. Çocuk ve anne eve gelmeden önce yengeler, evi temizler, evin içinde ve dışında çam parçaları yakarlar, her yerin çam kokmasını sağlarlar.” (Osmonova, 2019)

“Çocuk doğduktan sonra ailelerine, akrabalarına müjde verilir. Ona da “*Süyünçü*” derler. Onu söyleyen kişiye, para verilerek teşekkür etmek gerekir, benim çocuğum doğduğunda ailemize hemşire haber verdiği için “*süyünçü*” ona verilmiş, günümüzde genelde böyle oluyor. Önceden köylülere centek, boorsok ve tatlı gibi yiyecekler dağıtılırdı. Şimdi genelde geniş bir katılımla akrabalar yemeğe çağırılmaktadır. Bu toplanmanın amacı, herkesin doğan çocuk ve ailesine iyi dileklerini söylemesi ve hediyeler getirmesidir. Ben doğduğumda, annemin tarafı beşik getirmiş. Ama şimdi artık aileler, giysiler, oyuncaklar, bebek arabasına kadar birçok şeyi doğum öncesinde ya da sonrasında getiriyorlar. Eskiden evlatlara erkenden (doğumdan önce) isim düşünmek, ismi söylemek ve hatta giysi gibi şeyler almak büyükler tarafından hoş karşılanmaz, uyarılır ve engellenirdi, şimdi zamanla tam tersi oluyor. Kırgızlarda beşik toyu yapılır, benim çocuğuma da bunu yaptık. Çok çocuk doğurmuş yakınlarımızdan yaşlı bir kadın varsa, bebeği beşiğe onun yatırmasını isteriz, o da dualarla bebeği beşiğe yatırır. Bebek erkek olduğu için biz, yastığının altına bıçak ve beşiğin kenarına bir kırbaç koyduk. Bunu büyüklerimiz, hastalıklardan ve üç harflilerden çocuğu korumak için geçmişten beri yaparmış, benim çocuğuma da yaptık.” (Adambekova, 2019)

“Lohusa kadının ve bebeğin kırkı çıkana kadar evin eşiğini süpürge veya demir parçası konur çünkü inançlara göre bu nesnelere bebeği kötü ruhlardan koruyacağı düşünülür. Söylenenlere göre bebeğin bir yaşına kadar saç alınmaz ve kırkı çıkana kadar dışarıya çıkarılmaz.” (Oydinova, 2019)

Lohusayla çocuğunun, doğumdan sonraki kırk gün içerisinde hastalanmalarına “kırk basması, kırk düşmesi, kırk karışması, lohusa basması” gibi adlar verilmektedir.¹¹⁹ Eğer lohusa ve çocuğu bu süre içerisinde dışarı çıkmak zorunda kalırlarsa ya da lohusalar ve çocukları birbirleriyle karşılaşırlarsa, kırk karışımını önlemek için birtakım kaçınmalara ve pratiklere dikkat edilir. Kırklı olmanın belirgin özelliği, annenin bu süre içerisinde tabu, yani pis sayılmasıdır. Kadının tabusal nitelikteki birtakım kaçınmalarının temelinde bu pislik tasarımı yatmaktadır (Örnek S. V., 2000: 146).

Kırgız toplumunda çeşitli şekillerde insan vücuduna giren ve görülen geleneksel inanışlardan biri, “*albastı*” veya “*albarstı*”dır. Bunun yanında “kara basan” ve “basırık” olarak da ifade edilmektedir. Bu bağlamda diğer Türk lehçelerinde “alkarısı”, “albız”, “albaz”, “albıs”, “almıs”, “albast”, “abası” şekillerinde geçtiği dahi tespit ediliyor. Anlaşıldığı kadarıyla albarstı hem kadınlarda hem de erkeklerde görülüyor. Ancak kadınlarda görünmenin daha fazla olduğu tespit ediliyor. Bunun daha çok insanlarda uyku halinde, yolculuk esnasında ve özellikle kadınların doğumu sırasında ve sonrasında musallat olduğu anlaşılıyor. Bu mefhumlar kişilere genellikle *eçki* (keçi), *tülkü* (tilki), *muşık* (kedi), *şaytan* (şeytan), sarışın kız suretinde gözüküyor. Uyku sırasında boşuk bir

¹¹⁹ “Doğum paradigmasında değerlendirilen demonik ruhların getirdikleri hastalıklar, zararlar, ölümler geleneksel olarak kadının ve çocuğun doğumdan sonra kırkıncı gününe kadar olan süre içinde belirlenir. Azerbaycan'da o nedenle loğusaya kırklı denildiği gibi yeni doğum yapmış kadının ve bebeğin mezarının da kırk gün açık olduğu söylenmektedir. Anadolu'da bu sürece kırklama veya kırk bekleme denilir. Azerbaycan'ın bazı yörelerinde olduğu gibi Anadolu'da bu kırk günlük sürece çile de denilir. Orta Asya Türkleri ise kırk günlük sürece çile ve çocuğu da kırk basmasından korumak için başına taktıkları kavuğa da çille toppi derler. Zorluk, ağırlık, hastalık olarak bilinen çile kavramı, geçiş döneminin bu zayıf anını ifa etmek bakımından değerlidir. Bugün hastalık adı olarak toplumda yaşayan tıbıka, sarı basma, büzmece, boğmaca aslında hastalık ruhlarının adlarıdır. Zamanla loğusa kadınları ve bebekleri hastalandırıp öldüren bu varlıklar, tabu ve kaçınmalar paradigmasında bir dizi uygulamalarla önlenilir. Ayrıca doğumun tehlikeli dönemi olan kırk çıkarma, kırk dökme, kırklama veya çile çıkarma, çile dökme adları ile Orta Asya'dan Balkanlara kadar mevcut olan bu inanç, doğum paradigmasında kırk sayısının önemini ve onunla ilgili demonik varlıkların bütün Türk dünyasında işlevsel açıdan aynı olduğunu bir kez daha tasdik eder. Geçiş döneminin kutsal kırk rakamı ile belirlenmesi demonik varlıkların da kırk bağlamında değerlendirmesini sağlamıştır. Bazı demonik ruhlar hem belirtilen kırkla hem de genelde kötü ruh olmaları ile karakterize edilirler. Mesela Al basması, Karabasan, Sarı basması, Tıbıka, Boğmaca gibi. Türk kültür ekolojisinin hemen hemen bütün katmanlarında varolan demonoloji, doğum paradigmasında canlılığını en belirgin bir biçimde koruması ile ayrıcalık oluşturmaktadır” (Bayat, 2007b: 345-346).

ses çıkarma, daralma, sıkılma ve kilitlenme hali, toplum nazarında “albarstı basuu” yani albastının basmasına yorulur. Şeytanın bıçaktan korktuğuna inanıldığı için bıçak konulur. Aynı zamanda çocuğun uyku esnasında, bu gibi hallere maruz kalmaması için yastığının altına bıçak konulduğu görülür (Ünal A., 2010: 137-139).

Albastı'nın, cinlerin zararından korunmak; nazar, göz değmesinden sakınmak için Kırgızlarda kadın doğum yapmak üzereyken dışarıda erkekler bağırır ve silah atarlar. Çocuk dünyaya geldiğinde dişi varsa, bu uğurlu kabul edilir ve adını “Börü” koyarlar. Ancak diş, bebeğin üst damağında ise bu iyi karşılanmaz. Bahşılar suya okur, okunan su kadına içirilir. Tüm bunlar kötü ruhları kovmak, zararlarını engellemek içindir (Polat, 2005: 86-89).

Gebe kadın ve doğacak olan çocuğu albastı musibetinden korur ve muhafaza eder düşüncesi ile Kırgızlar arasında doğum sırasında “kuuçu” (kovucu) olarak bilinen hususi kişilere başvurulduğu veya doğuma iştirak ettirildiği görülür. Kuuçunun gezinmekte olduğu yerlerde albastıların barınmadığı ve kuuçunun olduğu yerden kaçtığına inanılır. Keza albarstıların kovucuya malum olduğuna kanaat getirilir. Bu kişilere saygı duyulur. Bu inanış çerçevesinde “kuuçu” olarak ifade edilen kovuculara haber salınır. Bu kişilere “baatır” yani bahadır diyerek, aslında örtmece anlamı olan bir şekilde seslenilir. Zira kendi namı olan “kuuçu” olarak hitap edildiğinde gücünün gideceğine inanılır. Kuuçunun gezinmekte olduğu yerlerde albastılar barınmaz ve kuuçunun olduğu yerden kaçarlar. Keza albarstıların kovucuya malum olduğuna kanaat getirilir (Ünal A., 2010: 140-141).

Çocuğun doğumunun ardından sevgiyi abartarak göstermekle ilgili çeşitli kısıtlamalar ve kaçınmalar, elbiseleriyle ve ilk düşen dişiyle ilgili dikkat edilmesi gereken hususlar da görülmektedir: “Çocuğun ayağı öpülmez denir, eve gelmez, serseri olur derler. Çocuğun elbiseleri akşam dışarıda bırakılmaz, elbiseleri ay görürse, çocuğun vücudunda izler çıkar derler.” (Osmonova, 2019) “Bebeklerin ilk dişi düşünce onu fare deliğine koyarlar ve “çürük dişi al sağlam dişi ver” diye söylenir.” (Oydinova, 2019)

2.3.2. Düğün ve Evlilik Öncesi, Esnası ve Sonrası ile İlgili İnanç ve Uygulamalar Bağlamında Tabu

Kırgız kültüründe günümüzün değişen koşullarında, evlilik ile ilgili gelenekler önemini ve belirleyiciliğini korumakla birlikte, evliliğe yönelik geleneksel yaklaşımların da etkisiyle genç yaşta evliliklerin yaygın olduğu görülmektedir. Polat, Kırgızlarda geleneksel evlilik biçimlerini şu şekilde sıralamaktadır:

Kırgızistan'da sosyal ve kültürel değişmelerin daha hızlı yaşandığı büyük şehirlerde doğrudan tanışıp, anlaşarak evlilikler giderek artarken, geleneklerin daha sıkı korunduğu yerlerde Kırgızlar'ın atalarından babalarından getirdikleri bir takım evlilik biçimleri vardır. “*Bel Kuda, Beşik Kuda, Kayçı Kuda, Küç Külvöö, Ala Kaçuu* vb. Kırgızlar arasında eskiden daha yaygınken günümüzde de rastlanan evlilik şekilleridir. Bel Kuda, Türkiye’deki “beşik kertmesi”nden de önceki bir safhayı oluşturan, iki tarafın çocukları henüz anne karnındayken veya taraflardan birinin hanımı henüz hamile kalmadan anlaşarak, doğacak çocukları evlendirme ve dünür olma geleneğidir. Bunun örneği Manas Destanı’nda da bulunmaktadır, Manas oğlu Semetey’i Ayçürök ile Bel Kuda yapmıştır” (Polat, 2005: 136). “Beşik Kuda ise Türkiye’deki “beşik kertmesi” olarak bilinen âdetin karşılığıdır. Âdete göre dostlar ve akrabalar, beşik toyunda, sünnet toyunda veya misafirlğe geldiklerinde şahitler huzurunda anlaşılır ve çocuklarını evlendireceklerine dair yeminleşirler” (Polat, 2005: 138). “Kayçı Kuda yakın akrabaların iki kız ve iki oğlunun karşılıklı olarak nikah akdi ile evlendirilmesidir. Aileler karşı tarafın kızını gelin olarak almakta, oğluna ise kızlarını vermektedir. Akrabalık bağı ile yakınlığı olan ve orta halli ailelerde bu evlilikleri bazen aileler, bazen gençler talep etmektedir (Polat, 2005: 139). Küç Küyöö, “iç güveyi” dediğimiz geleneğin karşılığıdır, Kırgızlar genelde bu tür evliliği uygun görmese de bazı özel durumlarda yahut oğlu olmayan ailelerde ya da kalın (başlık parası) veremeyecek kadar yoksul durumda olanların zaruretinden ve bazı şartları yerine getirebilme gereğinden dolayı böyle bir evlilik türü olsa bu durumdaki erkekler toplumda hakir görülür” (Polat, 2005: 140).

Ala kaçuu, Türklerde çok eskiden beri bilinen “kız kaçırma”¹²⁰ geleneğidir. Destanlarda da görüldüğü üzere Kırgızlarda evlilikler genelde aile dışından olup, bazen çiftler birbirini

¹²⁰ Kız kaçırma bağlamında teorik yaklaşım ve yapılan çalışmalar açısından Evans-Pritchard’ın tanımı konunun kökenlerine dair fikir verebilir. McLennan yalnızca basit toplumların düğün merasimlerinde kız kaçırma âdetinin ne denli ortak olduğunu gösteren çok sayıda delili bir araya getirmekle kalmamış, aynı

görmeden evlenmektedir. Ala Kaçuu, günümüzde iki durumda görülmektedir. Birincisi ve toplum nezdinde meşru kabul edilen yolu, gençler birbirini sever, maddî durumları elvermez ve aileler de karşı çıkarsa kızı kaçıran genç Kırgızlarca suçlanmaz, mutlu olması için kızın sevdiğiyle evlenmesi gerektiğini belirtir ve tarafların gerilimine rağmen evliliğe göz yumulur. Kız kaçırmanın ikinci ve en tartışmalı olanı zorla ve gizlice kaçırmadır. Bu şekilde kaçırma kanunen de suç sayılır. Kırgızlar genelde bunu gelenekte olsa da zulüm olarak görür. Genelde bu durumda aileler gerilir, sorun dövüşmeye varır. Erkek tarafı için rencide edici olan, kavgayla kızın alınmasıdır. Kızın zorla kaçırıldığı, haberinin dahi olmadığı durumda, kızın vereceği karar belirleyicidir ve çok önemlidir. Kabul etmemesi, damadın yasal olarak suçlu duruma düşürecek, kabul etmesi ise iki taraf için gergin ve tartışmalı bir süreci beraberinde getirecektir. Ortamın yumuşaması da genelde bu tartışmaların yaşanması ve biraz zaman geçmesinden sonra olur (Polat, 2005: 141-143).

Kaynak kişilerden kız kaçırma olaylarında yaşanan ve erkeğin annesinin, kaçırılan kızın evden gitmesini engellemek adına, bilhassa Türk kültür ekolojisinde kutsal kabul edilen, Şamanist uygulamalarda da karşımıza çıkan, din değişmelerine rağmen kutsallığı devam eden “kapı eşiğine”¹²¹ uzanarak eğer giderse önce kendisini çiğnemesini, bunu yaparsa ettiği bedduaların kızı tutacağını söyleyerek onu evde tuttuğuna dair geleneksel uygulamaların olduğu aktarılmaktadır:

“Kırgız kültüründe az da olsa hâlâ devam eden geleneklerden biri de kız kaçırmadır. Kaçırılan kızın getirildiği evden gitmesi yasaktır ve gitmesini engellemek için evin annesi kapının önüne ya da eşiğe yatar. Kız gitmeye kalkmasın diye gittiği takdirde tutması adına ona beddualar eder. Kız kaçırıldığı eve geldikten sonra odadan çıkması yasaktır ve hatta sadece kadınlar onu görebilir. Kaçırılan kız beyaz baş örtüsü takar.” (Uranbekova, 2019)

zamanda egzogaminin ve totemizmin ilkel toplumların yaygın özellikleri olduğunu ilk gösteren, ilk takdim eden olmuştur (Evans-Pritchard, 2005: 38).

¹²¹ Eşiğin, Türk topluluklarının hemen hemen bütününde kutsal olması ve eşikle ilgili bir dizi inançların mevcudluğu, Eşik iyesinin eve bereket verebildiği gibi felaket de verebileceği varsayılmakta, eşik kültü konar-göçer bir yaşam psikolojisi ile bağdaşmaktadır. Gerek Müslüman gerekse de gayri müslim Türk halklarında eşiğe basılmaması, dar vakitte eşikte oturulmaması ve bunlarla ilgili bir dizi tabu ve inançlar eşik kültürünün istisnasız eski yapısını koruyarak günümüze kadar ulaştığını kanıtlamaktadır. Nitekim bu inancın eski şeklinin korunduğu Altaylı Türklerde evin eşiğinin doğuya, güneşin doğduğu yere bakması ve burasının güneşin girdiği yer olduğu için kutsal olduğu düşüncesi belki de bütün Türk boylarında eşiğin kutsallığını gösteren ortak inanç paydasıdır. Bütün yasaklar, tabular, önlemler eşiğin duraklama yeri olmayıp geçit yeri olduğu üzerine işlevselleşmiştir (Bayat, 2007b, s. 268-269).

“Benim tanıdığım bir ailenin başına gelmişti. Üç yıl önce 17 yaşındaki bir kız kaçırıldılar. Erkeğin evine zorla getirildikten sonra kız oradan gitmeye çalışmış. Ebeveynlerine haber göndermeye de çalışmış. Ancak o evde herkes önceden hazırlanmış. Erkeğin annesi, teyzeleri kızın başına güç kullanarak başörtüsü giydirdiler. Beyaz başörtüsü Kırgızların geleneklerine göre gelin eve ilk geldiğinde giydirilir. Kızın anne babası sinirlenerek kızını oradan götürmeye gelmiş. Erkeğin akrabaları, kızın aile büyükleriyle konuşup, “anlaşarak düğün yapalım, kız kaçırma suç değil ki bu bizim geleneğimiz” diye kızını göndermek istememişler. Kız kaçmak için evden çıkmak istediğinde erkeğin yaşlı babaannesi kapının önüne yatıp, “ben seksen yaşında kadını, ben de kaçırılarak eve geldim. Ömrüm boyunca mutlu bir hayat geçirdim. Senin de öyle olacak. Buradan asla kalkmayacağım. Eğer beni atlayarak üstümden geçersen ömrünün sonuna kadar mutsuz olacaksın” deyip, ona kargışlar etmiş, Kırgızlarda eğer kargış alırsan, özellikle yaşlı insanların eşiğe yatıp ya da kapı önüne yatıp söyledikleri gerçekleşir diye bir inanç vardır. Kız da bir yere gidememiş. Kız kadının kargışından korkmuş ve ağlayarak o kapıdan çıkamamış. Neticede tanımadığı bir erkekle evlenmek zorunda kaldı. Şimdi onlar üç yıldır birlikte hayat geçirmekte. Ama kız her sefer onunla mutsuz olduğunu, hatta intihar etmeye bile çalıştığını söyledi.” (Satımbekova, 2019) Aynı kaynak kişinin başka bir tanıklığıyla anlattığı kız kaçırma olayında, kız ve erkeğin babaları tanıyor, olayı şu şekilde aktarıyor: “Bir komşumuzun kızını kaçırılmıştı. Kızın babasıyla erkeğin babası birbirlerini tanıyormuş. Kız o erkekle evlenmek istememişti. Kızının razı olmamasına rağmen kaçırıldı, ailesinin haberi olduğunda kızın babası “dönersen ayıp olur, köydekiler hakkımızda dedikodu yapar, kızını geri geldi diye herkesin bizim hakkımızda konuşmasını mı istiyorsun?” dediği için kız dönememiş. Babası kızına “çocuğun babasını tanıyorum, iyi birisi, onunla evleneceksin” diyerek kızını o evde bıraktı. Zaman geçtikçe, erkeğin kıza uyguladığı baskılar ve şiddet arttı. Sonunda zor da olsa boşandılar.”

Kız kaçırma geleneği ile aslına bakılırsa Türk dünyasının her yerinde karşılaşılmaktadır. Bu noktada ailelerin evliliğe razı gelmemesi halinde, birbirini seven kız ve erkeğin karşılıklı rızasıyla kaçması geleneksel olarak toplumda hoş karşılanmasa da evliliğe dönüşmesiyle birlikte zamanla müsamaha gösterilen bir durumdur. Kırgızlarda da çeşitli zorluklar ve şartlar sebebiyle yahut ailelerin rızası olmaması sebebiyle karşılıklı sevgi, istek ve rıza ile kız kaçırma sonrasında kurulan evlilikler mevcuttur. Ancak günümüzde sayıları giderek azalmış da olsa zorla kaçırma hadiseleri yalanmıştır. Günümüzde “ala

kaçuu (kız kaçırma)” geleneğinin zorla yapıldığı durumlara karşı bilhassa da Kırgız kadınların gösterdikleri tepkilerle engel olunmaya çalışılmaktadır. Kırgız kadınların en çok korktuğu şeylerden biri bu şekilde kaçırılmak ve alıkonulmaktır. Karşılıklı sevgi ve rızanın olmadığı, zorla kaçırma olaylarında yaşanan bazı trajik hadiseler sonrasında kamusal olarak da sivil olarak da farkındalık oluşturulmaya çalışılmış, bu konuda çeşitli gösteriler de yapılmıştır. Konuyla ilgili gösterilen tepkilerin ardından, Kırgız toplumunun genelinde bunun bir gelenek değil zorbalık olduğuna dair kanaat oluştuğu da söylenebilir.

Dıykanbayeva, Kırgızlarda çok eskiden beri süregelen levirat ve sorarat gibi evlilik türlerinin de olduğunu da belirtmektedir. Levirat Kırgız Türkçesinde *Amangerlik*, Kazak Türkçesinde *Amengerlik*, Türkmen Türkçesinde *Dakılmak* olarak geçmektedir. Levirat, kocası ölmüş kadını kocasının erkek kardeşi ile evlendirme türü olarak bilinmektedir. Bütün Türk boylarında olduğu gibi Kırgızlarda da ölmüş adamın eşinin baba evine dönmesi hoş karşılanmazdı. (Dıykanbayeva, 2013: 135). Ancak günümüzdeki sosyo-kültürel değişimler açısından pek başvurulan bir evlilik türü olduğu söylenemez.

Kırgızlarda, evlilik ve düğün gelenekleri bağlamında eski çağlardan günümüze kadar devam ettirilen sürdürülen geleneklerden biri “kalın (başlık parası)” geleneğidir. Kalın geleneğinin Kırgızlarda devam etmesinin birçok nedeni ve mitolojik kökeni vardır.

“Örneğin Manas destanında da başlık parasının önemli bir yeri vardır. Kırgız geleneğine göre kalın¹²² verilmeden alınan geline iyi gözle bakılmamaktadır. Destana göre evlenme konusu çok ciddidir. Manas, Kanıkey'den önce savaş sonucunda iki kızla evlenmiştir. Fakat bu kızların hiçbirisini Almambet, Manas'a layık görmemiştir. Yine dstandaki geleneklere göre gerçek hanım kalın verilerek alınandır” (Alptekin, 2011: 242-243). “Manas ile Kanıkey'in, Semetey ile Ayçürök'ün evlilikleri Kırgızlar açısından evlilik modeli olarak görülmektedir. Ailelerin birbirleriyle tanışması yahut belli bir sürecin ardından kız tarafına “*cuuçu ciberuu*” yani elçilerin gönderilmesi, elbette gençlerin karşılıklı isteği ve bu sürecin “*söykö saluu*” yani söz kesme ve nişan akdine dönüşmesi

¹²² Kırgızlarda da ailevî ata hakkına dayanan (patriyarkal) ve dışardan evlenme (exogami) içtimaf şekillerine uygun (patrilokal nizam) esastı. Diğer tabirle, yeni kurulan aileler koca tarafını tutardı. Yeni gelen kadın kocasının ailesine hizmet eder ve onun malı sayılırdı. Onun için kadını pederinden, eski ailesinden satın almak gerekirdi. Kalın bedeli, çeşitli ehli hayvanlardan: at, deve, koyun v.b. tereküp ederdi. Mahmud Kâşgarî sözlüğünde kalıng'ı zikretmekle kalmıyor, kullanım tarzına dair misaller de veriyor (Rasony, 1993: 56).

olağan süreçtir. Kırgızlarda sözü kesilen kıza, başkası talip olmasın, sahibi olduğu biinsin denilerek başı bağlanır ve kulağına küpe takılır” (Polat, 2005: 158).

Ünal’ın tespitlerine göre Kırgız Türklerinde de kalın geleneğinin sosyal, ekonomik, kültürel birlikteliğe sahip olan aile içinde gelin ve çocukların bir bakıma geleceğini güvence altına alan bir âdet olduğu yönünde görüşler mevcuttur.

Ünal’a göre, kalın geleneğinin tüm yaşanan süreçlere rağmen Kırgız toplumunda kalın geleneğinin dünden bugüne evlilik olgusu içinde sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Toplumsal yapının dinamikleriyle ilintili kalının bazen sert ve zorlayıcı olduğu, bazen de kültürel uygunluklar sonucu yeni toplumsal kimlik kazandığı anlaşılmaktadır. Toplum nazarında kalın, gelin kızın ailesine yapılan bir “evlilik ödemesi” olarak da telakki edilir. Kırgız toplumunda evliliğe ilişkin tüm aşamaların simgesel anlamı düşünüldüğünde kalının haklar ve ödevler kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Kız istemeden sonraki uygulamada erkek tarafın kıza talip olması ve olumlu cevap alınmasından sonra her iki taraf *kuda* (dünür) olur. Akabinde erkek tarafının kız tarafına vereceği kalının niteliğinin ve miktarının belirlenmesini ifade eden *kalın bıçuu* süreci başlar. *Kalın bayloo* kalının niteliğinin ve miktarını belirlenmesini, *kalın cedirüü* ise kalın vermeyi ifade eder (Ünal, 2021: 49-50).

Tezcan, eski Türklerde evlenme, kız kaçırma ve yağma yoluyla olduğunu ifade ederek, Yakutlarda ve Altay Türklerinde son zamanlara değin evlenmenin, ancak kız kaçırma yoluyla meşru evlenme sayıldığını belirtmiştir. Abdülkadir İnan bunu şöyle anlatıyor: “Yakutlarda, evlenmeye karar veren delikanlı, kendi soyuna mensup bütün gençleri toplar ve büyüklerinin huzurunda *Kam ayini* yaptırırdı. Akına gidecek atların bağlandığı kazıkların dibine tulumlarla kımız konur ve kam da bu kımızları atların koruyucusu olan itik ruhuna saçı ederdi. Altay Türkleri arasında, bugün de erkek ve kız tarafları kendi aralarında sözleştikleri halde delikanlı, kendi soyundan olan yiğitlerle beraber kızı kaçıtır. Kırgızların Manas destanında eski usulün hatırası olarak yağma ve kaçırma yoluyla evlenmeden söz edildiği gibi barış yoluyla, yani “kalın” ödeyerek evlenme de tasvir edilmektedir.” (Tezcan, 2000: 20).

Metin Ergun ise düğün sırasında ve sonrasındaki hediyeleşmelerin en önemlisinin kalın ve çeyiz verilmesi olduğunu belirtmektedir. “Bu bağlamda düğünün iletişim

fonksiyonları incelendiğinde, karşılıklı mal değişimi anlamına da gelen kalın ve çeyiz bağışının, düğünün ortaya çıkardığı kaosu ortadan kaldırıp yeniden uyumu ve düzeni sağlamanın aracı olduğu görülecektir. Bağışların, yani yeni evlilere verilen malların simetriği kaosu gidermekte ve düzeni sağlamaktadır. Bu yeni düzen, soya yeni bir ailenin katılmasıyla sağlanmaktadır. Kalın ve çeyiz olmadan yeni aile “tam insan/tam aile” haline gelemez. Kalın ve çeyiz onları normal, “tanıdık-bildik”, sıradan ve “dünyalı” yapmaktadır. Bütün Türk dünyasındaki kalın ve çeyiz bağışları bu anlama gelmektedir” (Ergun M., 2014: 67).

“Kırgızlarda, kalın uygulaması ile kızın namusu ve ahlakı arasında bir ilişki kurulmaya çalışıldığı da dikkati çeken hususlardan biridir. Erkek tarafınca, gerdek gecesi öncesi yaklaşık 40 metre büyüklüğünde bir çarşaf alındığı ve gerdek gecesi sonrası ak çarşafın kızın annesine götürüldüğü, hiçbir yerinin kirlenmemesi hâlinde bir diğer ifadeyle kan lekesi görülmediği takdirde annesinin yüzüne çarpıldığı, *kızın tuura tarbiyalay albadı* “kızı doğru terbiye edememiş” şeklinde ayıplandığı bilinir. Kızın bakire çıkması hâlinde *kızın uul törödü* “kızın oğul doğurdu” şeklinde müjdeleme durumuna rastlanır. Kızın bakire çıkması hâlinde kız tarafının kalın istemekten utandığı, erkek tarafın istememesi hâlinde, evliliğin boşanmayla sonuçlandığı görülür. Kırgız ailesinde kalın ile bakireliğin bir diğer ifadeyle ahlak ve namus olgusunun aynı değer bütünü içinde ele alındığı müşahede edilir. Alınan kızın bakire olmaması hâlinde, kalın çoğu zaman iade edilir veya eşler boşanır. Boşanmadığı takdirde kız ailesi tarafından ayıp bedeli ödenir” (Ünal, 2021: 55).

“Ülkemizde gelinin “masum” ve “temiz” olmasına önem verilir. Kızın, evlenmeden önce başka birini tanımamış olması üstünde titizlikle durulur. Törelere etkinliğini sürdürdüğü yerlerde, “yenge” kadınlar gerdek sonucunu beklerler. Kimi yerlerde kızın “temiz” çıktığı belli olunca, sonu evin damına bayrak asmak ya da silah etmekle ilan edilir” (Örnek S. V., 2000: 198).

Kırgız kültüründe de gelinin “temiz” çıkma hususu ile ilgili inançlar ve gelinin gerdek gecesi ve sonrasına dair uygulamalar ve kaçınmalar mevcuttur.

Örneğin, gelin Özbeklerde ilk gece birleşmek yasak iken Kırgızlar'da birleşme zorunludur. Gerdek gecesi ile ilgili bazı halk inanışları mevcuttur. Buna göre bu gece

gelin ve damattan hangisi önce uyursa, onun önce öleceğine inanılır. Gerdeğe girilen yerdeki bütün kilitler, kapalı eşyalar açık olmalıdır. Aksi takdirde daha önce işaret edildiği gibi damat ve gelinin bağlanmasından korkulur. Ayakkabılar ters ve yatık olmamalıdır. Çünkü bu durum, hayatta işlerin ters gideceği, evliliğin istenilen istikamette gitmeyeceğine işaret sayılır. Bizde gerdek gecesi verilen yüz görümü, Kırgızlar'da gelinin arabayla gezmeye çıkarılacağı zaman verilir. Gerdek gecesinden sonra Kırgızlar'da yatak on-on beş gün toplanmaz. Birkaç gün sonra kızın ablaları ve yengeleri gelir, çeşitli yemekler, yiyecekler getirir, belli bir kutlama ve törenle yataklar toplanır. Buna “döşek cıydı” töreni denir. Döşek cıydı töreninden sonra kaynana gelinine ziyafet düzenleyerek eline süpürge ve çeşitli eşyalar verir. Bu uygulama, gelinin artık evinde işe başlaması ve sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiği anlamına gelir (Polat, 2005: 186).

Abramzon gibi Sovyet folklorcuları, bu konuyu da ideolojik formatlarla yorumlamaktadır, Abramzon *kalın* geleneğini anlattığı bölümde Ekim Devrimi'nin bu geleneği yıktığını söylemektedir.

Kalın (başlık parası) Kırgızlarda evliliğin başlıca unsurlarından biridir. Kalın, ataerkil feodal ilişkilerin gelişim evresinde, özellikle yüksek miktarda olduğu için gerekli sayıda hayvanı bulunmayan veya zengin olmayan halkın bazı kesimlerini evlilik yapma imkânından mahrum bırakmıştır. Varlıklı aile için kalının ağır yükünü iki durum hafifletir. Bunlardan ilki yakın akrabaların yardımındır ve ikincisi ise kalıng ödeme süresinin uzun olmasıdır. İkinci durum evlenme oluru ile gelinin damadın anne babasının evine gelin olarak gelinceye kadar bazen de geldikten sonra uzun yıllar ödemesi şeklindedir. Yoksulların, kiralık koyun bakıcılarının, topraksız ve hayvansız ırgat ve marabanın durumu tam anlamıyla içler acısıdır. Bunlar arasından bazıları kalıng ödeyecek maddi imkân sahip olmadığı için bekar olarak hayatlarını geçirmiştir. Çoğu evliliği sonraki yıllara bırakmak zorunda kalırlar. Gençlik dönemini bekar geçirirler. Kalın, kadını özel mülkiyetin farklı bir türü olarak ortaya koyar. Bu kadın için acı ve kederin kaynağıdır. Maddi imkâna sahip olmayan ve evlenmek isteyen erkek için büyük engeldir. Toplum için büyük zarar teşkil etmektedir. Ekim devrimi yukarıda anlatılan mevcut toplumsal gidişatın ortadan kalkmasını ve yıkılmasını sağlamıştır (Abramzon, 2021: 212-216). Sovyet folklorunun ideolojik yorumlarına rağmen kalın gibi geleneklerin günümüzde de varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

Kırgızlarda gelinin aileye kabulü ve mensubiyeti sürecinde uygulanan kaçınımlardan biri de “gelinin isim zikretmesine” yönelik kaçınımlardır.

Eve yeni gelin geldikten sonra gelin için kendi ebeveyn tarafı akrabaları *törkün*, koca tarafı akrabaları, *kayın* sayılır. *Kayın* terimini evlenen erkek de hanım tarafı için kullanır. Bu tabirlerin dışında gelin, kocasının evine geldikten sonra belli âdetlere uymak mecburiyetindedir. Yeni gelen gelin, kocasının erkek akrabalarını ve kendinden büyük olan kayın ecelerini (görümce) adıyla çağırılmaz. Bu durumda gelinin ağzından söylenmiş değişik akrabalık tabirleri ortaya çıkar. Gelinlerin kayın tarafını adlarıyla çağırılmayış âdetine *At tergöö adatı* (isim terk etme âdeti) denir. Bir gelin kocasının büyük kardeşlerinin hiçbirinin adını hayatı boyunca dile getirmez. Sadece *ake* veya *ava*, küçük kayınlara *uul* veya *kiçine bala*; kızlara ise şımarık anlamında *erke*, *kız* ve *biykeç* gibi takma isimler kullanır. Ayrıca gelinler, aileye mensup olmayan diğer akraba kayınlarını da adıyla çağırıp isimlerini söylemez. Onların özelliklerine göre çeşitli lakaplar verir ve bu lakaplar da sadece kadınlar arasında bilinip kullanılır. Nitekim bazı gelinlerin, kayın ağabeylerinin özelliklerine göre, kalın bıyığı olduğu için *çoñ murut ake* (posbıyık ağabey); at sürülerine baktığı için *cılkıçı ake* veya çok güldüğü için *külküçü ake* diyerek lakaplar taktıkları görülür (İsakov, 2011: 83-84).

Abdülkadir İnan’a göre de Kırgız-Kazaklarda hâlâ yaşayan bir âdet gereğince, gelinlerin kocasının ailesine mensup akrabalarının adlarını söylemesi yasaktır. Meselâ kocasının akrabasından birinin adı “Aydemir” ise gelin de “ay” ve “demir” kelimelerini söyleyemez. Halbuki bu gibi Türkçe adlar o çevrelerde pek çoktur. Bunun sonucu, bazı gelinler için balta, bıçak, koyun, at, kılınç, doğan gibi her günkü hayatta söylenmesi gereken sözler yasak oluyor. Kadınlar, bu gibi yasak kelimeler yerine, eşanlamlı yahut uydurma bir kelime kullanırlar (Akpınar, 1999: 89).

Ünlü Macar Türkoloğu Vambéry tarafından, Kırgız gelinlerin ad zikretmesine yönelik yasaklarla ilgili diğer bir hikâye şöyledir. “Bir Kırgızın Köl (Göl), Kamış, Kaskır (Kurt), Koy (Koyun) ve Pıçak isminde beş oğlu varmış. Bir gün evin gelini suya gider ve göl kenarındaki kamışlar arasında, bir koyunu yemekte olan bir kurt görür, bağırarak eve döner ve şöyle sızlanır: “Orada, Parıldıyan’ın yanında iki tarafa sallananların içinde, vahşi bir hayvan, Meleyen’i yiyor” Böylece zavallı gelin, ailenin erkeklerinin ismini ağzına almamış olur ama, Parıldıyan’ın göl, sallananların, kamış, yenilenin de koyun olduğu

anlaşılan kadar kaç koyunun kurdun ağzına girdiği de merak edilmeğe değer” (Akpınar, 1999: 100-101).

Kırgızlarda gelinin isim zikretmemesine yönelik kaçınmalara ve kullandığı örtmece sözlere başka bir örnek olarak, Eker’in Karakeçili aşiretinin düğün gelenekleri bağlamında gelinin gösterdiği saygı anlamında “sessizlik” ile ilgili kaçınmaları tespit ettiği görülmektedir.

Eker, Karakeçili Aşiretinde geçerliliği olan başka bir ritüelin “Gelinlik etme” olduğunu belirtmektedir. Buna göre “Gelinlik etme”, gelinin, başta kayın validesi ve kayın pederi olmak üzere, eşinin erkek akrabaları ile, her ne sebeple olursa olsun, konuşmamasıdır. Bu âdet, Şamanizmde gelinlerin, koca ailesine adıyla hitap etmeme esasına dayanmaktadır. Eski Türk inancında hem aile üyelerine saygısızlıkta bulunma hem de ruhların, gelinin yeni ailesiyle samimî olarak konuştuğunu göremek aileye uğursuzluk getirme düşüncesine engel olmak için korunma olarak uygulanan bu ritüel, günümüzde yalnızca saygı fonksiyonunda bulunmaktadır. Karı koca birbirlerine *hatun*, *hanım*, *bey*, *kız* gibi isimlerle hitap ederler. Gelin, aynı odada bulunan kayın ana ve kayın babasının yanında başka birisiyle konuşurken bile o kadar sessiz konuşur ki, büyükleri, sesini duyamazlar. Bu uygulamaların yanında, gelin arabaya binerken, geride kalan yakınları, kötü gözlerden, nazardan kurtulmak, yeni evlilere zarar vermesini önlemek için bir kırma riti olan toprak testiye kırma eylemini gerçekleştirirler. Testi kırılır; aynı zamanda, temizlik ve korunma ritleri olan su dökme hem nazardan kurtulmayı hem de dökülen suyun kuruması kadar kısa sürede ziyarete gelmeyi sembolize etmektedir (Eker, 2000: 22). Eker, Karakeçili Aşiretinde, evlenme törenlerinde uygulanan saç saçma gibi, aslı ruhlara saygı, korku, çekinme şeklinde Eski Türk inancına dayanan pek çok âdetin, Türklerin islâmiyet’i benimsemelerinden sonra, yeni inanç sistemlerine ve hayat tarzlarına göre bugün de hâlâ varlığını sürdürdüğünü ifade etmektedir (Eker, 2000: 23).

Kırgızlarda evlilik için şartlardan biri de kan bağı ve akrabalık ile ilgili çeşitli yasaklara riayet edilmesiyle ilgilidir. Kazaklarda da bu yasakların geçerli olduğu görülmekte ve “yedi ata”ya kadar kan bağına olduğu ve evlilik düşmeyeceği belirtilmektedir.

Evliliğin ön koşulu olan yedi kuşağa kadar kız alıp vermeme geleneği, Kazak toplumundaki akrabalık ilişkilerinin genişlemesinin en önemli nedeni olmuştur. Kan bağı taşıyan akrabalık sistemi Yedi atadan¹²³ başlar ve on beş ila yirmi ataya kadar ulaşır. Bir soyun çocuklarına yakınlığı açısından sadece yedi atayı (kuşağı) geçince kendi aralarında evlenmelerine izin verilir. Kendi nesline yedi atasını tanıtmak ve öğretmek gelenektir.

¹²³ Evlilik töreni, Karay Türklerinde gelecek nesillere geleneğin aktarımında çok önemli bir yere sahiptir. Karaylarda geçiş dönemi inanmalarının eski Türk kültürüyle bağlarının kuvvetli olduğu görülür. Mesela; genç çiftin evlilik öncesi atalarının kabirlerini ziyaret etmeleri ve her durumda saç saçma geleneğini sürdürdükleri bilinmektedir (Atmaca, 2023: 183).

Kazaklar, aynı kandan olanlar ile yakın akrabalar arasında evlilik yapıldığı takdirde, çocuklarının sakat ve zayıf doğacakları şeklinde güçlü bir inanişe sahiptirler (Kozgambayeva, Yegızbayeva, & Urazbayeva, 2021: 48-50). Güney Kazakistan topraklarındaki tüm etnik Kazak grupları arasında ekzogamik aile ve evlilik ilişkileri kurulmuştur. (Kozgambayeva, Yegızbayeva, & Urazbayeva, 2021: 53).

Eker'e göre nicelik olarak çok fazla olan ritler, aslında birkaç ortak amaca hizmet eder. Özellikle de yeni kurulan ailenin soy sürmesi gayesiyle bereket bolluk ritleri, birleştirme ritleri, gösterme ritleri, temizlik ritleri, korunma ritleri, kötü ruhlardan ve niyetlerden sakınmak için uygulanan pratiklerdir (Eker, 2000: 23).

Gömeç, ritüeller bağlamında, Türklerde evlenme hadisesi sırasında da saçı saçıldığını belirtir. İnsanlar bu atılanları kapmak isterler, çünkü bunlar kutlu olarak görülürler. Burada saçının amacı, yabancı bir soydan gelen gelinin, kocasının ailesi tarafından kabul olunması ile uğur ve bereket getirmesini dilemek için yapılan bir gelenektir. Bu saçıyı serpen umumiyetle kaynanalar veya ailenin en büyük kadınları olur (Gömeç, 2011b: 63-64).

Dursun, saçı, serpmeye, yıkama, kurban kesme gibi ritüellerin, evliliğin anlamını ortaya koyan ve yaratılış sembollerini kullanan evlilik törenlerinde de görüldüğünü belirterek, bireyler ve aileler için çok önemli bir toplumsal olayı, tabular açısından da değerlendirir.

Yıkanmalar, su serpmeler; kadının erkekle birleşmesini yasaklayan tabuları yok etmek içindir. Dursun, kurbanların, ziyafetlerin ve verilen armağanların ise bütün önemli sözleşmelere eklenen dini şartlar olduğunu aktarmaktadır. İlkel toplumlarda her nafaka ve sözleşme, bir hayvanın kanı dökülerek veya ortak bir ziyafet verilerek yapılır ve karşılıklı hediyeler vermek kurban takdiminin bir devamı olarak görülebilir. Günümüze yansıyan bu gelenekler "takı töreni" gibi âdetlerle geçerliliğini sürdürmektedir (Dursun, 2016: 130-131).

Ergun, gelinin ailede kabul edilme sürecini, mitolojik açıdan kaos ve düzen kavramları çerçevesinde değerlendirir. Geleneksel kültür başka dünyaya geçiş olarak da gördüğü düğün anını, uyumu ve düzeni sağlamak için "iyi", "tanıdık" ve "kendi" kabul edilenlerin mücadele etme zamanı olarak kabul etmektedir. Ritmin bozulması veya bozulma tehlikesi içinde olması, insanın düzeni yeniden kurmak ve uyumu sağlamak için müdahalesini ve

mücadelesini gerekli kılmaktadır. Düğün törenlerindeki eğlence ve şenlik havası, geçici bir süre için normu inkâr etmek ve yaratılıştaki kaos durumunu yeniden ortaya çıkarmaktır. Mitolojik kabule göre aile, kâinatın izdüşümüdür. Aileyi oluşturan her birey, kültürün tarihsel derinliklerinde kâinatın düzenini oluşturan unsurlar olarak kabul edilir. Düğünle birlikte aslında ailenin kâinatı sembolize eden bu yapısı parçalanmaktadır gelinin aileden ayrılışı, mitolojik algıda geri dönüşü mümkün olmayan bir süreç ve âdeta o aile için “kıyamet” olarak görülmektedir. Düğünlerdeki stresin temel sebebi, bu kâinat parçalanması, yani düzenin ve uyumun bozulmasıdır. Mito-poetik algıda kız, düzeni; gelin ise kaosu temsil etmektedir. Ailenin kızla ve gelinle ilişkilerinde farklılık gözlenir. Kızla ilişkiler, daha “kendi” algısıyla irtibatlıyken geline karşı âdeta görünmez bir “perde” vardır. Bu görünmez “perde”, ancak gelin ilk çocuğunu doğurduktan sonra aralanır (Ergun M., 2014: 62-64).

Kırgızlarda uygulanan *otko kirgizüü* geleneği bağlamında kökensele boyutu, İbrahim Dilek, Altay Türklerindeki *kelindi otko kiydirer* geleneğinde göstermektedir.

Dilek, ateşe saygı sunmanın Sibiryalı Türklerinin düğünlerinde sıkça görüldüğünü ifade eder. Buna göre Altay Türklerinde bir erkek evlenince ilk olarak yeni evinde ateş yakmalıdır. Gelinin yeni geldiği evinde ateşe yiyecek sunması ve kutsaması olan *kelindi otko kiydirer* adlı gelenek, gelinin yeni geldiği evinde yapacağı ilk işlemdir. Evlendikten sonra yeni evlerinde ateş yakmayan çiftlerin tanrı katında evli sayılmayacağına inanılır. Ocak ve ateş evin huzur ve mutluluğunun önemli bir parçasıdır. Evlenme veya çocuk sahibi olduktan sonra ateşe saygı gösterme Kazaklarda görülen bir âdettir. Gelinin kayınbabasının ocağına yağ dökmesi ve ateşin karşısında yerlere kadar eğilmesi Müslüman Kırgız-Kazakların âdetlerinde de devam etmektedir (Dilek İ., 2007: 39-41).

Türk boyları ve onların etraflarında yaşayan toplumlar ateşle ilgili çeşitli kültürlere tapınış ve ona kurbanlar kesmişlerdir. Mesela gelin, damadın evine ilk defa gelip attan inerken yapılan *çaçıla* (saçı) töreni de “aile ocağı” yani ateş için verilen kurbanın bir türü olarak bilinmektedir. Türk boylarının inanç sisteminde soy ateşini kendi soyu dışındaki kimsenin ocağını tutuşturmak için vermek yasaklanmıştır. Aile ateşi ise her bir aile için kutsal olup soydaşlarından olan birine bile verilmemiştir. Bu geleneğin bazı değişikliklere uğramış şekli, şu anda Türkiye'nin Van ilinde yaşamakta olan Kırgız topluluğu tarafından da yaşatılmaktadır. Kırgızca' daki “*kelindi otko kirgizüü*” ifadesi, gelini aile mensubu

olarak kabul etmek anlamına gelir. Düğün düzenlenip gelin yeni eve geldikten sonra, damadın yakın akrabaları tarafından sırayla gerçekleştirilmesi gereken bu gelenekte ateşin ailenin simgesi haline geldiği görülmektedir (Kayıpov, 2009: 26-27). *Otko aralaştırıuu*, yeni gelen gelinin damadın akraba hısımlarıyla kaynaşması, o haneye dahil olması. *Otko kirgüzüü*, yeni gelen gelinin damadın akraba hısımlarını eve davet ederek köşe bucağını göstermesi (Abramzon, 2021: 989).

Yeni evli çiftlerle ilgili günümüzde de “*otko kirgüzüü*” geleneği yaygındır. Bu gelenek nerdeyse Kırgızistan'ın her yerinde varlığını hâlâ sürdürmektedir. Gidilen evde gelin için sofraya hazırlanır, hediyeler alınır. Kırgızlarda yeni doğmuş çocuğu beşiğe yatırırken aile büyüğü ya da köyün çocuk sahibi olan yaşlı kadınlardan biri gelir, beşiği ve çocuğu ateş ile temizler. Kadın bu işlemleri yaparken “Bismillah, bismillah ateş anan korusun” diyerek dua eder. Kırgızlara göre “Ot ene” ile “Umay ene” birbirleriyle sıkı bir şekilde bağlıdır. Umay ene ile ot enenin işlevleri aynıdır. İkisi de ailenin ve soyun koruyucusudur. Kırgızlarda “ee” kelimesinin bir anlamı koruyucu ruhtur. Bu koruyucu ruhların çeşitli kategorileri vardır: “Mazardın eesi (mezarın koruyucu ruhu), bulaktın eesi (pınarın koruyucu ruhu), toonun eesi (dağın koruyucu ruhu)” vs. Kırgızlar'ın inançlarına göre insanların da koruyucu ruhları vardır. Genelde ata kelimesi de koruyucu ruh anlamında kullanılmaktadır. Kırgızların koruyucu ruhları (iyeleri ve ataları) Altay halklarında olduğu gibi dağlar, göller, mezarlar, pınarlar ve deryanın sahipleri ve onların koruyucu ruhlarıdır (Dıykanbayeva, 2016: 52-53).

Ateş, ocak ve kül gibi unsurların Türk kültür ekolojisinde aileye yönelik sembolik anlamları ile birlikte birçok tabuları da içerdiği görülmektedir. Altay Türkleri, her şeye küfür etseler de ateşe hakarete bulunmazlar. Ateşi su ile söndürmek, ateşe tükürmek, ateşle oynamak kesinlikle yasaktır, ateş kutsaldır. Bu durum hikayelere de yansımıştır ki; Manas Destanı'nda anlatıldığına göre, Manas'ın babası Cakıp Han ateşe bakıp, gelinlerinin mukadderatını söylemiştir. Eskiden yeni gelinler küle de bastırılırlardı, bu da yine ocağı tüttürmeyle alakalı idi (Gömeç, 2011b: 52).

Ateş kültü, ev ocağı kültü ve aile kabile kültü ile bağlıdır. Kırgızlar arasında ateşe bağlı törenler yapılmakta ve çeşitli ritüeller sergilenmektedir. İnsanlar koyunlarının kuzuladığı zamanlar komşularına ateş vermek istemezler. Kadın doğum yaparken, çocuğun göbek bağı düşmeden külü evden dışarı çıkarmaz ve dökmezler. Bununla beraber ateşin

dumanının Gök Tanrı'ya, sıcaklığının Yer Ana'ya gittiğine inanırlar. Aynı zamanda ateş kültü atalar kültü ile bağlıdır. Atalarının yaşadığı evin ocağını söndürmek yasaktır. Ata öldükten sonra, oğullardan biri ata evinde yaşamalı ve “Atasının yaktığı ocağı” devam ettirmelidir. Yoksa ata ruhları tarafından cezalandırılabilir inancı vardır. Kırgızlarda beddua olarak “*Oçogun öçsün*” (Ocağın sönsün) derler. Ocağının sönmesini dilemek kişinin ya hiç çocuğu olmamasını ya da çocuğu varsa da ölmesini dilemek anlamları taşımaktadır (Dıykanbayeva, 2016: 51-52).

Kırgız kültüründeki bu uygulamaların gelinin yabancılığını ortadan kaldırmaya ve “kendi” insanı haline getirmeye yönelik törenler olduğu, Anadolu Türkleri arasında da görüldüğü bilinmektedir. Gelin, eşinin evine gelince eve girmeden eşige ve kapının üzerine yağ sürer. Yine ocağa yağ serper. Yengeler, yeni gelini damadın akrabalarıyla, malı-mülküyle ve pınarı-suyuyla tanıştırır. Bu şekilde çeşitli kurbanlar sunulup örtüsü açıldıktan ve hayır dualar verildikten sonra gelinin “yabancılığı” ortadan kaldırılır. Yasaklar kalktıktan sonra gelin, yeni ailesi ile düzgün ilişki kurabilmekte ve böylece kaos ortamı ortadan kalkmaktadır (Ergun M., 2014: 65-66).

Dıykanbayeva, Kırgızlarda gelin gelmeden önce evin bir odasının gelin için hazırlandığını aktarmaktadır. Odanın bir köşesine “köşögö” adlı bir kumaş parçası asılır. Gelini köşögönün içine alırlar. Köşögönün içine erkekler girmez. Sadece kadınlar girer. Düğün bitene kadar gelin köşögönün içinde oturur, yanında küçük görümcüler ve komşunun küçük kızları oturur. Gelinin ilk geldiği gece gelin ile kocasının yatağı yengeler tarafından köşögöye hazırlanır. Köşögö kırk gün boyunca asılı kalır, gelin kocasıyla kırk gün orada yatar (Dıykanbayeva, 2013:139).

Kırgız kültürü bağlamında değerlendirilebilecek başka bir husus ise ev, yuva, otağ, çadır, boz üy gibi farklı isimlerle anılsa da aynı anlamda kullanılan, mekân algısı ve mekânda kişilerin “orın-mevki” almasıdır.

Çobanoğlu bu bağlamda, Türk kültüründe başköşenin zıddı olarak yer alan kavram ve mekân “eşik”¹²⁴ veya “kapı ağzı” olduğunu vurgulamaktadır. Kapı ağzı bir anlamda

¹²⁴ İki mekânı ayıran eşik, aynı anda dinsel ve dindışı iki varlık dünyası arasındaki mesafeyi işaret etmektedir. Çok sayıda ritüel, evin eşiğinin aşılmasına eşlik etmektedir: Eşiğe selâm verilmekte veya tapınma hareketleri yapılmaktadır. Eşiğin *muhafızları* vardır, bunlar girişi insanların kötü niyetlerine karşı olduğu kadar, şeytani ve hastalık getiren güçlere karşı da koruyan tanrı ve ruhlardır (Eliade, 1991: 5-6).

başköşede oturanlara ikramları sunacak veya hizmet edecek olanların oturduğu yerdir. Başköşenin de işlevleri itibarıyla aynen tör gibi statü yapıcı (statute maker) bir simge olduğu görülmektedir. Özellikle Alevi-Bektaşî Türkmenler arasında kutsal kabul edilen gelenekleri sürdürmeleri nedeniyle ruhânî toplum lideri konumundaki “dede” ve anaların sosyo-kültürel konumunu ve statülerini belirleyici niteliklere sahip başköşelerin günümüzde de varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Ocak olan ailelerde ise, kerâmetine inanılan kadın ya da erkek yine özel olarak hazırlanmış bir başköşede oturur, bu vasıflara sahip olduğuna inanılan kişi bir kadındır. Gelen misafirler ananın elini öpüp aşağıda oturmak zorundadırlar. Çocukların oraya çıkmasına kesinlikle izin verilmez. Oraya oturanın başına kötü bir şey gelmesinden korkarlar. Bu ve benzeri uygulamalardan anlaşılacağı gibi kerametine inanılan insanların oturduğu başköşe de onun şahsında temsil edilen değerlerin âdeta simgesi gibi kabul edilmekte ve değerlere saygısızlığının cezalandırılacağına inanılmaktadır (Çobanoğlu, 2004: 38-39).

Farklı adlandırmalara rağmen Türk çadırlarındaki¹²⁵ düzenin hemen hemen hepsinde aynı olduğu görülmektedir. Çobanoğlu, “çadırın ortasında ateş yakılan “korluk” veya “ocak” adı verilen bir yer olduğunu; bunun tam üzerinde de dumanın çıkması için açılmış olan “tündük” olarak adlandırılan baca yer aldığını aktarmaktadır. Çadırın kapısından girildiğinde sağ tarafta “saba” denilen at derisinden yapılmış kımız tulumu ve evin kap-kacağı bulunur. Genellikle, nakışlı bir paravana ile ayrılan ve kiler olarak da kullanılan bu kısmın bitişiğinde çadır sahibinin yatağı yer alır. Yatağın yanında demir bir kazık çakılıdır. Zengin çadırlarında bu kazık, gümüş kaplamalı olur. Bu kazığa çadır sahibinin giyim kuşamı ve silahları asılıdır. Yeni evliler için kurulan çadırlarda yataklar genellikle sol taraftadır. Aynı şekilde, tek çadırlı orta halli ailelerin çadırlarında da oğul ve gelinin yatağı sol tarafa konulur ve bu kısımlar perdelerle ayrılır. Çadırın kapısının tam karşısında bulunan sandıklar, heybeler, hurçlar, bohçaların yer aldığı “yükçük” ve bunların da önünde çadırın “başköşesi” veya ancak itibarlı misafirlerle, yaşlı aksakalların oturduğu

¹²⁵ Eliade’ya göre kozmolojik simgeciğin saraylar, tapınaklar ve kraliyet başkentleriyle sınırlı olduğunu düşünmek bir yanılgıdır. Aynı kozmolojik simgeciğe, en arkaik ve ilkel olanları dahil olmak üzere geleneksel toplumlarda herhangi bir ev, kulübe veya çadırda da rastlarız. Aslında şehir, kutsal mekân veya dünyaya gönderme yapmadan evden söz etmek mümkün değildir. Evren, toprak, şehir, tapınak, saray, ev ve kulübe arasındaki çok yönlü benzerlik aynı temel simgeciği vurgular. Aynı kozmolojik simgecilik eve, şehre ve evrene ışık tutar. Moğol çadırının tam ortasında tepedeki delikten geçen bir direk vardır. Bu direk simgesel olarak *Dünyanın Direği*, yani dünyanın eksenini (axis mundi) ile özdeşleştirilir. Bu eksen dünyanın pek çok yerinde ya evi destekleyen bir merkez sütun ile ya da *Dünya Direkleri* adı verilen kazıklar ile temsil edilir. Eriştirme veya kabul törenlerinin yapıldığı kutsal çadırlar evreni temsil eder (Eliade, 2016b: 40-41).

“tör” denilen kısım vardır. Çadırlarda bu düzen esasına göre her şeyin bulunacağı, yaş ve cinsiyete bağlı olarak da her kişinin oturup kullanacağı yeri bellidir” (Çobanoğlu, 2004: 34).

Özünü'nün tespitlerine göre yerleşik hayat tecrübeleri çok da uzak bir tarihe gitmeyen ve Tanrı Dağları civarında yaşayan Kırgızlar, hayvancılıkla uğraştıklarından Osmanlı göçebeleri gibi mevsime göre konargöçer bir hayat sürdürmekteydi. Kırgızlarda *curt*, Orta Asya Türk topluluklarında dairesel planlı, kubbe ya da koni biçimli keçe ile örtülü çadır anlamındaki *bozüy* için de kullanılır. Yurt eski Türklerde de genellikle “ev, çadır” anlamındadır. Bu anlam, Osmanlı konargöçerlerine de geçmiştir. Osmanlı askerî, malî ve idarî yapısı başta olmak üzere pek çok sahada görülen Orta Asya bozkır geleneklerinin izleri kullanılan çadır türlerinde de kendini göstermiştir. Kırgız göçebelerinde bozüy, yani çok küçük bir hanenin yerleştiği yeri ifade eden *curt* tabiri, daha sonraları daha geniş bir anlam kazanmış; Kırgızların yaşadıkları yerleri ifade etmek üzere “vatan, ülke, memleket” anlamında kullanılmıştır. Bugün Kırgız toplumunda Kırgızistan'ı ve Kırgızların oturduğu yerleri ifade etmek üzere *Ata Curt*, *Ata Meken* kullanılmaktadır (Özünü, 2014: 171-174).

Kırgızlarda “Boz-Üy (Boz ev)” olarak adlandırılan çadır ve yuvadan, kadın sorumludur. Kadının, Kırgız kültürünün geleneksel yaşamında bilhassa geçiş dönemlerinde çeşitli kaçınmalar ve kısıtlamalar anlamında sınırlandırıldığı görülse de kimseye muhtaç olmadan yaşaması ve ailenin merkezi olması anlamında da özel bir konuma sahiptir.

Baran'a göre Kırgızlar, bir yerden bir yere ister at ister deve sırtında kolayca taşınabilen, kurulan ve toplanabilen “Boz-Üy” (Boz ev) ismini verdikleri kıl çadırın gerçek sahipleridir. Göçebe Kırgız toplumunda kadının önemli bir yeri vardır. Çocukların eğitiminden, Kırgız çadırının kurulup sökülmesine kadar, yaşanan mekân ve ihtiyaçlar kadından sorulmuştur (Baran, 2014: 45-46).

Bu bölümde Kırgızlarda evlilik biçimleri üzerinde durulmuş, bu kısımda özellikle “ala kaçuu” olarak adlandırılan “kız kaçırma” geleneği üzerinden örnekler verilmiştir. Kız kaçırma geleneği ile aslına bakılırsa Türk dünyasının her yerinde karşılaşılmaktadır. Bu noktada ailelerin evliliğe razı gelmemesi halinde, birbirini seven kız ve erkeğin karşılıklı rızasıyla kaçması geleneksel olarak toplumda hoş karşılanmasa da evliliğe dönüşmesiyle

müsamaha gösterilen bir durumdur. Kırgızlarda da çeşitli zorluklar ve şartlar sebebiyle yahut ailelerin rızası olmaması sebebiyle karşılıklı sevgi, istek ve rıza ile kız kaçırma sonrasında kurulan evlilikler mevcuttur. Ancak Kırgızlarda bu geleneğin, kızın rızası ve hatta bazen haberi dahi olmadan, mesela sokakta yürürken zorla kaçırılıp, eve kapatıldığı, sonrasında da evlendirildiği durumlar da “kız kaçırma” olarak adlandırılmaktadır. Son yıllarda özellikle de yeni nesil Kırgız kadınlarının tepki gösterdiği ve kabullenmediği bir durum olan zorla kız kaçırma hadiselerine karşı farkındalık ve kamuoyu oluşturmak adına çeşitli gösteriler ve etkinlikler de düzenlenmekte, şehirlerin merkezî yerlerinde gerek kız kaçırma gibi olaylar gerekse de kadına yönelik şiddetle ilgili çeşitli görseller paylaşılmaktadır. Zorla kaçırılan kızın, tutulduğu evden dışarı çıkmasına izin verilmemesi ile ilgili bölümde, kızın tutulduğu evden kaçması gibi bir durumda evin en yaşlı kadınının kapının eşiğine uzanarak, bu eşikten çıkmak için kızın üstünden atlayıp geçmesi, onu çığnemesi gerektiğini, bunu yapması halinde de beddualar (kargışlar) ettiğine dair çeşitli misaller verilmiştir. Ayrıca bir vesileyle kız, zorla tutulduğu evden kaçsa dahi toplumsal olarak kızın kaçırıldığına dair bilgilerin dedikodu malzemesi olarak yayılması ve kızın ailesinin adının çıkması gibi durumlardan dolayı da trajik süreçler yaşandığına dair kaynak kişilerden bilgiler edinilmiştir. Günümüzde gösterilen tepkiler sebebiyle sayısı bir hayli azalsa da bu tip zorla kaçırma hadiseleri tamamen ortadan kalkmış değildir. Saha araştırması sırasında da konu hakkında bilgisi yahut tanıklığı olan genç kızların da anlattıkları örnekler dışında, en büyük korkuları böyle sevmedikleri, tanımadıkları biri tarafından zorla kaçırılıp evlendirilmek olduğu gözlemlenmiştir. Geleneksel olarak eşiğin kutsal kabul edilmesi ve eşik üzerinde beddua edilmesi karşısında, zorla tutulan kızın beddua almaktan kaçınması gibi hususlar, araştırma konusunun güncel meselelerle de ilişkisi bağlamındaki unsurlardan biridir. Kırgızların değişen hayat koşullarına rağmen, evlilik ile ilgili uygulamalarını geleneksel olarak sürdürdükleri görülmektedir. Kırgız kültüründe evlilik bağlamında düşünüldüğünde, Kırgızlar arasında zorla kız kaçırma gibi hadiseler yahut genç kızların yetiştirilme sürecindeki bazı sınırlandırmalar söz konusu olsa da bu durumun diğer bir tarafı da vardır ve Kırgız kültüründe kadınlar, hiç de öyle geri planda tanımlanamaz, merkezî bir konumları, birleştirici ve toplumsal açıdan belirleyici hüviyetleri vardır. Bu durumun, geleneğin günümüze yansımaları anlamında da devam ettiği söylenebilir.

2.3.3. Ölüm ve Defin Öncesi, Esnası ve Sonrası ile İlgili İnanç ve Uygulamalar Bağlamında Tabu

Eker, insan yaratıcılığının, tasarım gücü ve anlam yükleme yeteneğinin göstergesi olan sembollerin,¹²⁶ toplumlara kültürel kalıplar ve özgünlük vasfı kazandırdığını belirtir. Şekil ve mekân değişse de sembolik mesajların işlevi, yaratıldıkları toplumlar için aynı kalır (Eker, 2000: 19).

Gülmek, bazı durumlarda zorunluluk iken bazılarında yasaklanmaktadır. Orta Dünyadan “başka dünya”ya, özellikle de Alt Dünya'ya geçişler,¹²⁷ geçici bir süreliğine insan varlığından inkâr özelliği olarak görüldüğü için gülmeye tabu koymaktadırlar. Yakut folklorunda, ölünün ruhunu geri veren şaman kadın şöyle der:

*Üç gülen eşikten geçerek...
Öleni hayata döndürmem izni verilirse,
İnsana ruhunu canlı olarak geri vermek varsa.*

Bunu yorumlayan V. Y. Propp, şunu belirtmektedir: “Hayatı ölümden ayıran eşik, burada gülen eşik veya gülme eşiği olarak adlandırılmaktadır. Eşiğin bir tarafında gülmek yasaktır, diğer tarafında ise gülmek gerekir”. Şaman ayini sırasında canlı varlığın olduğunu hissettirmemek için gülmek ve gürültü yapmak yasaktır. Hakaslarda şaman, bilerek insanları gıdıklar. O, bu yolla insanın kendini ele verip vermediğini denemektedir. Aynı sınırlamalar, ava çıkanlar için de geçerlidir. Altay-Sayan geleneklerinde, ormanda (taygada) gülmek, ağlamak veya yüksek sesle hislerini belirtmek yasaklanmıştır (Lvova, İ.V., A.M., & M.S., 2013c: 184).

İnan, aş (yog) töreni son zamanlara kadar Kazak-Kırgız Türklerinde VII. Yüzyıldaki gibi bütün ihtişamı ile yapıldığını belirtmiştir. Kazak- Kırgızlar bu şamanizm kalıntısı olan

¹²⁶ Ölüm bir düzey kopuşu olarak tırmanma ile simgelenmiştir ve gömülme ayinlerinde merdivenler veya basamaklar kullanılmaktadır. Ölünün ruhu bir dağın yollarından çıkmakta veya bir ağaca göğe varana kadar tırmanmaktadır. Ural-Altay halk inanışlarında, ölülerin yolu tepelere çıkmaktadır. Kara Kırgız kahramanı Bolot öte dünyaya kabul sınavı olarak, dağların tepesinde yer alan bir mağaradan girmiştir; şamanın Cehenneme inişi de böyle tasvir edilmektedir (Eliade, 1992: 30-31).

¹²⁷ Eliade'nın ölü ve ölümlle ilgili görüşleri tabu kavramıyla da ilişkilidir. Ölümlere karşı hissedilen duygular iki yönlü ve çelişkilidir. Bir yandan büyük saygı görür, zamanla ailenin koruyucu ruhları haline gelirler; diriler onlardan korkar ve geri dönmeleri için bütün önlemleri alırlar. İnsanlar yeni ölenlerden korkar, eskiden ölmüş olanlara ise saygı gösterir ve koruyuculuklarını beklerler. Toplum tarafından, yeni ölü yeraltındaki yeni dünyasıyla henüz bütünleşemediğinden, yakınlarıyla kesilen eski yaşantısını sürdürmek ister. Aslında korkulan, ölünün eski dünyasını bırakmayacağına dair inançtır (Eliade, 1999: 239).

törene islami renk vermişlerdir. Yüzlerce çadırlardan birinde hoca ve hafızlar Kuran Kerim okurlar. Şamanizm âdetinde görülen, ölünün mezarına kırmızı saçmak, et parçaları atmak, *tiyebersin (öliye deġsin)* denilerek ateşe atmak bunlar arasında sayılabilir. Bir yanda Kuran'ı Kerim sesleri diġer yanda aġıt sesleri birbirlerine karışır (İnan, 1998a: 122).

İnan ayrıca destanlarda karşımıza kahramana eşlik ederek çıkan atın, kişinin ölümü sonrasındaki yas uygulamalarında görüldünüġü de belirtmiştir. Harva ise Kırgızlarda ve Kazaklarda, anma törenlerinde at yarışlarının düzenlendiğini aktarır. Katanov Türklerin eski inanç sistemine göre ölen kişinin mezarına atın eġeri de dahil günlük eşyalarının konulduğunu söylemektedir.

Ölünün bindiği atın kuyruğunu kesmek âdeti Kazak-Kırgızlarda görülen bir âdettir. Şamanizm matem töreninde atın kuyruğu¹²⁸ kesildiği gibi ölünün karısının saçları da matem¹²⁹ ve dulluk alameti olarak kesilirdi (İnan, 1998b: 265). Kırgızların ölü anma törenlerinde ayrıca at yarışı düzenledikleri bilinmektedir. Kazananlara Radloff'un da şahit olduğu üzere, bir çadır (yurt), at üstünde bir gelinlik kız ve deve, at, inek ve koyun gibi ödülleri verildiğini belirtilmektedir. At yarışlarının dışında güreş müsabakaları da düzenlenir (Harva, 2015: 269-270). Ölümden sonraki hayatın devamı olduğuna derinden

¹²⁸ Dıykanbayeva, at sahibi öldüğünde atın yelesinin ve kuyruğunun kesildiğini aktarmaktadır. Bu şekilde atının da yas tuttuğuna inanılır. Aynı zamanda başka birinin atının yelesini veya kuyruğunu kesmek onu ölümle tehdit olarak görülür. Bundan dolayı halk arasında *Koynuında çatıp bilinbeyt, ayaldan ötkön düşman cok, koluında cürüp bilinbeyt, kamçıdan ötkön coldoş cok* (Koynunda yatıp belli etmez, kadın gibi düşman yok, elindeyken belli olmaz, kamçı gibi arkadaş yok) diyerek kamçının aynı zamanda bir arkadaş olduğunu vurgulamışlardır. Kırgızlar kamçıyı ayakaltına bırakmazlar, üzerinden atlamazlar, her zaman yukarıya asılı tutarlar. Elinde kamçıyla birinin evine girmezler. Ancak intikamı olan insan elindeki kamçıyı dışarıya bırakmayıp içeriye kadar girer. Kamçıyı taşıma şeklinin de sembolik anlamları vardır. Biri, kamçının örülmüş ucunu katlayarak tutuyorsa bu karşısındaki insana kızdığını ve sinirli olduğunun işaretidir. Ancak kamçının örülmüş ucunu boş bırakarak tutarsa onun için kötü niyeti olmadığını göstermiş olur. Kırgızlar, at üstündeyken kişinin elinden kamçısı düşerse uğursuzluk sayarlar. Eġer kamçı elden düşerse kişi attan inip kendisi alır veya yola çıkma işini erteler (Dıykanbayeva, 2017: 136).

¹²⁹ Kırgızlar, daha önce yıldırım düşmüş bir yerde otlayan bir atın bütün tüylerinin döküleceğine inanırlar. Kazak Kırgızları defin yerinden dönerken, atlarını içlerinden bazılarının attan düşmesine sebep olacak kadar hızlı at sürdükleri anlatılır. Kırgızlarda yas, ölümler kültürünün ayrılmaz bir parçası olup, Kırgızların cenaze törenlerini tasvir eden anlatımlarda ölen kişinin cesedi kulübeden dışarı taşınırken, karısı ve kızının nasıl ağlayıp feryat ettikleri aktarılırken, bazı kaynaklarda ölenin karısı ve kızının bir yıl boyunca yas tuttıklarından bahsedilir. Kırgız erkekleri bir yakınlarının ölümünden sonra, kırk gün boyunca tıraş olmadıkları gibi, kadınlar da bilezik ve küpelerini takmazlar (Harva, 2015: 160).

inanan Şamanist Türkler, ölen kişinin mezarına o kişinin günlük hayatta kullandığı tüm eşyalarını bırakır (Katanov, 2014: 53-54).

Hayatlarının başlangıcında ölen çocuklar olarak genel olarak Türk dünyasında farklı uygulamaların yapıldığı görülmektedir.

Çoruhlu, bazı Türk topluluklarında çocukların hiç gömülmediğini veya nadiren defnedildiğini belirtir. Daha hayatın başlangıcında ölen çocuklar ağaç kovuğuna gömülmüş veya ağaçlara asılmış olmalıdır. Yine Sibiryada topluluklarından Teleütler ve günümüzün Hakaslarında da benzer gelenek vardır. Bu her ailenin insan ruhlarının kuş biçiminde yaşadığı bir ağacının olduğu inanışından kaynaklanmıştır. Çocuk öldüğünde onun ruhu ağaca geri dönüyordu ve böylece yeniden doğmayı bekliyordu. Bu yüzden çocuklar tabut içinde omuzlarına kanatlar dikilmiş olarak bir ağaca asılıyordu. Bu gelenek Müslüman olmadan önce Kırgızlar için de geçerlidir (Çoruhlu, 2016: 365).

Yoğ törenlerinin bir parçası olan saç kesme, kulak ve yanakları çizip kan akıtma¹³⁰ geleneği, eski Türk geleneklerinden biridir. Bu gelenek, Bilge Kağan Anıtı'nda yer alan ifadelerde, Dede Korkut ve Manas Destanlarında da tespit edilmektedir. Eski Türklerde, ölüm acısı bu hareketlerle gösterilmektedir. Ölen kişinin yakınları yüzlerini bıçakla keserek ve çıkan kanla sembolik olarak kendi manevi ölümünü de göstermektedir. Günümüzde yaygın bir kullanım alanına sahip “kan ağlamak” ve “kanlı gözyaşı akıtmak” deyimlerinin tarihsel arka planında bu gelenek yatmaktadır (Demir, 2016: 28).

Anıt kelimesi Türkçe'de *anı* kelimesinden kaynaklanır, bu durumda çok genel de olsa kullanılabilir bir ifade olarak görülebilir. Bu tür anıtlar için aynı anlama gelmek üzere başka Türk lehçelerinde başka ifadeler de kullanılmıştır. Örneğin Kırgız Türkçesinde

¹³⁰ “Köylüler köylerini kadınların sağladığı özel besinler olan kan ve süt ile birbirine bağlanmış, sımsıkı, iç içe geçmiş bir birim olarak görürler. Dışarıdan ise köy yekvücut görülür; bu durumda, bedensel olanın kadımla ilişkilendirilmesinden yola çıkarak, yekvücut köyün de simgesel olarak kadın olduğunu öne sürüyorum. Bir kadın gibi o da doğal olarak açıktır, ama toplumsal anlamda kapalıdır; gerçek bir köy, tıpkı gerçek bir kadın gibi kapalı (örtülü) olmalıdır. İkisinin de açılması ve kapanması denetlenir, ulaşımı sınırlıdır. İçeride olanlar rahimdeymişler gibi korunurlar; dışarıdaki hayat bir çeşit ölüm gibi görülür. Atalarının köyün tam girişinde yattıkları düşünüldüğünde, köyün simgesel bir rahim olarak kavranıyor olması daha da etkili olur. Mezarlık köye gelenin ve köyden çıkanın ilk gördüğü şeydir. Bir bakıma köy cesetlere hayat vermektedir; ölmüş en yakın akrabalar mümkün olduğunca yakında tutulurlar. Ölümlerin ruhları köyün girişinde asılı durmakta, köye göz kulak olmaktadır. Özgül bir soyun sürdürülmesi kuramı çerçevesinde böyle tanımlanan kadın bedeni, kuşatan ve kuşatılana ilişkin düşünce ve ifadeleri de çoğaltır. Kadın bedeni iç-dış, açık-kapalı, temizlik-kirlilik gibi birbirleriyle ilişkili kavramları gün ışığına çıkaran ve böylece de toplumsal dünyayı aydınlatan simgesel bir depo olarak hizmet eder” (Delaney, 2014: 236).

estelik kelimesi eski anıtlar için de kullanılan bir kelime olup *hatıra; hatırlama* anlamına gelmektedir (Çoruhlu, 2016: 237). 1996 ve sonraki bir-iki yıl içinde Kırgızistan'ın Tanrı Dağları bölgesinde, Göktürk devrine ait bir grup kurgan kazılarak gün ışığına çıkarıldı. Suttu Bulak bölgesi kurganlarından biri olan başlıca kurganın defin odasında, koyun kemikleri eşliğinde bir kadın cesedinden arta kalanlar ortaya çıkarıldı. MS 7.-8. yüzyıllara ait kurgandaki levhalardan birinde yay ve kılıç kullanan iki grup arasındaki bir savaş sahnesi tahminen Göktürkler ile Soğdlar arasındaki bir savaşı gösteriyordu. Ayrıca başka bir (kemik) levhada ise bir yurt içerisinde bir Göktürk erkeği ve kadınına ait sahne yer almaktadır (Çoruhlu, 2016: 54).

Söök kelimesi, “boy ve kuşak” anlamlarının yanı sıra “kemik, kalıntılar ve mezarlık” anlamlarını da taşımaktadır. Tuva deyimini söögün tudar: Gömmek, defnetmek, defin merasimine katılmak anlamlarındadır; birebir çevirisi ise “onun kemiklerini tutmak”tır. Boyun “kemik” olarak ifade edilmesinin anlamı çok açıktır. Kemikler; öleden ve atadan¹³¹ kalan tek şeydir. Kemikler, geçmiş ve gelecek yaşam belirtisini koruyan kalıntıdır (Lvova, İ.V., A.M., & M.S., , 2013c: 48).

Çoruhlu'nun tespitlerine göre, Andronovo kültürünün bir varyantı sayılabilecek Tanrı Dağları kültür bölgesi içinde bulunan, Kuzey Kırgızistan'ın vadi bölgesinde ortaya çıkarılmış mezarlarda, büyük taş parçalarından yapılmış bir dikdörtgen kuşatma duvarı bulunmaktadır. Mezar çukurunun yan tarafları ise taş parçaları ve bazen toprakla kaplanmıştır. Cesetler yakılarak¹³² onların külleri mezarlara gömülmüştür. Mezarlar içinde sırsız, genel olarak süslemesiz ve el yapımı keramikler ele geçmiştir. Mezarlar

¹³¹ Yeni Gine'de ölenlerin adları yakınlarının yanında kesinlikle ağza alınmaz. Bir kişiye “Senin ataların öldü” demek onu kavgaya davet etmekle eş anlamlıdır, karşılığı ya bu sözü söyleyenin ya da yakınlarından veya arkadaşlarından birinin öldürülmesidir. Bu adada cinayet ve ölen bir kişinin adını anmak başlıca savaş nedenlerinden biridir. Doğu Afrika'daki Masailerde ruhun arzu edilmeyecek bir şekilde yeniden ortaya çıkması riskine girmeden ölen kişiden söz edebilmek için basit bir yöntem geliştirilmiştir. Bir kadın veya erkek ölür ölmez adı değiştirilir ve o günden sonra yeni adıyla anılır, eski ad unutulmaya terk edilir. Ölen kişinin adına yakınlarının yanında ağza almak intikam gerektiren bir hakaret kabul edilir. Ölen kişinin yeni adını bilmediği ve dolayısıyla telaffuz edildiğinde karşılık vermeyeceği düşünülür (Frazer, 2019: 344).

¹³² Ölümün ardından, insanın toplumsal rolü daha farklıdır. Ölmekte olan insan yakın zamanda bir hayalet dönüşecektir. Bir hayalet yararlı bir şey de olabilir, korkulan bir şey de. Ruhlar her ne kadar hayırlı atalar, tanrılar ya da totemlerle anılsalar da yeni bir hayalet yaşayanlardan öğ almasın, onlara kızgınlık göstermesin diye mutlu edilmelidir. Bazı mezar eşyaları fedakarlıkla olduğu kadar mutlu etme amacıyla da konulmuştur. Ölülerin kafataslarının yakılması ya da hayalet önceki akrabalarını takip edemesin ve sürekli kendi çevresinde dönsün diye ağaçların dairelerle işaretlenmesi, en son vedanın yapılabilmesi için uygulanan yöntemlerdir. Ölmekte olana veda ederken istek ve nefret bir aradadır (Kellehear, 2012: 72).

ayrıca altın levha ile kaplanmış tunç veya gümüşten yapılmış küpeler ve tunç bilezikler de içermekteydi. Ayrıca bir elbise üzerine takıldığı anlaşılan çeşitli boncuklar, halkalar ve çok sayıda levha da ele geçmiştir (Çoruhlu, 2016: 94).

Killi'nin belirttiğine göre Hakaslarda, başka bir ruh şekli olan *çula* insanın ikizidir. Çula, geceleyin geçici olarak insanın vücudunu terk ederek dolaşabilir. Bu yüzden uyurken başın örtülmemesi, yüz yıkanmadan yatılmaması gerekir. Aksi takdirde gece dolaşmaya çıkan çula'nın döndükten sonra sahibini bulamayacağından korkulur. Çula sahibini bulamadığında kişinin görme yeteneğini kaybedeceğine inanılır. Ölen kişinin ruhu geri çağrılmaya da çalışılmamalıdır,¹³³ aksi takdirde ölenin ruhunun öte dünyaya geçişi zorlaştırılmış olur. Hakaslar ölüm acısını, kötü ruhları kovma anlamında avuç içlerini birbirine vurarak gösterirler (Killi, 2012: 66-67). Ölen kişinin kıyafeti mutlaka kesilir, aksi takdirde ölünün ölümler ülkesine kabul edilmeyeceğine inanılır. Cenazenin evden çıkarılmasından sonra yerler süpürülür ve tütsülenirdi. Yurdun kapısı “gidelim, evde kimse yok” sözleriyle üç kez açılıp kapatılırdı (Killi, 2012: 58-74).

Frazer, Türklerin kestikleri tırnaklarını, yeniden dirilme inancıyla asla atmadıklarını duvar ya da tahta yarıklarında dikkatle gizlediklerini söyler. Kesilen tırnakların tahta yarıklarında gizlenmesi ve yine ağaçla ilgili bir unsurun içine vücuttan çıkan bir unsur olarak tırnağın, ruh taşıyarak tıpkı kemikte olduğu gibi “yeniden diriliş” unsuru olacağı yönündeki inançta karşımıza çıkması, nesnelere atfedilen gizleme ve saklama özelliği ile tırnağı atmaktan kaçınılması, doğum uygulamalarında karşımıza çıktığı üzere yine fetiş, tabu ve kült ilişkisi bakımından son derece dikkat çekicidir (Frazer, 2004: 200).

Örnek, ölüm korkusunun¹³⁴ bilinçaltındaki baskısıyla tedirgin olan halk düşüncesi, birtakım davranışları, araç-gereçlerin kullanılışlarını, meteorolojik olayları, hayvanların

¹³³ “Bering Boğazı'ndaki Chuckcheeler ölenlerin ruhlarının yaşayanlara zarar vermek isteyen kötü ruhlara dönüştüğüne inanırlar. Dolayısıyla bir anne ölünce, tanımamın diye en küçük ve en sevdiği çocuğunun adı değiştirilir. Ayrıca, eğer ölenin adı bir hayvan, bitki, ateş veya su gibi yaygın olarak kullanılan bir nesne adıyla, günlük yaşamda bunların yerine başka bir ad kullanılır. Böyle bir geleneğin dilde kolayca değişimlere neden olabileceği açıktır; çünkü bu gelenek nedeniyle birçok ad kullanılamaz hale gelecek ve yerini yenileri alacaktır” (Frazer, 2019: 347-348).

¹³⁴ Roux, ölüm ve mezarlık gibi hususların, tabulaşması üzerine Van Gennep ve Frazer'in fikirlerine değinerek tespitler yapmaktadır. Bilindiği gibi mezarlıklar uzun zamandan tabulaşmıştır. Buralara girmek için, hiç kuşkusuz, kutsal bir dönemde bulunmak gerekmektedir (Roux, 1999: 102). “Cesetle işimiz olduğu her keresinde,” diye yazar Van Gennep, “merhumun kaderini paylaşmamak için birçok önlem alınması gerekmektedir, ayrıca ölünün akrabalarının, mallarının, evinin cenaze törenine katılanların yol açtığı

hareket ve seslerini, düşlerdeki görüntülerle hastadaki değişiklikleri çoğu zaman ölümün bir işareti olarak saydığını belirtmektedir. Evdeki “gıcırdama”, “çatırdama”, “kütürdeme”, “kırılma”, “çatlama” gibi seslerle, beklenmedik bir zamanda kapı çalınmasına ve pencere vurulmasına bağlanan bu gizli korku sadece ölümün değil, aynı zamanda başka yıkımların (felaketlerin) yaklaştığına yorulur (Örnek S. V., 2000: 208).

Kırgız halk inanışlarında ölümü hatırlatan ön belirtilerden rüya ile ilgili inanışlar yanında hastanın fizyolojik değişiklikleri de dikkat çekmektedir. Bu gibi durumlar insanın öleceğine işaret sayılır. Ayrıca bir insanın yaptığı iyi işler, söylediği bir söz, nasihat ya da vasiyet yerine geçebilecek istek de eğer kişi kısa zamanda ölürse “öleceğini bilmiş” diye anlatılır (Polat, 2005: 197).

İsakov, ölmek üzere olan kişinin ağzına su damlatma uygulamasının, “şeytan hastayı kandırarak imanını çalmasını” düşüncesiyle yapıldığını ifade eder. Konargöçerler arasında ölümle ilgili bu tür inanç, anlayış ve buna göre gelişen yaklaşımlar çoktur. Meselâ, Kırgız konargöçerlerinin inanışına göre kişi ölmeden üç gün önce tizege çeyin (dize kadar); iki gün önce *kökürökkö çeyin muzdayt* (gögse kadar soğur) ve *tilden kalat* (dili konuşmaz olur). Bundan sonra molla, belli bir süre hastanın yanında bulunarak *ıyman aytıp turat* (imanını muhafaza etmesine yardımcı olur). Ölüm anında kişi konuşamaz, ancak mollanın dediğini içinden tekrarlar. Dilin konuşmaz hale gelmesi ile *can algıç perişte* Azreyil (Can alıcı Azrail) gelir ve kişinin canını alır. Canı giden insanın ağzından kök tütün (gök duman) çıkar ve insanın benzi toprak rengine dönüp bozlaşır (İsakov, 2011: 107)

Katanov, cenaze sonrası uygulanan bazı kaçınımlardan bahsetmektedir. Ölüyü gömen insanlar ölenin karısı ve çocuklarına giderler. Ölüm haberini duyanlar ölü evine kımız, at, deve ve kastar (Kunduz) getirir. Bütün bunları Kırgızlar “Taziyet hediyeleri” olarak adlandırır. Cenaze yemeği yapıldığı gün kesilen hayvanların kemikleri kırılmaz ve ateşe atılmaz (Katanov, 2014: 73-74).

bulaşmadan da korunmak gerekmektedir.” Yukarıda gördüğümüz önlemler, özellikle bu endişeden kaynaklanmaktadır. Van Gennep, “ölünün ismi tabu sayılıyorsa bu ruhu artık tehlikeli olduğu içindir; ölünün ismini telaffuz etmek onu geri getirmek olur” şeklinde bir görüş ileri süren Frazer’in saf animist yaklaşımına karşı çıkmıştır. Van Gennep, ismin gerçek bir mal olduğunu, ceset ve tabut kadar kirlendiğini ve “diğer somut bir niteliğin ölümün somut bir bulaşmasına” neden olabileceğini düşünmektedir (Roux, 1999: 105).

Abramzon, Kırgızlarda cenaze defni ve ölü yemeği vermenin özel bir toplumsal olaya dönüşmesinden bahseder. Bunlara sadece aile üyeleri ve yakın akrabalar değil, aynı zamanda uzak akraba efradı da geniş olarak iştirak eder. Bu kimselerin farklı köy, şehir ve mahalde olması halinde hususi olarak haber verilir. Cenaze defnine köy sakinleri de katılır. Cenaze defni ve âdetleri yüksek meblağlı masrafları da beraberinde getirir. Pek çok köyde bu zamana kadar ölen kişinin cenazesi, defnedilinceye kadar *bozüyde* tutulur. Bu amaçla *bozüy* hususi olarak avluya dikilir. Ölen için *coktoo* yapılır. Buna *koşokçu* kadınlar da eşlik eder. Kadınlar ölen kişinin bulunduğu *bozüyde* oturur. Yakın erkek akrabaları değneğe dayalı vaziyette *bozüyün* yanında bekler. Akrabalar veya baş sağlığı için kişiler geldiğinde *bozüyün* içerisinden koşok veya dışarda akrabalarının *ökürüü* (höykürme)leri duyulur. *Cesir* (dul kadın) saçlarını dağıtır ve yayar, başına kara veya renkli eşarp (ölen kişinin yaşına göre değişir) takarak oturur. Cenaze defnine (*söök koyuu*) katılan büyük aile akraba gruplarının temsilcilerine bugün de *arbagın eskerüü* (ervah anma) olarak hediye mahiyetinde *müçö* verilir (Abramzon, 2021: 487-488).

Aça'ya göre, Kazak ve Kırgız Türkleri arasında ölünün defnedilmesinin kurban edilen hayvan, ölen kişinin Tanrı'nın cennetine giderken bineceği binit olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, ölen kişinin ardından belli safhalarda anma törenleri düzenlenmekte,¹³⁵ yıldönümünde ise aş toyu verilmektedir. Türklerde ölüm, cesedin bütünüyle toprağa karıştığı yıl dönümüne kadarki çeşitli safhalardan oluşmaktadır. Bu büyük ölü aşı ya da aş toyu ile ölen kişinin yıldönümünde karısı ve çocuklarının yasına bir son verilmektedir (Aça, 1999: 24-33).

Ölü ile ilgili gelenek, görenek ve pratikler söz konusu olunca Kırgızlar, kişi ölünce *ölük korugandarga* (ölü bekleyenlere) veya *ölük kaytargandarga* diyerek genellikle keçi veya kuzu bazen de sığır keserler. Ölüyü başköşeye yatırıp araya perde çeker, perdenin

¹³⁵ Kazak, Kırgız ve diğer Türk topluluklarında, kişinin canının ölümünden ancak üç gün sonra çadırın ya da evin tepesinden çıkıp gittiğine inanılmaktadır. Bu tür bir inanca sahip olan Kazak ve Kırgız Türklerinde, üçüncü gün bir araya gelerek ölünün yad edilmesi geleneğe dönüşmüştür. Yine Kazak ve Kırgız Türkleri, ölenin ruhunun ölümün yedinci gününde kendi çadırının tepesine ilk kez döndüğüne inanmışlar ve bundan dolayı da ölünün yedisini geçirme geleneğini oluşturmuşlardır. Kazak Türkleri arasında, ölünün yedisinin geçirildiği gün cenazeyi yıkayan kişilere elbise ve kumaş dağıtılmaktadır. Kazak ve Kırgız Türklerine göre, ölen kişinin cesedi kırkıncı gününe dek mezarda bozulmadan durur ve ancak kırk birinci günden itibaren bozulmaya başlar. Ölümün yıl dönümünde, kırkıncı günden itibaren toprağa karışmaya başlayan cesedin tamamen çürüyüp toprağa karıştığına ve ruhun öte âlemdeki gerçek hayatına başladığına inanılmıştır. Yıl dönümü, ölüm hadisesinin son safhasını oluşturmakta ve yıl dönümü büyük bir aş toyu düzenlenerek geçirilmektedir (Aça, 1999: 24-33).

arkasında kadınlar oturur ağıt yakarak ağlarlar. Cenaze sahipleri merhumu hemen defnederse “Bir kurban kesmekten kaçtı” (*Bir soyuştan kaçtı*) denir. Ölünün yanında gece beklemesi nöbetleşe yapılır. Ayrıca ölüm gününün ilk gecesinde eskiden bazı taşra yörelerinde kırk tane mum¹³⁶ yakılmış (Polat, 2005: 201-202).

Kırgız kültüründe tabiri caizse beşikten mezara kadar kişinin hayatında en önemli mekân olarak *bozüy* telakki edilmektedir. *Bozüy* ile ilgili hassasiyet, cenaze ve defin esnasında uygulamalarda da karşımıza çıkmaktadır.

Kırgız toplumu üzerinde derin bir tesiri olduğu hissedilen *bozüy*ün halk nezdinde doğum ile ölümü birleştiren bir olgu olduğu açıktır. Bu bağlamda *bozüy*de gözlerini dünyaya açan Kırgızın *bozüy*de gözlerini yummasa bile mutlak suretle *bozüy*den ebedi istirahatgahına uğurlanması zorunluluğu var diye düşünülür. Bundan dolayı ölüm olayı meydana geldiği zaman mevtanın hatırasına âdet gereğince *bozüy* dikilir. *Bozüy* ile ilgili bu anlamda birçok inanışın ortaya çıktığı görülür. Bu bağlamda cenaze evine kurulan çadırın bazı bölgelerde farklılık gösterse de merhumun üçü, yedisi, yirmisi veya kırkı çıkıncaya kadar kaldırılmadığı görülür. Bu anlamda herhangi bir şekilde el sürülmediği tespit edilir. Sonraki zaman diliminde sökülen *bozüy*ün bulunduğu mevkiye bir daha ölüm olmasın ya da bununla birlikte kötü ve şer olan bütün olumsuzlukların yok olması düşüncesiyle ateş yakıldığı gözlemlenir. Bunda hiç şüphesiz Kırgızlarda, ateşin temizleyici ve arındırıcı gücüne olan inanışın etkili olduğu dikkati çeker (Ünal A., 2010: 302).

Dıykanbayeva, Kırgızların geleneksel cenaze uygulamalarına dair evde yaşça büyük biri varsa ölünün ağzına yağ veya su damlattığını belirtir. Bu işlem esnasında kadınlar ağıt yakmaya, erkekler yüksek sesle ağlamaya başlar. Buna Kırgızlar *ökürüü* derler. Kadınların ağıtlarına “*koşok*”, erkeklerin ağıtlarına “*ökürüü*” denir. Ölüm haberi

¹³⁶ Gagauz Türklerinde ölü gömüldükten sonra gömen kişiler mutlaka eve döndükten sonra öncelikle ellerini yıkamaktadır. Böylece bu kişiler kötü ruhlardan arınmış olduklarına inanmaktadır. Ölen şahsın evine dokuzuncu günde bir mum, bir bardak su ve bir dilim ekmek koyulmaktadır. Gagauzlar arasında dokuzuncu, yirminci ve kırkıncı günler önemli yas günleri sayılmaktadır. İnanışa göre ölen kişinin ruhu kırk gün boyunca vefat ettiği evi ziyaret etmektedir. Yine kırk gün boyunca ölen kişinin yakın erkek akrabalarının sakal bırakmaları gerekir. Gagauzlarda ölümle ilgili tabuların ve buna bağlı örtmecelerin, Hristiyanlık öncesinden, dolayısıyla eski Türk inançlarından geldiği, atalar kültü çerçevesinde şekillenmiş pek çok tabusal kavramın tezahürleri olduğu görülmektedir (Hünerli ve Arnaut, 2021: 145-148).

Kırgızlarda “*kabar aytuu*” (ölümün duyurulması), ölünün mezarına toprak atmak için çağırılma, ölen kişinin itibarını göstermektedir (Dıykanbayeva, 2009: 90).

Kırgızların defin işlemlerinde elbette Müslüman usulüne riayet edilir. Ancak bazı geleneklerin eski Türk inanç sistemi ile ilişkisi dikkat çekmektedir. Bunlardan biri de “toprak salma” geleneğidir.

Kırgızlara has en önemli âdet ve geleneklerden biri de toprak salmadır. Kırgızlar'da ölüm haberinin duyurulmasının anlamı “toprak salmaya çağırma” demektir. Ölüye toprak salma, yaşayanların boynunun borcu, ölüye hürmetin bir göstergesidir. Ölü, defin sırasında iç mezara konup üzeri kapatılmaya başlayınca mezarın yakınındakiler birer avuç toprak alıp, ona Kelime-i Şehadet okuyup üfleyerek mezara atarlar. Cenazeye gelen gençlerden ikisi, biri toprak dolu, diğeri boş iki kova alır. Cenazeye gelenleri dolaşır, oradaki insanlar dolu kovadan bir avuç toprak alıp, okuyup üfleyerek boş kovaya atar. Bu toprak, ölünün baş tarafına ve yanlarına dökülür. Sonuç olarak diyebiliriz ki, “toprak salma”, Kırgızlar'ın geleneksel bir âdeti olup, dini motiflerle de süslenmiştir. Âdeta dinî bir vecibe olarak addedilmektedir. Nitekim Kırgızlar uzak bir yere, gurbete giderken yanlarında genelde bir avuç toprak götürürler. Bu uygulama, vatani unutmamak, onu daima yâd etmek, Kırgızların özünden kopmamaları için bir tedbir olduğu gibi, şayet orada ölürse, mezarına vatan toprağı salınması için de olabilir (Polat, 2005: 228-230). Toprak salma geleneğine verilen bu önem, yer-su kültü ve atalar kültü ile de bir bağ içermekte denilebilir. Defin sırasında herkesten bir avuç toprak salınmasının istenmesi, uzağı giderken bir avuç toprak da götürülmesi elbette vatan sevgisi olarak da yorumlanabilir, bu uygulamanın kutsal bir mahiyet kazanmasında ise yer-su kültü ve atalar kültü ile ilgili inançların bir devamı olduğu görülebilmektedir.

Vambery'nin aktardığına göre, Afganistan'ın Pamir Kırgızlarında ölü, kırk günlük bir kirlilik süresinin ardından sonra arınmaya ve aynı yılın sonunda gerçek bir atalar statüsüne erişir. Kırgızlarda ölen kişinin ardından eşi tarafından yakılan ağıtlar oldukça yaygındır. Kazak-Kırgızlarda gömme gününde gerek dul eşin ve gerekse kızının saçları yabancı bir kadın tarafından örülür. Türkistan coğrafyasında Kazaklar ve Kırgızlar

arasında yasin¹³⁷ kaldırılması konusunda ilginç gelenekler vardır. Birinci ölüm yıldönümünde verilen ölü yemeğinin ardından erkeklerden biri, yas işareti olarak dikilmiş mızrağı kırmaya çalışır (Tryjarski, 2012: 152-153).

Ölü ruhunun memnun olması için “ölü aşının”¹³⁸ mutlaka verilmesi gerektiğini düşünür ve herkes kendi maddi durumuna göre üstüne düşen görevi yapar. Kırgızlarda da başka milletlerde olduğu gibi, ölenin ardından “yas tutma”, “ağıt yakma” âdeti vardır. Yas süresi zaman dilimiyle sınırlanmaktadır. Bu süreç, ölünün gömülmesinden başlayıp, bazı bölgelerde kırkına, bazı bölgelerde bir yıla yani “ölü aşına” kadar devam etmektedir (Dıykanbayeva, 2009: 95).

Kırgız toplumunda defin sonrası veya öncesi ölen kişiye bağışlanarak “candık” olarak ifade edilen küçük baş hayvan, “boto mal” olarak bilinen büyük baş hayvan veya “cılıkı” (yılık) kesme geleneği yer alır. Bu bağlamda halk arasında biri vefat ettiği zaman gelen yakınlarla ikram edilmek üzere ölümün gerçekleştiği gün koyun kesilir ve yakın akrabalara ve orada hizmet eden kişilere yemek yedirilir. Dolayısıyla Kırgız toplumunda ölen kişinin defnedilmesi akabinde gelen konuklar için verilen aş, halk nezdinde “konok aş”, “ölük aş” ve “kara aş” olarak ifade edilir. Bunun yanı sıra icra edilen “kara aş”ın genel bir tabir olmakla beraber ölen kişinin yıllığında verilen aşın bu isim altında zikredildiği de dikkati çeker. Kökü eskilere dayanan bir gelenek olan ölü için aş verme ritüeli, Kırgızlarda mutlak suretle icra edilmesi gereken bir âdet görünümündedir. Bu bağlamda ölen kişi için aş vermeyen cenaze sahibinin ve ölen kişinin toplum nazarında itibarı azaldığı görülür. Bu anlamda ölen kişi için “Aşı berilbey kaldı” (Aşı verilemedi)

¹³⁷ Kırgızlarda bir aile babası öldüğünde, aile efradları üzüntülerini göstermek için, bir kulağından diğer kulaklarına kadar derilerini şerit halinde yülerler (Carpini, 2000: 74). Soylu bir hasta öldüğünde, otağın içinde oturmuş vaziyette, önünde bir masa, masa üstünde bir kâse dolusu et ve bir testi kırmız, bir kısrak veya yavrusu, bir at, eğer ve üzengileri ile birlikte gömülür (Carpini, 2000: 41-42).

¹³⁸ Eski âdet uyarınca mezarlığa erkekler gider. Bu zamana kadar halkın yoğun olarak yaşadığı meskenlerde her bir aile akraba grubunun kendine ait mezarlığı mevcuttur. Fakat her geçen gün karma cenaze defnetme gözlenmektedir. Mezar kazmanın kendine özgü birkaç çeşidi mevcuttur. Bunlardan ilki kökü çok eskilere dayanan *katakomp* (yeraltı mezarı) tip olarak adlandırılan mezarlardır. Kuzey Kırgızistan’da bu zamana kadar mezarı duvarla çevirme veya mezarın üzerine küçük mozole şeklinde molo, pişmemiş kerpiçten *kümböz* (kümbet) yapımı muhafaza edilmektedir. Cenaze defni sonrası ölen kişiyi belli anma günleri bulunur. Ölen kişinin üçüncü günü *üçülügü*, yedinci günü *cetiliği* ve kırkıncı günü *kırkın* verilir. Kırkıncı günde (veya yirminci gün) yakın akrabalar ölen kişinin mezarına gider. Yanlarında getirdikleri yiyecek içecekleri mezarın yanında yerler. Bu *beyit başına baruu* (kabir başına varma) olarak adlandırılır. Bu مراسم ve âdetlerin hepsi kişi öldükten bir yıl sonra bazen daha erken gerçekleştirilen *aş beriüü* (ölü yemeği verme) ile son bulur. Ölü yemeğine pek çok insan iştirak eder. Ölü yemeği için birçok hayvan kesilir (Abramzon, 2021: 488).

denilerek cenaze sahibi toplum tarafından kınandığı ve dışlandığı görülebilir (Ünal A., 2010: 307-308).

Kırgız kültüründe, ölü ve ölüm ile uygulamalar ile atalar kültü bağlamında değerlendirilebilecek bir başka husus ise “şecerecilik geleneğidir.” Kültürel sistem içinde ve sözlü kültür ürünlerinde şecereciliğin ve soy bilgisinin son derece önemli olduğu bilinmektedir.

Şecerecilik geleneği Türkçe konuşan halkların sözlü olarak yayılan kültürel bir unsurdur. Konargöçer toplumdaki tarih bilgisi boy şeceresini devam ettirmeye ve onu anlatmaya dayalıdır. Şecerecilik (soy bilimi) Türk halklarının sözlü edebiyatının önemli bir türünü oluşturur. Genel olarak sözlü geleneğin bu türü Kırgızlar arasında “sancıra” olarak adlandırılır (Toktarkyzy, Önal, & Kesimuly, 2021: 23). Şecereyi destan şeklinde yazma geleneği Kazak, Kırgız, Karakalpak ve Başkurt halklarında eskiden beri vardır. Kırgız şeceresi bilgi bakımından zengin bir halk şeceresidir. Şecerenin temeli aslında Kırgızlar arasında sözlü olarak anlatılagelen hikâyelere dayanmaktadır (Toktarkyzy, Önal, & Kesimuly, 2021: 24).

Çeribaş'ın tespitlerine göre, özellikle Manas Destanı'nın bütün varyantlarında geleneğe bağlı olarak Manas'ın ataları hakkında bilgi vermek destanın temel epizotlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Esere, “comokbaşı” denilen bölümle başlayan Kırgız destancıları, bu bölümden sonra Manas'ın ataları bahsine girerler ve Manas'ın soyunu baştan sona anlatırlar. Manas Ata etrafında şekillenen bu şecereelerde geleneksel anlatıların hâkim olduğu, büyük Manasçılar Sagımbay, Sayakbay ve Sazanov'un ve Doğu Türkistan kökenli Cusup Mamay'ın Manas Destanı'nda Türk-İslam temelli anlatıların ve şecereelerin işlendiği görülmektedir. Kırgız destancıları arasında Sagımbay Orozbekov'un anlattığı Manas Destanı, diğer destanlarla karşılaştırıldığında ender bir yere sahiptir. Bu durum, eserin hacminden daha çok, kurgusuna itinaya yerleştirilmiş mitoloji, tarih, halk felsefesi, halk inançları, sosyal yapı gibi unsurlardan kaynaklanır. Sagımbay, aynı zamanda eserinde “milli ve dinî şuuru” en iyi yansıtan destancı olarak da görülebilir. Eser bu cepheleriyle şecerecilik geleneğinin irdelenmesi bakımından önem arz etmektedir. Sagumbay Orozbekov, Manas Destanı'na Manas'ın şeceresiyle başlar. Şecere, Manas'a gelene kadar bütün Türk büyüklerini ve boylarını zikretmesi bakımından değerli bilgiler sunar (Çeribaş, 2012a: 74).

Kayıpov, sözlü geleneğin kültürel belleği oluşturmasındaki rolü anlamında şecereciliği değerlendirmektedir. Halkın tarihi hafızasını ve geçmişi unutmadan korumasının, mankurtlaşmanın önüne geçme çabasının yöntemlerinden biri *sancıra* (şecere) denilen sözlü anlatılarla da görülmektedir. Her Kırgızın kendi soy kütüğünü (*sancıra*), en az yedi atasını bilmesi gerekirdi. Yedi atasını bilmeyen kimse dışlanırdı (Kayıpov, 2009: 95).

Shadkam, geleneksel Kazak toplumunda eskiden beri yerleşmiş olan soy ağacı geleneği ile bir atadan üremiş bireyler arasındaki kan bağı olduğunu bildiren kavram olan *tuvis-tuvıskanlık* ilişkisini, konargöçer toplumundaki sosyal iletişimin bir tipi olarak değerlendirmektedir. *Tuvis-tuvıskanlık* ilişkisi ile soydaşlık yapısı olan *jeti atalık*; boydaki kurumsal temeldir (Shadkam, 2021: 118).

Şecerecilik geleneği, sözlü gelenek ve destanlarda yer alan şekliyle, Kırgızların Türklük bağına güçlü ve kopmaz bir şekilde gösterdikleri için de ayrıca değerlendirilebilir.

Manas destanında (Sayakbay Karalayev'in varyantı) Manasın dedesi Oğuz (Uguz); babasının ise Cakıp olduğu söylenmektedir. Bunun yanı sıra, Kırgızların halk şecere kitaplarının çoğunda onların atalarının Oguz Kağan, bazılarında ise Türk Ata olduğu yazılmaktadır. Bu bilgi ve efsanelerin gerçek payı vardır. Manas Destanında Oğuz-Kağan, boyları itaat altına alarak, büyük bir imparatorluk kurmuştur (Karatayev ve Jambekova, 2018: 20).

Sonuç olarak gerek ölüm öncesi ve sonrası ile ilgili tasavvurlara, gerekse hayatın geçiş dönemlerinden biri olarak ölüm kavramının, saygı ve korku da içeren inanç kaynaklı tabular ve kısıtlamalarda görülebilen yansımalarına, gerekse ölünün defininden yıldönümüne ve sonraki safhalarda anma biçimlerine bakıldığında, Kırgız kültüründe eski inanç sistemindeki uygulamaların Müslümanlıkla harmanlandığı görülebilmektedir. Bunun en belirgin göstergeleri bağlamında, yas dönemindeki bazı davranışlar, ölünün defin işleminde toprak ve su kültlerinin hâlâ canlılığını koruması, ölünün belli bir safhanın ardından ata statüsüne kavuşması ve ölümün getirdiği sonsuz ayrılık hissine karşı toplumsal hafıza içerisinde şecerecilik geleneği ile atalar ruhunun ve adının yaşatılması, nesillere aktarılmış olması dikkatleri çekebilir. Türk kültür ekolojisinde geçiş dönemlerinde ortak olarak görülebilen inanç ve uygulamaların, Kırgız kültürü içerisinde yukarıda belirtilen tüm hususlarıyla yaşatıldığı görülmektedir.

2.4. HALK HEKİMLİĞİ, ŞİFACILIK ve BAKŞILIK GELENEĞİ BAĞLAMINDA KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU

Atnur halk hekimliğini, mitolojik dönemlerden bugüne ulaşmış bir geleneğe sahip bilim dallarından biri olarak tarif eder. Mitolojik dönemde tedavi etmeyle başlayan süreç daha sonra akla, gözleme ve tecrübeye dayalı yaklaşımlarla gelişmiştir. Bu yöntemlerle iyileştirme Dede Korkut, Ural Batır, Manas ve Köroğlu gibi Türk destanlarında¹³⁹ da söz konusudur. “Arkaik destan” ismiyle nitelendirilen Sibiry Türklerine ait destanlarda kahramanlar ile diğer müsbet tiplerin öldürülme, yaralanmaları ve güçsüzlükleri sonrasında uygulanan yöntemlerin çok zengin olduğu görülmüştür. Altay, Tuva, Hakas ve Şor Türklerine ait destanlarda tespit edilen motiflere çoğunlukla Türk kültüründe de rastlanmıştır. Ayrıca bu destanlarda dinî-sihri, maden, bitki ve hayvan kaynaklı tedavilerin¹⁴⁰ iç içe olduğu anlaşılmaktadır (Atnur, 2010: 65).

Türk halk anlatmalarında kahramanların ölümlerinde belirtilerin ortaya çıkmasını gözlemek mümkündür. Bu belirtiler arasında, kahramanın fiziksel ve ruhsal açıdan güçsüz düşmesi ilk sırada yer alır. Güç ve iktidara dayalı bir hayatın sonrasında düşüş süreci yaşayan kahraman, bedeninde veya beden dışında gizlenen can ya da ruhun bertaraf edilmesi ile ölür (Eliade, 1999: 247). Er Töştük destanında olduğu gibi, bazen kahramanın atının, bazen de ilahi yardımcılarının çabasıyla canlılığın yeniden sağlandığı görülebilmektedir. Bu durum kimi zaman da Alıp Manaş'ta olduğu gibi uzun süreli mahrumiyet veya hapisle ifadesini bulabilmektedir (Aça M., 2011: 3).

Kırgız destanlarında, aşık, ideal eş, anne tipi, olağanüstü özelliğini vurgulamak için “bahşı”, sağaltıcı özelliklerini vurgulamak için ise “şifacı” adlandırması uygun görülen,

¹³⁹ Türk boylarının destanlarında ölmek üzere olan kahraman veya at nefes üflenerek tedavi edilmektedir. Efsun ve rüya ise destanlardaki diğer tedavi yollarından bazılarıdır. Sibiry Türklerine ait destanlarda sağaltmalar kahramanın güce ve bu mücadele sırasında geçireceği zaman da görülmektedir. (Atnur, 2010: 57).

¹⁴⁰ Geleneksel tasavvurda hastalığın tarihsel nedeni bir dış unsurun (demon, büyü) organizmaya müdahale etmesidir; insan uğursuz, büyülü bir temas kurmuştur, kirli bir nesneye dokunmuş ya da ritüel yasalarını çiğnemiştir. Uyum, bu güçlerin müdahalesiyle bozulmuştur. Bu güçler büyüsel ya da iyileştirici maddelerin (mineraller ya da bitkiler) yardımıyla dışarı atılabilir. Hastalık ile kutsala, uyuma, yasalara karşı işlenen günah arasında böyle bir bağ kuruluyordu (Eliade, 2002: 74-75).

bahşı-şifacı kadın¹⁴¹ tipleri de vardır. Asıl eylemleri “kahramanın doğumuna yardım etme” olan bu tipteki kadın karakterlerin çoğunlukla kutsal varlıklar oldukları tespit edilmiştir. Kırgız destanlarındaki “bahşı-şifacı tipi” kadın karakterlere; Umay Ene (Manas Destanı), Şifacı Kadınlar (Şırdakbek Destanı), Bahşı-Bübü, Umay Ene (BostonDestanı), Yardımcı Kadınlar (Er Soltonoy Destanı)¹⁴² örnek verilebilir (Fedakâr ve Aksoy, 2019: 111-112).

Eski Çin, Bizans ve Arap kaynaklarında Kök Türkler ve Kırgızların dini ayinleri ve Kırgızların tüsüleri yakıp, davul gibi müzik aletleri çalarak, döne döne cezbe haline geldikleri zikredilir (Gömeç, 2011a: 118-119). Mirzaoğlu, Kırgızların dualarda ve Tanrıya yakarışlarda kopuzun kullanıldığına dair bilgiler olduğunu belirtmektedir. Örneğin, yarı şaman yarı Müslüman Kırgız baksılarının dua ederken söyledikleri sözlerin olduğunu, bu dualarda çeşitli şamanın kopuza seslendiği ve kopuzun kutsal bir güce sahip olduğuna inanılmaktadır (Mirzaoğlu, 2015: 372).

Divaev, Kırgız baksılarının bazı sağaltma yöntemlerinde de kopuzu, hile amaçlı olarak kullandığını belirtmektedir. “Baksı” tabip, şaman, falcı, büyücü gibi anlamları vardır. Genelde, baksı adıyla; ruhlarla ilişkisi olan ve hatta onları yöneten Kırgız tabipleri adlandırılır. Bu türden insanlar, durumu ağır olan hastaların yanında ve düğün ziyafetlerinde karşımıza çıkarlar. Birinci durumda baksı, hastanın yanında tabip olarak bulunur. İkinci durumda, yani düğün ziyafetlerine gelen baksı ise; gençlerin geleceğiyle ilgili bilgi veren büyücü durumundadır. Bu iki durumda da baksı, iblislerden ve ruhlardan yardım ister. Hastaların, kendilerine ve sahip oldukları büyü gücüne kesin olarak inanmaları için, bütün baksılar bazı hileler yapmaktadır. Örneğin: Kaburgalarının

¹⁴¹ Büyü yapma yeteneğiyle destanlara dâhil olan ve yaptığı büyü neticesinde, önce kahramana zarar vermeyi amaçlayan fakat daha sonra kahramanın safında yer alan karakterler bu baskın özelliklerinden dolayı “büyücü tipi” olarak adlandırılmıştır. Büyücü tipi olumlu kadın karakterler şunlardır; *Aruuke*, *Dagar/Kubanger*, *Katıran*, *Atıla* (Manas Destanı), *Munduk* (Munduk-Zarlık Destanı), *Capaş* (Boston Destanı) ve *Ayan* (Kız Saykal Destanı) (Fedakâr ve Aksoy, 2019: 112-113).

¹⁴² Kırgız Türklerine ait Er Soltonoy destanında kadın kahramanlar, atlı-göçebe kültürünün savaşçı, kendi kaderini elinde bulunduran kadın tipinden ziyade, yerleşik kültürün pasif karakterli, destan kahramanının yanında eylemlerinin sınırlı olduğu bir kadın tipinin özelliklerini taşırlar. Kadın kahramanlar görüleceği üzere destan kahramanı eşine her koşulda yardım eden, tehlikeli durumlarda onu uyaran akıllı ve zeki vasıflara sahip güçlü ve yönetici karakterli rollerde karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla söz konusu kadın kahramanların göçebe kültür ile yerleşik kültür arasındaki geçiş devrinin özelliklerini taşıdıklarını söyleyebiliriz (Şimşek, S. 2015: 1065).

arasından kopuzun yayını geçirir. Karnına bıçak saplar, iğneleri yutar ve kor gibi kızdırılmış demirlerin üzerinde yürür (Divaev, 2008: 144-145).

Başgöz'ün tespitlerine göre Asya Türkleri arasında Bahşı, Akın, Manasçı ve Aşık adları ile anılan ve Anadolu aşıklarının dengi olan, sanatçıların hikayelerini ve onların bir yandan şiirle, bir yandan sihirle ilgilerini incelemek gerekmektedir. Düşte, aşk dolusu içme, Bahşılardan¹⁴³, Akınların ve Manasçıların hayatında da görülüyor. Özbek bahşıları, açık bir yerde yatıp uyuyunca, düşlerinde, çok defa bir Pir görüyorlar ve onun verdiği bir dombrayı gene düşlerinde bu azizin isteği üzerine çalmak suretiyle şair oluyorlar. Kırgızlar'ın Manas söyleyicileri, (Manasçıları) saz çalıp Manas söylemeyi, düşlerinde gördükleri Manas'tan ve arkadaşından öğreniyorlar. Manas, onlara görünerek, sanatçı olmalarını öğütlüyor, kabul etmezlerse onları hastalık ve felaketlerle korkutuyordu. Bu çalgıcı ve hikayeci sanatçıların, bazı çevrelerde kaybolmakla beraber Asya Türkleri arasında yakın zamanlara kadar iki görevleri vardı. Bunlardan biri çalıp çağırmak, yani sanatçılık, diğeri sihirbaz-şamanlık. Bahşı kelimesinin kendisi bile Özbekler arasında iki anlama geliyordu, sihirbaz-şaman ve halk şairi. Kazak ve Kırgızca'da ise bahşı sadece şaman anlamına kullanılıyor (Başgöz, 1986: 28).

İbrahim Dilek'e göre, bütün toplumlarda olduğu gibi, Türk halk kültüründe de sözün sağaltma ve büyüyle ilişkisi mevcuttur. Söz kültü içerisinde etki gücü olduğuna inanılan sözcükler de önemli bir yer tutar. Bu tür sözler dualarda, sağaltmalarda ve büyülere dair işlemlerde kullanılmaktadır. Nesnelere, bitkilere ve varlıklara anlam yüklenerek onları amaca uygun işlevlere sahip hâle getirmede sözcüklerin gücünden faydalanılır. Şifalı olduğuna inanılan bir bitkinin şifası ona ancak *em sös* (şifalı söz) söylenerek artırılır. Şamanik Türk halk inanışlarına göre hastalıklar ve kötü ruhlar ancak üzerinde etkisi olan sözleri söylemek suretiyle bertaraf edilebilir (Dilek İ., 2020: 49).

Bu noktada Eliade'nın Kırgız kültürü ve baksılar ile ilgili fikirleri de dikkate değer olarak görülmektedir. Şamancıl sağıltımın¹⁴⁴ cin çıkarma törenine dönüştüğü bir başka karma

¹⁴³ Kırgızlar bakşı kelimesiyle yalnız erkek şamanları kastederler. Oysa Orta Asya Türkleri kadın şamanlara kadın bakşı/baksı dedikleri halde Kırgızlar kadın şamana Farsça bir kelime olan *bübü* derler (Bayat, 2010: 55).

¹⁴⁴ Türk dünyası masallarında Şamanın tedavi gücü ve yeteneği masal kahramanları üzerinden aktarılır. Kırgız masalı Ulukman'da Şamanın sırra erme sürecinde kendisine öğretilen ve hastalıkları tedavi etmede ona yol gösteren tabiatın diline "Bu yılanı kim bulup iki başını keserek suda kaynatıp çorbasını içerse,

(melez) yöntem de Kazak-Kırgız baksı'sının yöntemidir. Seans Allah'a ve Müslüman ermişlere dua ile başlar, cinlere sesleniş ve kötü ruhlara tehditlerle devam eder. Baksı yırlamasını hiç kesmez. Bir an gelir, “ruhlar” kendisini ele geçirir; bu esnada baksı “ateşte kızdırılmış bir demirin üzerinde yalınayak yürümeye” başlar, kızgın demire diliyle dokunur, “ustura gibi keskin bıçağını yüzüne saplar”. Bu gösteriden sonra yeniden Yüce Tanrıya seslenir. Bu gösterinin amacı Kazak-Kırgız sağiltım seanslarında, hastayı ele geçiren kötü ruhların kovulması için, baksının şaman durumuna girmesidir, yani ateşe ve bıçaklanmaya karşı bağışıklık kazanır. Böylelikle, ruh olarak, hastalık ifritlerini ürkütüp kovma gücüne sahip olur (Eliade, 1999: 251-252).

Türk kültür bütünlüğü bağlamında düşünüldüğünde, Çeribaş'ın da ifade ettiği gibi hastalıkların tedavisinde hem demirci hem de Şaman hemen hemen aynı görevi görürler. Şaman kötü ruhlarla savaşırken demirci de kötü, kara düşmanlarla savaşır. Altay Şamanizm'inde büyük önem taşıyan savaşçı öğeler (zırh mızrak, yay, kılıç), İnsanlığın, gerçek düşmanı olan cinlere karşı savaşma gerçekliği ile açıklanır (Çeribaş, 2007: 119).

Eliade Kırgız baksılarında da yaygın olan kemik ile ilgili uygulamaların, şaman rit ve mitlerinde görüldüğünü ifade eder. Bu konuda, çok yaygın olan, koç veya koyun kürek kemiğiyle fal bakma âdetini de zikredebiliriz. Castagne,¹⁴⁵ Kırgız-Tatar baksı'larının çadırın çevresinde koşan, hoplayıp sıçrayan, kükremeler salıveren, köpek gibi havlayan, insanları koklayan, öküz gibi böğüren, koyun gibi meleyen, domuz gibi homurdanan, at gibi kişneyen, kumru gibi guruldayan, bu seslerle herkesi etkileyen dikkate değer bir taklit yeteneklerinin olduğunu belirtir. Seanslarda kullanılan birçok sözcüğün kökeni kuş ötüşleri ve diğer bazı hayvanların çığlıklarıdır. Kazak-Kırgız *baksı*'sı da “başında kuzu veya tilki derisinden sivri bir külah olan geleneksel malakhay'ı taşıyor; bunun arka kısmı uzun, sırt üzerinden aşağıya sarkıyor. Bazı baksılar deve tüyünden kırmızı kumaşla kaplı, gene böyle garip bir keçe külah giyiyorlar; daha başkaları, özellikle Sır-Derya ve Çu

yeryüzündeki bütün otlar bu hastalığa ben çareyim diye yazılıymış” cümlesiyle göndermede bulunmaktadır (Türkan, 2015: 223-232).

¹⁴⁵ Eliade, Castagne'den verdiği örneklerle, Kazak-Kırgızlarda baqsa'lık (baksılık) mesleğinin babadan oğula geçtiğini, ancak bazı istisna durumların da olduğunu belirtmektedir. Eskiden, baqsa'lar yetim kalmış Kazak-Kırgız çocuklarını alıp onlara baqsa'lığın sırlarını öğretirlermiş; ancak, sinir ve ruh hastalıklarına eğilimli olmak şartmış. Baksılığa hazırlanan kişiler mizaç ve tavırlarındaki anlık değişmelerle; hırçınlıktan normal hale, melankoliden tedirginlik ve çırpınmaya geçişleriyle öteki insanlardan ayrılırlarmış (Eliade, 1999: 39).

ırmağı boylarında ve Aral gölü yakınlarındaki bozkırlarda yaşayanlar ise başlarına hemen her zaman mavi renkte bir sarık sarıyorlar (Eliade, 1999: 195-196).

Hoppal, Kırgız erkek ve kadın şamanlardan örnekler vermektedir. Kıpçak Türkçesiyle konuşan Kırgızların en büyük bölümü bugünkü Kırgızistan'da yaşıyor. Ayrıca Kaşgarların kuzeyinde bulunan Kırgız Otonom Bölgesi'nde Pamir kökenli Kırgızlar yaşıyor. Rusçada önceleri Kara Kırgız olarak anıldılar. Fergana'nın güneyinde, Altay dağları civarında ve Pamir'de yaşayan Kırgızları eskiden Kıpçak olarak adlandırıyorlardı. Kırgızlarda erkek şamanlara baksı, kadın şamanlara ise bübü deniyor. Kırgız şamanları arasında "âsâlı şamanlar" da bulunmakta güneyde yaşayan şamanlarda ise daha çok "aynalı şamanlar" mevcut (Hoppal, 2012: 138-140).

Kazak-Kırgız baksısı kendinden geçmişken, gözleri kapalı olarak, ihtiyacı olan nesnelere hiç şaşırmadan bulur. Tüm hareketlere esrikken bile egemen olabilen bu şaşkıncu yeteneği hayranlık vericidir. Kazak-Kırgızlarda, baqsa (baksı), halk geleneklerinin koruyucusu,¹⁴⁶ birkaç yüzyıllık eski efsanelerin yaşatıcısı gibi görünmektedir (Eliade, 1999: 50-51). Altay şamanlarının geleneksel inançlarına göre, ataların ruhları şaman adayının etlerini yiyor, kanını içiyor, karnını deşiyor (Eliade, 1999: 67).

Em¹⁴⁷ ritüeli bugün de Kırgızların arasında canlılığını korumaktadır. Nitekim Kırgız halkının geleneklerinde evde en yaşlı kadın, Umay Ene'yi temsil eder. Onun adına em törenleri yapıp dualar edilir. Ayrıca emci domcular (kadın bakşılar) da bütün iyileştirme uygulamalarını, Umay adına yaparlar. Bütün bunlarla beraber Kırgızların arasında Umay'la ilgili bazı inançlar da yaşamaktadır. Ana babalar, çocuk doğduğunda Umay Ene'nin dokunduğuna inanıp sevinirler, çünkü çocuğun sağlıklı olacağına inanırlar. Erkek çocuğa Kırgızlarda sünnet töreni yapıldığında çocuğun sağlığını Umay Ene'den isterler.

¹⁴⁶ *Sınçı* kelimesi sın söylemeyi meslek edinen, dünyadaki bütün varlıklar hakkında doğruyu söyleyebilen ve onların şimdiki durumuna göre gelecekleri hakkında kehanette bulunabilen uzman anlamında kullanılmaktadır. Kırgız Türklerinde eskiden bu yana "sınçı" unvanını taşıyan insan sayısı oldukça azdır. (Temur, 2004: 184).

¹⁴⁷ Günümüzde, Türk dünyasının büyük çoğunluğunda halk hekimliği ve eczane karşılığı olarak em ve emhane kavramlarının kullanılmaktadır. İlk İslami eserler içerisinde önemli bir yeri olan Kutadgu Bilig'de de ilaç yerine em; tabip yerine de emçi denilmektedir (Alptekin, 2010: 6).

Ayrıca dua ederken “benim elim değil Umay Ene Batma Zuurayın eli” diyerek verirler (Bayat, 2007b: 65-66).

Kiyat, Kırgız Türklerinde *alastoo* son derece önemli olduğunu ve yalnızca hastalık mevcut olduğunda değil; gündelik yaşamda da karşılaşılan veya karşılaşılmaması muhtemel olumsuz durumlarda dahi uygulanan bir gelenek olduğunu belirtmektedir. Ayrıca *nooruz/nevruz* gibi yeniden canlanmayı sembolize eden önemli günlerde “*Alas alas alas, ar baleden kalas, eski cıl ketti, cañı cıl keldi.*” ifadeleri kullanılarak ısırdıktan oluşturulan tütsü çevreye dağıtılır. *Alastoo*, *alazlama*, *alaslama*, *tütsü yakmak*, *tütsülemek* gibi¹⁴⁸ pek çok şekilde adlandırılan pratik yoluyla insanlar kötü ruhlardan korunmaya çalışır (Kiyat, 2022: 56).

Umay'la bağlı merasimlerin bir başka şekline bugün Kırgızistan' da rastlıyoruz. Nitekim Kırgızlarda Nevruz (*Nooruz*) bayramında en önemli ritüellerden biri Umay'ı temsil eden bir kadının çıkıp *Alaslama* töreni yapmasıdır. Elindeki tütsüyle dolaşarak kötülükleri kovar, yılın bolluk ve bereket içinde geçmesi için kalıplaşmış sözler söyler (Bayat, 2007b: 67).

Pembeci, Kırgızlar arasında halk hekimliği için tabıpcılık, emçilik, domçuluk gibi terimlerin kullanıldığını aktarmaktadır.¹⁴⁹ Bu bağlamda günümüzde de Bişkek gibi şehirlerde sağaltma (*dem saluu*) işlerini yapan halk hekimlerini Kırgızlar, *gözüaçıklar* olarak kabul etmekte, ruhlarla iletişim kurabildiklerine, gelecek hakkında kehanette bulunabildiklerine inanırlar. Örneğin Bişkek şehrinde büyücülük ve şifacılık yapan kişilerin sayısını vermek imkânsızdır. Halk hekimliği uygulamalarını modern tıba alternatif olarak öne çıkaran post modern söylemin aslında yerelliği kapitalizmin

¹⁴⁸ Kırgız Türklerinde bitkileri tercih eden sağaltıcılar büyük ölçüde tamırçılardır. Tamırçılar bilhassa Kırgızistan'ın dağlarından, ovalarından, bahçelerinden ve kırlarından topladıkları bitkilerin şifalarından faydalanarak hastaları sağaltırlar. Halk hekimleri bitkilerden hazırlanan emleri kullanmıştır. Sağaltıcılar bu bitkilerin yapraklarının veya meyvelerinin yenilmesi, çayda/suda içilmesiyle sağaltımını gerçekleştirir ve bu şekilde hastanın terlemesi sağlanmaktadır (Kiyat, 2022: 52-53).

¹⁴⁹ Bakşı Şamanizm'in içinden ilk çıkan folklor yaratıcısıdır. Bu kelimenin etimolojisiyle ilgili E. D. Tursimov *Kazak Aız Edebiyetin Casavşılardın Bayırğı Ökilderi* adlı kitabında bakşı kelimesinin Türk dilindeki *bakmak* kelimesinden türediğini söyler. Çünkü Kırgız dilinde hâlâ *hastaya bakmak* ve *iyileştirmek*, *yardım etmek* anlamına gelen *Baguu* (bakmak) fiili kullanılmaktadır. Kırgızların arasında mevcut olan Şamanizm ve sihirle ilgili inançlarda göz ve bakmak, izlemek gibi sözler çok kullanılır; *köz boyooçu*, *közü açık* diye bakışlar için kullanılan isimler de bunu doğrulamaktadır. (Alimov, 2005: 31-32).

hizmetine sunduğu burada da iddia edilebilir. Kırgızistan’da geleneksel şifa ve büyü inançları ve uygulamaları şehirlerde kapitalizmin kuralları içinde bir ürün olarak sunulmakta ve tüketilmektedir (Pembeci, 2018: 229-234).

Bu konuda sahada kaynak kişilerden biriyle yapılan görüşmede, kendisinin “Kırgızçılık kasiyeti” deneyimlerinin ve uygulamalarının olduğunu, halk hekimliği, şifacılık, bakışılık bağlamındaki ilişkin bazı örneklerle ifade edilmiştir. Burada belirtilmelidir ki “Kırgızçılık” ifadesi, halk arasında sağaltma becerisine sahip olduğuna inanılan, sözüne güvenilir, nefesi kuvvetli, şifacı insanları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. “Kırgızçılık kasiyeti” denildiğinde, *kasiyet* kelimesinin anlamı da “özellik” ve “ilahi kudret” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. “Kırgızçılık” ifadesi, kelimenin çağrıştırdığı, siyasî bir fikir yahut kimliği ya da boyu vurgulamak anlamında da kullanılmamaktadır. Kaynak kişi, bizzat kendisinin yaptığı yahut bulunduğu uygulamalardan bahsederek, günümüzde Kırgızistan’ın güncel olaylarında ve gündelik hayatında, halk hekimliği, şifacılık, bakışılık gibi adlarla da anılan çeşitli uygulamalara dair fikir vermektedir. Kaynak kişiden edinilen bazı bilgiler, şu şekilde aktarılabilir:

“Tacikistan-Kırgızistan sınırında çatışmalar başladığında, bizim gibi Kırgızçılık kasiyeti olanları, bakışıları, emcileri, moldoları oraya çağırdılar. Çünkü görünen âlemin dışında da âlemler, görünen varlıklar dışında da görünmeyen varlıklar vardır. Bunu düşünerek, halkın huzura kavuşması için, kurbanlar kesip, kan akıtmak için bizi çağırdılar. Biz oraya gittik, dualar ettik. Kurbanların dört budunu, dört ayri yöne gömdük.”

“Yağmur yağmazsa, kuraklık olursa, felaket gelirse, kurbanlar kesmek ve kan akıtmak gerekir. Yemek dağıtmak gerekir. Dualar etmek gerekir.”

“Bize gelen bazı hastalara, üç gün, bazılarına yedi gün, bazılarına dokuz ya da kırk gün dem salarız. Bir tanesi vardı, çocuğunun rahatsızlığını söyledi. Gözleri görmez, konuşamaz, yürüyemez olmuş. Yedi gün dem saldıktan sonra, gözü görmeye, konuşmaya ve yürümeye başladı.”

“Bizde hâlâ Umay eneye hürmet vardır, onun şifa verdiği inancı yaşamaktadır. Onun iyileştirici güçlerinin başka insanlara da tesir ettiğine, geçtiğine, başka insanlarda onun gücünün devam ettiğine de inanılır. Mesela “Ak Ene” adıyla bilinen, yaşlı bir kadın vardır, Kazakistan’da doğup büyümüştür ve Kırgızistan’a sık sık gelir. Onda bu gücün olduğuna inanılır. Çünkü birçok rahatsızlığı olan insana derman olmuştur. Ona gelenleri geniş bir odada karşılar, karşısına oturtur, o karşısındaki dinler ve onun ervahıyla (arbak, ata ruhlarıyla) konuşarak, onun rahatsızlığına derman bulur. Ben bunu yaptığına bir kez şahit oldum.” (Kurmanov, 2019)

Başka bir kaynak kişiyle yaptığımız görüşmede, kendisinin bakışıya götürüldüğünü ve yapılan uygulamaları aktarmıştır:

“Ben sekiz dokuz yaşlarıma kadar konuşuyordum. Sonra kekeme olmaya başladım. Sebebini anlamadık. Ailem de üzülüyordu. Etraftan da çok baskı olunca zamanla hiç konuşmamaya başladım. Kimseye cevap vermiyordum. Bizim orada, çok bilinen, tanınan, herkesin farklı yörelerden geldiği bir bakışı varmış, ailem beni ona götürdü. İki elimi dizime koydu, beni kıbleye çevirdi. Önce içinde “alas alas alas” gibi sözlerin de geçtiği, benim anlayamadığım sözler söyledi. Sonra da ihlas gibi dualar okudu. Duadan sonra, elinde çok eski bir kamçı vardı, omuzlarıma üfleyerek o kamçıyla vurmaya başladı. Ondan sonra beyaz bir ipi eline aldı, onu örmeye başladı. İpi örerek, başını top gibi yaptı, ipin sonunu kuyruk gibi yaptı. Ben esnemeye başladım, midem de bulandı, aynı şekilde ailem de esnemeye başladı, mideleri bulandı. Kustuğumu hatırlıyorum. Bana başını top gibi, sonunu kuyruk gibi beyaz ipten ördüğü o şeyi verdi, “bunu yanından ayırma, bu seni korur, ben cini kovdum” dedi. Ertesi gün onun yanına ailemle tekrar gittik. Ailem, balta da getirdi. Beni eşiğe götürdü, baş aşağı çevirdi, topuklarıma da bizim getirdiğimiz baltayla vurmaya başladı. Bir vakit, bunu tekrar tekrar yaptı. Biz buna “jürek kötörüü” diyoruz. Sonra beni oturttu, ağzına biraz sus alıp, başımın tepesine, o suyu biraz bırakıp içine çekti.” (Coldoşov, 2019)

Dikkat edilirse, kaynak kişilerin verdiği bilgiler, yapılan uygulamalarda binlerce yıllık geleneğin izlerini ve eski Türk inanç sistemine dair birçok hususu içinde barındırmaktadır. Kırgızistan’ın hemen her bölgesinde bu anlatılan uygulamalara benzer, halk hekimliği, şifacılık ve bakışılık geleneğini devam ettiren, sağaltma becerisine sahip olduğuna inanılan pek çok kişiyle karşılaşılabilir. Başkent Bişkek’te dahi bu geleneği sürdürenlerin sayısı hakkında kesin bilgi verilememektedir. Bunun bir sebebi, halk hekimliği ve şifacılık gibi özellikleriyle bilinen kişilerin tam olarak bakışılık anlamında değerlendirmenin ne kadar doğru olabileceği meselesidir. Bir diğer husus ise halkın talep ettiği sağaltma ihtiyacına binaen, yönlendirilen bazı kişilerin, bu alanı bir maddî gelir kapısı olarak değerlendirmesidir. Dolayısıyla bu alan, kültürel ekonomi açısından da incelenebilecek birçok mesele barındırmaktadır.

Halk hekimliği, şifacılık, sağaltma becerisi ve bakışılık geleneğinin Kırgızlardaki temsilcilerine örnekler vermek gerekirse, Alimov’un sırlaması ile şu şekilde aktarılabilir:

- 1- **Tamırçı;** insanın iç hastalıklarını damarları tutarak teşhis eden kişidir. Tamırçı yemeklerin hangisinin ağır, hangisinin hafif olduğunu bilmektedir ve hastaya belli bir diyet uygular. Örneğin, soğuk alan kişilere güçlü yemekleri yemesini tavsiye eder. “Tamır”, Kırgızcada

"damar" anlamına gelmektedir. Tamırçı hastanın bilek damarlarından hastalığın geçip geçmediğini her gün kontrol ederek takip eder.

- 2- **Kuuçu;** yeni doğum yapan kadınlara gelen Albarstıyı (Albastı) kovalayan kişiye denilmektedir. Rivayete göre Albarstı beş-altı yaşındaki kız çocuğu kadar olup sarı tenliymiş ve memesi ile saçları yere degecek kadar uzun olurmuş. Albarstı yeni doğum yapmış kadınları uyurken rahatsız edermiş, bazen de uyuyanın yanına küçük bir ateş yakarak kaçarmış. Albarstı yeni doğum yapan kadının akciğerin sokup onu suya atarsa kadın ölmüş. Eğer *kuuçu* “sal sal sal” diye bağırarak gelip akciğeri sahibine verirse kadın diri kalırmış. Albarstı bastığı zaman kuuçu'ya çağırılmaya giden adam kuuçunun adını söylemez, Baatır diye çağırır. İsminden çağırırsa kuuçu'nun gücü kalmazmış. Bazen kuuçu'lar gelen adama kamçısını verirmiş, Albarstı kuuçu'nun kamçısından çok korkarmış. Bir de Albarstı kartaldan korkarmış. Kuuçu'nun bulunduğu yerlerden Albarstı kaçarmış. Kuuçu, Albarstı'nın olduğu yeri uzaktan bilirmiş. Kuuçular, bu özellikleriyle Umay Ene ile özdeşleşmişlerdir. Bilindiği gibi Umay Ene bebeklerin ve çocukların koruyucusu olan ana tanrıçadır.
- 3- **İrimçi;** Şamanlığın gelenek göreneklerini çok iyi bilen ve takip eden kimsedir. İrim kelimesi, aynı zamanda gelenek görenek ve âdet anlamını taşımaktadır.
- 4- **Arbooçu;** Arbaşmak fiili Kırgızcada mücadele etmek anlamına gelir. Hastalığa neden olan kötü ruh, zehirli hayvanlar ile savaşı. Cinler, periler, ejderhalar ve yılanlar ile mücadele eder. Yılan ile olan *arbaşmakta* sadece bakışlar ile birbirlerini yenmeye çalışırlar. Sonunda birisi pes eder ve uzaklaşır.
- 5- **Kançı;** Hastalıkların tespit ettikten sonra ağrının olduğu yerden kan alarak iyileştirdiğine inanılır. Kançılar inek boynuzlarından yapılan alet ile kan alırlar.
- 6- **Darımçı;** Darımçı yaralan iyileştirenlere denilir. Dualar okuyarak yılan, kara kurt ısırıklarını tedavi eder. Bazen dişi ağrıyanları iyileştirir. Darımçıların bir başka özelliği de yılanlar ile olan mücadeleleridir. Yılan ısırın adamı iyileştirdikten sonra ısırın yılanı dualar okuyarak çağırır ve birbirlerine bakarak saatlerce isimlerini bulmaya çalışırlarmış. Yılan kuyruğu üzerinde dimdik durarak devam edermiş. Darımçı ile yılan arasında, ikisinden biri gözlerini kırparsa yenilir. Yenilenin gücü galip gelenin bedenine geçermiş. Yenilen belli bir zaman sonra ölmüş.

Şaman törenlerinde majik bir uygulama olarak tahıl tanelerini insanların üzerine, çadır ve tören mekanlarına saçılmasını da görebiliriz. Kırgızlar, bazı yörelerde gelini yeni getirirken ekmek ve tereyağı ile karşılarlar. Anadolu'da ise damadın üzerine meyve atılır (Afyon). Bazı bölgelerde de darı atılır. Bu örneklerden deyişerek de olsa geleneğin devam ettiğini görmekteyiz. Anadolu'da “darısı başımıza” deyişimi sık kullanılmaktadır. Başka bir kimsenin başına gelen güzel ve iyi bir olayın aynen bizim başımıza gelmesi için söylenen bir halk deyimidir. Darı kelimesi, Kırgızcada ayrıca ilaç anlamını da taşımaktadır. Hastalıkları tedavi etmek, sağlık ve esenlik vermek anlamındadır.

- 7- **Tabirçi;** Tabir, Arap dilinde rüya yorumu anlamına gelmektedir. Tabirçi rüya yorumcusudur. Günümüz Parapsikoloji bilimi araştırmalarında, rüyalar kanalıyla bazı bilgilerin alınabileceği kanıtlanmış durumdadır. Ezoterizm'de ise rüyalar, ruhsal âleme açılan kapı olarak görülür. Kırgız folklorunda da rüya ile ilgili çok sayıda motif bulunmaktadır. Bununla birlikte büyük Manasçılar, akınlar rüya gördükten sonra hemen destan söylemeye başladıklarını ifade ederler.
- 8- **Tülöö;** *Tülöö* kılmak, Tanrı'ya, ölen adama, yer-su koruyucusuna kurban kesmek suretiyle dilek dilemek anlamında bir inançtır. Bir felaketten kurtulduğunda, hastalıktan iyileştiğinde veya kötü rüya gördüğünde komşular çağrılır ve kurban kesilir. Onlardan dua etmeleri istenir. *Tülöö* kelimesi, Kırgızcada dilemek, istemek anlamına gelmektedir. Kurban kesilerek yapılan bu âdet hâlâ devam etmektedir. Kırgızlarda *Tülöösü tüştön, tölgesi üçten* (dileği düştün, falı üçten) şeklinde bir atasözü vardır. Bu atasözünün mânası her şeyin istendiği gibi gitmesi, iyi olması demektir. *Tülöö*, İslam dinine girmeden önce sadece kötü

rüya gördüğü zaman gerçekleştiği izlenimini bırakmaktadır. Kırgızların hayatında düş görmenin büyük yeri vardır. Günümüzde bile avcılar kötü rüya gördüğünde ava çıkmazlar. Manas destanında Kanıkey'in düş görerek Manas'ı *Çon Kazat'a* gitmemesine ısrar etmesi gibi örnekler çoktur. Başka bir atasözümüzde ise, "Düş düzelmeden, iş düzelmez" denmektedir.

- 9- **Tölgöçü;** Yukarıdaki *Tülöösü düšten, Tölgösü üçerden* atasözünde *Tölge* kelimesi geçmişti. *Tölgööçü* Kırgızcada "falcı" anlamına gelmektedir. Bu fala küçük yuvarlak taşlarla bakılır. Kırk bir taştan oluşur. Bu taşların ilk başında üç tanesi ortaya çıkarsa iyilik gelir diye inanılır. *Tölgöö*, kuru yemiş çekirdeklerinden de çekilmiştir. Aynı zamanda dalıçı kelimesine destanlarda da rastlanır, dalıçı koyunun omuz kemiğine bakarak gelecekte haber veren adam anlamına gelmektedir. Dalı, Kırgızcada omuz kemiği demektir. Sibirya'daki boylarda da geyiğin omuz kemiğine bakarak geleceği söyleyen kişiler bulunmaktadır. Falcılığın, çok eski zamanlardan beri Türkler arasında yaygın olduğu bellidir, Şamanizm'in önemli unsurlarından olmuştur. Çünkü Bakışının en önemli fonksiyonlarından biri de gelecekle ilgili bilgiler vermektir. Falcılığın temeli belli bir objeye konsantre olarak, duru-görü yeteneğinin harekete geçirilmesine dayanan bir metottur. Suya, ateşe ve kemiğe bakmak falcılığın teknikleridir.
- 10- **Kirneçi;** nazar değen insanları şiir şeklinde dualar ile iyileştiren insandır. Bazı kişilerin bakışlarında bulunduğu kabul edilen ve insanlara, özellikle de çocuklara, evcil hayvanlara, eşyalara zarar verdiği inanan kuvvete "Nazar" ismi verilmiştir. Bu kuvvetin zararlı etkisinin, kıskançlık ve benzeri duygulardan gelebileceğine dair yaygın bir inançtır. Nazar, Arapçada bakış anlamına gelen bir kelimedir. Nazardan sakınmak ve korunmak için *köz monçoğu* (nazar boncuğu) takılır. Nazar değen insanlara "kurşun dökme" âdeti de uygulanır. Kurşun çok iyi bir tesir çekicidir. Bu nedenle eritildikten sonra bir kabın içinde hasta başının üzerinde dolaştırılır. Erimiş kurşun negatif enerjiyi kendine çeker.
- 11- **Dubana;** devamlı dolaşarak şarkı, şiir söyleyen dervıştır. Dubanalar hastalara da bakmıştır. Ama onlar bakışı gibi değil Kuran'dan dualar okuyarak iyileştirirler. Dubanalar (divaneler, dervişler), bir taraftan sanat yapar, diğer taraftan Kur'andan ayetler okuyarak tedavi ederler. Böylece İstam'ın yayılmasında ayrı bir hizmetleri olmuştur. İslam'ı tanıtmakla beraber halk bilimi yaratıcısı ve tanıtıcı fonksiyonun üstlenmişlerdir.
- 12- **Tabıp;** Tabıp halk arasında her türlü hastalıkların sebebini ve nasıl iyileştireceğini bilen kişilerdir. Eskiden Tabıp halk hekimliği görevini yapmıştır. Bunlar aynı zamanda sihirli kelimelerin anlamını bilen insanlardır. Onlar halk arasında büyük saygı görmektedir.
- 13- **Emçi;** Emçiler bir şeyden korkan çocukları iyileştiren kadınlardır. Emçiler kurşunu eriterek hastanın başına tutulan tepsideki suya döker ve oluşan kurşun şeklinden korkmanın nedenini söyler. Emçiler, Türk inanç sistemindeki su, ateş ve kurşun kültürleri ile ilgili inançların bakıyeleri olmalıdır.
- 14- **Cayçı;** Cay-taş, büyücülük gücü ile doğaya, hava durumuna hükmetmek için kullanılmış taştır. İnsanoğlunun ilk çağlarda tabiatın sırrını öğrenerek sahip olmaya çalıştığı bir güçtür. Cay-taş'ın doğaüstü özelliğe sahip olması hakkındaki Şamanlık kavramının ortaya çıkmasının sebeplerinin birincisidir: O çağda insanlar bazı çalışma aletlerinin icat etmeleri, ikincisi taşın yeraltında, su altında, yerde ve dağlarda olması yani tabiatın her yerinde bulunabilmesi ona üstün bir güç sağlamıştır. Kırgız folklorunda anlatılan *Cay-taş* Moğolların *Coda*, *Yada*, Kazakların *Cay tas*, Yakutların *sata* diye anlattıklarına çok yakındır. *Cay-taşı* kullanarak tabiatın kuraklık zamanlarda yağmur yağdırmışlar. Cayçılar diye bu taşı kullanabilenlere denilmektedir. Eski Kırgızların inançlarına göre bu taş koyunların veya ineklerin kamında bulunuyormuş. Manas destanının *Çon Kazat* bölümünde Almambet'in *Cay-taşı* savaş taktiği olarak kullandığını görürüz. Almambet savaş olacak yaz gününü kışa çevirir, kar yağdırır ve savaşı kazanmaya yardım eder. Destanda cayçılık işini halk Almambet'e verir. Bazen Cay-taşı kullanarak insan geçemeyen büyük nehirlerden kendi askerlerini geçirir (Alimov, 2005: 32-37).

Çobanoğlu, yukarıda belirtmeye çalıştığımız değişim ve dönüşümlerin, halk dininde (folk religion) yer alan tabakalaşmalar ve bunların temsil edildiği inançların değişik düzeylerde kolayca dönüşebildiğini belirterek açıklamaktadır. Halk dini (folk religion) ve inançlarının (folk believes) da ana kaynak olduğu, İslâmlaşma sürecinde “kam”dan “baksı” ve “emçi”ye dönüşüm sürecini aydınlatmak ve söz konusu süreçte ortaya çıkan dünya görüşü (worldview) merkezli olarak neden-sonuç ilişkisini içinde ortaya koymak gerekmektedir. Emçi veya baksı gibi bir pratisyen olma sürecinde, her şeyden önce “soy” son derece önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Anne veya baba tarafında bazı hallerde her iki yönde de geçmişte yaşamış “emçi” ve “baksı”ların olması, bireyin “emçi” veya “baksı” olabilmesi sürecini başlatan ilk çağrıyı almasında etkidir (Çobanoğlu, 2018: 1-3).

Kaplan, sağaltma ve büyü özelliklerinin farkını belirterek, şifacı kadın tipini tanımlamaktadır ve halk tıbbının bütüncül (holistik) bir bakış açısına sahip “geleneksel” ve yeniden üretilen biçimleriyle “tamamlayıcı” (complementary) iyileştirme yöntemlerinin kökenini oluşturduğunu ifade etmektedir. Geleneksel tıbbın uygulayıcıları olan “şifacıların” günümüzde varlığını korumasındaki önemli etkenlerden biri bu bütüncül sağlık anlayışıdır. Zararlı büyü ile uğraşan “geleneksel cadı figürü” doğaüstü güçlerini yararlı amaçlarla kullanan otacı ya da “şifalı otlar bilgisi kadın” kimliğinden doğmuştur (Kaplan, 2005: 190-192).

Kırgız halkının geleneklerinde emci domçular bütün iyileştirme uygulamalarını, Umay adına yaparlar. Çocukları hasta olan Kırgız kadınları Umay eneye tapınan ve Emci domcular (kadın bakşılar) olarak adlandırılan Şamanlarını davet ederler. Kırgız geleneksel inanışında bebeğin yüzünün Umay-Ene tarafından yıkandığına inanılır ve çocuk uyurken *Umay-Ene'nin emanetidir*. İslam dini yayıldıktan sonra Kırgızlar Umay Ene'ye Hz. Muhammed'in kızı, Hz. Ali'nin eşi Batma'nın (Fatma) ismini vermişler. (Bayat, 2010: 158-159).

Halk hekimliği merkezi olarak ocak kavramı, başlangıcı itibariyle atalar kültü ve kamlıkla irtibatlandırılabilir. Ateş, ailenin etrafında toplandığı ocağı oluşturması nedeniyle ona saygıyla yaklaşılır (Koç A., 2016: 177). Hastalıkları kendilerine özgü yeteneklerle ve olağanüstü yöntemlerle tedavi etme gücünde olduğuna inanılan kişiler veya aileler vardır ki bunlara “ocak” veya “ocaklı” denir. Anadolu'da çeşitli hastalıklara bakan pek çok

farklı ocak bulunmaktadır. Bu ocak aileler sahip oldukları tedavi etme yeteneğini kendilerinden önce bu işi yapan baba veya anasından kan yolu ile alırlar. El verme ve el alma olayı ya kadınlar arasında ya da erkekler arasında olur. Hiçbir zaman bir kadın bir erkeğe, erkek de bir kadına el veremez. “El alma” herhangi bir yaşta olabilir (Kaplan, 2005: 194). Avrupa’daki rahibeler ve Orta Çağ’daki cadılardan Anadolu’daki “ocak”lara uzanan süreçte şifacılık; bütün olumsuz imajlara rağmen, “kutsal” bir tarihsel arka plan eşliğinde kadın şifacıların tedavi pratikleri aracılığıyla devam etmektedir. Kökende tek tanrılı dinler tarafından yasaklanan büyüsel pratikler bulunsa bile, “bilge/şifacı/otacı kadınların” sağaltım amaçlı uygulamaları dinsel/kutsal alan içinde varlığını sürdürür (Kaplan, 2005: 195).

Bu bilgiler zemininde, görülmektedir ki Türk veya daha genel anlamda Asya Şamanizminde bireyin soyuna bağlı olarak kabul etmesi teklif edilen bir misyon veya göreve dönüşmüştür, kam, baksı ve emçi olmak.¹⁵⁰ Kendisine soyundaki “ervak”ları tarafından “kut” verilerek teklif edilen bu görevi kam olmayı¹⁵¹ reddeden “kam” adayını “kut-urmakta” ve o kişi kudurarak ölmektedir. Baksı veya “emçi” de “ölümle karşı karşıya olduğu bir anda “ervak” tarafından kendisine teklif edilerek verilen görevi kabul etmemeleri halinde kaderine terk edilerek ölecektir. Ancak, görevi kabul ettiği için ölümden dönen, pek çok anlatmada ölmeden ölen, ahirete veya öteki dünyaya gidip gören ve görevi kabul ederek tekrar insanlar arasında “emçi” ve “baksı” olarak yaşayan

¹⁵⁰ Çobanoğlu’nun tanımıyla, *kamlık*, *baksılık* ve *emçilik* âdeta soya bağlı olarak yaratılışla birlikte dünyaya geldiğinde devralınan topluma hizmet etmeyi ve onu korumayı esas alan bir kutsal özün, *ervakın*, yeni tözlerde veya bedenlerde, yeni nesilleriyle toplumuna hizmet etmeye adanmasıdır denilebilir. Çobanoğlu, tedavi yöntemlerinin en önde gelenlerinden birini göçürme (köşürüv) olarak ifade etmiştir. Bu uygulama hastalık nedenini temel olarak tespit ve başka bir canlı veya nesneye göçürme yoluyla iyileştirir. Emçi veya baksı, göçürmenin (köşürüvün) bir başka yaygın uygulanma biçimi şaşirtmayı (adastruv) kullanabilir. Bunun için *kukla bebek* kullanılır ve işlem sonrasında dağlara taşlara atılır. Böylece hasta iyileştirilir. Bu tipik büyüsel işlem yapıldığında mevcut mekân kötü ruhların musallatından emin hale getirilerek temizlenir. Bir başka şaşirtme uygulamasıysa, hasta kişinin bir gece mezarda yatırılması ve böylece o peşinde olan kötü ruhların onun ölmüş olduğuna inandırılmasıdır (Çobanoğlu, 2018: 4-5).

¹⁵¹ Eğer birinin soyunda kam varsa o kişi istemese de kam olma kaderinden kaçamaz. İnsan, kam olma yolunun başında, çok ağır bir sınavdan geçer. İlk önce ana göbeğindeyken, sonra doğduğunda badireler atlatır ve en son olarak *kam hastalığını* geçirir. Erlik-biy, kötü, kara ruhların en büyüğüdür. O yer altında yaşar, kam olana hayatı boyunca imtihanlar hazırlar. Kamın yanına, hasta biri gelince, o *ak* ve *kara* ruhlarla görüşüp, kişinin hastalığını anlayabilir ve iyileştirebilir. Erlik-biy’e Altaylılar *kara neme* ya da *kara basan* derler. Kamlık inancına göre eve girerken kapının eşiğinde durulmaz, çünkü Erlik-biy’in kızları canı alıp götürebilir (Yuşeva, 2001). Orta Asya ve Anadolu coğrafyalarında kapı eşiğinde durulmayacağı, oturulmayacağı, kısmetinin kesileceği gibi çeşitli inançlar bulunmaktadır (Ozankaya, 1984).

pratisyenlerin aynı kavramsallaştırma doğrultusunda tematik, sosyal, kültürel ve işlevsel bir süreklilik gösterdiği açıktır (Çobanoğlu, 2018: 4).

Kazak halk tedavi uygulamaları, Türk halklarının başta Gök tanrıçılık olmak üzere Şamanizm, Animizm, Totemizm, Natürizm, Fetişizm, ata kültü, tabiat kültleri gibi eski dönem dinsel-büyüsel inanışları ekseninde kalıplaşan, geleneksel yöntem, uygulama ve tedavilerin günümüze aktarılmış biçimidir. Örneğin, kamçıyla vurma; doğum sancısı uzun süren bir kadının¹⁵² kolay doğum yapması için köyün erkekleri toplanır, dışarıda silahla ateş ederler; evdekiler ise kadının etrafını kamçıyla vururlar.¹⁵³ Arada kadına da yavaş yavaş kamçıyla dokunurlar (Ashırkanova ve Aitim, 2021: 163-165).

Hasta daha ağır olması hallerinde baş da dahil olmak üzere vücudun emçi tarafından belirlenen bölgelerine belli hareketler ya da vurmalar, ağaçtan yapılmış kuvvetli bir sapa sahip kamçı ile yapılmaktadır. Kamçıyla vücuda vurulan darbeler de rahatsızlığın seyrine bağlı olarak fiili olarak can yakacak şiddete kadar yükselebilmektedir. Bu bağlamda “kam” ile “kam-çı” sözcüklerinin etimolojik kökeninin dikkat çekiciliği ortadadır (Çobanoğlu, 2018: 6).

Türk inançlarının Kazakistan’da bütün canlılığıyla yaşamakta olduğunu göstermiştir. Şimkentli bir kadın emcinin hastalıkları yumurtaya transfer etmesi¹⁵⁴ göçürme pratiğinin; Yesevi Türbesi çevresindeki ağaçlara ziyaret edenler tarafından beyaz bir kumaş parçasının bağlanması ağaç kültürünün; kötü ruhlarından arındırmak amacıyla evin ya da hastanın üzerlik veya ardıç otuyla tütsülenmesi ateş kültürünün; akciğer hastalıklarının hayvan akciğeriyle tedavi edilmesi animizme dayalı büyüsel bir yöntem olan benzeri

¹⁵² Hakasların mitolojik şuurlarında su kadın ruhu çağrışımı vermektedir ve rüyada su görmek, kadın ruhu görmeye delalettir. Eğer su kirli (bulanık, kara) ise o zaman kötü bir kadın demektir. Eğer su temiz ise bu da iyi bir kadına delalet etmektedir. Su, kadınlık başlangıcı rolünde *ana sinesi* ve ana rahmini sembolize etmektedir (Burnakov, 2013: 11).

¹⁵³ Albastı insanlara, çocuklara, ayrıca yeni doğan bebeklere ve hamile kadınlara büyü yapar, kötü hastalıklar gönderirmiş. Türkiye Türkleri, Azeri, Kazak ve Kırgız Türklerinde Albastı’nın insanın iç organlarını çaldığı da söylenir (Zaripova, 2007: 21-22).

¹⁵⁴ “Kazakistan’daki halk hekimliği yöntemlerinde, *kuş yuvasıyla tedavi* de gözlemlenmiştir. Kısır kadınları Qurqultay denilen kuşun yuvası ile tedavi etmekteydiler. Tavada, üzerlik otu tütsü gibi yakılır ve kısır kişi bahsettiğimiz kuş yuvasıyla alazlanır, kuş yuvasından çıkan duman, üreme organını tütsüleyecek şekilde durdurulur. Burada, kuş yuvasının kadının rahmine benzemesinden dolayı yuva tütsüsünün tedavi edeceği inancı vardır (Ashırkanova ve Aitim, 2021: 166).

benzer ile sağaltma pratiklerinin devamıdır. Tespit edilen sağaltma pratikleri İslamî inançlarla kaynaşmış bulunmaktadır. Kazakistan'ın hemen her yöresinde hastalıklardan korunma ve hastalıkları tedavi yöntemlerinin daha çok animistik, dinsel ve büyüsel ağırlıklı olduğu gözlemlenmiştir. Özellikle *ittiyime* (nazar), *qağındı* (erşik), *jın soğuw* (cin çarpması, delirme)¹⁵⁵ gibi kötü ruhlardan kaynaklanan hastalıkların¹⁵⁶ tedavisinde, çarenin halk hekimliğinde arandığı gözlemlenmiştir (Ashırkanova ve Aitim, 2021: 173-174).

Neticede, mitolojik dönemlerden bugüne kadar kültürel sistem içindeki işlev ve sürekliliğini koruyan, destanlarda da kahramanın iyileşmesi ve dirilmesi anlamında atıfta bulunan, bakışılık geleneğinin günümüze kadar yansımaları, değişimleri, dönüşümleri söz konusu olsa da varlığını sürdürmesi dikkate değerdir. Birçok uygulamada da görülmektedir ki Bakışılının, Akınların yahut Manasçıların da bu anlamda halk dini içindeki rollerini de belirleyici olan hususlardan biri sağaltma yönlerine sahip olduklarına da inanılmasıdır. Kırgız kültüründeki yansımaları ve uygulamaları, tarihteki çeşitli kaynaklarda da zikredilen sağaltma geleneğinin söz ile kült kavramlarının ilişkisi bağlamında da değer taşıması, eski Türk inanç sistemindeki sözün gücüne ve şifa vericiliğine olan inanın, İslam'dan sonra dualara aktarılması ve dönüşmesi anlamında

¹⁵⁵ Demonoloji dinlerle ilgili bir araştırma konusu olarak müstakilen ele alınabilir ve bu alanda birçok ilginç olgu ve uygulama ile karşılaşılır. Grekçe *daimon* sözcüğü köken itibariyle iyi ya da kötü niteliklere herhangi bir atıfta bulunulmaksızın, bir ruh ya da tanrı anlamına geliyordu. Daha sonra canlıların koruyucusu olmuş ölümlerin ruhları için kullanılmış ve tanrılar ve insanlar arasında iyi ya da kötü varlıklar olarak kabul edilmiştir. Bazı hastalıkların, özellikle epileptik, histerik ve manik türden olanların, hastaya başka bir ruh veya cinin girmesi neticesinde başgösterdiğine inanılması vahşiler arasında yaygın görülen bir durumdur. Keza gündün güne bitap düşürücü hastalıklar, zorla giren kötücül bir ruhun etkisiyle açıklanır. Bu tür musibetlere ölmüş düşmanların ruhlarının veya hastanın kötü bir davranışını cezalandıran ruhların sebebiyet verdiği düşüncesine rahatlıkla geçilir. Dolayısıyla demonoloji ile ilgili birçok düşünce ölmüş insanların ruhlarına duyulan inançlardan kaynaklanır. Bazı durumlarda bu o kadar ileri götürülür ki, ruhun etkisi altındaki kişi ona sahip olduğuna inanılan ölmüş kimsenin karakteriyle konuşur. Birçok kabilede insanları etkisi altına alan daimonlarla konuşma, onları zorlama, tatlı sözlerle kandırma, ayartma, darbelerle kovma vb; tarzı bunların, hâlâ yaşayanlarla aynı veya benzer motiflerle etkilenmesi mümkün olan insan ruhları olduğuna inanıldığını gösterir. Dolayısıyla şeytan çıkarmanın ya da iblis veya ruhların kovulmasının, neredeyse bütün vahşilerin inanç sistemlerinde bir yeri vardır (Bettany, 2005: 55-56).

¹⁵⁶ Kazak halkının dini anlayışına göre hastalıklar cin, kötü ruh ve şeytanların etkisinden kaynaklanmaktadır. *Jındı* (deli), *jın soqqan* (cin çarpmış), *periniñ salqını tiygen* (perinin hışmına uğramış olan), *albastı basqan* (alkarısı basmış) şeklindeki adlandırılmalar da bu anlayış etkisinden üretilmiştir. *Qoyanşıq* (Sara, epilepsi) hastalığı da bunlara dahil edilir. Kazaklar, epilepsi hastalığına yakalananlara *qoyanşıq* (tavşan) derler. Bu adlandırmada tavşanın tehlikeli olmasının gücünde değil, cin ve şeytanlarla ilişkisinde olduğuna inanılmıştır. Bakışılının, göçürme pratiğini gerçekleştirmede ritüel ve büyüsel özellikler katarak epilepsi hastalığının tedavisinde tavşanı tercih etmesinin sebebi de her hastalığın kendi iyesi olduğu inanisinden kaynaklanmaktadır (Ashırkanova ve Aitim, 2021: 169-170).

önem arz etmektedir. Bu bölüm içerisinde kaynak kişiler aracılığıyla da günümüzdeki yansımalarına değinilen halk hekimliği geleneğine Kırgız kültüründeki farklı isim ve içeriklerle tanımlanmaları üzerinde de durulmuştur. Görülmektedir ki halk hekimliği uygulamaları, Türk kültür ekolojisinin binlerce yıllık birikimlerini sergilemekle birlikte, uygulamalarda söylenen sözler, kullanılan nesnelere, kişilere kötü ruhlu varlıkların sirayet etmesini engellemek yahut kovmak üzere dikkat edilen hususlar, bir felaketi defetmek üzere kesilen kurbanlar, üç, yedi, dokuz ve kırk gibi Türk mitolojisi ve şamanizmi bağlamında kökenleri olan sayılarla sağaltma işlemlerindeki günlerde sayılarında karşılaşılması, atalar kültü, halk hekimliğinin Kırgız kültürü bağlamında birçok tabu ve kaçınma unsurunu da içerdiğini gözler önüne sermektedir.

Görüldüğü üzere Kırgızların, halk hekimliği uygulamaları, eski Türk inanç sistemi ve Şamanizm bağlamında değerlendirilerek, Kırgızların geleneksel tedavi yöntemlerinde, halk hekimliği, şifacılık ve bakışılık gibi olgular üzerinde durulmuştur. Halk hekimliğine dair uygulamaların Türk mitolojisindeki ve Türk dünyası epik destan geleneğindeki yeri ve önemi bağlamında günümüze kadar olan yansımaları dikkat çekicidir. Bu noktada saha araştırmaları sırasında karşılaştığımız kaynak kişilerden de faydalanılmış, bu kaynak kişilerden birinin uyguladığı yöntemleri “Kırgızçılık kasiyeti” olarak tanımladığı tespit edilmiştir. “Kırgızçılık kasiyeti”, halk arasında siyasî bir tavır yahut kelmenin çağrıştırdığı “ulusçuluk, ulusalcılık” şeklinde tanımlanabilecek bir fikir olarak değil, geleneksel yöntemler kullanılarak uygulanan tedavi ve sağaltma becerisine sahip olma marifeti olarak tanımlanmaktadır. Bakışılık ya da bakışılık geleneğinin bir devamı olan “Kırgızçılık” gibi sağaltma becerisine sahip olanlara, farklı becerileri olan ve buna göre Kırgız kültüründe farklı isimlerle de anılan bu şifacılara, gündelik hayatın içinde birçok sorunda başvurulduğu, güncel ve toplumsal hususlarda da kendilerinden yardım istendiği tespit edilmiştir. Günümüzde Kırgızistan genelinde değil, mesela sadece Bişkek’te dahi şifacılık ve halk hekimliği yaptığı söylenenlerin sayısını tam olarak tespit etmek neredeyse mümkün değildir. Bazıları bu işi alternatif ve geleneksel bir tedavi yöntemi olarak benimsemekte, bazılarının ise emsalleriyle hemen her kültürde karşılaşılabileceği gibi bu işi sadece kazanca dönüştürme derdinde olduğu görülmektedir. Aslında halk hekimliği ve geleneksel şifa yöntemleri bağlamında kültürel ekonomi açısından da bu konu bir anlam ve içerik taşımaktadır, çünkü şifacılığın dayanışma, yardımlaşma ve sosyalleşme gibi yönleriyle birlikte kapitalist sisteme uyum sağlayarak ve arz-talep

olgusu içinde bir çeşit tüketim toplumu ürünü haline geldiğine dair misallerle yorumlanarak, kültürel sistem içindeki yeri ve işlevinin değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Bu bağlamda önemli olan bir diğer husus ise modern zamanların değişim seyrine ve yukarıda zikredilen kapitalizme uyum sağlanmasına rağmen eski inançların, kültürel kodların, büyüsel ve tabusal kaçınmaların halk hekimliği, şifacılık ve bakışlık uygulamalarında canlı bir şekilde karşımıza çıkması, bu uygulamaların yer yer modern tıp karşısında tercih edilme gerekçeleri ve Kırgız kültürü bağlamında geçerliliğini sürdürmesidir.

2.5. İNANÇ SİSTEMLERİ ve KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU

Halk inançları kavramı, Kırgızcada İrim-Cırım şeklinde ifade edilmektedir, Kemal Polat, halk dini ve halk inançları kaynaklı tabular bağlamında geleneksel Kırgız kültüründen bazı örnekler verir.

Kırgızlar inanış ve gelenekleri günümüze kadar getirmişlerdir. Bunda yaşlıların büyük etkisi olmuştur. Kırgızların, yaşlıların sözlerine aşırı güven ve ata-babadan gelen her şeyi kutsal derecesinde görmeleri, onları birtakım inanışların benimsenmesine götürür. Halk inanışlarının dinî inanışlardan doğduğunu söylemek mümkün değildir. Halk inanışlarının büyük bir kısmı korku ve can kaygısı içgüdüleriyle de bağlantılıdır. İnsanların akılla kavrayamayacağı zor tabiat olayları ile birlikte, bazı korkunç yaratıklar, insanları oldukça güç durumlara düşürmüşlerdir. Korkulan kuvvete karşı koyma ve ondan korunmak için *tabu* tedbirleri konmuş böylece yasaklarla ilgili halk inançları gündeme gelmiştir (Polat, 2005: 47-57).

Âdem Koç'a göre, Türk kozmogonisindeki inançlar, kültür ve din değişimleri ile dönüşerek günümüze kadar ulaşmıştır.

Türk kültür ekolojisinde çocuk isteyen kadınların kutsal ağaçların altında dua etmelerinin kaynağı Umay inancı olduğu düşünülebilir; başlangıçta tanrıça, sonraları bebeklerin ve doğum yapan kadınların koruyucu iyisi tasavvuruna dönüşmüştür. Geleneksel dünya görüşü devreye girmekte ve halkın dünyaya dair ihtiyaçlarına cevap bulabileceği ziyaret fenomenleri oluşmaktadır. Kamlık dininde ve atalar kültü inancında kimi temellerini

görebildiğimiz bazı uygulamalar günümüzde veli-evliya kültürüne aktarılmıştır (Koç A., 2016: 176-178).

Eski Türk inanç sisteminde âlem, “Hayat Ağacı” vasıtasıyla birbirine bağlanan üç katmandan (üst-orta-alt) oluşmuştur. Tıva Türklerinin destanlarına göre, üç katmandan oluşan âlemin en üst tabakasında, Kurbustu-Haan ve halkı; orta âlemde hanlar, hanların ulusları ve bahadırlar; alt âlemde ise Erlik yaşamaktadır (Ergun ve Aça, 2005: 64).

İbrahim Dilek Türk mitolojisi bağlamında, Şamanist dünya anlayışındaki yeraltı ve cehennem tasvirlerinin, bilhassa destan kahramanının yeraltına yaptığı yolculuklarda ön plana çıktığını belirtmektedir.

Destanlarda kahramanın, en korkunç mahlûklara karşı meydan okuduğu bir dünyada mücadeleye girdiği ve neticede onları yendiği görülür. Sibiry Türk destanlarında gökyüzü ve yeraltı tanrıları belirli sıfatlarla tanımlanmaktadır. Bunlar arasında Ülgen¹⁵⁷ için *kan, kaan, çayan, cayaçı, şayan, in*; Erlik içinse *Bos, Aday, Lovuñ, Çiti* gibi sıfatlar başta geldiği söylenebilir. Sibiry’da destanlarında da görülmektedir ki kahraman hem bu

¹⁵⁷ “Arkaik dünya görüşünün sisteminde birçok şey tasarlanır, varsayılır, fakat delilsiz kabul edilmez. Topluca değerlendirdiğimizde onlar, çeşitli temaları oluşturur. Evrensel yapılar, dünya görüşü metinlerinde verilmez, onlar sadece dünya görüşlerinden izlenir. Evren, çok sayıdaki şaman edebî metinlerinde, ritüellerde dağınık hâldedir. Daha doğrusu evrenin, sadece temel parametreleri, tam olarak ise arkaik düşüncenin ötesine gidemeyen ve buna niyeti de olmayan niteliği verilmiştir. Dünyanın folklorik modelinden çeşitli, uyumsuz ve çelişkili rivayetlerin tasarlandığı bilinir. Çeşitlilik, sadece dünya görüşündeki egemen olan düşünce şemalarının yaşanabilirliğini desteklemez, aynı zamanda kendi geleneğinin varlığının yöntemini de destekler. Birtakım benzer rivayetlerin varlığı, eş zamanlı ve art zamanlı yönlere bilgi iletiminin, sözlü metinlerin işlenmesi, yorumlanması ve iletilmesine götürüldüğü kültür için özellikle önemlidir. Bazen mitoloji, kendine özgü kendini hatırlatacak bir formül boyutuna kadar küçülür. Bu, bizim görüşümüze göre, ağaç görünümündeki tanrı çiftinin ilk insanları doğurması hakkındaki Güney Sibiry’nın antik mitolojisidir ve bize kadar ulaşmaz. Burada mitoloji, bir zamanlar birisi erkek diğeri kadın olan iki ağacın bulunduğunu ve bunun Baba Ülgen ve Ana Umay’dan ilk insanların ortaya çıktığı zamanda gerçekleştiğini bildiren iki cümleye sıkışır. Önümüzde, unutulmuş ve yeniden tasavvur edilmiş antik mitolojinin yankısı veya geçtiğimiz yüzyılın sonunda üretilmiş bir yaratının sonucu olduğunu söylemek zordur. Yaratıcılık, eski Türklerin mirasçılarının zihniyetiyle beslenir. Herhangi bir Hakas ulusundaki mitolojik metinlerin tespit edilmesi, Türk çevresinde bir bütün olarak eski ve önemli mitolojilerin taslağını belirleyen, birbirini tamamlayan anlatıların varlığına şahitlik eder. Tanrılarla ve ruhlarla çalışır. Dünya görüşünü anlamak için emin ve güvenilir yol, mabetlerin incelenmesinden geçer. Onların karakteristik özelliklerine güvenmek kaçınılmazdır. Ama burada bazen hem Orta Çağ için hem ondan önceki zaman için hem de modern etnografi için eşit olarak kabul edilen zaman dışı bir mabet tasavvur edilir. Böyle bir modelin, dünya görüşünün en önemli özelliklerini yansıttığı anlaşılmaktadır. Tabii ki, mabedin yapısı dünya tablosuyla sıkıca bağlantılıdır ve onun için biraz radikal değişim yeteneğine sahiptir. Evrim ihtimali özel kişilerin fonksiyonlarının, ruhların ve tanrıların kalıtsal ve gerçek ayrımlarının değişimi yoluyla belirli bir yapı içinde açılır. Eski Türk dönemi için, Runik Anıtlarda yansıtılan mabet, Tengri ve Umay, Erlik, Yer-Su ve birtakım alt tabakadan karakterler yeniden düzenlenir. Halk dininin birçok mitolojik karakterinin anıtta nasıl tespit edilemediğini, geç dönem kaynaklarda bilinen onların çeşitliliği hakkında dolaylı şekilde konuşarak sadece tahmin edebiliriz” (Sagalayev, 2017).

tanrılarla hem de tanrıların dünyalarıyla çeşitli nedenlerle irtibat halindedir. Üç dünyanın ortak irtibat unsurlarından biri at bağlanan direktir. Altay ve Tuva destanlarında *çakı*, Hakas destanlarında *sarçın*, *teek* ya da *seçpe* olarak adlandırılan direk, kahramanın gücünü temsil eder. Bu direğin, yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü dünyalarıyla irtibatlı olduğuna da inanılır. Yeryüzünde destan kahramanının atını bağladığı direğin yerin altında kalan kısmına Erlik, gökyüzündeki kısmına da Ülgen atını bağlar. Bu yönüyle at bağlanan bu direkler Ülgen, Erlik ve destan kahramanının ortak mülkiyet unsurudur (Dilek İ., 2010: 47).

Destan kahramanının yeryüzünde atını bağladığı *At çakı*'nın yukarı kısmı üstteki tanrılar dünyasına kadar uzanmaktadır ve Üç-Kurbustan'ın *at çakı* olur; aşağı kısmı ise yeraltı tanrısı Aybıstan'ın ülkesine kadar iner, yine ona *at çakı* hizmeti görür. Bu simgesel tesisin sadece orta kısmı kahramanımızın payına düşer ve ona *at çakı* olur. Maaday-Kara destanında düşman kağan Kara-Kula, ülkesine dönmeden önce “at çakı”yı yerinden sökmek ister ama başaramaz. Çünkü *at çakı* üç kozmik bölgeyi birbirine bağlayan bir eksen (Axis mundi) görevi görür ve merkezde yer alır. Söz konusu eksenin ortadan kalkmasıyla düzeyler arasındaki iletişim kesilecek ve kozmos kaos'a dönüşecektir. Düşman kağan “at çakı”yı yerinden sökemediği için ileride müstakbel kahramana yenilmek zorunda kalacaktır (Bekki, 2003: 183-184).

Dünyanın merkezi yahut ekseni olduğuna dair inançlar, destanlardan kurganlara da yansımaktadır. Kurganların buldukları yerde kutsal bir alan, kurban ve tören yeri gibi belirli şekilde düzenlenmiş yerler de bulunabiliyordu. Ayrıca dikilitaşlar ve heykeller bu mezarların üzerinde veya yakınında bulunuyordu. Bunlar, Tanrılar, ruhlar veya ölen atalarla ilgiliydi. Kurgan aynı zamanda kozmolojik bakımdan da simgesel değer taşır. Sûni tepe hem kutsal dağ kültlerine hem de Gök Tanrısı'na yakınlığa işaret eder; ayrıca bu tepeler *dünyanın ekseni* kavramıyla da ilişkilendirilebilirler (Çoruhlu, 2012: 163-164).

Türk kültüründe dünyanın ekseni olduğuna inanılan mekanlar ve kahramanların atını bağladığı yer, *demirkazık* olarak adlandırılan Kutup Yıldızına yüklenen anlamı da açıklayabilmektedir. Eliade'nın tespitlerine göre Türk Altaylıların Kutup Yıldızını bir Direk -veya Kazık- olarak tasarladıkları söylenebilir (Eliade,1999: 293).

Müslüman olan Kırgızlar için günümüzdeki inançlarda ve uygulamalarda, yer-su kültlerinin belirleyiciliği halen devam etmektedir.

Mitolojik Ana'nın somutlaşmış varyantı olan Yer-Su, Şaman dünya görüşünce değişikliğe uğramıştır. Altay destanlarında kahramana evlat veren de Yer-Su'dur. Müslüman Kırgızlar da yağmur yağdırmak için Kuran'dan ayetler okuyarak Yer-Su'ya (Kırgızca Cer-Suu) kurban sunup ondan yağış isterler. Bu merasimi kabilenin aksakalı yönetir. Kırgızlarda, bazı Hakas soylarında ve Altaylı Türklerin de bazı boylarında Yer-Su ruhuna sunulan kurban ritüelini toplum liderinin veya en yaşlısının yönetmesi Mitolojik Ana'nın yer yer Şamanlar tarafından asimile edilmesine rağmen bağımsızlığını koruyabildiğini kanıtlar durumdadır. Görüldüğü gibi Kırgızlar, Mitolojik Ana'nın Şaman inancından bağımsız olduğu çağların hatıraları ile hareket ettiklerinden, kurban sunma¹⁵⁸ işini din adamlarına değil, kabilenin liderine bırakmışlardır. Bu ise şaman dünya görüşünün hâkim olmadığı zamanlarda, Mitolojik Ana'ya kurban sunma işini, tıpkı sonradan Gök Tanrı'ya yakarış törenlerinde olduğu gibi, boyun aksakalının icra ettiğini varsaymağa olanak tanır. Yer-Su ruhunun birçok fonksiyonu ve ona atfedilen kurban sunma merasimi Gök Tanrı'nın fonksiyonu ve kurban sunma merasimini hatırlatır. Buraya, üç yılda bir defa kurban sunulması, insanlara ve hayvanlara artım istemek, kabilenin refahını istemek vs. fonksiyonlar dahildir (Bayat, 2007b: 16-17). Manas Destanı'nda, Manas'ın doğumu esnasında iyelere kurban kesme ve çeşitli kaçınmalara rastlanmaktadır.¹⁵⁹ (Yusupov, 2009).

¹⁵⁸ “Türkler, ilk ve son baharda Gök Tanrı'ya kurban sunmuşlardır. Anlaşıldığı üzere ya Tanrı ile Yer-Su ruhları birbirine karıştırılmış, ya da bu kurban törenleri ayrı ayrı bölgelerde Tanrı'ya veya Yer-Su'ya öncüllük verilmekle yapılmıştır. Ancak bazı Türk boyları bunların her ikisine de kısa aralıklarla kurban sunmuşlardır. Ayrıca eski kaynaklarda da Türklerin kurban sunma dönemi bahar ve güz olarak gözükmektedir. Doğru olanı, kurban zamanının bozkır ekonomisine uygun bir biçimde bahar ve güz olmasıdır. Kanlı kurbanla beraber Yer-Su ruhu adına sütü un ile karıştırıp çevreye serpmek gibi kansız kurban, saçı saçma da mevcuttur. Yer-Su ruhuna sunulan kurban merasimi, Gök Tanrı'ya yapılan kurban töreninden bir gün sonradır. Bu kurban sunma ritüelinin yöneticisinin birçok yörede Şaman olması bir meseleye de açıklık getirmiş olur” (Bayat, 2007b: 16-17).

¹⁵⁹ Yusupov, Manas Destanı'ndaki kurban ritüeli şu şekilde aktarmaktadır. Çıyırdı'nın sancısı başladığında Cakıp'ın evine bahşılar ve kadın şamanlar toplandılar. Tünek'i dayamak için altın sırık diktiler. Kadınlar telaşlanıp ak otağda gürültü kopardılar. Cakıp ak bozdan kısarak, baykuş başlı koyun, ay boynuzlu inek, deve kurban kesti. Çıyırdı'nın çığlık atışları yedi gün sekiz gece kesilmedi. *Şefkatli kayıp kuş Umay Ana, şefkatini esirgeme, yardım et!* Kadın şamanlar bahşılar davul çalıp Umay Ana'yı yardıma çağırdılar. Ateş yaktılar, süt ve yağ saçarak, ardıç ağacı yaktılar (Yusupov, 2009).

Eski Türklerin bütün maddî ve manevî hayatını tanrı ve iyeler yönetmiş, hayatın içindeki tüm olaylar yahut gelişmeler bunlarla ilgili olmuştur. Olağanüstü güçler yardımları ve verdikleri nimetlerin karşılığında insanlardan kurbanlar dışında saygı da beklemişler. Gördükleri saygısızlık karşısında kötülük yapmaktan çekinmemişler. Bu saygının tezahürlerinden birisi de onlara gerçek isimleri ile hitap etmemektir (Nahmedov, 2016).

Altaylı Türklere göre eşikte oturan çocuk, büyümez, yaşlı adamların ise karınları ağrır. Altaylıların düşüncesinde Eşik iyesi sinirli bir karaktere sahiptir. Evin bu kısmının yasaklarla doldurulması, olumlu ile olumsuzun, hayatla ölümün sınırını, geçiş noktasını oluşturması düşüncesine dayanır. Bu sınır, evi ve evdeki insanları gelebilecek kazalardan ve belalardan koruma çizgisidir. Böyle bir çizgiye ayakla basmak, üzerinde oturmak, kirletmek yasaklanmıştır (Bayat, 2007b: 269).

Kötü ruhlar arasında düzeni sağlamak ve insanları onlara bağımlı olmasından korumak için Erlik yere yani insanların yaşadığı orta dünyaya kendi oğullarını gönderir. Erlik'in oğulları köylerin kapılarını, bütün kötülüklerin girmesinden korurlar. Bundan dolayı Şamanizm'e inanan halk, Erlik'in oğullarına “kapı zırhı” demektedir. Kapıları kötü ruhlardan koruyan bahadır-oğullar kapıların önlerinde durup, kapı eşiklerinin yanında gezerler veya köyün önündeki alana çıkarlar. Kötü ruhun varlığını gördüklerinde onları yakalayıp, cezalandırmak için yeraltı cehennemini sayılan sönmeden yanan ocağa atarlar (Anohin, 2008: 22).

Şayhan'ın tespitlerine göre Altay Türklerine ait olan *Cerdin Bütkeni* (Yerin Yaratılışı) başlıklı mitsel anlatıda da başlangıçta sadece suyun olduğu, Tanrı Kудay'ın suların üstünde bir insan ile birlikte kara kaz olup uçtuğu ve yeryüzünü bu su külesinden yarattığı belirtilmiştir.

Altay Türkleri, mitsel anlamda suyu yaratıcı gücün sonsuzluğa açılımı olarak anlamlandırmıştır. Altay Türkleri tarafından günümüzde de dile getirilen toplumsal bilinçaltının dışavurumu¹⁶⁰ olarak değerlendirebileceğimiz; *Taş eeli, taş da tındu* (Taşın

¹⁶⁰ Şayhan'a göre akıl ve düşünme yetisi sayesinde çevresinde bulunan her ögeye bir anlam yükleyen kişiöğlü, kendi varlık alanını kurduktan sonra düşünsel anlamda evrenin sınırlarını zorlamıştır. Yaşamın akıp giden canlılığından kopmak istemeyen kişi, doğa ile ruhsal bir ilişkiye girerek kendisini doğanın erginleyici güçlerinden ayıştırmamıştır. Yaratılış sonrası süreçten günümüze kadar içerisinde barındırmış olduğu varoluş olanakları ile bir hazine olarak süregelmiştir. Doğanın gücünün akışından çıkmak istemeyen insan, çevresini özümseydikten sonra kendisini doğanın mitsel enerjisi ile kutsamak ister. Bu kutsama yetisi

da sahibi, taşın da ruhu vardır) sözü bu düşünceyi destekler niteliktedir. Nitekim Türkler, dağları, gölleri ve ırmakları hep canlı nesnelere olarak düşünmüştür. Kutsallaştırdıkları suların duyan, evlenen ve çocuk sahibi olan ve içerisinde birtakım gizli güçleri barındıran koruyucu iyelere¹⁶¹ sahip olduklarını düşünmüşlerdir (Şayhan, 2018: 85-87). Suya yüklenen bir diğer anlam tedavi edici, fiziksel ve ruhsal rahatsızlıkları onarıcı özellikleridir. Altay Türklerinin anlamsal içerikler kattığı su kültü, Türk toplumunun bilinçaltında yer edinen evrene karşı bütüncül yaklaşımın sonucudur (Şayhan, 2018: 96).

Anohin, Türk inanç sisteminde insanın ölümüne iki şeyin sebep olabileceğini belirtir: Biri Erlik'in açgözlülüğü, diğeri ise Erlik ve Ülgen'in ortaklaşa verdikleri hükümdür. Bu ölüm hükmü Erlik ve Ülgen'in topraklarının sınırında bulunan Kara Kütük (kara tönös) olarak bilinen yerde düzenlenir.

Erlik'in açgözlülüğü yüzünden gelen ölüm doğal değildir ve vaktinden evvel kabul edilir. Erlik'e kurbanlar sunularak bu vakitsiz ölümden kaçınılabılır. İkinci ölüm ise hüküm ile kararlaştırılmış olup ondan herhangi bir şekilde kurtuluş yolu yoktur. Ölüm sırasında süne vücuttan ayrılır ve şeffaf buhar şeklinde bir hal alır. Süne vücudu terk ettikten sonra başka bir âleme, yani Altaylıların paşka yer (başka yer) dedikleri yere gider. Onu orada Erlik'in elçisi olan aldaçı (ölüm ruhu) karşılar. Çocuğun sünesi yedi, yetişkininki ise kırk gün böylece dolaşır. Bu süre boyunca ölen insanın ayılı ya da evinde birtakım tabular olur (Anohin, 2006: 23-24).

aynı zamanda insanın kişisel varlık alanını koruyabilme ve sınırlarını genişletebilme çabasının ürünüdür. Varlığın özü olarak kabul edilen su kavramı, içerisinde barındırdığı derin anlam bakımından yaşamsal varlık alanı olarak kabul edilmiştir. Bütün kültürlerde koruma amaçlı kutsalın büyü ile kuşatılan su, çağın gerektirdikleri doğrultusunda biçim olarak değişse de özsel anlam asla yok olmamıştır (Şayhan, 2018: 85-87).

¹⁶¹ Altaylıların inançlarına göre *Tag-eezi* suda boğulan kişinin vücudunu (cesedini) idare edebilir: Eğer *Sug-eezi* bir kimsenin mutlaka boğulacağından dolayı ağlarsa, o zaman dağ iyisi cesedi çok uzaklara götürmesine izin vermez. Cesedi yakında bir yerde kıyıya atar. Hakaslarda *Sug-eezi*, *Tag-eezi* ile aynı anda saygı görür, ırmağı geçerken *seyek-seyek* yapmak gerekir, ancak o zaman *Sug-eezi* insana dokunmazmış. (Burnakov, 2013: 12) Hakasların geleneksel anlayışında hamile bir kadın ile taşma dönemindeki nehrin durumu aynı anlama gelmektedir. Hamile kadının yaşadığı eve girişi, taşan bir nehre girmek ile aynı anlamı taşır ve ölüm ihtimali anlamına gelir. *Sug-eezi*'ye gebe kadın adına kurban sunmak, gebelikten selametle kurtulmayı sembolize etmektedir. Dul bir kadın ırmağı geçerken *Sug-eezi*'ne saygı göstermek zorundadır. Hakaslar: *Tul kizi sugni kiskelek polza, sugni ahtapça, itpeze sug pulaysıp parar*; eğer kadın dul kaldıktan sonra, ilk kez ırmağı geçecekse, ırmağın iyisi ruhlarla yalvarmalıdır, aksi hâlde ırmak ona mutsuzluk getirir derler (Burnakov, 2013: 13).

Türk inanç sisteminde, bozkır kültürünün etkisiyle anlam ve değer kazanmış unsurlardan bir diğeri ise hayvanlardır. Yukarıda mitolojik kahramanın atını bağladığı yerin, aynı zamanda dünya eksenini olarak görülmesine ilişkin anlatılar ve inançlar üzerinde durulmuştu. Bu anlamda düzeni sağlama konusunda gücüne yönelik olarak geyik, at, bozkurt, boğa, keçi, yırtıcı kuşlar gibi bazı hayvanların inanç sisteminde özel bir hüviyeti vardı, destanlarda kahramanlara eşlik eden birer motif olarak da görülmekteydiler ve kültürel değişimlerle birlikte bu hayvanlara yönelik algıda dönüşümler de bulunmaktaydı.

Dalkesen'e göre Güney Sibiryaya kültüründe, geyiğe benzeyen boynuzlu bir hayvan olan keçi de geyikle eş tutulmaya başlandı. Bu boynuzlar, bozkır kozmolojisinde hayati bir yere sahipti. Yaşamı ve ölümü yöneten hayvan-ruhu ile eksen, ağaç, dağ, geyik boynuzları veya keçinin boynuzları ile özdeşleştirildi (Dalkesen, 2015: 61).

Çeşitli nedenlerle üst âleme çıkmak ve mücadele etmek durumunda kalan bahadırlar, başta kadınlar olmak üzere, üst âlemin birçok kahramanının yardımını görmektedir. Bahadırlar, üst âlemin bazı hayvanlarının da yardımlarını görür. Üst âlemdeki gök boğa çok tehlikeli bir canlıdır. Bir boynuzu alev alev yanan, diğeri ise buz gibi donan bir boğadır. Destanlarda üst âlemin olağanüstü boğaları, atları ve develerinin yanı sıra çeşitli vahşi kuşlardan da söz edilmektedir (Ergun ve Aça, 2005: 71).

Kırgızlarda en önemli unsurlardan biri hayvan kemiklerine yönelik çeşitli inançlar ve uygulamalardır. Örneğin Kırgızlar çok eskiden beri hayvanların kürek kemiklerine ve aşıklarına bakarak fal bakmış, havanın yağışlı veya kurak olacağını da tahmin edebilmişlerdir. Günümüzde de Kırgızlar eti yenilen kürek kemiğini kırılırsa ve ateşe atılırsa, kirliliği bir yere bırakılırsa ailenin başına kötülük geleceğinden korkarlar (Dıykanbayeva, 2017: 139).

Kemiğin kırılarak atılması ya da kirliliği bir yere bırakılmasına yönelik kaçınmalar bugün de canlılığını sürdürmekle birlikte, Kırgızistan'ın farklı bölgelerinde, bilhassa evin büyüğü olan yaşlı kadınların hırsızlıktan, kötü ruhlardan, nazarlardan, çeşitli felaket, kaza ve belalardan korunmak üzere evlerinin belli köşelerinde hayvan kemikleri bulundurdukları görülebilmektedir. Türklerde, kurban için en makbul hayvan erkek ve açık renkli olanlardır (Gömeç, 2011b: 66). Günümüzde Kırgızların, kurban olarak hayvan seçiminde bu motiflere dikkat ettiği görülebilir.

Karadavut'un tespitlerine göre Kırgız folkloristleri, hayvan masallarının animistik ve totemistik dönemde yaşayan ilkel insanların tabiatı algılayışlarına bağlı hayalî ve fantastik düşüncelerinin ürünü olarak ortaya çıktığını bildirirler. Hayvan-insan ilişkisi, Kırgız folklorunda önemli bir yer tutmaktadır. Kococaş destanı bunun en güzel örneğidir. Kırgızların türeyişi ile Bugu kabilesinin türeyişi de hayvan ataya bağlanmaktadır. Ayrıca Kırgızlarda bazı hayvanların koruyucularının olduğuna inanılmaktadır (Karadavut, 2010: 73-74). Özellikle boz atın kutsallığı Kırgız masallarındaki atların mitolojik özelliklerini gözler önüne seren güzel örneklerdir. Geyik, Kırgızlar arasında totem gibi de kabul edilir. Bazı Kırgız şamanları kendi koruyucu ruhlarının geyik veya ak maral olduğunu söylerler. Kırgızlara göre geyik derisinden yapılan seccadedeki dua Allah'a çabuk ulaşır ve geyik eti günahlardan korur (Karadavut, 2010: 75-76).

Türk mitolojisi ve inanç sistemi bağlamında karşımıza çıkan, destanlara konu olmuş bir diğer kutlu hayvan motifi ise bozkurttur.

Boz Kurt"¹⁶² eski Türk destanlarının da birinci kahramanıdır. Onlarda kurt bazen kılavuz, bazan sancaklarımıza amblem, yeri gelince kaganın ordusu, Kurt ile Türk milleti âdetâ özdeşleşmiş gibidir. Eskiden doğum yapacak kadına "al basmaması" için yastığının altına bir parça kurt derisi konurdu. Hamile kadınlar bazı yerlerde yanlarında kurt dişi taşıdıkları gibi, bebek salıncaklarına da takılırdı. Kırgız Türklerinde¹⁶³ çocukları yaşamayan kadınların son evladı bir kurt postuna sarılır ve temsili olarak kurt ağzından geçirilir (Gömeç, 2011b: 36).

¹⁶² Manas Destanı'nda *gök kurt* kuzuyu kapıp kaçır ve bir mağaraya girer. Bu kurdun arkasından gelen Manas kırklarla karşılaşır ve kurdu sorar. Onlar da kurdun kendileri olduğunu belirtip içlerinden biri tekrar *gök kurta* dönüşür. Altaylıların altı kahramanlık destanını inceleyen Ekeyev, bunlardaki kurt motifinin farklı mitik ve epik şekillerde ortaya çıktığını tespit etmiştir. Ösküs-Uul Destanı'nda da Ösküs-Uul adlı kahraman kurdu takip ederek mağaraya girmektedir. Ancak Sibiryâ Türklerinde kurt her zaman olumlu bir figür olarak karşımıza çıkmaz. Örneğin Burnakov kurdun hunhar ve acımasız tipinin yeraltı dünyasına girişle ve ölüm fikriyle yakınlaştığına, Hakas folklorunda gri kurdun veya boz kurdun ölümler dünyasının mekânı fikriyle karşılandığına dikkat çekmiştir. Aynı yazar, Hakasların *kamlama* esnasında şamanların pek çok hayvana özellikle de kurda dönüşebildiğine inandığını ve şamanların davul ve kostüm gibi eşyalarında *kurt ruhu* görüntüleriyle sıklıkla karşılandığını sözlerine eklemektedir. Kafesoğlu da aynı hususa değinmekte, *kurt ata* inancının, Göktürk hakanlığında kurt başlı sancağa dönüştüğünü dile getirmektedir. (Arvas, 2015: 183-196).

¹⁶³ Ortaasya'da Kırgızlar ebekuşağına *Kök-cele* yani *Gök yele* diyorlardı. Kutsal atların ve dolayısı ile, *Bozkurdun gök yeleleri* ile ilgili olan bu deyim, Türk kültürü bakımından büyük bir öneme sahiptir, Bazı Kırgızlar da ebekuşağına *kündüing kulağı*, yani *Güneşin veya güneş ışığının kulağı* adını verirlerdi. Bu deyim de Türklerin kozmolojik düşüncelerini belirtme bakımından ayrıca önemlidir (Ögel, 1995: 383).

Çobanoğlu'na göre bozkurt motifi, ilahi çağrıyı temsil etmektedir. Kılavuz bozkurdun kaynağı ilahidir, Oğuz Kağan'a Tanrı tarafından gönderilmektedir. Kağan'a yol gösteren kutsal varlık olan bozkurt Tanrı'nın şekil değiştirmiş (dona girmiş) dileğini yansıttığı için gösterdiği yolda daima muzaffer olunur. Bu haliyle de kılavuz bozkurt motifi eski Türk inanç sisteminde *Türk ulusu yok olmasın* diye koruyucu ve kağan verici olan Tanrı ile kağan arasında ve Tanrı ile ulus arasında kurulan sürekli bağın varlığının en somut şekillerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. İslamiyet öncesi geleneksel Türk dünya görüşü ve dini içindeki yapısını gösteren ve bu döneme ait kabul edilen, totemik, animist ve Şamanist anlayış ve algılayışlarla kolayca izah ve kabul edilen bu tür bir “ilahi/tanrısal” kılavuz bozkurt motifinin Türklerin İslamiyeti kabul etmelerinden sonra hatta günümüze kadar yaşaması Türk kültür tarihinin en dikkat çekici süreklilik unsurlarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır (Çobanoğlu, 2013a: 33).

Bayat, bozkurt ifadesine yönelik farklı tabu sözcükleri de dile getirmektedir.

“Kurtarıcı bozkurdun fonksiyonunu, Hun devleti döneminde ak tungan (bu da bozkurt demektir) yerine getirirdi. Kurt veya börü adının tungan şeklinde geçmesi bu ada konulmuş tabu da olabilirdi. Ancak Çuvaşlar kurda şu anda da kaşgar veya tukmak derler. O halde Orta Asya ve Altay Türklerinin börü, Oğuzların ise kurt olarak adlandırdığı bu hayvanın birkaç gizli isminin olduğu belli olmuş olur. Orta asır Çin metinlerinde yazıldığı gibi, Hunlar bu semavi hayvana büyük saygı göstererek, onu kendilerinin koruyucusu olarak kabul ederler. Ak tungan, Oğuznamede yol gösteren, dövüş önderi bozkurdun aynısıdır. Türklerin efsaneleşmiş hükümdarı Efrasiyab'ın (Alp Er Tonga) yakın hizmetçisi ve damadının adı bu esere göre Gök Börü Guz'dur. Bu olgu Oğuz kurt paralellüğünden önceki vakti, Oğuz'un kurt olmasını gösterir. İskit-Saka devrinden Oğuz kurt kurtarıcı tipinin Türk devletini kurmaktaki rolü malumdur. Oğuz Kağan Destanı'nda bir taraftan Oğuz'un fonksiyonu (hem de özellikleri; belinin kurt beline benzemesi, bedeninin tüylü olması, ağzının kırmızı olması vs.) kurtarıcı kurdun işlevlerinden hiçbir yönden farklılık göstermese de diğer taraftan destancı ışıkla inen bozkurt karakterini esere dahil etmekle ister istemez bu iki varlık arasına fark koyar. Bu hiç şüphesiz Oğuz'u, devletin ve askeri düzenin kurucusu olarak görmek çabasından meydana gelmiştir” (Bayat, 2007a: 174).

Manas Destanında, tecrübeli ihtiyarlara Ak-Sakallı denirdi. Fakat Manas'ın oğluna ad vermek için birdenbire ortaya çıkan Hızır için ise Gök Sakallı deyimi kullanılıyordu. Er-

Töştük destanında Tanrının bir elçisi olarak kayın ağacının üstünden çocuğa seslenen ihtiyara da Gök Sakallı denmişti. Uygur harfleri ile yazılmış Oğuz- Name'de, Oğuz-Han'a yol gösteren kurttan hep *Gök tüylü, gök yeleli* kurt diye söz açılmıştır. Kırgız destanlarında da *Kök Cal*, yani *Gök yeleli kurt*, en büyük Kırgız bahadırlarına verilen bir ünvan idi. Kırgızlar kurda *kaskır* derlerdi (Ögel, 1993: 42). Kaskır sözcüğü, kurt sözcüğü gibi “börü” ifadesini kullanmamaya yönelik bir kaçınma içermekte olduğu düşünülerek, örtmece bir söz olarak da ifade edilebilir. Çünkü günümüzde Kırgızlar börü sözcüğünü kullanırken dikkat etmekle birlikte, mesela çok sevilen geleneksel atlı spora “Kökbörü” denilmesi gibi, belli adlandırmalarda kullandıkları görülmektedir. Yine geçiş dönemlerinde, bilhassa doğum ile uygulamalarda aktarıldığı üzere Kırgızlar, çocukları beşiklerine “kurt dişi, kurt pençesi, kurdun aşık kemiği, kurdun derisi” gibi unsurları koyarak, kurdun bu gibi uzuvlarının kötü ruhlardan çocukları koruduklarına inanmaları da destanlardaki kılavuz-kurtarıcı bozkurt motifinin günümüzde “koruyucu” bir anlam kazanması niteliğinde kültürel kodlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda belirttiğimiz hususları, Karadavut, farklı örneklerle de tespit etmektedir. Kartal, Sibiryadaki bazı Türk halklarında totem derecesine çıkarılmıştır. Yakut kabilelerinin koruyucu iyeleri arasında kartal da bulunmaktadır. Kırgızlar doğum yapan hanımın bulunduğu yere kartal getirirlermiş. Çünkü kartalın çocuğun doğmasını engelleyen albarstıyı ve kötü ruhları kovduğuna inanırlarmış. Yine bebekleri kötü ruhlardan korumak için beşiklere kartal tırnakları asarlarmış. Kırgızlar arasındaki kurtla ilgili çok yaygın inanış ve törenler vardır. Kırgızlar kurt tırnaklarından süs eşyaları yapar, bunları da hastalıklarından kurtulmak için vücutlarında taşırlarmış çocuklarını korumak için kurdun derisi ve diz kemiğinden nazarlık yaparmış. Kırgızlar arasında kurt ile çocuk arasında yakın ilgi vardır. Kırgız anneler çocuklarını ölümden korumak için özellikle kurdun ağız derisini saklarmış. Hem saklanan deriye hem de deriyi almak için yapılan törene *karişkır cuttu* (kurt yuttu) derlermiş. Çocukları hastalık ve kötü ruhlardan korumak için kıyafetlerine kurt dişi dikerlermiş, beşiklerine kurdun aşık kemiğini asarlarmış. Bazen de çocuk düşüren hanımlar bunları kendi elbiselerine dikermiş (Karadavut, 2010: 77-79).

Dolayısıyla görülmektedir ki inanç sistemi ve kültürel değişmeler bağlamında bozkurt motifinin bir sürekliliği vardır. Çobanoğlu bu durumu, bozkurt motifinin anlaşılması açısından, bir költ veya inanç örüntüsünün oluşumu ve değişimlere direnerek zaman

içinde “süreklilik” kazanmasının arka planını vermek bakımından önemli görmekte ve ele alınan olgular ve olaylara bu bağlamda yaklaşmaktadır.

Bu motifin daha yakından ele alındığında ve sözlü kaynaklardan yeni derlemelerinin yapıldığında Türk dünyası ölçeğinde sayısının çok daha fazla örnekle artacağını düşünüyoruz. Ancak sayısı ne kadar artarsa artsın söz konusu kaynaklarda karşımıza çıkan “kılavuz bozkurt motifi”nin seçilmiş kişilere Tanrı'nın onların dileklerinin onaylaması anlamında gönderdiği görülecektir. Kılavuz bozkurt motifi menşe, yapı ve işlev bakımından süreklilik göstermektedir (Çobanoğlu, 2013a: 38).

Türk epik destan geleneği bağlamında Kırgız kültürüne bakıldığında, inanç sistemine dair bazı hususlar bilhassa Manas Destanı'nda tespit edildiği görülmektedir. İnan, Çokan Velihanoğlu'nun tesbitlerine atıfla, Manas'ın Han Kökütey epizodinde müslüman cenaze merasimine benzeyen hiçbir nokta olmadığını söyler. Han Kökütey'in vasiyeti şudur:

*“Benim gözlerim yumulduğu zaman vücudumu kımızla yıkayınız.
Etimi kemiklerimden keskin kılıçla sıyırınız! Bana zırhımı giydiriniz...
Başım şarka koyunuz! Mezarıma Kadınlar gelecektir.
Onlara kumaşlar dağınız! Kara Sart, türbemi yapsın.
Tuğlalarını seksen keçi yagile terbilesin ... Aşımı veriniz!”
Beyler sözüme kulak veriniz: size sıçan kapaniyle
Kuş avlattım. Serseri dolaşıyordunuz topladım,
Cemiyet kurdum, değılmış kavmi topladım il yaptım
Benim ölümünden sonra halkım tekrar serseri dolaşmasın
Topladığım İl dağılmasın! onlara bakınız, onları tutunuz!
Yaya gezenlere at, çıplaklara elbise veriniz!”*

Manas'ın bu mısraları Bilge Han ve Kültigin yazıtlarını hatırlatıyor. Bu parçadaki *etimi kemiklerimden sıyırınız* cümlesi Melioranski'nin fikrine göre, malumdur ki burada tasvir edilen defin merasiminin İslama uyan tek bir noktası yoktur (İnan, 1998b: 209).

Destanda geçen ve İnan'ın da altını çizdiği “etimi kemiklerimden sıyırınız!” ifadesi, kemik ile ilgili destanlarda anlatılanların Türk mitolojisinde Türk inanç sisteminin bir yansıması olarak ve kahramanın yeniden dirilişini temsil etmesi açısından da önemlidir. Daha önce çalışma içerisinde hayvan kemiklerini kırmak ya da kirli bir yere bırakmak ile kaçınımlardan daha önce de bahsedilmişti, (bkz: 272) bunun Kırgız kültüründe günümüzdeki yansımaları üzerinde de durulmuştu.

Atnur, bu durumu Sibirya'daki Türk boylarına ait destanlarda öldürülmüş kişilerin diriltilebilmesindeki en önemli şart onların kemiklerinin bulunması olarak ifade etmektedir. Eski Türklerin insanların ve hayvanların kemiklerinden tekrar dirileceklerine dair inancı, Altay, Tuva, Hakas ve Şor destanlarında dirilişin en temel özelliklerinden birini oluşturur. Kemikler toplandıktan sonra da kişi çoğunlukla büyü, ilaç veya kutsal su ile dirilitilir (Atnur, 2010: 57).

İbrahim Dilek'in hazırladığı Altay Destanları 1 adlı eserde, Altay Buuçay adlı destanda, Ermen Çeçen ve Caraa Çeçen'in dilinden, Bahadır Altay Buuçay'ın ölümünün, ancak "etinin, kemiklerinin yakılması" ile mümkün olabileceği belirtilmekte aksi halde yeniden dirilebileceği anlatılmaktadır.

Altay Buuçay'ın kemiklerini bulmak için Aralay ve Şaralay gönderilmiş, *her tarafta arasalar da* Altay Buuçay'ın kemiklerini bulamamışlar, hiçbir şey bulamasalar da yurtlarına dönüp *Altay Buuçay'ı yaktık* demişlerdir. Destanda Altay Buuçay, atının gayreti ve Yer-Ana'nın yardımıyla yeniden dirilir (Dilek İ., 2002: 210-211). Bu destandaki kahramanın "kemiklerinden dirilebileceği" inancı ile "kemiklerini yaktık" diyerek duyurmaları, "cesedin yakılarak küllerinden yeniden doğma" inancı ve Manas Destanı Kökütey epizodundaki "etimi kemiklerinden sıyrınız" cümlesi arasında bir paralellik olmalıdır. Kırgızlar gibi bazı Türk topluluklarında ceset uğurlu ruhların makamı kabul edilen ağaçlar üzerinde kuşlar tarafından etleri temizleninceye kadar kalıyordu. Yeniden doğuşun olabilmesi için kemiklerin kalabilmesi gerekiyordu (Çoruhlu, 2000: 51-123).

Başka bir husus da destan kahramanının yeniden dirilişi anlamında kurbanlar kesilmesidir. Günümüze kadar süregelen kurban ile ilgili uygulamalarda, birçok kaçınmaların bulunduğunu gözlemlenmektedir. Yıldız, Manas Destanı'nda Manas'ın zehirlenmesinin ardından yaşananları, kurban ritüeli ve kaçınmalar bağlamında da değerlendirmektedir:

Kanıkey ile Manas'ın evlenmesini istemeyen Mengdi Bay, Kökçö Kös ile Kaman Kös'e Manas'ı zehirlettirir. Manas'ın ölümünden sonra ailesi sıkıntıya düşer. Kanıkey'in gördüğü rüyayı kayın babası Cakıp Han, Manas'ın dirileceği şeklinde yorumlayıp, çoralardan Serek'i Manas'ın mezarına bakmak ve atını, tazısını, sungurunu aramak üzere

gönderir. Serek, Manas'ın mezar taşının yerinde büyük, güzel bir sarayın bulunduğunu, Manas'ın başında güzel bir kızın oturduğunu ve hayvanlarının da orada olduğunu görünce;

*“Ey Huda! Ey Kocam!
Korosan kılıcı kında olsa,
Ak Kula ile Ak Sungur,
Manas'ın dirilmesi gerçek olsa
Koyundan dokuz alayım!
Yiden dokuz alayım!
Deveden dokuz alayım!
Kırk çoranın başını sayıp bir dokuzu
Dilek kıl! deyip salayım!”*

Eski inanç sistemimizden bugüne kadar, Türk kültürünün takip edebildiğimiz safhaları boyunca, insanların hastalıklardan korunması; başa gelebilecek kötülüklerin, felaketlerin savulması, maddi veya manevi herhangi bir varlığa sahip olmayı isteme gibi çeşitli sebeplerle adaklar adanmaktadır. Bu adaklar, İslamiyet'in kabulünden önceki dönemlerde dağlar, ormanlar, kayalar, su başları, şaman davulu gibi kutsal sayılan yerlere veya eşyalara adanmakta veya bunlarla ilgili pratikler buralarda yerine getirilmektedir. İslamiyet'in kabulünden sonra, bunların yerini türbe ve yatırlar almıştır. Buralarda saç saçma; paçavralar veya dileğin mahiyetini gösterecek çeşitli cisimler bağlama; ateşe yağ, tuz atma, hayvanları salıverme veya kurban etme gibi çeşitli pratiklerin uygulandığını; azad edilecek veya kesilecek hayvanlara binilmediğini, tüyünün kırılmadığını, sütünün sağılmadığını, dövülmediğini, yük vurulmadığını görmekteyiz (Yıldız N., 1995: 231-232).

Türk inanç sistemindeki önemli hususlardan biri ateş kültü ve ateşe yüklenen anlamlar, ateşe duyulan saygı ve ateşe yönelik çeşitli kaçınmalarla ilgilidir.

Çoruhlu'nun tespitine göre Kırgızlar (Gerdizi'ye göre) ateşin ölüyü pislik ve günahlardan temizlediğine inanırlar.¹⁶⁴ Avfi, Kırgızların ölülerini yakıp ateşe taptıklarını yazar. Türk

¹⁶⁴ Frazer, ateşin temizleyiciliğine dair Türklerin inanç sistemindeki yerini, tarihten iki ayrı örnekle vermektedir: “Örneğin Doğu Roma imparatoru II. Justinus'un Türklerle barış anlaşması yapmak üzere gönderdiği elçiler şamanlar tarafından karşılanmış ve zararlı etkilerinden arındırmak üzere kendilerine bir arındırma ayini düzenlenmişti. Elçilerin getirdiği armağanları açık bir yere koyan bu büyücüler, kötü güçleri defetmek ellerinde tütsüler, zil ve def eşliğinde armağanların etrafında dolaşıp horultular çıkararak kendilerinden geçmişlerdi. Sonra da alevlerin arasından geçirmek suretiyle elçileri arındırmışlardı” (Frazer J., 2019: 112). “Orta çağ'da bir Tatar Hanı'nı ziyaret eden elçiler hanın huzuruna çıkmadan önce iki ateş arasından geçirilmiş yine getirdikleri armağanlar da aynı işleme tabi tutulmuştu. Bu geleneğin amacı

toplulukları ateşe tapmaktan çok saygı duymakta, bunları izleyen gezginler ya da araştırmacılar tarafından “tapma” olarak yorumlanmaktadır. Bu konu aynı zamanda ocak kùltleriyle ilgili olmalıdır (Çoruhlu, 2000: 51-123).

Altay Türklerinin günlük hayatında, dinî tören ve ayinlerinde ateşin önemli bir yeri vardır. Günlük hayat içinde ateşe gerekli saygıyı göstermeyen ailelerin felâkete uğrayacağına inanılır. Sibiryaya Türklerinin ateşin çok önemli ve vazgeçilmez bir yeri olmasına rağmen tapılan bir unsur olmamıştır. Türk boylarında ateş, aynı zamanda kendisinden yardım beklenen, korku duyulan bir unsur olarak karşımıza çıkar. Ateş, şaman ayinlerinden yeni yıl bayramı kutlamalarına kadar yapılan her toplumsal törenin olmazsa olmazıdır (Dilek İ., 2007: 45-48).

Türk inanç sistemi, Şamanizm ve Türk kùltürü bağlamında öne çıkan karakterlerden biri şaman, diğeri ise demircidir. Eliade, demirin ortaya çıkmasının ve yaygınlaşmasının ayinleri ve simgeleri çok etkilediğini belirterek, demirle ilgili çok sayıda tabu olduğunu ve demirin büyüsel kullanımının, beraberinde başka “çağları” ve başka mitolojileri temsil eden tunç ve bakırı geride bırakmasının sonucu olduğu ifade eder.

Demir olağanüstü bir büyüsel-dinsel öneme sahiptir. Türk kùltüründe de örnekleri görüldüğü üzere, özellikle bıçaklar demonları uzaklaştırır. *Metal çağları* arasında tarih olarak en sonuncu olmanın ayrıcalığıyla üstün gelen demir çağının mitolojisi; âdetlerde ve tabularda hâlâ yaşamaktadır (Eliade, 2003a: 26-29).

Çeribaş’a göre demirci ile şaman arasındaki benzerliği sağlayan bir diğerk ortak nokta da ateştir.¹⁶⁵ Şaman ateşi daha çok kötü ruhlan korkutmak için kullanırken; demirci, çeliğe ya da demire yeni bir şekil vermek için kullanıyordu. Ateş sayesinde yeni bir araç geliştirmeyi beceren demirci, bir zanaatkâr olarak böyle bir işi becermesi ve Şamancıl

yabancıların Han’a yapmaya kalkabileceği her türlü muhtemel büyüü ateşle etkisiz hale getirmektir” (Frazer J., 2019: 123).

¹⁶⁵ Tıpkı şamanlar gibi demirciler de *ateşin efendileri* olarak ün salmışlardır. Böylelikle kimi kültürel alanlarda demirci şamandan üstün olmasa da ona eşit sayılmıştır. Yakutlar demircilere şamanların yaptığı gibi ruhların yardımıyla değil, doğal araçlarla iyileştirme gücünü atfederler (Eliade, 2003a: 86-87). Bazı Sibiryaya şamanizmlerinde, demir, demircinin koruyucusudur ve büyüsel-dinsel gücünü artırır. Üstelik demirci, kahramanların silahlarını da yapar. Söz konusu olan yalnızca silahların yapımları değil, onlara yüklenen sihirdir ve demircinin gizemli zanaatıdır. Destanlarda demirciler ile kahramanlar arasında ortaya çıkan ilişkiler de buradan kaynaklanır. Türklerde demirci (tarkhan) sözünün aynı zamanda kahraman ve *yalnız, atlı savaşçı* anlamı taşıdığına işaret eder (Eliade, 2003a: 90).

öğeler (ateş) taşımamasından dolayı da şaman katına yükselmiştir. Zira Ergenekon Destanında dağı delen kişinin demirci olarak karşımıza çıkması basit bir tesadüf sayılamaz. Dikkat edilecek olursa bu destanda bahsi geçen Demir Dağı eritmek için ateş ve motif olarak da kurt geçer. Destanda kurt bir hayvan olarak karşımıza çıksa da Türk destanlarında geçen kurtlar aslında, ölmüş büyük Kamların ruhlarının tezahür ettiği yüce varlıklardır. Adı geçen kurt bir kavmi temsil etmektedir (Çeribaş, 2007: 115).

Türk inanç sistemi ve Şamanizm bağlamında ortaya çıkan sonuçlardan biri, Türk mitolojisine ve Türk kültür ekolojisinin günümüze kadar yansıyan uygulamalarına bakıldığında, Türk inanç sisteminin yaşanan kültürel ve dinî değişmelerle birlikte, Tanrı telakkisinin oluşmasındaki etkisidir. Eski Türk inançlarının, günümüzdeki halk dinine ve geleneksel yöntemlere yansımasındaki canlılık göz önünde bulundurulduğunda, günümüzde gerek Türk dünyası gerekse Kırgız kültürü bağlamında birçok katmanın birlikte yaşandığı da görülebilmektedir.

Ocak, Gök Tanrı kültünün, toprakla ilgisi bulunmadığı için ancak göçebe, avcı ve çoban toplumlarda mevcut olabileceğini, dolayısıyla bu kültün kaynağının Asya bozkırlarında aranması gerektiğini belirtmektedir. Kanaatimizce, Gök Tanrı telakkisinin,¹⁶⁶ tabiat kültünün bir parçasını teşkil eden gök unsurunun zamanla müşahhasan mücerrede doğru teşekkül ettiğine muhakkak nazarıyla bakılabilir. Nitekim eski çağlarda, her şeyin üstünde ve her şeye hâkim görünen göğün, Tanrı sayılması normaldir. Ancak mücerred bir Tanrı mefumu gelişerek maddi gökten ayrılmış, her şeye hâkim mutlak bir varlık şekline dönüşmüştür (Ocak, 2012: 66-67).

Günümüzde Kırgızların, “Kuday-Allah-Tengri” kelimelerini yer yer birlikte kullandığı hatta ifadelerin başına “Koco-koca” gibi ifadelerle dualar ettiklerini Ocak da belirtmektedir. Bu ifadeler dahi, eski Türk inanç sisteminin ve Şamanizmin Kırgız

¹⁶⁶ Tanrı'nın bir ihtiyar şeklinde görüldüğüne dair eski bir şamanist inanç, Hz. Muhammed'in miracına benzetilmekle İslamî bir çehreye bürünmüştür. Bu inancı yansıtan tipik şamanist masallara bugün Altaylar'da rastlanmaktadır. Bunlardan Ay-Mangus masalında, Tanrı tarafından kendisine ad konulacağını öğrenince çocuk onu aramaya çıkar. Dolaşırken bir sesin kendisini çağırdığını duyar. Sese doğru gittiğinde, kayın ağaçlarının birinde duran bir ihtiyar görür. İhtiyar, çocuğa Ay-Mangus adını verir. Çocuk kim olduğunu sorunca: *ben yaradan Tanrı'yım, babasız bir insana ad verdim*. Altay efsane ve masallarında Tanrı'nın hep böyle gök sakallı ihtiyar kılığında görüldüğü bilinmektedir. Kırgızlarda Tanrı'ya *Kojo-Kuday* denilmekte, bazan da Koca kelimesi kullanılmaktadır, ki bugün hâlâ Anadolu'da *Hey koca Allah'ım!* ve benzeri *Koca Allah* kelimelerinin kullanılmasının temelinde de bu kavramı görmek mümkündür (Ocak, 1983: 112).

kültüründeki yansımaları olarak görülmesi gerektiği gayet açıktır. Ayrıca Kırgızların destanlarına da yansıyan çeşitli kültürel kodlar bugün de görülmekle birlikte, canlı ve cansız varlıklara yüklenen anlamlara, günlük hayatta, mesela başta atalar kültü olmak üzere kültürel dair süregelen yaklaşımlara, çeşitli korkulara ve inanç kaynaklı tabulara bakıldığında Kırgız kültürü, Türk kültür ekolojisinin katmanlarının taşıyıcısı olarak büyük bir değere sahiptir.

2.5.1. Animizm ve Tabu

Örnek'in aktardığına göre, doğada var olduğuna inanılan; özellikle belli nesnelere, bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda daha belirgin olan, mistik kuvvetle yüklü bulunma inancına dinamizm denmektedir. Bazı insanlarda, hayvanlarda, bitkilerde ve doğa unsurlarında alışılmışın dışında birtakım belirti ve fonksiyonlarla kendini gösteren doğaüstü kuvvetin Melanezya dilindeki karşılığı mana'dır. Mana, tanrıların, insanların, hayvanların, bitkilerin, hattâ cansız nesnelere içinde bulunabilir (Örnek S. V., 1995: 28-33).

Cassirer kapsamlı tanımlamasında, mana tasarımının içerdiği güç ile tabu tasarımını, mitik bilincin yansıması ve kültürel sürekliliği olarak tanımlar. Cassirer'e göre mana tasarımı, kendisine olumsuz anlamda karşılık gelen tabu tasarımı gibi, alışılmış zeminde geçip giden olay tabakasının karşısına, ondan çok farklı olan başka bir tabakayı ortaya koyar. Dünya, sürekli tehdit edici tehlikelerle doludur. Buradan, tabu tasarımı¹⁶⁷ gibi mana tasarımının içeriğinin tam olarak kavranamadığı anlaşılmaktadır. Mana ve tabu, mitik-büyüsel bilincin nesnelere yerleştirdiği kendine özgü bir vurgu olarak ifade edilir. Genel tabu kurallarının somut mevcudiyeti, bu oluşuma giden yoldaki ilk adımları gösterir. Tabu kavramı ve kuralları, iradenin ve duygusal güdünün yüklendiği ilk sınırlamayı olumsuz anlamda ortaya koyar. Mitik ve dini anlamda kutsallaştırılmış olan, böylelikle yasaklanmış bir şey, bir korku nesnesi; sonuçta *temiz olmayan* bir şey haline gelmiş olur (Cassirer, 2011: 123-125).

¹⁶⁷ Modern etnoloji ve dinler tarihi tarafından tabu-mana formülü, *dinin en alt düzeyde tanımlanışı* olarak, yani dini yaşantının temel ve zorunlu şartlarından birini teşkil eden bir ayırımın ifadesi olarak açıklandı. Tabu-mana ifadesinin yorumu ile onunla aynı zeminde yer alan kavramların tam anlamı konusunda bugünkü etnolojide fikir birliğine erişilememiştir (Cassirer, 2011: 123-125).

Cassirer'in tabu yasaklarını tanımlaması bağlamında Hançerlioğlu, kimi toplumbilimcilerin din kurumunun kaynağını bu yasaklarda bulduğunu ifade etmektedir. Dinsel yasaklar, kutsal olana saygı ve korku temeline dayanır. Tabu inancının animizm, dinamizm ve mana inancıyla sıkı bir bağı vardır (Hançerlioğlu, 2000: 371-372).

Harari ise animizm kavramına tereddütlü olarak yaklaşmaktadır ve animizmin belirli bir din olmadığını ifade eder. Arkaik ruhaniliğin özelliklerini tasvir etmek için girişilecek her çaba spekülatif olacaktır, çünkü elimizde neredeyse hiç kanıt yok ve olanlar da binlerce değişik şekilde yorumlanabilir. Küçük bir tepe sayılabilecek mezar kalıntılarının, mağara resimlerinin ve kemik heykelciklerin üzerine koca teoriler inşa etmek yerine, samimi olup eski avcı toplayıcılarının inançları üzerine son derece belirsiz bir kavrayışımız olduğunu itiraf etmek gerekir. Onların animist olduğunu varsayıyoruz ama bu da yeterince bilgilendirici değil. Hangi ruhlara dua ettiklerini, neleri tabu kabul ettiklerini bilmiyoruz (Harari, 2016: 67-68).

Animizm'in, sadece insanların değil, hayvanların, bitkilerin, eşyanın ve doğa belirtilerinin de ruhu olduğuna dayanan dinsel dünya görüşü olduğunu belirten Örnek, uyku, düş, psikolojik ve fizyolojik yaşantılar yoluyla ruh kavramına varan ilkel insanın, giderek bu prensibin kendi dışındaki canlı ve cansız varlıklarda da varolduğu inancına ulaştığını ifade etmektedir. Örnek inanç sistemlerinin geçişler yaşayarak, katmanlar oluşturarak ilerlediğini belirtmektedir (Örnek S. V., 1971: 20). Preanimistik kurama göre, bu safhada ruh kavramı henüz gelişmemiştir; insanlar ve nesnelere ruh yerine esrarlı güçlerle doludurlar. Kabul gören inanç biçimleri pre-animizm, animizm,¹⁶⁸ manizm,¹⁶⁹

¹⁶⁸ Mana'nın güç dolu doğasını vurgulayan, Mana'yı dinamik anlamda kavramaya girişen diğer yorumlamalar birbiriyle karşıttır. Sözü edilen karşıtlık, mana kavramının sözü edilen ayrımlar karşısında âdeta *tarafsız* davrandığını göstermektedir. İşte bu ilgisizliğin, Mana kavramının asıl karakteristiği olduğu, onu ayrıntılı olarak belirlemeye, bu kavramı derinlemesine tespit etmeye çalıştıkça, bu kavramdan da zorunlu olarak uzaklaşıldığını ortaya koymaktadır. Burada *ne* sorusu değil *nasıl* sorusu asıl belirleyicidir (Cassirer, 2011: 123-125).

¹⁶⁹ Aça ve Yolcu, Halk Bilimi El Kitabı'nda animizm, mana ve tabu mefhumları açısından, atalar kültü bağlamında bir tanım yapmaktadır. Dilimize "atalar kültü", "ölüler kültü" ve "atalara tapma" diye çevrilen "manizm", ölmüş atalarla ilişkilerin sürdürülmesini ve onların ruhlarından yardım dilemek için dini tören ya da ayinler yapmayı ifade etmektedir. Ataların ruhlarından yardım dilemek için gerçekleştirilen dinsel tören ya da ayinler, onlara yiyecek ve kurban sunmayı ve dua ederek yakarmayı içermektedir. Bazı araştırmacılarca "totemizm"den daha eski olduğuna inanılan "atalar kültü", daha çok Sibiry'a'da yaşayan Müslüman olmayan Türk grupları arasında yaygın olmakla birlikte, Müslüman Türkler arasında da Hızır kültüyle de birleşerek varlığını korumuştur (Aça ve Yolcu, 2016: 421-422).

fetişizm, polidemonizm, politeizm ve son olarak monoteizm olmak üzere çizgisel bir hat izlemektedir (Örnek S. V., 1971: 200) (Altın, 2018: 236).

Saydam ise Türk kültür hayatına, yaşam biçimine ve bunun bilinçsel algı ve dışavurumlarına dayanarak “animist göçebe Türk toplulukları” adlandırması ile tanımlamaktadır. Göçer ya da yarı-göçer yaşam tarzı, hayvancılık ve avcılığın ağırlıkta olduğu, yerleşik tarımcılıktan çok farklı dinamiklere sahip bir kültürdür. Göçebe yaşam doğanın işlenmesine, insan egemenliği altına alınmasına izin vermez. Göçebe yaşamda, yerleşik düzendekinden farklı olarak doğa-ana ne sunarsa o kabul edilir. Yerleşik sosyal düzen her zaman babacılığı gereksinir. Göçebe yaşamda *tek anne zorunluluğu* yoktur. Doğa Ana her yerdedir; her yer *yer-sub'*dur. Göçebe için hiçbir yere bağlanma gereksinimi yoktur. Reddeden, cezalandıran Doğa Ana'nın başka bir yerinde daha iyisini bulabilmek amacıyla rahatlıkla terk edilebilir. Animist göçebe eski Türk toplulukları için bu ruhsal ve kişilerarası örüntü, bir yaşam tarzıdır ve o koşullar içinde gayet yeterli işlevselliği vardır (Saydam, 2011: 142-144).

Harari, Animizm'in temel olarak her yerin, her hayvanın, her bitkinin ve her doğa olayının farkındalığı ve hisleri olduğuna ve insanlarla doğrudan iletişim kurabildiği fikrine dayandığını belirtir.¹⁷⁰ Bu yüzden animistler tepenin üstündeki büyük kayanın da arzuları ve ihtiyaçları olduğuna inanabilir. Kaya, insanların yaptığı bir şeye kızabilir veya başka bir hareketlerine sevinebilir. Bu arada insanlar da kayaya hitap edebilir, sadece kaya değil, aynı zamanda tepenin eteklerindeki meşe ağacı, tepenin aşağısında su pınarı, etrafında büyüyen çalılar, oradan su içen fareler, kurtlar ve kargalar da ruhu olan yaratıklardır. Animist dünyada, ruhu olan varlıklar sadece nesnelere ve canlı şeyler değildir. Bir de bugün şeytanlar, melekler ve periler olarak adlandırılan, ölümlerin ruhları, dost canlısı veya kötü niyetli varlıklar vardır. Animistler insanlarla diğer varlıklar arasında sınır olmadığına inanır. Onlara göre bu varlıklar dans ve tören aracılığıyla

¹⁷⁰ Farklı Türk kavimlerinde kozmogoni mitleri en başında bağımsız olan iki motifin kaynaşmasını daha da açık bir biçimde gözler önüne sererler: Birincisi, Tanrı'nın emriyle balık aramak üzere suya dalan su kuşları; ikincisi, aynı işi yapan, ama ayrıca kendisine ait bir dünya yaratmaya veya Tanrı'nın yarattığını yok etmeye uğraşan, kuş ya da insan biçimli Tanrı'nın hasmı. Tanrı yeryüzünü düz ve pürüzsüz olarak şekillendirir; ama bir başka kuş daha gönderir ve onun getirdiği malzemeyle de dağları yapar (Eliade, 2006: 135-136).

iletişim kurabilir. Bir avcı, geyik sürüsüne seslenerek eğer av başarılı olursa da ölü hayvandan kendisini affetmesini isteyebilir (Harari, 2016: 66).

Ocak, Harari'nin tanımındaki bazı hususlara paralel olarak, Türk inanç sistemi içerisinde animist unsurları tanımlamaktadır. Tabiatın ortasında bütün haşmetiyle duran iri bir kaya veya göğe doğru yükselen muazzam bir granit kütlesi, eski insanın yerine göre hayretini ve dehşetini celbetmiştir; dayanıklılığı ile de sonsuza kadar var olabilmenden âdeta sembolü gibi görünmüştür. Bu sebeple eski çağlardan beri taşlara, kayalara ibadet edildiği, bunların etrafında zamanla birtakım kültlerin meydana geldiği bilinmektedir. Bu eski kült, Yakutlar, Kırgızlar ve Tatarlar'ın Altay bölgesindeki büyük kayaları takdis ettikleri şeklinde, bunlarda birtakım ruhların ve ilahların mevcudiyetine inandıkları tesbit edilmiştir (Ocak, 1983: 78-79).

Çamuroğlu'na göre animizmin evreninde, insan “şeyler arasında bir şeydir”. İnsan bu evrende, şeylerle kendi arasında hiyerarşik ilişkiler oluşturmamış, kavramsallaştırmamıştır, çünkü kendi toplumunda yani insan -insan ilişkilerinde henüz hiyerarşik tarz ortaya çıkmamıştır.

Anadolu göçebelerinden Tahtacılar, muhtaç oldukları ağaçları kesmeden önce tören yapar, kurban keser ve kestikleri ağacın rızasını alırlar. Animizm evreninde herşeyin bir ruhu ya da canı bizce *sübjektivitesi* vardır. Bu evrende insan ve doğa arasındaki ilişkiler, insanların birbirleri arasındaki ilişkileri gibidir ve genel kuralı bozmazlar. Taş ya da ağaç ya da nehir bir *cana* sahiptir. Aynı insanların birbirinden aşağı ya da yukarı olmayıp sadece farklı oldukları gibi (Çamuroğlu, 1990: 74-75).

Frazer, Türk kültüründe Tahtacı Alevileri gibi topluluklarda görünen “taşın ya da ağacın can taşıması” şeklindeki animist inancı, biraz daha farklı bir şekilde ve aynı zamanda ruh taşıma bağlamında “iyelik” açısından da tanımlamıştır.

Animizm'de her ağaca canlı ve bilinçli bir varlık gözüyle bakmak yerine, insan onda, uzun ya da kısa bir süre doğaüstü bir varlığın oturduğu cansız, hareketsiz bir kütle görüyordur. Bu varlık ağaçtan ağaca özgürce geçebildiğine ve böylece ağaçlar üzerinde belli bir iyelik¹⁷¹ hakkından yararlanabildiğine göre, bir ağaç-ruh olmaktan çıkar ve bir

¹⁷¹ Hakasların geleneksel dünya görüşünde kadın suretinde tasavvur edilen ruhlar ve tanrılar hakkındaki inanışlar önemli yer tutar. Gökyüzü katmanında bereket ve doğum (üreme) Tanrıçası İmay (Umay) yaşar. *Aydınlık* dünyada dağ, tayga, nehir, göl ve ateşin *iyeleri* olan ve sık sık kadın suretinde tasvir edilen ruhlar; yeraltı dünyasında ise kötü Erlik-Han'ın kızları yaşamaktadır. Hakasların geleneksel tasavvurlarına göre Sug-eezi kadın suretinde karşımıza çıkabilir (Burnakov, 2013: 9-10).

orman tanrısı¹⁷² olur. Ağaç-ruh böylece şeklini değiştirmeye başlar ve bütün tinsel, soyut varlıklara somut insani biçim vermek gibi ilkel düşünceye özgü genel bir eğilim yüzünden bir insan bedenine dönüşür (Frazer, 2004: 67). Ruhun, doğanın içinde bulunduğu anlayışı ve inancının çok eski olduğuna dair örnekler veren Frazer; kısaca, animizmin (canlılık) (Frazer, 2004: 350) dinlerden eski olduğunu belirtir.

Canlı ya da cansız varlıkların ruh taşınması ve iyeler bağlamında Orozobaev, Kırgızlar açısından canlı ve cansız bütün varlıkların her birinin koruyucu *ee*'lerinin (iye) var olduğu inancının yaygın olduğunu ifade eder.

Pirler, bu iyelerin kimliği bilinen türüdür. Kırgızlar bulunduğu çevre ve koşullara göre pirlere yardım isteyebilirler. Özellikle bakışlar (şamanlar) tedavi sırasında koruyucu ruhları ile birlikte pirlere de davet ederek onlardan yardım isterler. Kırgızların geleneksel inancında dünyadaki bütün canlı cansız varlıkların piri vardır. Kırgızların pir inancında veli kültürüne nazaran İslam öncesi animistik, totemistik, hayvan kültürü, su kültürü, atalar kültürü vb. gibi inanç sistemleriyle ilgili unsurların daha çok yer aldığını söylemek mümkündür (Orozobaev, 2011).

İnan, Şamanistlere göre bütün dünyanın ruhlarla dolu olduğunu aktarır. Dağlar, göller, ırmaklar (yer-su) hep canlı nesnelere. Takdis ettikleri ırmak ve göller şamanistler için yalnız coğrafi isimler değil, konuşan, duyan, evlenen, çoluk çocuk sahibi varlıklardır. Ruh bizzat dağdır, dağ bizzat ruhtur. Şamanistlerin bu inanmalarında çok eski ve iptidai animizm devrinin hatıraları yaşamaktadır (İnan, 1986: 50-51). “Ruhlar¹⁷³ ve büyük kamlar-şamanlar ilhamlarını Altay'dan alıyorlar (İnan, 1986: 51).

¹⁷² Tatar inanç sisteminde Su İyesi, Çeşme İyesi, Yer İyesi, Orman İyesi, Tarla İyesi, Dağ İyesi, Yol İyesi, Ev İyesi, Ahır (Kiler) İyesi, Hamam İyesi; kutsal ruhlar olarak bilinirler ve doğa ile sıkı bir ilişkide olduklarına inanılır: Onlar, yaşadıkları mekânları kötü ruhlardan, afetten koruyan ve insanlara da yoldaş, yardımcı olan varlıklar olarak bilinirler. Zaten insanlar da çoğu zaman bu iyeler ile iç içe yaşadıklarına inanırlar, onların bulunduğu yerleri temiz tutmaya çalışırlar. Ayrıca iyelere çeşitli bağışlarda da bulunurlar: Su, çeşme gibi mekânlarda yaşadığına inanılan iyelere saç teli, elbiseden alınan ip, madenî para gibi *kurbanlar* atarlar. Yer ve Kır İyelerine sonbaharda hasat toplandığında pay bırakmaya çalışırlar (Zaripova, 2007: 3-4).

¹⁷³ Altaylıların nazarında, insan ceset ve candan mürekkeptir. Ceset et, kemik ve kandan (söğü, kanı) ibarettir. Varlığın hayat tezahürü *Tın* sözüyle ifade edilir. *Tın* yalnız insan ve hayvanlarda değil, bütün cisimlerde ve nebatlarda da vardır. İnsanın süne'si hayatında da vücudundan ayrılıp dağlarda, bozkırlarda

Esin'in de belirttiği üzere, Animist Türk dininin hâkim olduğu devrede, ölüm ötesinde gökte ulvi hayat sürebilmek için *alp* olmak şarttır. Kök Türk kurganları, Kırgız petroglifleri, alp destanını sanat diliyle en açık şekilde anlatır (Esin, 2006: 265).

Erginer, Altaylılar arasında ata ruhlarının kötülüklerinden korunmak için verilen kurban *toluu*, Altay ve Teleütçe'de *tayılga*, *hayılga*; Kırgız Türklerinin hayvan kurban vermeyi *tayı*, ölü ruhuna kurban kesmeyi *Azr tayı* kimi boyların örneğin Kırgız-Kazakların *kudayı*, dediklerini aktarır. Erginer kültler ile animistik-totemistik inanç biçimleri bağlamında bir tanım yapmaktadır.

Türk boylarının kültik yapıları içinde yer alan ortak ve belirgin öğeler arasında, ağaç kültü, ölü (atalar) kültü, ateş (ocak) kültü, dağ kültü¹⁷⁴ gibi gerek animistik gerekse totemistik kökenli inanç biçimleri görülmektedir. Bunlardan başka şamanizmin, tüm bu inanç biçimlerini içerecek ve onları pekiştirecek bir biçimde geliştiğini gözlemlenmektedir. Doğaüstü tasarımlara dayalı bu sistemlerin ortaya çıkışlarıyla ilgili kronolojik bir düzenleme yapma olanağı yoktur (Erginer, 1997: 119-120).

İkel toplumlarda ruhun, varlıkların küçük bir modeli olarak algılanmasıyla karşılaşılır. Ruh, bedene nazaran daha nazik bir yapıya sahip olarak tasavvur edilmiştir. Uyku, rüya, baygınlık gibi durumlar, ruhun bedeni geçici olarak terk etmesi olarak yorumlanmıştır (Frazer, 2004: 120-122). Eski insanların her varlıkta bir ruh olduğu veya varsaydığı şeklindeki inançları sırasıyla animizmi ya da animatizmi,¹⁷⁵ tabiat inancını, manizmi

dolaşabilir. Vücuttan ayrılıp gezinen süne'yi, Şamanlar görebilirler. Canın diğer bir nevi vardır ki buna *Yula* denir. *Yula* da süne gibi, cesetten ayrılıp müstakil yaşayabilir (İnan, 1998a: 421).

¹⁷⁴ Güney Sibiry Türklerinin mitolojisinde ve törenlerinde dağ önemli ve çok anlamlı nesnelere biridir. Hakas folklorunu analiz eden İ. L. Kızlasov, dağ motifini işleyen konuları belirlemiştir. Bunlar arasından öne çıkan unsur, kahramanların dağın içinde doğmaları motifidir. Bu motifle saklanan ve dağın içinde büyütülen bahadır çocukları konusu ayrılmaz bir bütünlük oluşturmaktadır. Dağ, destan kahramanlarının yaşadığı yerdir ve bazen de mezarıdır; burada kahramanların ruhları bulunmaktadır. Dağın içinde bahadırın atı, giysileri ve sahip oldukları değerli eşyalarla kaçırılan hayvanları saklanmaktadır. Folklor motifleri, dağın bir çeşit üretken ve hayat veren unsur olduğu ve boyun bütün bireyleriyle yeni doğan her bir üyesinin varlığının bağlı olduğu bir merkez olduğu görüşleri şeklinde bir çeşitlilik üzerine kurulmuştur (Lvova, İ.V., A.M., & M.S., 2013b: 27).

¹⁷⁵ Animatizm olağandışı olayları, alışılmamış yetileri ve gerek şans gerekse şanssızlığı, evrende varolan görünmez bir kuvvet anlamında manaya bağlayan Melanezya halkında görülebilir. Bu kuvvet insanlarda, yerlerde ya da canlı-cansız nesnelere bulunmaktadır. İyi ya da kötü amaçlar için denetim altına alınabilir ve temas yoluyla kolaylıkla aktarılır. Animatizm günümüzde tam bir inanç sistemi olarak nadiren görülse de kutsal ya da ilahi kuvvetlerin belirli nesne ya da yerlerde bulunduğu inanan pek çok insan vardır. Örneğin birçok insan, Mekke'yi ziyaret ederek bereket edinebileceğine inanır. Dünyanın pek çok yerinde Roma Katolikleri azizlere, kutsal suya ve bazı yerlere sağaltıcı kudretler atfeder (Bates, 2013: 444)

(atalar ve ölümler ibadeti), totemizmi, fetişizmi, politeizmi (çok tanrıcılık) ve nihayet monoteizmi (tek tanrıcılık) doğurmuştur. Bu arada pek çok din ruhla ilgili değişik görüş ve teorilere sahip olmuşlardır. Hulûl (enkarnasyon), tenasüh (reenkarnasyon-metempsycose), don değiştirme (metamorphose)¹⁷⁶ gibi kavramlar bunların başlıcalarıdır (Duymaz, 2008: 2).

Alp, inanç sistemleri ve din değişimleri bağlamında, Türk kültürünü değerlendirirken, günümüzde halen yansımalarının olduğunu belirtmektedir.

Fetişizm içinde bir ruhun bulunduğu inanan objelere tapma biçimidir. Animizm¹⁷⁷ ise bütün varlıkların ruh sahibi olduklarına inanmakla başlar. Natürizm, güneş, ay, yıldız gibi kozmik varlıklarla rüzgâr, fırtına, dağlar, ağaçlar, sular gibi doğa olay ve nesnelere tanrı sayıp tapma biçimidir. Bu ilkel kabile dinleri Anadolu'da yaşandığı gibi Orta Asya Türkleri arasında da yaygın biçimde gözlenmektedir. Göktürkler tanrılarının suretlerini geçeden yaparlar ve deri torba içinde muhafaza ederlerdi. Yılın dört çağında bu tanrılara kurban keserlerdi. Eski Türk geleneklerinde totemizmin bu özelliklerine uyan inanç ve davranışlar vardır. Türkler, kurdu ata saymışlardır. Orta Asya bozkırlarında yaşayan göçebe Türkler, ilkel dönemlerde etkilendikleri bu doğa dinleri dışında, geniş Orta Asya bozkırlarında göçebe olarak gezdiklerinden, günümüze dek etkilerini sürdüren Şamanizm inancı da çok geniş bir inanç sahası olmuştur. Doğu'dan Çin felsefesi, güneyden Hint-Tibet Budizmi, Batı'dan Zerdüştlük, Hristiyanlık ve Manihaizm etki ediyordu. Ancak eski inanç sistemini oluşturan tüm bu ilkel doğa dinlerinde en temel sembollerin, kutsal birer varlık olarak sınıflanıp totemleştirildiği görülmektedir (Alp, 2009: 45-46).

Türk kültür ekolojisinde animistik unsurlar açısından aktarmaya çalışılan bu arka plana göre bakıldığında, Kırgızlarda tüm bu inanç sistemlerinin katmanlarının görüldüğü söylenebilir.

Nitekim Önal, Kırgızların inanç dünyasında, Kökö Teñir (Gök Tanrı) inancı başta olmak üzere onun etrafında şekillenmiş, kökeni İslamiyet'ten çok daha önceki devirlere uzanan ve akademik dilde Şamanizm, animizm, fetişizm, dinamizm, totemizm, natürizm olarak

¹⁷⁶ Frazer'in tespitlerine göre eğer bir hayvan hareket ediyorsa, vahşiye göre bu hareketi yalnızca hayvanın içindeki küçük hayvan sağlayabilir: Eğer bir insan yaşıyorsa, sebebi insanın içinde küçük bir adam veya hayvanın olmasıdır. Bu ruhtur. Bir canlının hareketi ruhun varlığıyla açıklandığına göre, uyku ya da ölüm hali de ruhun yokluğuyla açıklanır. Vahşilerin bu amaçlara ulaşmak için aldığı tedbirler, ruhun devamlı mevcudiyetini ya da dönüşünü sağlamayı hedefleyen kurallardan ibaret olan birtakım yasak ve tabuya dönüşür. Kısacası, bu tedbirler yaşamın muhafızları veya bekçileridir (Frazer, 2014: 485).

¹⁷⁷ Mitolojik-animistik dönemde ve eski Türklerde de görüldüğü üzere yönetenler ya tanrıdırlar ya da tanrılarla iç içedirler. Türk mitolojisinde tanrı, yerini kendi adına insanları yönetecek elçilere bırakır ve insanlarla arasına mesafe koyar. Hükümdarlarda da durum böyledir. Bu *güç simgeciliği* tanrı adına kullanılır (Önal, 2009: 63). Tanrısal simgecilik içinde tabiatın canlı oluşu ve hayvanların ruhlarının olması inancı animizmi göstermekle birlikte, bu halk inançları, edebî metinlere de taşınmıştır. Örneğin Salur Kazan kurtla ve suyla konuşur (Önal, 2009: 69).

adlandırılmakta olan bazı dinî unsurların hâlâ canlılığını korumakta olduğunu belirtmektedir. Buna göre Kırgızların eski inanış ve geleneklerinden alıp getirdikleri ve günümüzde de yaşattıkları birtakım halk inanışları ve uygulamalarının özünde pek değişiklik görülmemiştir (Türkan, 2015: 223-232).

Animist unsurların halk dininde ve halk inançlarında önemli bir yer tuttuğunu Türk boylarının yaşantılarında görmek mümkün olduğu gibi Kırgız kültüründe de hâlâ canlı bir şekilde örneklerinin olduğu bilinmektedir. Bir dağa, bir ağaca, ormanlık alana, akan suya, yanan ateşe, bazı hayvanlara yüklenen anlam ve ruh tasarımı, İslam inancıyla birleşmiş gözükmele birlikte kültürel kodlar içinde varlığını da sürdürmektedir. Animizm gibi başka inanç sistemlerinin de izlerini yahut katmanlarını görmenin mümkün olabileceği ya da keşfedilebileceği Kırgız kültürel sisteminde, hayatın farklı aşamaları içindeki uygulamalarda, inançlarda, geleneklerde, söz, deyim ve atasözlerinde canlı ya da cansız nesnelerin ruh taşıyabileceği hususunda duyulan saygı ile karışık bir korku, kaçınma yahut sınırlamalar gözlemlenebilir. Bunun bazı örnekleri çalışmanın farklı bölümlerinde açıklanmaya çalışılmış olup, Bu bölüm içerisinde de farklı tezahürlerine de temas edilmeye gayret edilmiştir.

2.5.2. Fetişizm ve Tabu

Roux'ya göre, İslam'a veya başka dinlere dönen birçok Altay halkında "ağaç tapımları"nın izlerine rastlanır. Castagne, Kırgız-Kazaklarda bu tapımlardan birkaçına rastlamıştır: Yüzyıllık çok eski çınarlar ve servi ağaçları her yerde kutlu sayılmaktadır. Uzun zaman önce ölmüş ağaçların gövdelerine sunaklar sunulur, dalları kesilmez. "Ağaç, özellikle gövdesi budaklı ve dalları da birbirine karışmış olduğunda kutlu kabul edilir". Castagne Kırgızlarda, "kutlu sayılan ormanlar" bulunduğunu söyler. Bu bölgeyi kutsal kılanın ağaç mı olduğu, yoksa aslında bölge mübarek olduğu için mi ağacı kutlu kıldığını söyleyebilmemiz olanaksızdır. En azından yazıtlarda Ötüken ormanı iduk olarak geçer, çünkü kutsal dağ ve ulusal sunakla karışmaktadır (Roux, 2005: 63-64).

İnan, Çin kaynaklarının, Hunlarda altın put (idol) bulunduğunu kaydettiğini aktarır ve bazı fetiş unsurların atalar kültü bağlamında Türk kültüründe de bulunduğunu belirtmektedir. Etnografik malumata göre Altaylılarda *tös-töz*, Yakutlarda *tangara*,

Uranha'larda *eren*, Moğol-Buret'lerde *ongon* denilen putlar-fetişler¹⁷⁸ vardır. Töz-tös bugünkü şamanist Türklerin lehçelerinde *asıl, kök, menşe* demek olduğu gibi Altaylıların bu putlara töz-tös adı vermeleri de bunların atalar ruhu hatırası olarak yapıldığını göstermektedir. Şamanistler bunlar hakkında *bu babamın tözü* yahut *bu anamın tözü* derler. Büyük ve ünlü kamların¹⁷⁹ ruhuna bağışlanan tözler de vardır (İnan, 1986: 42-43). İnan, ongon teriminin Moğolca olduğunu, Türklerin bunun karşılığı olarak töz kelimesini kullandıklarını ifade eder (İnan, 1986: 45).

Bazı unsurların Türk kültür ekolojisi içinde *fetiş* kavramı ile açıklanabileceği yahut ilişkilendirebileceği görülebilmektedir. Demirci aletleri de Şaman'ın davulu gibi kutlu sayılır, her aletin bir koruyucu ruhu olduğuna inanılır (İnan, 1995: 84).

Örneğin Şamanın davulu herhangi bir yere bırakılmaz, onun kirlenmemesine itina gösterilir. Çeribaş'a göre bugün için Kur'ân'a nasıl saygı gösteriliyorsa, Şaman davuluna da öyle saygı gösterilir. Türklerde, savaş araç ve gereçlerine karşı saygı daima ön plandadır. Kama, kılıç, orak, tırpan gibi aletlerin duvarlara asılması; tüfeklerin kapı arkasına konması, askerde tüfeğin namus olarak görülmesi, Türklerdeki bu saygının göstergeleridir (Çeribaş, 2007: 118).

Durbilmez, totemizm, fetişizm ve animizm kavramları bağlamında Türk inanç sisteminde dış ruh tasarımı olgusunu değerlendirmektedir.

¹⁷⁸ Fetişler tılsımlardan pek farklı değildir. Bir insan bir suç işlemek ya da yapmaması gereken bir şeyi yapmak üzere iken, fetişini bir kenara bırakır ve onun üzerini örter, böylelikle ona hürmetsizlikte bulunmamış olduğunu düşünür. Bir fetişin bir insan ya da hayvan şeklini temsil etmesi gerekli değildir. En sık rastlanılan kırmızı yuvarlak kumaş bir toptur, fetiş rahibi bunun içine güçlü bir ilaç, genellikle bitkisel bir esans ilaştırır. Belli şeylerin fetiş olacağı söylenir, ki bu Polinezya tabularından birini hatırlatır. Çocukların belli yiyeceklerden uzak tutulması gerekir; şayet bunları yerlerse fetiş olurlar. Kadınlar, hayvanın öldürüldüğü gün et yemelerinden ötürü fetiş olurlar. Bir adam bir ev fetişini için bir Ganga'ya veya bir rahibe başvurduğunda ona hangi yiyeceklerden sakınması gerektiği öğretilir (Bettany, 2005: 75-76).

¹⁷⁹ Kamın görevi, yardımcı ruhların desteğiyle insanı terk eden ruhu bulmak ve geri getirmek veya yerleşen kötü ruhu kovmaktır. Kamlama, şamanın çeşitli dua ve adak sunularla ruhlarla irtibata geçme faaliyetidir. Tuva'da kamın yardımcı ve koruyucu ruh betimlemeleri (ongonlar) *eeeren* olarak adlandırılır. Hunlarda ve daha sonra Göktürklerde *tanrı tasvirleri* olarak geçen ongonların hakkında Çin kaynakları bilgi vermektedirler. Mesela Gök Türkler tanrıların tasvirlerini keçeden yaparlar ve saklarlardı. Ongonlar keçeden, paçavralardan, kayın ağacı kabuğundan yapılır. Bir kısmı çocukların oynadıkları bebelere benzerler. Bir kısmı da tilki, tavşan ve başka hayvan derilerinden ibarettir. Bunlar duvarlara yahut sırlıklara asılır (Bapaeva, 2013: 16-17).

Dış ruh genelde olağanüstü varlıkların ölümsüzlüğünü ifade etmekte kullanılan ve bazı canlı/cansız varlıklarda, uzak tutulan bir olgudur. Bu da dış ruhun genelde olumsuz varlıklarda yer aldığını ortaya koyar. Bir diğer husus ruhun barındığı varlıklardır. Bu durum kültür ve dinler tarihiyle ilgilidir. Totemistik dönemlerde hayvanlar, fetişizm döneminde objeler, ziraat-tarım döneminde ağaçlar ve bitkiler dış ruha barınaklık etmişlerdir. Ruh, genel anlamda canlı ya da cansız herhangi bir nesnede ise animizm, bir objede veya eşyada ise fetişizm, bir hayvanda ise totemizm olarak kabul edilmiştir (Duymaz, 2008: 6-7).

Türk epik destan geleneğinde, Manas ve Er-Töştük destanlarını örnek gösteren Ögel, “eğe”nin bir nesne olarak, hem Türk mitolojisinin önemli bir motifi hem de hayat sembolü olduğunu belirtmektedir (Ögel, 1993: 528). Yine Er-Töştük destanında kahramana atının yardım etmesi, kemiklerini alıp yutması ve tükürmesi ile yeniden dirilmesi gibi motifler bir kez daha karşımıza çıkar (Ögel, 1993: 545)

Destanlarda geçen bazı silahlar ve nesnelere, fetiş unsurları kapsamında değerlendirilebilir. Demirel, Manas'ın ak zırhına ok işlemediğini aktarır. Destanlarda altın, gümüş, demir, bakır, kamyş, kayın ağacından yapılmış oklara rastlamaktayız. Dede Korkut Destanı'ndaki yiğitlerin okları, ak yelekli kayın ağacından yapılmış oklardır. Yelek; okun arkasına takılan tüylerin adıdır. Yakut Türklerinin Er-Sogotoh Destanı'nda kemikten yapılmış yayı altı kişi çekemez (Demirel, 1995: 96-97).

Frazer, eski Meksikalılar tarafından, mısır ekimi ve hasadı arasındaki zamanın bir insan ömrü olarak düşünüldüğünü, bu yüzden de mısır ekimi zamanında yeni doğmuş bebekler kurban edildiğini, filiz verdiğinde ise biraz daha büyük çocukların kurban edildiğini, yaşlı erkeklerin ise mısırın yetiştirme ve hasat zamanına yakın kurban edildiğini söyler. Burada “tahıl-ruhu” olarak ifade ettiği durumu, eski ağaç-ruhunun bir uzantısı olarak görür. Yıllık şenliklerde, Osiris'in bir ağaç olduğunu, Osiris'in vücudunun içinde bulunduğu sandığın da burada bir ağaç içine kapatılmış olarak temsil edildiğini aktarmaktadır (Frazer, 2004: 295-296).

Frazer'in örneklendirdiği sandık motifi, Bekki'nin aktardığı Türk destanlarında, hikayelerinde ve masallarında da görülmektedir. Ruh, bir hayvan veya bir nesnenin içinde/altında gizlenmiştir. Maaday-Kara'da gökyüzü; Tepegöz efsanesinde kaz

adasındaki gölde, Er-Töştük destanında ocak taşının altı, ruhların saklandıkları yerler olarak geçmektedir. Seyfelmölik hikayesinde ise ruhun bulunduğu sandığı bir balık çekerek kıyıya çıkarır (Bekki, 2004: 55).

Sandık motifi karşımıza Er-Töştük destanında, Çoin-Kulak adlı devin, kendi ruhunun yerini söylerken çıkar: “gümüş sandığın içinde de kırk kuş vardır. Benim ruhum, işte bu kırk kuşun ruhudur” (Ögel, 1993: 545) ki bu ifadelerde, balık, kırk kuş motiflerinin canlılık ve ruh taşınması anlamında animizm, gümüş sandığa da ruh atfedilmesi ise fetişizm bağlamında dikkat çekicidir.

Ali Duymaz, “sandık” ve benzeri nesnelere yönelik bu anlayışı, bunlarda temel alınan hususun, ruhu saklayabilecek bir yapı arz etmeleri olarak tanımlar. Amacın ruhun saklı gizli, kapalı, gözden ve tehlikeden uzak tutulması olarak ifade eder (Duymaz, 2008: 9).

Fetiş unsurların, günümüzdeki Kırgızların geleneksel dünya görüşünde ve kültürel sisteminde farklı alanlardaki izleriyle karşılaşılmaktadır. Nesnelere yüklenen inanç kaynaklı anlamlar, dinî değişimlerle birlikte kültürel sistemin içinde var olmaya devam etmiştir. Özellikle Kırgızlarda halk hekimliği ve geçiş dönemlerindeki uygulamalarda çeşitli nesnelere yüklenen mitsel-büyüsel anlamlar, sağaltıcı ve kovucu özellikler, saygı ve korku içeren kaçınmalar aktarılmıştır. Bu açıdan, Kırgızların günlük yaşamında başka fetiş unsurların da olabileceği düşünüldüğünde, bu araştırma içinde belki de zikredilmemiş, keşfedilebilecek pek çok nesne olduğunu da değerlendirmek gerekmektedir.

2.5.3. Politeizm ve Tabu

Örnek, politeizmi çeşitli biçimlerde görülen ve fonksiyonları olan birden çok tanrı inancı olarak tanımlamaktadır. Bu tanrılar genellikle hiyerarşik bir düzendedirler; en üst dereceyi yüce bir tanrı alır. Çok tanrıcılıkta görülen fizikötesi varlıklar iyice kişileştirilmişlerdir. İnsanların ve dünyanın kaderi üzerinde olumlu ya da olumsuz etkide bulunurlar. Politeizm, monoteizm'in ön basamağıdır (Örnek S. V., 1971: 198).

Antropoloji Sözlüğü'nde politeizmin kökeni ile ilgili tarihsel kuramların, teolojinin erken döneminde belirginleşen evrimci bakışla yakından ilgili olduğu belirtilerek, atatlar kültü ve Şamanizm ile kavramsal bir bağ kurulmaktadır.

“İlkel” insanlık, sıklıkla, atalar denen, ölmüş insanların ruhları gibi doğüstü varlıklar olarak tasarlanan çeşitli güçlere bağlı olduklarına inanıyorlardı. Ruhlar dünyasıyla bu temasın birçok yolundan biri, “polidemonizm” olarak da anılan “ilkel” inançlar ve ritüel davranışların bir düzeyi olan şamanizmdir. Bazen, özellikle ilk atalar, kahramanlar ve yaratıcı tanrılar gibi şeylerin tümünün kökenleri ve başlangıçlarıyla ilgili rivayetlerle bağlantılı olarak, bu sistemlerde daha önemli figürler de doğar. Her ne kadar genel olarak kabul edilmese de bu gibi yaratılış rivayetleri, son aşaması monoteizm olan dinsel gelişmede önceki aşamanın bir türü olarak görüldüğü için burada yinelenmektedir. Bu bakışta animizm ve polidemonizm, politeizme dönüşür, daha sonra nasıl ve niçin olduğu tam olarak açıklanamadığı şekilde politeizm, monoteizme (Tek tanrıcılık) dönüşür (Emiroğlu ve Aydın, 2009: 690-691).

Gökalp’in politeizm bağlamındaki tanımına bakıldığında da Türk kültürü açısından atalar kültü bağlamında değerlendirdiği görülmektedir. Totemizm döneminde simgeler hayvanlarla bitkilerdir. Çoktanrıcılık (Politeizm) döneminde kişileştirilmiş tanrılardır. Fakat bunların tümü toplumsal bilinçlerin simgeleridir (Gökalp, 1991: 23-24).

Gökalp’in tanımında görülen “toplumsal bilinç” olgusunu, Frazer, “kolektif sorumluluk ilkesi” olarak ifade eder ve teoride ne kadar eleştirilirse eleştirilsin, uygulamada çok faydalı olduğundan şüphe edilemeyeceğini vurgulayarak, totemiciliğin, birleştirici bir unsur olduğunu belirtmektedir. Bireylere büyük bir haksızlık etmiş olsa da topluma büyük hizmeti dokunmuştur; çoğunluk, birkaçının acı çekmesinden yarar görmüştür. İnsanlar başkalarının kötü eylemlerinin önlenmesi hususunda kendilerinin de cezalandırılma ihtimali olduğunu düşündükleri zaman, cezanın yalnızca esas suçluya verileceğini bildikleri zamana göre daha isteklidirler. Böylece bütün kötü davranışların şiddetle kınanarak tüm topluma verilmiş zararlar olarak görülmesiyle bir alışkanlık kazanılır; bu zihinsel alışkanlık, kötü davranışın onu kınayan ve ondan nefret eden kişiye verebileceği zarar nedeniyle duyulan bencil kaygıdan öte, kötü davranışların kınanması ve hor görülmesi içgüdüüne dönüşebilir. Kısacası, kolektif sorumluluk ilkesi yalnızca suçu önlemekle kalmaz aynı zamanda tarafsız bir iyilik sevgisi doğurarak ve böylece toplumun zamanla ideale daha da yakın bir adalet standardı benimsemesini sağlayarak suçluyu ıslah etme eğilimi gösterir. Öyleyse, totemicilik toplumdaki insanları birleştiren bağları

sıkılaştırdıkça doğrudan doğruya daha saf ve yüce bir ahlakın gelişimini de teşvik etmiştir (Frazer, 2014: 155).

Harari'ye göre çok tanrılı dinlerin ortaya çıkışı animizmi tamamen ortadan kaldırmadı; iblisler, periler, hayaletler, kutsal kayalar, kutsal pınarlar ve kutsal ağaçlar hemen hemen tüm çoktanrılı dinlerin önemli bir parçası olarak kalmaya devam etti (Harari, 2016: 214-215).

Bu kavramsal çerçeve içinde bakıldığında çalışma içinde sıkça değinildiği üzere, politeizm kavramı, Türk kültür ekolojisinde atalar kültü ve çevresindeki inançlar, uygulamalar ve kaçınmalar bağlamında değerlendirildiği görülebilmektedir.

İslamiyet'ten sonra da devam eden atalar kültü önemini korumuştur. Eski Türk inancında da ruh (kut) bedenden çıkınca, ölmüş büyüklere tazim edilir, ataların ruhlarına adaklar adanırdı. İslam sonrasında konar-göçer Kazaklar arasında Tanrı inancı ve ataların ruhlarına tazim, İslami inanışıyla birlikte devam etmiştir. *Tanrı* lafzı *Allah* lafzıyla, din lafzı ise ruh ile birlikte düşünülmüştür. Bu sentez halkın dilinde *teñgri-alla* (Tanrı-Allah), *din-arvak* (din-ervah) biçiminde kendini göstermiştir (Ünal F., 2008: 104).

Roux'ya göre ruhlar hem tek bir yerde hem de her yerde bulunurdu. Bu ruhlar insanın kanında, kemiklerinde, soluğunda bulunur, vücudunda dolaşır ve o insanın ölümünden sonra her biri yaşamlarını çeşitli yerlerde, *ataların totem bölgesinde*, mezarın içinde, sancakta, balballarda sürdürebilir; yeniden canlanan vücutta yer alabilir, ayrıca birer hayalet olarak yaşayanları tedirgin etmek için geri gelebilirlerdi (Roux, 2015: 150).

İnan, ateş ruhuna¹⁸⁰ hitaben okunan şaman ilahilerinden anlaşıldığına göre aile ocağı kültü ile ateş kültürünün birbirinden ayırt edilemeyeceğini ifade etmektedir. Kırgız-Kazakların boylarında, yedinci veya dokuzuncu atanın torunlarının hepsi bir *ülken üy* (ulu eve) saygı gösterirler (İnan, 1986: 68).

Ocak'ın tespitine göre, atalar kültürünün Türkler'in eski dini inançları arasında köklü ve bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Budizm ve Maniheizm gibi yabancı dinlerin yayılmasından

¹⁸⁰ Anadolu Türkçesinde *alazlama* şeklinde muhafaza edilmiştir, ateşte temizleme anlamını ifade eder. *Alas* kelimesi Altay şaman dualarında çok geçer. Yakut kamları ateşle kötü ruhları kovmak için okudukları afsunlarda *alas, alas* diye bağırırlar. Yakutça *aliasta-* (alazla-) yanan paçavra ile ayin yaparak kötü ruhları kovmak demektir (İnan, 1986: 68).

sonra bile atalar kültürünün kuvvetinden bir şey kaybetmediği müşahade edilmektedir (Ocak, 2012: 64).

Çok tanrılı inançtan, tek tanrılı inanca doğru evrilen tüm inanç sistemlerinden ve dinlerin tesirinden izler barındırdığı düşünülebilecek olan Türk inanç sisteminde, Ocak'ın da belirttiği gibi, belirgin bir şekilde atalar kültürü varlığını sürdürmüştür. Öyle ki günümüzde dahi Kırgız kültürü bağlamında değerlendirildiğinde, atalar kültürü ile ilgili tüm inanç ve uygulamaların canlı bir şekilde sürdüğü görülebilmektedir. Kırgızların bilhassa ölüm ile ilgili telakkilerine, cenaze ve defin işlemlerine, soy ve akrabalıkla ilgili uygulamalarına, atalara duyulan tazim ve bazı hususlardaki kaçınmalara, tarihsel olarak önemli bir yeri olan şecerecilik geleneğine bakıldığında, atalar kültürü ile ilgili inanç ve uygulamaların ilk akla gelen alanları olduğu görülebilecektir.

2.6. DİN DEĞİŞİMLERİ BAĞLAMINDA TÜRKİSTAN COĞRAFYASININ DEĞERLENDİRİLMESİ ve KIRGIZLARIN DURUMU

Eliade çağdaş insanın dinî telakkilerini özetle şu şekilde değerlendirmektedir:

Dinsizlerin çoğu, halâ dindar¹⁸¹ bir şekilde davranmaktadırlar. Söz konusu olan, çağdaş insanın koskoca bir yapıya ve büyüsel-dinsel bir kökene sahip *batıl itikatları* veya *tabuları* değildir. Kendini dindışı sayan çağdaş insanın bir gizli mitolojiye sahip olmasıdır. Yeni yıla girerken coşkuları, laikleşmiş bir şekilde, bir yenilenme ayininin yapısını sunmaktadırlar. Aynı olgu bayramlar ve evlilik veya doğum, toplumsal yükselme nedeniyle de farkedilmektedir (Eliade, 1991: 181).

Güngör, kültür değişimleri bağlamında değerlendirdiği bu hususta; evrensel dinler dışında ve onlardan önce bütün milletlerin birer kavmi dine sahip olduğunu hatırlatarak; bu bakımdan Türklerin bir istisna teşkil etmediğini belirtmektedir. Nitekim kültür değişiminde en son ve en güç iktibas edilenlerin manevi değerler olması da bunu gösteriyor (Güngör E., 1982: 135).

¹⁸¹ Dindar insan, gerçekten insan olarak, ancak tanrıları, medenileştirici kahramanları veya efsanevi ataları taklit ettiği ölçüde tanıyabilmektedir. Bunun sonucu olarak, dindar insan da tıpkı dindışı insan gibi tarih tarafından yapıldığını kabul etmektedir; fakat onu ilgilendiren *kutsal tarihtir*, oysa dindışı insan kendinin yalnızca insanlık tarihi tarafından oluşturulduğuna inanmaktadır, yani tanrısal modelleri olmadığından ötürü dindar insan açısından hiçbir değeri yoktur. Altının çizilerek söylenmesi gerekir ki, dindar insan başlangıçtan itibaren erişeceği modelini insan-aşırı düzleme çeker (Eliade, 1991: 79-80).

Bayat'ın da tespit ettiği üzere, İslam'ın kabulü ile Orta Asya Türkleri, şamanlığı yeni dinin içinde korumaya çalıştılar. Yeni dine en çabuk adapte olanlar kadın şamanlar oldu. Ç. Velihanov da bu meseleye dikkat çekmiş, Kazak-Kırgızlarda şamanlığın Müslümanlıkla karıştığını ve tek inanç öbeği oluşturduğunu gözlemlemiştir (Bayat, 2010: 57).

Çobanoğlu ise Umay-Tanrıça Dini ile ilgili olarak din değişimleri olgusuna yaklaşmakta, Türk kültürünü ortaya çıkaran etnogenezin en eski formlarına anaerkil bir yapının hâkim olduğunu ve Türklerin neşet ettiği coğrafya olarak Güney Sibirya ormanlarıyla Altay dağları arasındaki üçgenin en eski yerleşim bölgesi olduğunun düşünüldüğünü ifade etmektedir. Bu bağlamda Kamlık/Şamanlık,¹⁸² toplumun dinî, siyasi ve ruhani lideri olarak kadınlardadır. En eski köken miti olarak *kayın/kadın ağacından doğum* miti yaygındır. Bu mit kayın ağacının kutsallığının kaynağıdır. Aile veya soyun kutsal mağarası fikri bu dönemde oluşur daha sonra erkek egemen dönemde kutsal ata veya ecdat mağarası fikrine dönüşecektir (Çobanoğlu, 2012: 981-982).

Türk kültüründe Umay dininin ortaya çıkışı ise anaerkil gücün ve kadınların liderliğinin bir sembolüydü. Fakat tarihî süreç içinde, din telakkilerinin, anaerkil ve ataerkil iktidar mücadelesinin bir alanına dönüşmüştür. Çobanoğlu'nun din değişimleri bağlamında dile getirdiği husus ve günümüze yansımaları tam da bu açıdan anlamlıdır. Çünkü erkek egemen kültürün getirdiği inanç sistemi, Kök Tanrı dinini hâkim kılmak istemekteydi. Çobanoğlu, tarihin derinliklerindeki bu din değişimleri sürecinde, ara dönemlerde ortaya çıkan Al Dini üzerinde de durmaktadır.

¹⁸² “Kamlık merasimlerinin incelenmesi gösterir ki, Şaman kötü varlıkları sadece cemiyetten uzaklaştırmakla ve kurbanlar sunarak gelecek sıkıntılarını önlemekle görevlidir. Hayat daha çok tabulardan, yasaklardan ibaret olduğu için, üç yılda bir defa kutsal dağda, bay kazık (veya kayın) ağacının altında Tanrı'ya ve ecdat kültürüne verilen toplumsal kurban merasimleri dışında, kara Şamanlık müessesesi, sosyal faaliyetin bütün sahalarında aktiftir. Kökü itibarı ile Şamanlıkla ilişkili olan ve sonradan ondan ayrılarak bağımsız bir kültür ögesine dönüşen ozan kurumu da ortaya çıkışı ve biçimlenmesi bakımından kötü ruhlarla alakalı olmuştur. Hatta Orta Asya Şaman tipi olan bakşının, Özbek Türklerinde, Karakalpak Türklerinde, Türkmenlerde destan ifacılığını kendi üzerine alması, İslam'dan sonra onun, Şamanlık müessesesinden uzaklaşmasına ve sanatçıya çevrilmesine bir delildir. Buna rağmen Kazak, Kırgız ve Özbek Türklerinde, günümüze kadar bakşı, Şamanlık fonksiyonlarını yerine getirmiştir. Adları geçen bu Türk boylarında destan söyleyicileri akın ve yırcı (jırçı) olarak adlandırılmaktadır” (Bayat, 2007b: 106).

Çobanoğlu, Al Dini'ni¹⁸³ takip eden erkek egemen Kök Tanrı Dini Döneminde Al Dinine inananların “alık” olarak aşağılandığını belirtir. Bu dine ait pek çok ruhani ve dinî figür anlam değiştirerek kötü anlam taşır hâle getirilmişlerdir.

Bu duruma Albız, alkızı, alkarısı, al karası, al basması, aldamak gibi kelimeler örnek verilebilir. Türk kültür tarihinde son derece önemli roller oynamış *al inancının taraftarları* görünen odur ki kadın egemen yapının temsilcisi konumundaki *Umay Tanrıça* taraftarları veya *umaycı/umacılar* kadar inançlarına sadık kalmışlardır. Muhtemelen günümüz Anadolu Alevi-Bektaşilerince tarihî bağlamlarda kullanılan *kızılbaşlık* veya *alevinin* mensubu olmanın İslâm öncesi kökenleri doğrudan doğruya bahsettiğimiz *Al Dini* inancı olmalıdır (Çobanoğlu, 2012: 984-985).

Çobanoğlu'nun Al Dini ile “kızılbaşlık-alevîlik” arasında kurduğu bağ ile paralel olan başka bir husus, turna kuşunun ölümsüzlük sembolü olması ile alevî-bektaşî nefeslerinde sıkça söylenmesidir.

Temizkan'a göre turna, uzun ömür simgesi olarak tasvir edilir. Türk kültüründe bu kuş, kökeni muhtemelen eski Türk kültürü olan ve kutsal kabul edilen bir kuştur. Kutsallığı, çok sayıda Müslüman Türk boyu tarafından, hatta Müslüman olmayan Yakut Türklerince de devam ettirilmiştir. Kutsallaştırılan bir varlıkla “ulu” bilinen kişiler arasında bağ kurulması son derece tabîî bir durumdur. Turnaya alevi-bektaşî nefeslerinde sorulan ‘*Alî misin yoksa Hacı Bektaş Velî misin sen?*’ sorusu, bu arka planda anlaşılmaktadır (Temizkan, 2014: 169-170).

Çobanoğlu'nun anaerkil dönemin izleri bağlamında din değişmelerini irdelediği tespitlerden biri kayın ağacının kutsallığı ve köken mitlerinde yer almasıdır.

¹⁸³ Alan ve sonsuz olan *al tanrı* yüksek dağların üzerinde bulutların yer aldığı gökte tasavvur ediliyordu ve dağlardan ona yol olduğuna inanılıyordu. Bu aynı zamanda Türk mitolojisindeki ilk cennet tasavvuru olan tamamen süten oluşmuş bir *Süt Göl* inancıyla pekişiyordu. Al tanrı ile insanların haberleşmesini sağlayan *turna* ve *karga* kuşları özel bir yere sahiptiler. Türk mitolojisinde örneğin *al tanrının donuna giren* maden olarak *al-ton* veya *al-tun* hiç paslanmayan, yaşlanmayan, ölmeyen sonsuzluk timsali olarak *al tanrıyla* özdeşleştirilecekti. Al Tanrı'nın sembolü olan Altınla kaplanmış bir elbiseyle gömülmeyi altının sahip olduğu sonsuzluk ve ölümsüzlük özelliğini gömülene verdiği inancına sahiptiler (Çobanoğlu, 2012: 983). Eski Türklerin anlayışına göre madenler de canlıydılar ve toprak altında kaldıkça tıpkı bir meyve gibi olgunlaşırlar ve böylece ad ve nitelik değiştirirlerdi. Toprak, zamanla, kurşun, demir, bakır ve altın olurdu (Çobanoğlu, 2012: 984-985).

Literatürde pek fazla vurgu yapılmayan bir kayın ağacı özelliği, ağacın gövdesinin çizilmesi halinde dışarıya çıkıp akan ve ağaca sapanacak küçük bir kıymık yardımıyla da toplanabilen öz suyudur. Şorlar ve Teleutlar, buna *kayning sünezi* demektedirler. Bu sütümsü görünümlü kayın öz suyu, âdeta *kadın* ağacının/ananın sütü olarak tasavvur edilmiş olmalıdır. Özellikle, sosyo-kültürel yapıya kadınların hâkim olduğu *anaerkil* ve toplayıcılık döneminde, âdeta süte yani *süneye* sahip olan ve bir kadın gibi de akça-pakça olması nedeniyle Anadolu'da çoğunlukla *akçakavak* dediğimiz kayın ağacının, Türk mitolojisinde *köken miti* olacak kadar kutsanmasının¹⁸⁴ belki de en önemli maddi kültürel nedeni budur. Sonuç olarak, Türk mitolojisinin panteonunda *köken miti* olacak kadar merkezi bir role sahip kutsal kayın ağacının¹⁸⁵; Türk mitsel düşüncesinde, maddi kültürel temeller, özellikle de sütü nedeniyle bir *ana* gibi tasarlandığını düşünmek mümkün gözükmektedir (Çobanoğlu, 2010: 245-247).

Din değişimleri olgusu düşünüldüğünde, kültürün geçirdiği tüm evrelerdeki inanç sistemlerinin, günümüzde dahi doğa, dünya, evren ve Tanrı tasavvurlarında katmanlarının varlığı dikkat çekicidir.

Çobanoğlu'na göre bu durum, kavramsal çerçeve açısından baktığımızda, Türk mitolojisinde yer alan onun temelini oluşturan kutsal mekanların, Kutup yıldızı merkezli gökyüzü, Ötüken merkezli yeryüzü ve bunların tamamlayıcısı durumunda olan kutsal dağ, orman, ağaçlardan ve her biri bir yöne, bir asli unsura ve mevsime işaret eden yıldız kümelerinden oluşmuş olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Türk mitolojisinin kutsal mekân tipolojisinin de Güney Sibiryaya ve Altay dağının ormanlarında paleolitik dönemde başlayan, neolitik ve metarulijik dönemlerin ardından tarih sahnesine yani uçsuz bucaksız bozkıra çıktıkları ana kadar toplayıcılık, ilkel bahçe kültürü, avcılık, balıkçılık ardından

¹⁸⁴ Türk mitolojisinde, köken mitlerinden birisi olarak yer alan *ağaçtan yaratılma* veya *kayın ağacı tarafından doğurulmuş olma* motifi ve kayın ağacının kutsal kabul edilerek başta adak veya dilek dilenmesi, kâinatın, kökleriyle *yeraldını*, gövdesiyle *yeryüzünü* ve dal ve yapraklarıyla da *gökyüzü* şeklindeki *üçlü* tasnifini birleştiren bir yaşam sembolü ve merkezi oluşturan axis mundi olarak *hayat ağacı* şeklindeki kabullerin *kayın ağacı* etrafında toplanması sonucunun üzerinde durulmamıştır. Aynı şekilde, *kayın* kelimesinin *kadın* anlamına gelmesi de bir köken mitinin kaynağına dönüşmesinin doğal sonucudur (Çobanoğlu, 2010: 245-247).

¹⁸⁵ Masallarda kayın ağacının zikredilmesi de bu bağlamda ilginç bir husustur. Altay Türkçesinde masal karşılığı olarak *çörçök* kelimesi kullanılır. Bazı Altay masallarının giriş sözleri Anadolu masallarıyla da benzerlik gösterir. Meselâ: *Eski çağlarda şimdiki yaşlılar annelerinden doğmamışken, kayın ağaçları küçük fidanlar iken...* (Dilek İ., 1996b: 117-118).

gelen çobanlık veya hayvancılığın yahut göçerevli hayat tarzlarının tamamının yansımaları (Çobanoğlu, 2001: 49-62) görülmektedir.

Bu kavramsal çerçeve içinde, üç başlık altında din değişimleri olgusu üzerinde durulacak ve Türk inanç sisteminin din değişimleri içinde varlığını sürdüren unsurlar, Kırgız kültürü bağlamında değerlendirilecektir.

Kırgız kültürünün, halk dini ve halk inançları bağlamında, halk yaşamı içindeki yansımalarına değinebilmek, bazı uygulamaların mitolojik ve şamanik kökenlerini irdeleyebilmek maksadıyla, inanç sistemleri bağlamında da çeşitli kaçınmalar üzerinde durulmuştur. Kültürel sistem içinde gelişen insanın zihinsel algı kalıbı, dış dünyayı tanımlama ve misal “ruh” gibi soyut kavramları tasarlama, diğer canlılara yahut çeşitli nesnelere yüklediği anlam, çok tanrılı inanç kökleri yahut tek Tanrı tasavvuru, atalar kültü gibi bağlamlar ile değerlendirilmiştir. Animist, fetişist yahut politeist kökenlerin kültürel sistem içindeki yeri araştırmada yer alarak, günümüze ilişkin fikir verebilme gayretinde olunmuştur. Kırgızlar günümüzde Türk dünyasının büyük çoğunluğunun da olduğu gibi Müslümandır, ancak halk dini açısından bakıldığında, yaşanan Müslümanlığın kökenlerinde elbette eski Türk inanç sistemi ve şamanik unsurların devamı niteliğinde olan birçok uygulama vardır. Bu anlam ve içerik bütünlüğüne uygun bir biçimde, din değişimleri olgusu bağlamında da Kırgız kültürü değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Orta Asya’da Türk halklarının Budizm ve Maniheizm, Musevilik, Hristiyanlık ve İslam ile tanışma ve teması bağlamında, din değişimlerinin kültürel etkileri üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Bu hususta dikkat çeken bazı noktalar üzerinde de durulmuştur. Örneğin yerleşik hayatı benimseyen Uygurların Budizm ve hristiyanlık ile temas kurmaları ve benimsemeleri, Türk tarih ve kültür bütünlüğü açısından bakıldığında da önemli bir dönüm noktasıdır. Ancak hemen hemen aynı coğrafyada yaşayan ve yerleşik hayata geçmemiş, dağlarda ve göçer-evli olarak yaşayan Kırgızlar, bu gibi dinlerden haberdar olsalar da propagandalar aracılığıyla temas etseler de başka bir açıdan Budizm ve hristiyanlık gibi dinlerin Kırgızlar üzerinde tesir edemediği de görülebilir. Bunda en büyük etken Kırgızların kültürel açıdan benimsedikleri yaşam tarzıdır. Yukarıda belirttiğimiz üzere, din değişimlerine kültürel sistem açısından bakıldığında, günümüzde dahi Türk dünyasının neredeyse tamamında büyük çoğunlukla Müslümanlığı benimsemiş de olsa Kırgız kültürü özelinde de görülmektedir ki eski Türk inanç sisteminin, Türk

mitolojisinin ve Şamanist uygulamaların Müslümanlıkla yoğrulduğuna dair birçok misal bulunmaktadır. Türkiye Türklüğüne ve Türk dünyasındaki topluluklara bakıldığında durumun hemen hemen aynı olduğu söylenebilir.

2.6.1. Budizm ve Maniheizm Dinlerinin Uygurlara Etkisi Bağlamında Kırgızların Durumu

Y.Z. Yörükân'ın konu ile ilgili araştırmalarında dile getirdiği tarihi kaynaklara atıfla F. Bayat, Kırgızlarda Hristiyanlık ile Sümeniye dini bulunduğunu ve ayrıca Kırgızların ise putlara, göğe, güneşe taptıklarını dile getirmektedir. İslam dünyasında Sümeniye adıyla anılan din, Budizm'dir (Bayat, 2006: 125-126). Erengil ise Budizm'in Doğu Türkistan'a ve Uzak Doğu'ya girişi İpek Yolu denilen Afganistan, Maveraünnehir, Kaşgar yoluyla gerçekleşmiştir. İpek Yolu Çin'den Avrupa'ya kadar bir kültür alışverişi sağladığını belirtmiştir (Erengil, 2004: 68).

Tarihî kaynaklarda, Kırgızların içinde bulunduğu Türk toplulukların, mensubiyet bağı kurmasa da temas ettiği dinlerden biri olarak Mazdeizm de gösterilmektedir. Ocak'ın naklettiğine göre Mervezi, İbn Rusta, Gerdizi ve İdrisi gibi İslam coğrafyacıları, Mazdeizm'in mevcudiyetini, adını anmadan, Kırgızlar, Kimekler, Macarlar ve benzeri Türk topluluklarında ateşe ibadet edildiğini ve ölülerin yakıldığını kaydetmek suretiyle haber vermektedirler. Çünkü Mazdeizm'in ana esası ateş ibadetidir. Ögel de Türklerdeki ölü yakma âdetini Mazdeizm'le alakalı görmektedir. Ona göre bu âdet, ilk defa Türkler arasında, Altayların kuzeyi ile Yenisey havzasında ortaya çıkmıştı ve buraları Kırgızların yurdu idi. Ögel'e göre bu âdet Göktürklerde de vardı (Ocak, 1983: 48-49).

Bu tarihî perspektif içinde Budizm'in tesirine tekrar dönecek olursak, Klimkeit'in tespitlerine göre Budist rahiplerin Uygur kağanı ile temasa geçtiği dönemlere kadar gitmektedir. Klimkeit, Türklerin, 6. asrın ortalarında Orta Asya steplerindeki varlıklarını kuvvetle hissettirmeye başladıklarını belirtir. Dinleri gök, toprak ve atalara saygı gibi kùltlerden oluşan bir dindi.¹⁸⁶ Budist Türk edebiyatından günümüze ulaşan edebi

¹⁸⁶ Költigin yazıtında Türkler kendi eski hayat tarzlarına ve Ötüken adıyla bilinen dağlara (ormana) dönmeye teşvik ediliyordu. Bu ikaz, Çin Budizmi'ne yanaşmamayı ima ediyordu. 745 yılı civarında, Köktürk imparatorluğu Uygur Türklerinin isyanı sonucu yıkılacak ve ardından Uygurlar, steplerin yeni hâkimi olacaklardı ve bu hakimiyet 840 yılına kadar sürdü. Kırgızlara yenilen Uygurlar, bu yenilginin ardından göçe mecbur kaldılar. Ortaya çıkan soru şudur: Neden Türk Budizmi'nde günah itiraf metinleri büyük bir öneme sahipti? Metinlerde belirtilen günahkâr olma düşüncesi haricî güçlerin karşısında duyulan

mahsuller, en fazla Turfan bölgelerindedir. Her ne kadar 762 yılında, Böğü Kağan Çin'den gelen Maniheist rahiplerle temasa geçmiş ve bu dini benimsemiş olsa da Budist metinlerin bazıları Uygur Kağanlığı dönemine kadar gitmektedir (Klimkeit, 2009: 93-97).

Ögel'e göre aslında 630 senesinden itibaren, Uygurlarda Budizm'in ve Maniheizm'in tesirlerini görebiliriz. Uygurlar Maniheizm'i kabul ettikten sonra da Mani dininin esasları epey değişikliklere uğramıştı. Zaman zaman, Budist an'anelerin birçokları Maniheist zannedilmiş; bu suretle bir nevi "Uyguro-Maniheo-Budizm" meydana gelmişti (Ögel, 1993: 555).

Ögel de tespit etmektedir ki Böğü-Kağan, Mani dinini kabul eden ve yayan kağandır. Uygurların Türeyiş Efsanesinin gerek konu ve gerekse dayandığı inançlar bakımından, Mani dininin prensipleri ile kurulmuş olması gerekirdi. Fakat eski Türk inanç ve efsaneleri ağır basmış ve efsanenin ana motifleri, eski Orta Asya Şamanizminin unsurları ile donanmıştır. Bu sebeple eski Türk inançları Maniheizm ile Budizm'i âdeta efsanenin dışına itmişlerdi (Ögel, 1993: 73).

İnan'a göre, bir yazıtta görüldüğü üzere Uygur hakanlarına sadık olan Kırgız beylerinden birinin manihaizmi kabul ettiği tahmin edilmektedir. Rasmstedt tarafından kuzey Moğolistan'da bulunan bir yazıtta "ben kırgız oğluyum" diyen bey yüz er ve mesken verildiğini söylüyor. Ramstedt bu Kırgız beyinin manihaist olduğunu tahmin ediyor. Bu yazıtın sahibi olan Kırgız beyi Uygur hakanına sadık olduğuna göre manihaist olması pek mümkündür. Fakat bu olay onun çağdaşı olan bütün Kırgızların Mani dinini kabul ettiklerini göstermez. IX - X. yüzyıllarda Kırgızlar, gerek Çin ve gerek İslam kaynaklarına göre Şamanist idiler (İnan, 1976: 12). İnan'ın da belirttiği üzere dönem içinde Uygur hakanlarına bağlı bir Kırgız beyinin Manihaizmi benimsemiş olması, bu dinin Kırgızlara tesir ettiğini göstermemektedir. Tarihî kayıtlarda da bu dinin Kırgızlar arasında yayıldığına dair başka bir atıf bulunmamaktadır. Neticede Uygur kağanlığını yıkan da Kırgızlar olmuştur.

çaresizlik hissine ayna tutmaktadır. Orta Asya'da sürekli göçebe ve yabancı güçlerin tehdidi altında, her gün bir tehlikeyle karşılaşacaklarının şüphesini duymaları, etken değil de edilgen olma hissini duymalarına sebep olmuştur. Bu durum kendini dinsel olarak *günahkârlık* açısından açıklar (Klimkeit, 2009: 107).

Haussig, Meşhur Açinaoğullarından gelen Karahanlı Hakanının, buralara İslamı yayma arzusunun olduğunu belirtmektedir. 840 yılında Karabalgasun-Uygur Devleti Kırgızlar tarafından yıkıldığında, Karahanlılar Batı'ya doğru yer değiştirerek, Yedisu'ya yerleşmişler ve Çu Nehri kıyısında Balasagun şehrini kurmuşlardı. Bu dönemde onlar tarafından yapılmış olan Tokmak ve Krasnorçenski'deki Budist tapınakları ve Stupaları, o tarihlerde Budizmin ağır bastığını gösteren delillerdir (Haussig, 2001: 280-281).

Ögel, Altay Yaratılış destanlarına Mani dininden tutalım, ta Budizm, Lamaizm ve hatta Hıristiyanlık gibi türlü dinlerin, türlü tesirleri girmiştir der ve Altay Yaratılış Destanından bölümler aktarır (Ögel, 1993: 432-433). Nakledilen bölümü zikreden Çoruhlu, Doğu Türkistan'daki bir Uygur freskosunda, Buda'nın kutsal yılanlar olan Nagalar üzerinde tefekküre dalmasını gösteren bir tasvire benzer şekilde, balık üzerinde duran bir Budist ilah görüldüğünü belirtmektedir ve Verbitskiy'in derlediği efsanede, balığın yönü biraz değişse tufanın başlayacağından söz edilir. Söz konusu balığın başı, zincirle bir direğe bağlanmıştır. Aslında bu direk Dünya Ağacı, yani dünyanın eksenidir (Çoruhlu, 2014: 99-100).

İnan, 1253 yılında Fransa kralı IX. Ludwig tarafından Moğolistan'a¹⁸⁷ Mengü han huzuruna elçi olarak gönderilen rahip Rubruk'un budist Uygur tapınağında gördüğü putlar hakkında verdiği malumattan bu putların da *töz*ler olduğunu anlamak mümkündür (İnan, 1986: 43).

Ocak'a göre Altaylı ve Yakut şamanlar kendilerinin özel bir ruhları olduğuna inanmaktadırlar. Altaylı şamanlar buna *tös* (*töz*), Yakut şamanları ise *ıye-kul* demektedirler. İye-kıl denilen hayvan ölürse, şaman da ölür. Bu inançların Kazak ve Kırgızlar'da da *arvak* adı altında mevcut olduğu görülmektedir. Bunlardaki ana motifin şekil değiştirme inancı olduğu görülmektedir. Hal böyle olunca Budizm'deki şekil değiştirme (*metamorphose*) inancı çerçevesinde düşünülebilir. O halde geyik, kuş yahut başka herhangi bir hayvanın şekline girmeğe dair inançlar, bir kısmı Şamanizm'le intikal

¹⁸⁷ Moğollar XV. yüzyılın sonlarına kadar şamanist idiler. XVI. yüzyılın başlarında Tibet yoluyla Moğolistan'a budizmin lamaizm mezhebi girdi ve nüfuz kazandılar. Lamaist rahipler şamanizme karşı, bilhassa ongon kültüne karşı, şiddetli mücadele açtılar. Buna rağmen ongon kültürünü kaldırmak mümkün olmadı. Sözde hristiyan sayılan bazı Altaylılarda da İsa ve hristiyan azizlerinin ikonları yanında *tös*'ler bulunur. Müslüman Türklerde de eski *töz* ve ongon kültürünün izlerine rastlanmaktadır. Doğu Türkistanlı bakışlar hastaları *tedavi* ederken birçok *kuşurçak* (kokla) kullanırlar (İnan, 1986: 45).

etmiş gibi görünmekle beraber gerçekte tipik budist inançlardır ve büyük bir ihtimalle, daha Orta Asya'da Budizm'in Türkler tarafından kabulü esnasında Şamanizm'e geçmiş bulunmaktadır (Ocak, 1983: 171-172).

Gömeç, Kırgız-Hakas topraklarında 17. asırla birlikte, Budizm de girmişse de tesirinin pek fazla olmadığını ifade etmektedir. Bütün Türk dünyasındaki gibi, Kırgızlarda da kutsal sayılan yerler bulunmaktadır. Birçok aile son zamanlara kadar baksılar ile tedavi yöntemini seçiyordu (Gömeç, 2011a: 119).

Haussig'in tespitine göre Budizm ile Hristiyanlığın Nesturi mezhebinin Orta Asya'da ilk defa buluşması ipekböcekçiliğinin en önemli şartı olan ipekböceği yumurtalarının Ön Asya ve Avrupa'ya götürüldüğü yıllarda olmuştur. Bu karşılaşma altıncı yüzyılın ilk yarısında vuku bulmuştur. Rus arkeologların eski Merv'de Gavurtepe ve Tirmiz'deki Karatepe'de yaptıkları kazılardan, eskiden Eftalitlerin (Akhunlar) hüküm sürdükleri Budist manastırlarının bulunduğu bu bölgeye, Nesturi rahiplerinin geldiği anlaşılmıştır (Haussig, 2001: 103).

Ocak ise bu temasın siyasî boyutlarını değerlendirmektedir. Bizans'la olan sürekli mücadeleleri sırasında Sasani hükümdarları, Nestüriler'e büyük bir hüsnü kabul göstererek kendilerine resmen destek oldular. Bu sayede mezhep kısa zamanda İran'da dahi yayılma gösterdi. 644 yılına doğru yazılmış bir Süryani kroniğinin verdiği bilgiye göre, bu sıralarda Merv metropoliteninin gayretiyle, bir kısım Türkler, Hristiyanlığı kabul etmişlerdi. Bununla beraber, Sasaniler devrinin sonlarında, yani VII. yüzyılda Hristiyanlığın Orta Asya'da ve Türkler arasında ne derece yayıldığına dair yeterli bir fikir yoktur. VI.-VIII. yüzyılda Kırgızlar'da da bir miktar Hristiyan olabileceği tahmin ediliyorsa da bu kesin değildir. VIII. yüzyılda Uygurlar içinde, Budistler ve Maniheistler kadar olmasa bile, biraz Nestüri mevcut olduğu bilinmektedir (Ocak, 2012: 98).

Bu bölümde, inanç sistemleri konusundaki kavramsal çerçevenin üzerine bilhassa Orta Asya ekseninde yaşanan din değişimleri mefhumuna, Budizm ve Maniheizm merkezli olarak bakılmaya, bu dini benimseyen Türk boylarından Uygurlar temel alınarak, Kırgızların durumu ele alınmaya çalışılmıştır. Yerleşik hayatına geçmiş ve şehirler kurmuş olan Uygurların Budizm ve Maniheizm inançlarına ilgi gösterdiği bilinmekte olup, Kırgızların nispeten konargöçer kültürle yaşaması, şehirlerden ziyade geleneksel

hayat tarzını devam ettirip, dağlara yakın mesken tutmaları da göstermektedir ki Budizm ile kültürel etkileşim derecesinde temas olsa da Kırgızlara tam manasıyla bir tesirinin olmadığı açıktır. Budizm'in ve Hristiyanlığın mücadelesinin de söz konusu olduğu bir coğrafyada ve zaman diliminde Kırgızlar, eski inanç sistemlerini yaşatmaya devam etmişler, dahası inanç, yaşam ve kültür olarak din değişimini kabul eden Uygurların kağanlıklarını da yıkmışlardır.

2.6.2. Türkistan'da Dinlerin Mücadelesi Bağlamında Musevilik ve Hristiyanlık Açısından Kırgızların Durumu

Eliade'ya göre eğer bir araştırmacı her dinin bir merkezi, yani mitolojileri, ritüelleri ve inançları olduğunu kabul etmezse, bu unsurların hiçbir zaman anlaşılma şansı olmaz (Eliade, 2015a: 25).

Koestler'e göre Türkçe konuşan Karaimler genellikle Kırım'da, Polonya'da ve yakın çevrelerde yaşamakta olup Hazarlarla ilişkili olduklarını kabul etmektedirler. Gerçekte folklorlarında, antropolojide ve hatta dillerinde de bu ilişki olduğunu söylemekte. Kesin olarak söyleyebileceğimiz tek şey, Hazarların "Türk" bir ulus olduğu ve V. yüzyıl dolaylarında Asya steplerinden koparak batıya yöneldikleridir (Koestler, 2015: 15-21). Koestler, Hasday adlı Yahudi bir bilgin ile o dönemde Hazar devletinin kralı olan Josef (Joseph yahut Yusuf) arasındaki mektuplaşmalardan bahseder, Hasday mektubunda Josef'e on iki Yahudi kabilesinden hangisinin soyundan geldiğini de sormaktadır. Oysa Jozef, Yahudi soyundan gelmediği için elbette bu kabilelerden hiçbiriyle akraba değildir. Gerçekte Jozef'in cevabında esas amaç, yarı efsane niteliğinde de olsa din değişimine ilişkin bilgi vermek, kendilerini buna iten koşulları anlatmaktır. Bu, Tevrat'ın başlangıcında anlatılan antlaşmadan esinlenilerek oluşturulmuş bir hikayedir. Hazarların "Tanrı'nın seçtiği halk" olma iddiasını ortaya koyar (Koestler, 2015: 75-76).

Yahudilerinin bir bölümünün, belki de büyük çoğunluğunun Sami ırkından olmayıp Hazar soyundan olmaları üzerinde tez ortaya koyan Koestler, bu mektuplaşmayı aktarmaktadır ve burada dikkat çeken "Asya steplerinden koparak batıya yönelmiş" Hazar Türklerinin, coğrafi, siyasi ve kültürel koşulları ve belli ki o dönemdeki tehdit ve tehlike algılarını izah etmeye çalışarak, Musevilik inancına girişindeki gerekçeleri aktarılması, ayrıca soy bilinci, atalar kültü ve Hazarların "Tanrı'nın seçtiği halk" olma

yönündeki iddiası dikkat çekicidir. Hikmet Tanyu ise bu esere ve Arthur Koestler'e karşı ihtiyatlıdır, ancak Bizanslıların Yahudileri, Karadeniz'e çıkardıkları, onların da Hazarların ülkesine sığındıkları, Türk prensi Bulan'a Yahudiliği telkin ettikleri ve onun iktidara geçiş zamanında da Yahudiliğin yayıldığını ve 2. yüzyıldan, Kırım Karayiminden bazı İbrani yazısıyla Türkçe Tevrat nüshaları kaldığını belirtmektedir (Tanyu, 2005: 69).

Golden, Hazar kağanının, sekizinci yüzyılın sonu ile dokuzuncu yüzyılın başlarında Museviliği kabul ettiğini ve hâkim boya mensup pek çok Hazar'ın da onu izlediğini ifade eder. Diğerleri, dönemin Türk halklarına has Şamani âdetleri devam ettirerek pagan kaldılar. Yine bir kısmı da İslam veya Hristiyanlığı benimsedi. Hazarlar, devletin saadeti için bir uğur olan kağanı, âdeta ilahi bir şahsiyet gibi görmeye devam ettiler (Golden, 2015: 111).

Haussig'in Hazarlar ile Orta Asya'daki Bizans ve Çin mücadelesinin, Hristiyanlık ve Budizm üzerinden yürütülmesine dair tespitleri bu anlamda dikkat çekmektedir.

Zacharias Rhetor, M.S. 552'de yazdığı eserinin Süryanice nüshasında, Süryani Kilisesine bağlı rahiplerin, Hristiyanlık propagandası için Kafkasya'nın Kuzeyindeki Onogur ve Hazarlara, ayrıca Rusya'nın güneyindeki bunlarla akraba diğer Türk budunlarına gittiklerinde, onların kendilerine ait alfabeler kullandıklarını yazmaktadır. (Haussig, 2001: 115) Orta Asya'da hristiyanların arkasında Bizans, Budistlerin arkasında ise Çin politikası bulunmaktaydı. Bu şekilde iki kudretli devlet ilk defa olarak karşı karşıya gelmiştir. Her iki imparatorluk, yine ilk defa olarak, Orta Asya'da dolaylı biçimde birbirlerine dışlerini gösteriyorlardı. Budist rahipler ile hristiyan papazlar arasında "misyonerlik çatışması" olmuştu. Fakat burada, Orta Asya'daki olayların arkasında dini değil, dünya politikasıyla ilgili bir bakış açısı ve menfaatler söz konusuydu (Haussig, 2001: 234).

Kurt'un tespitlerine göre Buhara'da mevcut dinler arasında Budizm ve Mecusiliğin yanısıra Hristiyanlığın da bulunduğu bilinmektedir. III. ve IV. asırlardan itibaren Buhara ve çevresinde Hristiyanlık görülmeye başlamaktadır. Barthold ve Chavannes, Buhara ve çevresinde yaşamış bulunan Hristiyanların Nesturi olduğunu belirtmektedir. Bunlar insanın ilahlığını reddetmekte ve bu nedenle büyük bir Hristiyan topluluğuna muhalefet etmekteydi (Kurt, 1998: 227).

Öyle anlaşılmaktadır tarihi süreç içerisinde bir Türk kağanlığı olan Hazarların Yahudiliği benimsemeleri, hâlâ tartışma konusudur ve Budizm, Hristiyanlık ve Yahudilik dinleri her ne kadar Orta Asya'da varlıklarını gösterse de Buhara gibi birkaç yerleşim birimi dışında Yahudilerin yaşadığı bir Türk beldesinde, din değişimi olarak da yansıtılabilecek, Hazarların benzeri bir husus gerçekleşmemiştir. Dahası Budizm'in ve Hristiyanlığın, Orta Asya'da varlık göstermeleri dışında ciddi bir propaganda yarışına ve hakimiyet mücadelesine giriştikleri, Türk boylarının da bu süreçte din değişimleri olgusu içinde değerlendirilebilecek dönemler yaşadığı görülebilmektedir. Budizm ve Hristiyanlık mücadelesinin izleri bugün de Türkistan coğrafyasının farklı bölgelerinde bulunmaktadır. Kırgız kültürü bağlamında bu dönemler uzun asırların getirdiği eski inançlar ve yaşam biçimlerinin devam etmesiyle geçmiş görünmektedir. Ancak daha sonrasında İslam'ın Türk boyları arasında yayılmaya başladığı dönemlerde, Kırgızlar diğer Türk boylarının yaşadığı ve tercih ettiği dönüşümün içinde yerini almış, Müslümanlığı benimsemiştir.

2.6.3. Türkistan'da İslamiyet'in Yaygınlaşması Bağlamında Kırgızların Durumu

Schimmel'in tespitlerine göre Türkler Müslüman olduktan sonra da geleneksel dünya görüşlerini ve inanç sistemlerini yansıtan unsurları, yeni din bünyesinde uygulamaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla, din değişimleri olsa da Türkler açısından İslam'ı kabul ettikten sonra eski inanç sistemlerindeki uygulamalar, yeni din çevresinde de devam etmiştir. Bu durum, Kırgızların İslam'ı benimsemesinden sonra da aynı şekilde devam ettiği görülmekte ve günümüze kadar izleri tespit edilebilmektedir.

Schimmel bu uygulamalardan bazılarını şu şekilde ifade etmektedir. Türkler, taşlardan ve gizemli güçlerinden aynı ölçüde etkilenmişlerdir. Taşlar yağmur duası yapılırken kullanılır; küçük niyet taşları bir insanın niyet'inin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini belirlemeye yarar: Niyet taşı, mezar taşı gibi dik bir yüzeye yapıştığında niyet gerçekleşecek demektir (Schimmel, 2004: 20). Türk geleneğinde buğra, boğa, öküz veya börü, kurt gibi isimlerin, bir boyun eski totem hayvanlarına işaret ettiği düşünülürken, Arap Müslümanlar arasında kadim totemizmin izleri yok gibi görünüyor. (Schimmel, 2004: 43). Müslümanlar dünyanın tozuyla kirlenen ayaklarıyla eşığe temas etmekten itinayla kaçınırlarken, türbelerde velinin kutsal huzuruna götürecek basamağı içtenlikle öpen erkek ve kadınlara sık rastlanır. Eşiğin kutsallığı rüya tabirleriyle de onaylanır; rüyada görülen eşik veya kapı kadınlar, yani evin harem, kutsal kısmı anlamına gelir

(Schimmel, 2004: 77). Arap geleneğinde ocağın önemli bir rolü yoktur, buna karşın Türkler arasında ocak, kuzey iklimi insanların tipik bir özelliği olarak evin en önemli merkezi olmuştur (Schimmel, 2004: 78). Dokuz, Türkler ve etkileri altındaki halklar arasında yaygındır. Dokuz, Türk hanedanlarında da görgü kuralları ve resmi hayatta önem taşımıştır (Schimmel, 2004: 117).

Schimmel'i şaşırtan bir diğer husus, Müslüman Türklerin *ölmek* ifadesi yerine *göçmek* şeklinde örtmece sözcük kullanmalarındır. Müslümanlar, ölümle ilgili tabulardan¹⁸⁸ kaçınmaya çalışırlar. Türkiye'de karşılaştığım en ilginç ve çarpıcı kalıplardan birisi, "göçtü" demek yerine *sizlere ömür* denilmesidir (Schimmel, 2004: 183).

Tarihî arka plana bakıldığında Haussig'e göre dokuzuncu yüzyıldan onuncu yüzyıla geçerken, Karahanlı Hakanı müslümanlığı kabul etti. Kısa bir süre sonra, Müslüman Karahanlı Hakanı Satık Buğra Han, Tarım havzasının batısını fethetti. Bir destanın da baş kahramanı olan bu ilk müslüman Türk Hakanının türbesi, bugün Tarım havzasındaki müslümanların bir ziyaretgahıdır (Haussig, 2001: 280-281).

İnan, 18. yüzyılda Kıpçak bozkırlarında göçüp konan Kazak-Kırgızların müslümanlığının şamanizmle karışık müslümanlık olduğunu belirtmektedir. Müslüman Türklerden Kazak-Kırgızlar, başka müslüman Türklere nazaran, eski şamanizm kalıntılarını en çok muhafaza eden kavimdir. Kazak- Kırgızlar başka yemin, evlenme, miras, defin töreni gibi meselelerde eski Şamanizm âdetlerinden ayrılamamışlardır. Kazak-Kırgızların düğün âdetlerinde pek çok şamanizm kalıntıları vardır (İnan, 1998a: 463-466). Müslüman Kırgız ve Kazakların düğün törenlerinde ateş ve ocak, tıpkı şamanistlerde olduğu gibi en önemli unsurlardır. Kırgızların Manas destanında gelin eğilerek ocağa selam verdiği, sonra ateşe yaklaşarak yükündüğü, ateşe selam verdiği anlatılmaktadır (İnan, 1976: 45). Bununla birlikte belki de ironik olarak algılanacak biçimde, yine İnan'ın da belirttiği üzere Kırgızların Manas destanındaki kahramanlar İslam dini için cihat yaparlar. (İnan, 1998b: 205).

¹⁸⁸ Tabuların bir kısmı mutlak; kuvvetle dolu bir madde veya bir insandan gelen tehlikeyi tarafsızlaştırmak amacıyla, insan, bazı önlemler almaktadır. Tabu, tam bir sâri hastalık gibi, ona dokunan insana sirayet edip onu da tabu haline getirir. Tabu'yu ihlal eden cezalandırılır. Tabu'ya dokunmak gibi hadiselerle mâni olmak üzere ayinler geliştirilmiştir. (Schimmel, 1999: 15-16).

Bu bahsettiğimiz eski Türk inanç sistemleri ve Şamanizmle yoğrulmuş Müslümanlık anlayışı gerek kırsal gerekse şehir hayatı yaşayan Kırgızlar arasında aynı şekilde devam etmektedir.

İsakov bugünkü Konargöçer Kırgızların, Müslüman oldukları ve İslam'ın şartlarını yerine getirdikleri halde, bilinçsiz olarak İslam'dan önceki inançlarını da birlikte yaşatmaya devam ettiğinden bahsetmektedir. Halkın Müslümanlık öncesinde benimsediği Gök Tanrı ismi sıklıkla zikredilir. Konargöçerler Gök Tanrı'ya Kökö Teñir veya Teñir derler. Kırgız Konargöçerleri ikisi arasında anlam farkı aramamışlar ve ikisini birbiriyle bütünlüştürmüşlerdir. Bu bağlamda özellikle yaşlılar ellerini açarak Bata (Fatıha) okuyup iyi dileklerini belirtir ve dualarını *Teñir koldosun!* (Teñir korusun, desteklesin!), *Alda Taalam ak coluñdu açsın!* (Allah-ü Tealam yolunu açık etsin!), *Kökö Teñir calgasın!* (Kökö Teñir istediğine kavuşturursun!) cümleleriyle bitirirler. Meselâ, ölen atalarının *arbak* (ruh)larını razı etmek için sofralar kurar ve Kuran okurlar (İsakov, 2011: 134-135).

Yukarıda bahsettiğimiz şekliyle yaşanan Müslümanlık, Ruslar açısından, emperyalist emelleri doğrultusunda şekillenebilecek bir zemin sunuyor gibi gözükyordu. Ancak Golden'in tespitlerine göre zahirde daha az dindar olan göçebelerin Ruslaşacağı ve nihayet Hristiyanlaşacağı hesabının hatalı olduğu anlaşıldı. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, İslam'ın Kazak ve Kırgız hayatındaki rolü, kimliklerin mühim unsurlarından biri haline gelerek arttı. Ruslar, Orta Asyalıların demokrasi gibi modern kavramlardan tecrit ederek tutmaya çalıştı. Etnik açıdan Rus olmayan diğer tebaanın aksine Orta Asyalılar, modern harp ve silahlar konusunda bilgi sahibi olabilecekleri için orduya alınmadılar (Golden, 2015: 111).

Bolşevikler, 1923'e kadar Orta Asya'da hakimiyetlerini pekiştirdiler. Kırsal direniş çetelerinin Basmacı Hareketi, on yıl kadar sürdü. 1920 ila 1924 yılları arasında Kazak, Türkmen, Özbek Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri tesis edildi. 1924 yılında Sovyetler Birliği'ne dahil oldu. "Türkistan" adının kaldırılması icap ediyordu". "Türkistanlılar", modern manada milletin temelleri olan ortak tarih, din (İslam) ve edebi dilleri (Çağatayca ve Farsça/Tacikçe) paylaşımlarına karşılık, "Türkistan" kavramı daha ziyade Pan-Türkçü tedailere sahipti. 1929 yılında, Özbek SSC'si haricinde Tacik SSC'si teşkil edildi ve 1936 yılında, daha önce muhtar bir eyalet ve sonra Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olan Kırgızistan, Kırgız SSC'ye dönüştü (Golden, 2015: 206). İslam, yeni devletin ateist

ideolojisiince muzır addedilen Hristiyanlık, Musevilik ve Budizm gibi gerici diye tavsif edildi. SSCB'nin varlık mücadelesi verdiği II. Dünya Savaşı boyunca “militan ateizme” yapılan vurgu azaldı (Golden, 2015: 210).

Çobanoğlu, Türk dünyasının uçsuz bucaksız coğrafyasında ve inanılmaz tarihi med ve cezirleri içinde neredeyse yeryüzündeki bütün büyük dinlere iman etmekte olan ve yeryüzünün Çin, Hint, Roma, Arap, İbrani, Asuri ve Fars gibi en önemli uygarlıklarıyla binlerce yıllık sürekli etkileşimine rağmen bütün Türk boylarının ortak bir zihniyete sahip olmasındaki en önemli nedenin epik destan geleneği olduğunu vurgular (Çobanoğlu, 2007: 426). Bu tespit, araştırma konusu ve yukarıda da zikredilen din değişimleri ve Rus istilası bağlamındaki tüm acı tecrübelerine rağmen Kırgızlar için daha anlamlıdır.

Kırgızlar Müslümanlığı benimsemiş, fakat bunu hemen hemen bütün Türk halklarında da görüldüğü üzere kendi kültürel kodlarına ve eski inanç sistemlerine uyumlu bir şekilde yaşamaya devam etmiştir. Türk dünyasının genelinde Müslümanlığı benimseme, yaşama ve yorumlama açısından kendine has özellikleriyle, aklı öne çıkaran bir Türk Müslümanlığı anlayışının olduğu ve Kırgızların geleneksel dünya görüşü ve halk dini açısından da bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiği aşikardır. Kırgızlar 20. Asrı Sovyet baskısı ile yaşamıştır, 21. Asrı ise bağımsız bir şekilde karşılamıştır. Asırlar içinde elbette kültürel etkileşimler ve kültürel değişmeler de söz konusudur. Günümüzde de bu tesirlerin ve etkileşimlerin sürdüğü gözlemlenmektedir. Mühim olan Kırgızlar arasında aydın kesimin ortaya çıkması, asırların muhasebesini yapmaları ve geleceğin mesuliyetini almalarıdır. Belki de bunun gibi araştırmalar gelecek açısından bu temenninin gerçekleşmesine vesile olacaktır.

3. BÖLÜM: “KAOS” ve “DÜZEN”: GÜNÜMÜZÜN SORUNLARI KARŞISINDA KIRGIZ KÜLTÜRÜ

“Bu yerlerde trenler doğudan batıya, batıdan doğuya gider gelir... Gider gelirdi...”

Cengiz Aytmatov-Gün Olur Asra Bedel

Kırgız kültüründe tabu bağlamında yapılan bu çalışma, tabu kavramının kültürel sistem içindeki yeri ile birlikte kültürel değişme olgusuyla tabuların düzen sağlamadaki işlevi yahut dönüşümüne dair bir alan açma gayretindedir. Belirttiğimiz kültürel değişme ve kültürel sistem gibi kavramlar ise bu bölümde Kırgız kültürünün günümüzdeki mevcut sorunların yahut gelecekteki olası sorunların üzerinde durmayı da gerekli kılmıştır. Çünkü Kırgız kültürünün var olan ve görünen unsurları üzerinde çalışmalar yapabilmek kadar, belki riskli de olsa henüz görünmeyen unsurlar hakkında çalışmalar yapılması da son derece önemlidir.

Bu bağlamda Özkul Çobanoğlu, Türk Epik Destan Geleneği’ni tanımlarken; Nasıl ki her mesleki veya akademik disiplinin neyi nasıl eyleneceğini bildiren bir praksişi varsa, Türk kültür ekolojisinin de yeryüzünde varlığını idrak ettiği diliyle ve dışındaki gerçekliği kaostan kozmosa dönüştürdüğü düşüncesiyle kendini ve hayatını anlamlı kıldığı mitlerden sonra hayatın ne’liği ve neleri, nasıl eylemeyi gösteren toplumsal, sosyal ve nasyonal praksişinin, epik destanlar olduğunu söylemişti (Çobanoğlu, 2007: 425).

Kırgız kültürünün arka planından günümüze ilişkin sorunlarına dair önümüze geniş bir tefekkür alanı açılırken, bu tanım üzerinde bir kez daha düşünülebilir. Bu bağlamda “kaos” ve “kozmos”, hareketlilik ve sükûnet, karmaşa ve düzen, olağanüstü olay ve olağan akış kavramları üzerinde bir kez daha gözden geçirerek, anlam, içerik ve yorum geliştirilebilir. Bu anlamda bölümün adı, içerikte ele alınabilecek değerlendirmeler, tespitler, öneriler ve gerekçeler bağlamında “Kaos” ve “Düzen” olarak ifade edilmiştir.

Yıldırım, kültürü oluşturan maddi ve manevi unsurların, fertlerin müşterek tavır takınmalarını sağladığını belirtir. Yıldırım’ın ifadesiyle bir milletin hayatında milli kimliği belirleyen kültürün taşıyıcıları, geniş anlamda, sözlü ve yazılı ifade gelenekleridir. Bu bağlamda bir milletin hayatında her ortak kabul, kendini yaşatan bir gelenek yaratır ve bu

gelenekler, millet olabilme vasfıyla doğrudan alakalıdır. Fertlerin birtakım olaylar karşısında, birbirlerini tanınmasalar bile, müşterek tavır takınmalarını sağlar (Yıldırım, 1998: 37-38).

Erol Güngör, kültürün maddi ve manevi unsurları incelenirken, kültür değişmesi sırasında etkileşim anlamında, bir kültürden öbürüne hangi unsurların daha kolay intikal edeceğinin tartışılmalı olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda genellikle inançlardan çok maddi kültür unsurlarının, bir başka kültür tarafından daha kolay benimsendiği kabul edilmektedir (Güngör E., 1982: 16).

Campbell'ın tespitleri, kültürel zenginliği olan ancak günümüze yansıyan kültürel değişme olgusu üzerine birikmiş meselelerden habersiz kalmış, “yalıtılmış toplumların”, neticede küreselleşme olgusu karşısında sömürülmeye mahkûm olduğuna dair gerçekçi ve uyarıcı bir mahiyettedir. Dolayısıyla Campbell'a göre toplumsal birim dinsel içeriğin taşıyıcısı olarak değil, ekonomik ve politik bir örgütlenme olarak değerlendirilebilir. İdealleri, maddi üstünlük ve kaynaklar için durdurulmaz bir çaba içinde olan laik devletin idealleridir. Buna karşın Mitoloji ile aydınlanan bir ufuğun düşleriyle kuşatılmış yalıtılmış toplumlar, artık ancak sömürülecek alanlar olarak vardır (Campbell, 2010: 420-421).

Bu noktada Çobanoğlu, Yıldırım, Güngör ve Campbell'ın tespitlerini Kırgız kültürü bağlamında değerlendirebildiğimizde, coğrafyanın ve tarihi arka planın ortaya koyduğu karmaşık süreçlerin ve olayların ardından, diyebiliriz ki “her şeye rağmen” Kırgızlar, varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Eski çağlardan yirminci asra kadar, istilalar yaşamış bir coğrafyanın şartları göz önünde bulundurulursa, Kırgız özelinde kültürel değişmeler olgusunun anlamı ve daha doğrusu hayati bir önem taşıdığı daha iyi anlaşılabilir. Örneğin demografik ve etnik mânada tarihin bir sonucu olan Moğol soylu boyların, Kırgızlar arasında artık sinmiş ve kaynaşmış olması gibi bir durum karşımıza çıkmaktadır ki bu durum, Kırgızların bir Türk kavmi olarak yaşamasına, diline ve kültürüne engel teşkil etmemiştir. Bu mühim noktayı Kalkan tespit etmektedir.

Kalkan, işgalci bütün kavimlerin Kırgızlar üzerindeki demografik-etnik izlerini unutmamanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Çünkü kavimlerin büyük bir kısmı Kırgız boylarının arasına sinmiş ve kaynaşarak günümüze kadar varlıklarını korumayı

başarmışlardır. Bu hususlarda dikkat edilmesi gereken şudur ki Kırgızlar arasında Moğol soylu boyların bulunması Kırgızların Moğol olduğu anlamına gelmemelidir. Kırgızlar, köklü geçmişe sahip olan bir Türk kavmidir (Kalkan, 2011: 108).

Bauman'a göre¹⁸⁹ yaşanabilecek tüm tehlikelere karşı, sosyal olarak denetlenen terbiye kaçınılmazdır, toplum, bireyin davranış ve eylemlerinde sorumlu olma becerisi kazandığı nispette “özgür” olarak kabul edecektir. Aksi halde şiddetli çatışmalar doğabilir (Bauman, 2010: 38-42).

Kırgızların tehlikelerle ve istilalarla şekillenmiş bir coğrafyada, ayakta kalabilmeleri ve varlıklarını sürdürmelerindeki temel etkenleri ve Kırgızların, bunca tehditlere rağmen eriyip gitmemeleri üzerine düşünülmesi gerekmektedir. Burada üç husus öne çıkmaktadır, birincisi dağlara yaslanarak yaşamaları ve savunma stratejilerini dağlara göre yapmaları ki bu Kırgızların yaşam biçimidir ve bu yaşam biçimi, emsallerinde görüldüğü üzere Özkul Çobanoğlu'nun tespitiyle “dağ hürriyetidir”, ikincisi mazi hatıralarını sözlü kültürle yaşatmaları ve bu geleneksel kültürün normlarına, yeni şartlara uyum sağlayarak bağlı kalmalarıdır. Üçüncüsü ise sosyal ve ekonomik hayatta göçer-evli yahut konar-göçer yaşam tarzının devamı niteliğinde olan, günümüzde de geçerliliğini ve belirleyiciliğini koruyan hayvancılıkla uğraşmalarıdır. Örneğin Barthold, Kırgızların ulaşılması zor yerlerde yaşadıklarını ve düşmanın saldırması halinde ailelerini dağların iç kısmına götördüklerini, kendilerinin ise geçidi müdafaa ettiklerini belirtmektedir (Bartold, 2010: 229). Kırgızlar, mazi hatırasını canlı olarak muhafaza ettikleri için millet olarak günümüze ulaşmayı başarmışlardır. Kırgızlar, her türlü demografik-etnik baskıya rağmen bütün engelleri aşmayı başarmıştır (Kalkan, 2011: 108). Kırgızların kültürel hayatı ve bu hayatın gelişimi ile ilgili olarak önce hayvancılık ve hayvancılığa bağlıdır. Diğer bir ifade ile Kırgız kültürü hayvancılıkla iç içedir. Bunun en önemli sebebi, günlük hayatta kullanılan eşyalar ile yiyecek-içeceklerden başlayarak barınılan meskenler ve

¹⁸⁹ Bauman'a göre sosyal olarak denetlenen bir terbiye kaçınılmazdır çünkü insanların doğal eğilimleri bir arada yaşamalarını imkânsız kılmaktadır, hem de bu durum kabul edilemeyecek kadar kaba ve tehlikelidir. Çoğu düşünür bazı doğal dürtülerin baskısının özellikle güçlü olduğu ve her insan grubu tarafından düzenlenmesi gerektiği fikrine katılır. Onları tutan, grup tarafından uygulanan baskılar ve taleplerin içselleştirilmiş bilgisi olan süperegodur. Benlik, çocukla çevresi arasındaki bir etkileşim içinde gelişir. Bauman, *ben* ve *beni/bana* oluşumu, içgüdülerin bastırılması ve süperegonun yaratılması süreçlerine sıklıkla sosyalleşme adı verildiğini ifade eder. Bu bağlamda *ben oluşumu*, kişinin, bir grup içinde yaşamaya ve davranmaya uygun hale getirildiği oranda, toplum içinde yaşamaya muktedir bir varlığa dönüşmüş olmasıdır. Dolayısıyla, becerilerin kazanılmasında hayati bir rol oynayan *ötekiler*, sosyalleştirici failer olarak görülebilirler (Bauman, 2010: 38-42).

giysilere kadar her şeyin hayvancılık ile ilgili olmasıdır. Bu cümleden olarak Kırgız toplumunun en eski Türk kavimlerinden biri olduğu, halkın sosyal ve ekonomik durumundan ve günlük hayatlarından da anlaşılmaktadır (İsakov, 2009: 58).

Bu sosyo-kültürel ve ekonomik yaşam tarzı, Kırgızların korunması gereken unsurlarını da ortaya koymaktadır: Doğal zenginlik, sözlü kültür ürünleri ve ekonomik sistem. Bu üç unsur, Kırgızistan'da korunabilir ve geliştirebilirse, yaşam biçiminin devamlılığı, kültürel birikimin geleceğe aktarılması ve sürdürülebilir kalkınma ile ekonomik istikrar yakalanabilir. Aksi halde eldeki bu kültürel zenginlik, küresel sistem karşısında, direncini kaybedecektir.

Campbell, bölümün başında belirttiğimiz mitolojik zenginliği olan “yalıtılmış toplumların”, günümüzdeki küresel sistem içinde sömürülme tehlikesine karşı gerçekçi yaklaşımına ek olarak, geçmişte anlamın toplulukta olduğunu, bugün her şeyin bireyle yahut bireysellikle ilgili olduğunu belirtmektedir. Campbell, insanlığın bugünkü sorunlarının, mitolojilerin sorunlarının tamamen tersi olduğunu belirtmektedir. Dikkat edilmesi gereken şu ki o zaman tüm anlam toplulukta iken, kendini ifade eden bireyde değildi; bugün toplulukta hiçbir anlam yoktur. Her şey bireydedir. İnsan ruhunun bilinçli ve bilinçdışı alanları arasındaki iletişim kesilmiştir. Tam da bu anlamda çağdaş kahramanın görevini açıklamaya çalışan Campbell, bunu “ruhun kayıp Atlantis'ini yeniden gün ışığına çıkarmak” olarak ifade eder (Campbell, 2010: 421).

Dolayısıyla bu tespitlerin Kırgız kültürü bağlamındaki anlamı şudur ki kültürel hazinenin, günümüzdeki tehdit ve tehlikelere, günümüzdeki istilaların ve kaosun karşısında, yenilenebilen ve yaşanabilecek hasarları mümkünse en aza indirgeyebilen bir kültürel sistem, Türk kültür ekolojisi bağlamında bütüncül bir yaklaşım, bunlarla ilgili teorik ve pratik altyapı üzerinde durulması gerekmektedir. Aksi halde o büyük kültürel miras mazinin birer hatıraları olarak, önce üretkenliğini yitirerek durağanlaşmış, sonra yeni şartlara uyum sağlayamadan donmuş olarak kalacaktır. Kırgızlar, “yalıtılmış” değil kendini kültürel birikimleri zemininde yenileyebilen bir toplum olma yolunda gelişme sağlayabilir.

3.1. “KAOS” ya da KÜLTÜREL DEĞİŞİMLER BAĞLAMINDA KIRGIZ KÜLTÜRÜ

Roux, Barthold'un görüşlerine atfen, Türklerin Gök Tanrı tasavvuruna ve işlenen bir suç, ihlal edilen bir tabu¹⁹⁰ yahut kurulu düzene zarar vermenin yol açacağı ölüm tehdidi gibi uyarıların Orhun Yazıtlarında da bulunduğunu ifade ederek, “ölüm” ve “yok olma” ile ilgili söz ve uyarılarda aslında “politik çöküşün” söz konusu olduğunu belirtmektedir.

Barthold, ölmek kelimesinin ve benzerlerinin toplum için kullanılmasına şaşırmıştır. “Burada öngörülenin, kelimenin tam anlamıyla toplumun ölümü, yani tamamen yok olması değil, geçici olarak gerilemesi ve neden sonra yeniden dirilmesi olduğunu” düşünmüştür. Elbette hiçbir ölüm kesin değildir. İnsan ya da toplum için olsun yeniden dirilebilmek hep mümkündür. Fakat Barthold, bunu yapmak konusunda oldukça yeteneksiz olan toplumlar için çok ince bir nüansı da düşünmektedir. Aslında politik çöküş bir yok oluşturu: Erkekler öldürülür, kadınlar ve kızlar esir alınır, kağan ve imparator artık mevcut değildir; imparatorluk açısından artık yaşam kalmamıştır (Roux, 1999: 83-84).

Roux'un bahsettiği “politik çöküş” her ne kadar kesin anlamda kullanılmasa da toplumun tehdidi veya tehlikeyi algılaması ve sonrasında tehlikeleri bertaraf edip “yeniden dirilmesi”, doğrudan doğruya toplumların kültürel kodlarıyla ilgilidir denilebilir. Tarih de göstermektedir ki “politik çöküşler” yahut “kültürlerin yok olması” gibi süreçler bir gerçekliktir. Toplumsal düzenin, tabular aracılığıyla korunan yahut korunması gereken Tanrısal boyutunun, Türk kültürü bağlamındaki anlamı, örneğin Tanrı'nın kut verdiği kağanın, sözlerini dinlemediği için, halkının “yok olma” ve “ölüm” gibi ifadelerle felakete düştüğünü belirttiği Orhun Abideleri'ndeki uyarısıdır. Roux, burada Bilge Kağan'ın dile getirdiği “yok olma” ve “ölüm” ile ilgili cümlelerin, toplumsal düzenin bozulması anlamında “politik çöküş” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Burada dikkat çeken husus, tabuların Tanrısal boyutu olduğu anlamında inanç kaynaklı olması, ihlal edilmesi halinde cezalandırılma korkusu ve toplumsal düzenin korunması anlamında, ihlal edilmesi halinde “politik çöküş” sebep olabileceği yönündeki korkudur. Tabuların,

¹⁹⁰ Hüseyin Namık Orkun, Kitab-ı Dede Korkut'ta Deli Dumrul adlı bir kahramanın, şu şaşkıncı sorusuna rastladığını belirtmektedir: *Hayatı veren ve geri alan Tanrı mıdır?* Barthold, günah işlemek ve günah yüzünden ölmek anlamına gelen yanılıp ölmek deyimini ortaya çıkarmıştır. Bu sözcüklerin kesin olarak, manevi bir kusur olarak algılanmaması gerektiği düşünülmektedir. Böyle bir değerlendirme ancak büyük dinlerin geliştiği mümkün olabilmektedir. Kültürde, günah, kesinlikle kurumsal bir düzene karşı işlenen bir suç ya da bir tabunun ihlalidir. Bir yasağı çiğnemek, kurulu düzene karşı çıkmak ölüme neden olabilir. Bu durumda eylemin kendisi bunu gerçekleştirenin ölümüne yol açabilir. Tanrı (Tengri) kendi iradesiyle suçlunun ortadan kaldırılmasına karar verebilir. Bunun adresi de politik güçtür. Barthold, günah işlemek yüzünden ölmek anlamına gelen yanılıp ölmek deyimini ortaya çıkarmıştır. Bu deyimde, yok olmanın, günahın doğrudan sonucu olduğunun kanıtı verilmektedir. Bu mümkündür, fakat günah kelimesine verilecek anlam üzerinde anlaşmak gerekir (Roux, 1999: 83-84).

yönlendirdiği ve yücelttiği toplumsal düzene uyum sağlamak, toplumsal düzeni korumak ve sürdürmek gibi hususlardaki içeriği, ahlakı pekiştirmesi ve bu anlamda dinî kuralların ilk formu olması; kültürlerin kodlarını ortaya çıkarabilmesi, günümüz ve gelecek açısından toplumsal sorunları da değerlendirebilecek bir alan açmaktadır. Çalışmada, bu tanımlamaya uygun biçimde, Kırgız kültürü temel alınarak, günümüzdeki sorunlara da dair olmak üzere tabu kavramının açtığı alanda bir değerlendirmeye teşebbüs edilmiştir.

Edgerton'a göre bazı toplumlar bütün ihtiyaçlarına rağmen tarihte yok olup gitmişlerdir.

Görülmektedir ki askerî açıdan zayıf olmaları veya diğer faktörler nedeniyle kültürlerini, dillerini veya nüfuslarını sürdürme konusunda başarısız olanlar sadece ekonomik açıdan marjinal çevre içindeki küçük toplumlar değildir; büyük uygarlıklar da yok olup gitmiştir. Binlerce yıldan beri geniş imparatorluklara sahip büyük toplumlar nüfusların üzerindeki kontrollerini kaybettiğinde, siyasal, dini ve sosyal kurumlarının parçalandığını görmüştür (Edgerton, 2015: 229-230).

Çöküş ve diriliş, teslimiyet ve direniş, esaret ve bağımsızlık gibi olay ve süreçlerle, “yok olma” tehdidiyle özelde Kırgızlar genelde Türk kültür ve tarih bütünlüğü içinde bakıldığında tarihin hemen her döneminde karşılaşmıştır. Bütün bunlar, toplumsal bilincin neyi “kabul edeceğine” yahut “reddedeceğine” ilişkin kültürel kodlar üzerinde düşünmeyi gerektirir. Çobanoğlu, bu bağlamda halk felsefesi veya geleneksel dünya görüşü mefhumunun, toplumların “kabulleri” anlamında, karar mekanizmasında belirleyici bir otorite konumunda olduğunu belirtir (Çobanoğlu, 2000a: 12-14).

Kırgız kültürünün yaşadığı kültürel değişimler ve şekillenmeler, şüphesiz Çarlık Rusya'nın Türkistan coğrafyasını istila süreci ve ardından komünizm döneminde yaşananların etkisiyle gerçekleşmiştir. Gerek Kırgızların ve gerekse Türk halklarının bu iki dönemde maruz kaldıkları süreçler benzerlik göstermektedir. Bu noktada süreç, kültüre yönelik ideolojik yaklaşımlar ve baskılar ekseninde yaklaşmaya gayret edeceğiz.

Sovyet rejimi, tüm totaliter rejimler gibi baskıcıydı, amacı kültür, kimlik, bilinç ve bellek gibi olgulara saldırmak ve hatta yok etmektir. Sovyet rejimi, büyük emperyalist güçlerin, küçük ülkeleri ya da toplumları sömürmek için önce kültürün temel dayanaklarını hedef aldı. Connerton ve Assmann, benzer görüşlerle totaliter rejimleri tatinlamaktadır.

Connerton totaliter rejimin, yönettikleri toplumların kafalarını tutsaklaştırmaya, onları belleklerinden ederek başladığını belirtir. Neticede çarpıcı olan şudur ki bir büyük güç, küçük bir ülkeyi yutmak ve milli kimliğinden yoksun tutmak için sistemli unutturma yöntemini kullanır (Connerton, 1999: 27). Hatırlama, gerçeklerin iktidarını kısa bir süre içinde kıran ve uzaklaştıran bir *aracılık* biçimidir. Bellek sadece korkuları değil geçmiş umutların da yeniden hatırlanmasını sağlar. Totaliter rejimlerde hatıraların yok edilmesi, öncelikle *susturmaya* bağlıdır. *Diktatörlük*¹⁹¹, *dil, bellek ve tarihi yok eder* biçiminde yorumlanabilir (Assmann, 2015: 94).

Folklorun konumu, totaliter rejimlerin elinde bir baskı aracıdır. Değişik ülkelerin folklor tarihçelerinin de gösterdiği gibi, çoğu kez 19. yüzyıl sonunda yeniden şekillenen dünya rejimlerinin resmi söylem kurgulamalarında başvurdukları ilk kaynak çoğu zaman folklor olmuştur (Öztürkmen, 2006: 16). Bu anlamda Sovyetler Birliği, komünist ideolojiyi yaymak ve kültürü kendi belirlediği algı kalıbına göre şekillendirmek için folkloru kullanmıştır.

Folklorun, emperyalist güçler tarafından sömürgecilik faaliyetleri ve halkları kolonileştirmek amacıyla kullanılması, başka bir açıdan esarete karşı direnen halklar için de folklorun temel kaynak haline gelmesini sağlamıştır. Folklor üzerinde, içe dönük çalışmalar, sömürgecilik hareketleri ile kısa zamanda yeni bir yön kazandı ve dışa dönük çalışmaları da içine aldı. Bu anlamda Yıldırım, sömürge haline getirilen ülkelerin folklorunun incelenmeye başladığını ve elde edilen sonuçlardan oralarda kurulan yönetimlerin işinin kolaylaştırılmaya çalışıldığını ifade etmektedir. Ancak, folklorun bu tarz kullanımı, istiklal mücadelesine girişen milletler tarafından, sömürgecilere karşı milli şuuru, milli ruhu harekete geçirmede mukabil silah olarak kullanılmasını da beraberinde getirmiştir. Böylece folklor, ideolojik mücadele ve hareketleri besleyici bir kaynak niteliği kazandı (Yıldırım, 1998: 40).

¹⁹¹ Tam da Connerton ve Assmann'ın totaliter rejimler ve diktatörlüklerde kültürel bellekte açtıkları hasar bağlamında, Tanyu'nun totem ve tabu kavramlarının, *diktatörlüklerde kılık değiştirerek* kullanıldığına dair fikirleri birbirlerini tamamlayıcı olacaktır. Tabunun görevi bazen koruyuculuktur. Tören ve ayinlerde tabunun özel bir rolü olduğu görülmektedir. Levy Bruhl dinin menşesinde de Tabu inancını ilk kaynak olarak tanımıştır. Çağdaş bazı toplumlarda, siyasi esaslara ve ideolojilere dokunulmaması gereken bir işlem gibi davranılmakta, tartışılması yasaklanmaktadır. Diktatörlükle yönetilen yerlerde kılık değiştirmekle beraber, iktisadi, siyasi, ideolojik tabular da bulunmaktadır. Böyle yerlerde Marx, Lenin v.b. eleştirilmesi ve tartışılması yasak kişiler arasında bulunmaktadır. Tabu, böylece kılık değiştirmekle beraber yirminci yüzyılın çağdaş sayılan ülkelerinde bile izlerini sürdürmektedir (Tanyu, 1982: 169-170).

Erol Güngör, küresel güçlerin sömürmek istediği toplumlarla ilgili antropolojiyi kullanarak yaptıkları “millî karakter, millî seciye, millî vicdan” belirlenmesine yönelik araştırmalara, artık esir milletlerin kültür değişmelerine karşı da kullanabileceği bir rehber haline geldiğini belirtir.

Erol Güngör’ün tespitlerine göre eskiden antropoloji ilmi hâkim milletlerin esir ülkeleri sömürebilmek adına nasıl idare edeceklerine dair bilgi aktarmaya yarıyordu. Bu bağlamda kültür değişmesi eski kültür itiyatlarının değişmesi mânasına geliyordu. Değiştirilmesi istenen bir şeyin önce nasıl yerleştiği öğrenilmeliydi ki aynı usul bu defa başka kültür unsurlarının benimsetilmesinde kullanılabilirdi (Güngör E., Kültür 1982: 125).

Sovyetler Birliği döneminde, bilhassa Stalin’in diktatörlük yıllarında gerek Kırgızlar arasında gerekse Sovyet sömürgesi haline gelen Türk yurtlarında, birçok aydın katledilmişti.

Temur’un ifadesiyle Sovyetler Birliği’nin izlediği milliyetler politikası, folklor ve diğer kültürel ürünlere olan bakış açısını da şekillendirmiştir. Folklor ideolojik yaklaşımın bir baskı aracı olduğu 1930’lu yıllarda yani Stalin diktatörlüğünün zirvede olduğu dönemde bir taraftan Sovyet kültürünün temelini oluşturulması yönünde çalışan büyük sanatçıların ve edebiyatçıların ödüllendirildiği görülürken, bir taraftan da rejime muhalif olanlar ya sürgünle ya da idamla cezalandırılmışlardır (Temur, 2010: 223-224).

Folklorun, ideolojik amaçlar doğrultusunda kullanımını “ideolojik kuram” olarak değerlendiren Dorson, kuvvete dayalı, totaliter rejimlerin folkloru kullanmasına Nazi Almanya’sını ve Sovyetler Birliği’ni gösterir. Buna göre, Sovyet politikacılarının folklor üzerine yoğunlaşması neredeyse kaçınılmaz bir mantık gibi görünür. “İnsanlar” (people) kelimesi “halk” (folk) kelimesiyle yer değiştirince eşitlik kolayca sağlanır ve o zamandan beri de Rusça *narod* kelimesi hem halk hem de insanlar için kullanılır. Açgözlü arazi sahiplerini, bağınaz din adamlarını, çar yanlısı askerleri, hırslı değirmen sahiplerini kurnazca yenen cesur kanun kaçaklarının kahramanlık şarkılarında ve efsanelerinde kolayca bulunabilen sınıf çatışması temi vurgulanır ve bir toplumun folkloru böylece başlatılır (Dorson, 2011: 27).

Dolayısıyla Sovyet folkloru, bir çeşit “Sovyet toplumu” yaratma ideali üzerine kurulmuştur.

1935 yılında folklor eserlerinin sansürü ve redaksiyon koşullarının belirlenmesinden sonra devrim öncesi derleme çalışmaları yapan Y.M. Sokolov derleme yapan tüm meslektaşlarına *eskiden olduğu gibi derleyici objektif bir gözlemci olamaz. Sovyet folkloristi mesleğini toplumsal hayatın ve güncel siyasi meselelerin dışında tutamaz. Derleyici çalışmalarını kültürel devrimin meseleleri çerçevesinde yürütmeli. Derleyicinin çalışmaları yerel eğitim kurumların, parti ve komsomol kurumlarının onayı ile yapılmalıdır, demiştir*” (Özer, 2022: 43).

1917 Ekim devriminden sonra Sovyet ideologları, folkloru Türkistan coğrafyasında kullanmak üzere araştırmacı adı altında saha araştırmaları yapmışlar, 1920’lerde ise Türkistan coğrafyasının boy esasına göre parçalanmasını sağlayacak, sözde etnik haritalar çizmişlerdir. Böylece hem sömürgecilik ve emperyalist emeller doğrultusunda adımlar atılmış hem de “Sovyet toplumu” yahut “Sovyet insan tipi” yaratma gayesi güdülmüştür. Çeribaş, Rusların folklor çalışmalarındaki yöntemleri ve Sovyet ideolojisine zıt görüşlerin masabaşı çalışmalarla uygun hale getirme çalışmalarına ilişkin tespitleri zikrettiğimiz hususlara dikkat çekmektedir.

Çeribaş’a göre Ruslar, folklor çalışmalarında Almanlarla yakın ilişki içinde olmuşlar, çalışmalarında kullandıkları fikri çerçeve ve metotları Almanlardan öğrenmişlerdir.

Folkloru kullanarak uluslaşmanın yöntemlerini geliştiren Ruslar hem Çarlık hem de Sovyet döneminde Türk ve İslam ideali etrafında yumak olmuş her Türk boyundan nasıl farklı milletler yaratacağının yollarını çok iyi öğrenmişlerdir. Türkleri bir arada tutan Türk dili-İslam dini gibi iki başat unsurun hâkimiyetine son veren Bolşevikler, bundan sonra “Sovyet insan tipini” yaratmanın yollarını aramışlardır (Çeribaş, 2012b: 778).

Çobanoğlu, Rusya’da halkbilimi faaliyetlerinin “Çarlık” ve “Sovyet” olmak üzere iki ayrı döneme ayrıldığını, Çarlık Rusya’sında, öncü Alman halkbilimcileri Grimm kardeşler ve takipçileri ile Romantizm akımının tesiriyle 19. yüzyılın ilk yarısında başladığını; 1917 Ekim Devrimi sonrasında başlayan ikinci dönemde ise yeni rejim yapısı gereği halkbilimi çalışmalarını Komünist sistemin propagandası açısından bir araç olarak kullanmak

yoluna gittiğini belirtir (Çobanoğlu, 2002: 36). Dünyanın en büyük epik destanı olan Manas Destanı'nın yaşamakta olduğu Kırgızistan'da halkbilimi faaliyetleri diğer Türk Cumhuriyetleri'nin çoğunda olduğu gibi, 19. yüzyılda Rus halkbilimciler tarafından başlatılmıştır. Manas başta olmak üzere “Kurmanbek”, “Er Tabıldı, Er Töştük” ve “Kocacaş” gibi sözlü gelenekten derlenen folklor ürünleri değerlendirilip yayınlanmıştır. Sovyetler Birliği sınırları içinde yer alan diğer ülkelerde olduğu gibi Kırgızistan'da da uzun bir dönem halkbilimi çalışmalarına rejimin propaganda işlevi yüklenmiştir (Çobanoğlu, 2002: 42).

Resmî yönetim Sovyet Folklorunu dev bir propaganda aracına dönüştürürken, beklentisini “Pravda” gazetesinde şu şekilde dile getirmekteydi: Yeni Sovyet insanı, yarattığı bu şiirlerde kendini, her yeni insanın ruhunun bir parçası olan, güçlü iradesi ile, o gülümsemesi ile Sovyetlerin bir parçası olmuş, en yakını olmuş Stalin'i anlatır (Özer, 2022: 43).

Bu ideolojik propagandanın yarattığı süreç ve ortaya çıkan ideolojik algı kalıbı bağlamında, halk yaşamında ve halk kültüründe de değişimler yaşanmıştır. Düzgün'ün ifadesiyle şartların ve ihtiyaçların değişmesine bağlı olarak toplumsal yapının, kültürün, davranış biçimlerinin değişmesi¹⁹² de kaçınılmazdır.

Çoğu kez toplumsal değişme ile kültür değişmesi birlikte düşünülür. Bunların birbirinin devamı ya da iki ayrı olgu olduğu araştırılırken benzer durumları karşılamak üzere *sosyokültürel değişme* terimi de tercih edilmektedir. Bu iki kavram arasındaki anlam kaymasına karşılık *halk kültürü değişmesi* terimi daha açıklanabilir bir özelliğe sahiptir (Düzgün, 2019:63).

1917 devriminden 2. Dünya Savaşı'nın başladığı sürece kadar, Sovyet rejimi folklor aracılığıyla ideolojik açıdan propagandasını sürdürürken, bütün kudretiyle baskısını arttırdığı, iskân politikalarıyla demografik ve etnik açıdan kendi belirlediği sınırlar içinde kozmopolit hale getirerek “halkların kardeşliği” adı altında Rus kimliğini hâkim unsur

¹⁹² Düzgün'e göre halk kültürü değişmelerini kültür değişmelerinden ve toplumsal değişmelerden bağımsız bir olgu olarak düşünmek imkânsızdır. Örneğin, (televizyon seyretme, masada yemek yeme, ayrı tabaklarda yemek yeme) aşaması bu konudaki halk kültürü değişmesinin bir süreç olduğunu göstermektedir. Bu gelişmelerin sonucunda akrabaların, komşuların, arkadaş veya akranelerin bir araya gelerek oluşturdukları sohbet ortamlarının ve bu ortamlarda sözlü halk kültürü ürünlerinin üretim ve icrasındaki azalma ise halk kültürü değişmesini ortaya çıkarır (Düzgün, 2019: 67).

hale getirdiği, sürgünler ve idamlarla yıldırma politikalarını sürdürdüğü görülmektedir. Savaşın getirdiği büyük yıkım ve Nazi Almanya'sının ve Hitler'in düşmesiyle birlikte ise kazanılan "Sovyetler Birliği'nin ve Stalin'in zaferi"nin ardından, rejim ve dev propaganda aracı, motivasyonunu, gücünü ve baskısını daha da arttırmıştır. Dolayısıyla bu sürecin kültürel değişmelere ve şekillenmelere doğrudan etkileri olmuştur.

Temur'a göre Sovyetler Birliği dönemi folklor politikalarının Kırgız Türklerinin folkloruna etkisi iki yönde olmuştur: Bunlardan ilki folklor çalışmalarına, ikincisi ise folklor ürünlerine yöneliktir. Bu bağlamda Sovyet değerleri, Stalin tarafından geliştirilen şekil olarak millî, içerik olarak sosyalist ilkeler çerçevesinde Kırgız Türklerinin sözlü gelenek türlerine uyarlanarak işlenmiş ve söz konusu değerlerin propagandası yoğun biçimde yapılmıştır. Bu eserlerde devrim liderleri, kolhoz politikası, Komünist Parti, Kızıl Ordu yüceltilerek geniş halk kitlelerine benimsetilmeye çalışılmıştır (Temur, 2010: 28).

Sovyetler Birliği döneminde, bilhassa 1950'li yıllara gelindiğinde, çalışmalarda Sovyet ideolojik baskılarının getirdiği iddialarla, Dede Korkut destanlarına, Manas destanına ve Köroğlu destanına sert eleştiriler yapılmış, "katiller ve haydut sürülerini destanları açıkça ulusçuluğun zehirli kaynağıdır" denilerek sert eleştiri ifadesinin de biraz kibarca kalacağı şekilde, açıkça saldırılmıştır (Çobanoğlu, 2002: 181).

Hatta Manas Destanı'nın bazı varyantları, Sovyet döneminde baskılara maruz kalarak yasaklanmış ve 1952 yılında düzenlenen *Manas Eposun İzildöoge Arnalğan Bütkül Soyuzduk İlimiy Konferansiya*'da destanın pantürkist ve panislamist unsurlar içerip içermediği uzun uzadıya tartışılmış, Sagımbay Orzbakov varyantından bu zararlı unsurların çıkartılarak yayımlanmasına karar verilmiş ve arşivlerdeki Manas varyantlarından faydalanılarak 1958 yılında metin yayımlanmıştır. Sagımbay Orzbakov varyantından çıkartılan unsurların Türklük şuurunun dile getirildiği sözler ile dinî bilgilerin yer aldığı kısımlar olduğu bilinmektedir (Yıldız N., 2017: 125).

Sovyet ideolojisinin hâkim olduğu yıllardan bağımsızlık sürecine kadar yaşanan süreçte, genelde yeni Türk cumhuriyetlerinin özelde ise Kırgız kültürünün yaşadığı zihinsel, duygusal, maddi ve manevi değişmeler, Sovyet sonrası döneme de sirayet etmiştir ve henüz kapsamlı bir hasar tespitinin yapılmadığı da söylenebilir.

Erol Güngör, Japonların¹⁹³ yaşadığı dönüşüme dair tespitlerini belirtirken, toplumların dışarıdan etkilerle yahut teknoloji aracılığıyla yaşadığı kültürel değişme olgusunu irdeler, kültürü de manevi bir bütünün, maddi formlara bürünmesi olarak tanımlar. Güngör'ün günümüzde de geçerliliğini devam ettiren tespitine göre bir kültürden diğerine en kolay ve kısa zamanda intikal eden unsurlar iletişimi (communication) en kolay olanlardır. Güngör'e göre kültür bir inançlar, bilgiler, his ve heyecanlar bütünüdür; yani maddi değildir. Bu manevi bütün uygulama halinde maddi formlara bürünür. Mesela dini inançlar cami, namazdaki beden hareketleri, dini kıyafet vs. şeklinde görünür (Güngör E., 1982: 17).

Dolayısıyla Sovyet ideolojisinin hâkim olduğu coğrafyalarda bıraktığı zihinsel etkiler, beraberinde bir oluşan baskıların, toplumsal kabule dönüşmesi ve yaşanan süreçlerle “normalleşmesi” ve “standartlaşması” haline gelmiştir. Türkdoğan, öğrenilmiş davranış biçimlerinin nesilden nesile aktarılması veya toplumun bir üyesi olarak ferdin kazandığı duyma, düşünme ve faaliyet tarzlarının sosyal açıdan standartlaşması anlamına gelmesi sebebiyle, kültürü oluşturan her unsurun arka planında onu meydana getiren inanç ve değerler sisteminin varlığının unutulmaması gerektiğini belirterek; her sosyal değişimin, yeniliği meydana getiren temeldeki zihniyet ve değerlerin de alıcı-toplumu etkilemesi anlamını taşıdığını (Türkdoğan, 2004a: 104) tespit etmektedir.

Kırgızistan'daki kuzey ve güney arasındaki bölgesel ayrılıkların oluşması Çarlık ve Sovyet egemenliğindeki idari bölgesel bölünmelerin ürünü olup, Kırgız toplumundaki kabile ve yerel kimliklerle örtüşmemektedir. Kırgızistan'da *tribalism* (uruuçuluk) kavramı hem kabile kimliğini hem de bölgesel kimliği ifade etmek için kullanılmaktadır (Joldoshev, 2013: 115).

Türkdoğan'ın aydınlar yahut kendi ifadesiyle “seçkin tabaka”nın sorumluluğu ve Sovyetler Birliği'nin ideolojik olarak yürüttüğü tepeden inme ve baskıcı politikaları bağlamında değerlendirildiğinde de anlamlı olan tespitleri toplumsal kabul ve kültürel değişme olgusu açısından önem arz etmektedir.

¹⁹³ Güngör, Japonların dinlerini değiştirmediklerini, dillerini ve alfabelerini değiştirmediklerini; geleneklerine karşı ilgi ve saygılarını kaybetmediklerini belirtir. Yine de modern teknolojiye sahip olmanın gerektirdiği değişimler olduğunu ve bunların gerçekten bazı manevi, sosyal ve kültürel unsurlarının atılıp yerlerine yenilerinin alınması şeklinde tecelli ettiğini de hatırlatır. Modern üretim insan münasebetlerinde aile bağlarının bir yana bırakılmasını ve rasyonel hesaplara dayanan münasebetlerin gelmesini gerektirir (Güngör E., 1982: 23).

Topluma egemen olan gerçekten kozmopolit bir güçse batı kültürü ile karşılaşıldığında, gerçekte bir gümrük bekçisi (gate-keeper) konumunda duyarlı, seçkinci bir rol oynayabilirler mi? Kültürel değişme sürecinde, yeniliği analiz ve sentez edebilecek yerlilik niteliği güçlü bir seçkinci tabakanın bulunmaması da akültürasyon sürecini hızlandırmıştır. Kültür değişmesi ve modernleşme ilerlemek isteyen her toplumun kaderidir. Ancak, bir yeniliğin kabulü, taklit mekanizması veya tepeden inme yöntemlerle (direct change) gerçekleştirilemez, toplumun kolektif rızası da önemlidir. Aksi takdirde herhangi bir yenileşme hareketi, bir grubun zorlayıcı (compulsary) veya doğrudan (direct) değişme yaklaşımlarını sergiler (Türkdoğan, 2004b: 24-87).

Joldoshev'a göre Orta Asyalı komünist liderler başlangıçta ülkelerinin iç politikasını belirlemeye çalışmışlardır. Ancak 1930'lu yıllarda Stalin'in acımasız tasfiyeleri sonucu pek çok yerel komünist lider yaşamlarını kaybetmiş ve yerel liderler Moskova'ya bağımlı hale getirilmiştir. Diğer bir deyişle Bolşevikler açısından ulusal cumhuriyetlerin kurulması başarılı merkezileşmenin ve sosyalist modernleşmenin bir yoludur. Bu nedenle Çarlık rejiminin tersine Bolşevikler, Orta Asya toplumlarını dönüştürmeyi ve toptan değiştirmeyi amaçlamışlar dahası bu projenin önemli parçalarından birini, ataerkil, feodal, kabile ve klana dayanan yapı olarak tanımladıkları Orta Asya'daki geleneksel sosyal yapıyı değiştirmek, bu şekilde engelleri ortadan kaldırmak olarak belirlemişlerdir (Joldoshev, 2013: 122).

Erol Güngör, teknoloji ile kültür ilişkisi bağlamında toplumsal kabul olgusunu, "özümleme" kavramıyla ifade eder, tarihi ve kültürel açıdan toplumsal tepkileri ve normları tanımlar. Güngör'ün ifadesiyle kültür ve medeniyet bir bütün meydana getirdiğinde, bu bütünü parçaları -mesela medeniyet- başka bir bütünü içine girdiği takdirde, evvelkinden farklı bir mâna kazanır. Burada özümleme (assimilation) dediğimiz olay meydana gelir; yani herhangi bir unsur hangi bütünü bir parçası oluyorsa o bütün tarafından özümленir. Buna *değiştirerek bünyeye alma* da diyebiliriz (Güngör E., 1982: 25-26).

Toplumsal kabul yahut teknoloji ile kültür ilişkisi bağlamında Güngör'ün ifade ettiği "özümleme" olgusu, Düzgün'ün dile getirdiği halk kültürü değişmesine dair başka örneklerle de açıklanabilir.

Halk kültürü değişmesi, sosyal ve kültürel değişmelerin doğal bir sonucudur. Bir toplulukta fıkra anlatma alışkanlığının azalması, onun yerini yazılı ve görsel mizah unsurlarının alması şeklinde bir halk kültürü değişmesi yaşanmışsa bundan önce o topluluğun televizyon, cep telefonu, bilgisayar gibi araçların, internet adıyla bilinen uluslararası bilgi ağının ortaya çıkardığı değişme devresini yaşamış olması gerekir. Tabii ki kültür değişmesi devresinden önce de gerekli ekonomik şartların değişme evresinin yaşanmış olması kaçınılmazdır (Düzgün, 2019: 67).

Türkdoğan'a göre her kültürel değişme unsuru, toplumun bütün kesimlerinde aynı seviyede benimsenmeyebilir ki Türkdoğan, bu anlamda farklılaşma olgusu üzerinde durmaktadır. Görülüyor ki kültür değişmesi, kültürel yayılma ile başlamaktadır. Ancak, kültür değişmesi, sistemin bütününde aynı anda meydana gelmez. Sistemin belli bir kesimindeki değişmeler, geri kalan müesseseleri bu yeni duruma uymaya zorlar. Bazı hallerde, geri kalan müesseseler değişmeyi frenleyip yavaşlatmaya çalışır. Fakat hemen her kültürel değişme olayında, müesseseler arası bir farklılaşma meydana çıkacaktır (Türkdoğan, 2004a: 106).

Türkdoğan'ın Batı kültürü etkisindeki Türk aydınına yönelik eleştirilerini, Sovyet sonrası hâlâ “koloni mantalitesi” ile gündelik meselelerle yetinen, kozmopolit kimlikli ve tarihî köklerinden kopuk bağımsız Türk cumhuriyetlerindeki seçkinlere de yöneltmenin çoktan vaktinin geldiğini düşünmek yerinde olacaktır.

Çağdaş sosyoloji geleneğinde de benzeri anomik davranışlar yanında, sağlıklı olmayan kültürel değişme süreçlerinin oluşturduğu tortuların (residue) gerginliklerine tanık olmaktayız. Özellikle zihinsel yaratıcılık yerini alıntı (iktibas-borrowing) türü oluşumlara terk ettiğinde, yerlilik (nativistic) kimliği tarihsel rolünü artık oynayamaz. Batı'dan alıntı kültür normları ve entelektüel tabakanın tarihsel kökenlerden kaynaklanan kozmopolit kimliği nedeniyle, bu toplumsal rol, gereği gibi yerine getirilemez. Bu durum, kültürel yaşantıda ithal malı değerlerin istilasına yol açabilir (Türkdoğan, 2004b: 40).

Bauman'a göre modernitenin dramı, *kültür tragedyası*ndan, insanın insan ruhunun sınırsız yaratıcılığının ortaya koyduğu çok fazla sayıdaki kültürel ürünü özümsemedeki yeteneksizliğinden kaynaklanmaktadır (Bauman, 2003b: 139).

Ritzer, modern kapitalizmle birlikte, “çokuluslu karakteri” büyük oranda genişletmiş olmasıyla birlikte insanların kültürle özdeşleştirdikleri estetik öğelerin bile kapitalist pazarda alınıp satılabilecek mallara dönüştürülmüş olduğunu belirtir (Ritzer, 2011: 226).

Ritzer'e göre post-modern dönemin bu *içe patlayan* teknolojileri, modern dönemin *dışa patlayan* teknolojilerine oranla çok farklı kültürel ürünler yaratmıştır; insanların içinde başıboş dolaştığı, yaşadığı çokuluslu kapitalist sistemi ya da patlayacak şekilde büyüyen kültürü anlayamadıkları bir post-modernite imgesinde insanlar, geç kapitalizmin çokuluslu ekonomisinde yönlerini bulamayacak hâle gelirler (Ritzer, 2011: 230)

Dolayısıyla her kültür unsuru kapitalizmin öncüsü olan ABD'nin hedeflediği hizmetlere ve kültürün tek kutuplu bir vaziyet almasına yol açar. Tüketim kültürünün tanımladığı şekilde mutlu bir yaşam, sıkıntıya karşı, heyecanlı bir yaşamdır. Bauman'ın ifadesiyle; tüketim kültürü hüzne, bezginliğe, aşırı doymaya, melankoliye, öfkeye, bıkkınlık ve bir zamanlar musallat olan tüm rahatsızlıklara karşı bir sigortadır. Bu bağlamda tüketim piyasası, insanın çaresizliğinden beslenir, hiç kimsenin hiçbir zaman *her şeyi denemiş olmaktan* ve böylece hayatın sunmak zorunda olduğu hazlar bütünü tüketmekten dolayı umutsuzca kederli hissetmemesini temin edebileceğini düşündürür (Bauman, 1999: 61-62). Daha doğrusu insanı, tüketmekten başka hiçbir alana yönlendirmeyen ve duygularını doyumsuz hale getiren bir kısır döngüde insanı boğan bir iklim oluşturur.

Sovyetler Birliği'nin folkloru, ideolojisi doğrultusunda kullanmasına dair misaller verirken, “iki kutuplu dünyanın” Sovyetler Birliği'nin çöküşü ardından, ABD'nin domine ettiği bir “tek kutuplu dünya” olduğu gerçeğini ve ABD'nin folkloru, emperyal hedefleri doğrultusunda kullandığını unutmamak gerekmektedir. Pervin Ergun, bu noktada, bilhassa ABD'nin, “Noel Baba” imgesini, toplumların üzerinde kültürel baskı kurmak amacıyla kullandığını belirterek örneklendirmektedir:

Gerçekte karada Hızır, denizde İlyas, zorda kalanların imdadına koşan bu kocalar, daha pek çok özellikleri ile Aziz Nikola'dan daha fazla fonksiyona sahiptirler. Noel Baba'nın icadına kadar dünya genelinde bu fonksiyonu belki de en fazla onlar yerine getiriyordu. Ergun'a göre bu açıdan bakıldığında Aziz Nikola ile ilgili anlatıların kökeninde belki de Hızır-İlyas kültü yatmaktadır. Fakat bugün gelinen süreçte, Noel Baba'nın tanınırlığı Hızır ile İlyas'ın çok ötesine geçmiştir ki buna Türk kültürü de dâhildir. Türk çocukları üzerinde hangisinin daha fazla tanındığına dair bir anket yapılırsa vahim bir sonuç ortaya çıkacağı kesin görünmektedir. Sanayileşmiş, halkbiliminin ve kültürün güçlü bir silah olduğunu keşfetmiş ABD'nin diğer toplumların geçmişi bastırarak ve tarihini yıkmak için kültürel malzemeyi sosyo-politik malzeme olarak kullandığını göstermesi açısından oldukça manidardır (Ergun P., 2012: 155).

Bugün külltürlerin karşı karşıya kaldığı en büyük tehdit, küreselleşme olgusu ile birlikte oluşan “tek kutuplu” dünyadır. ABD'nin “yumuşak güç” olarak kullandığı kültür

bilimini, tıpkı geçmişte Sovyetler Birliği ve Nazi Almanya'sı örneklerinde olduğu gibi ideolojik ve emperyalist amaçlar için kullanmaktadır. Bu bölümün başından itibaren belirtilen hususlar açısından Kırgız kültürü özelinde dile getirmeye çalıştığımız hasarlar Sovyetler Birliği içinde tarihî ve kültürel belleği silinmeye çalışılmış Türk halkları için de geçerlidir, bugün de Sovyetlerden kalma etkiler söz konusudur. Günümüzde ise artık kültürel, teknolojik ve ekonomik sistemlerle siyasi tahakküm kurmaya çalışan, sadece Rusya ve ABD etkisi değil, günümüze ve geleceğe ilişkin olarak bakıldığında Çin kaynaklı sorunlar ve etkiler de bulunmaktadır. Kırgız kültürünün bunca sorunlara karşı kültürel güvenliğini sağlayabilecek ve sürdürülebilir kalkınmanın bir modeli hale getirebileceği yatırım ve çalışmalarlardır. Fakat ülkedeki seçkinler, sorunları yerel, bölgesel ve küresel açıdan bütüncül bir bakışla ele alabilecek ve sorunları tarihî ve kültürel birikime yönelik projeler kapsamında değerlendirebilecek durumda değiller. Bir tarafta Erol Güngör'ün ve Orhan Türkdoğan'ın çalışmalarında açıkladığı zihinsel kodları kozmopolit olan aydın ve seçkin tabaka sorununun bütün Türk dünyasında olduğu görülmekte, diğer taraftan süratle yaşanan değişimlere karşı kültür olgusu savunmasız kalmakta, direnç ve dayanak noktası oluşturulamamaktadır.

Güngör, kültürün ideal olarak koyduğu bütün kıymetlerin fertler tarafından benimsenmiş olduğu gibi temelden yanlış bir faraziyeyle dayandığını belirtmektedir. Süratli bir sosyal ve kültürel değişme geçiren memleketlerde bu araştırmayı nasıl yapacağız? Güngör, sadece kalkınan memleketlerde değil, modern sanayi ülkelerinde bile aktüel hayat ile geleneksel kültür arasında büyük farklar mevcut olduğunu belirterek, kültürün, tarifi icabı, tarih boyunca gösterdikleri davranışları tayin eden faktörler için değişiklik olabileceğini hatırlatır (Güngör E., 1982: 126).

Üstelik, özellikle halkbilimi ile ilgilenen Türkiye'den araştırmacıların Türk Cumhuriyetlerine yönelik çalışmaları artık daha farklı, gerçekçi durum tespitlerini ortaya koyabilen ve çözüm önerici bir hüviyet kazanmalıdır. Aksi takdirde kültürel devamlılığın bunca sorun karşısında sağlanamayacağı görülmelidir. Bağımsızlık sonrası¹⁹⁴, otuz yılı

¹⁹⁴ Kalaycıoğlu 1990'larda Türkiye'nin Orta Asya ve Güney Kafkasya, arkasından Rusya ve Balkanlara doğru olan siyasal ilişkilerinin seyrini özetlemektedir. Artık sosyalist olmayan bu coğrafya Türkiye için bir tehdit olmaktan çıkmış, bir ekonomik ve kültürel ilişkileri geliştirme alanı haline almıştır. Siyasal olarak ABD, NATO ve AB'nin de desteği alınarak bu coğrafyada Türkiye'nin öncelik edebileceği düşüncesi yaygınlaşmıştır. Henry Kissinger'in Davos, İsviçre'de yapılan bir toplantıda Cumhurbaşkanı Turgut Özal'a söylediği rivayet olunan, *Türkçe konuşarak Adriyatik kıyılarından Çin Seddi'ne kadar kolayca yolculuk*

aşan süreçte Türkiye ve Türk cumhuriyetleri arasında önemli adımlar atılmış, yatırımlar yapılmış, tecrübeler kazanılmış, elbette büyük sorunlar da yaşanmış ve ilişkiler belli bir olgunluğa erişmiştir. Ancak kültürel değişimler bağlamında düşündüğümüzde, bunca birikimin sorunlara karşı kullanıldığını söylemek iyi niyetli bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda Çobanoğlu'nun kültürel açıdan "tek kutuplu dünya"nın bir ütopya olmadığından, Türkiye'deki ve Türk dünyasındaki aydınların yüzde kaç haberdardır?

Ayrıca belirtmek gerekir ki küreselleşme olgusunun henüz tam olarak tespit edilemeyen hasarlarından biri de Orta Asya Türk cumhuriyetlerinin yaşadığı siyasî istikrarsızlık sürecidir. Kırgızistan da bu istikrarsızlıkları kısa aralıklarla yaşamaktadır (Joldoshev, 2013: 102).

Bu araştırmanın yapıldığı süreçte Kırgızistan'da, 2005 ve 2010 yıllarından sonra bir kez daha 2020 yılında siyasî istikrarsızlıklarla oluşan çekişmeler yaşanmıştır. Ülkede yapılan genel seçimlerin ardından yaşanan tepkiler, sosyal bir harekete dönüşerek, 2020 yılında dönemin Cumhurbaşkanı Sooronbay Ceenbekov'un istifa etmesi ve yerine Sadır Caparov'un gelmesiyle sonuçlanmıştır. Son yirmi yılda, farklı gerekçelerle ve farklı dinamiklerle ortaya çıkan istikrarsızlıklarla yaşanan süreçler, elbette Kırgızistan için zaman ve enerji kaybıdır. Ancak en önemlisi, halkın gösterebileceği tepkileri, ülkelerin aydınları tarafından öngörülememesidir. Bu durum, Türk cumhuriyetlerindeki aydın

edebileceğiniz bir kültürel çevre doğuyor ifadesi siyasal seçkinler tarafından zahmetsizce girişilecek bir proje olarak algılanmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki, Türkiye 1990'ların başında Azerbaycan'ın talep ettiği 10.000 adet daktilo makinesini, basında tefrika edildiği üzere, bir yıldan fazla bir sürede yerine ulaştıramamıştır. Bu coğrafyada Türkçe sempati ile karşılanırsa dahi Rusça kadar konuşulmadığı gerçeği zamanla görülmüştür. Üstelik bu ülkelerin gözünde Türkiye'nin bir rol modeli veya onların ellerinden tutmaya hazır büyük ağabey gibi de algılanmadığını göstermiştir. AB'ye birer cazibe merkezi olarak bakarken, Türkiye'ye de kendileri gibi bir kültüre sahip olup da ABD ve AB ile çalışmasını becerebilen bir ülke olarak bakmışlardır. ABD ve AB'ye ulaşmak için Türkiye'ye yaklaşmak cazip bir fikir olsa da Türkiye'nin tek başına bu devletlerin hükümetlerine de halklarına da kendi başına cazip gelen bir örnek olduğunu söylemek güçtür. İlk coşku ve yeniden birbirimizi tanıma dönemi geçtiğinde ortaya karmaşık bir manzara çıkmıştır. Bireylerimiz arasında birbirimizi daha gerçekçi bir algılama ve değerlendirme eğilimi ağırlık kazanmıştır. Siyasal seçkinlerin de birbirlerinden beklentileri ve birbirleri hakkındaki düşünceleri daha gerçekçi bir özellik kazanmıştır. Türkiye'deki siyasal seçkinlerin demokrasi, insan hakları, hukuk ve benzeri değerlere olan yaklaşımının bu coğrafyadaki tüm devletlerin önde gelenleri tarafından paylaşılmadığı da görülmüştür. Ayrıca, bu yeni ulus-devletlerin siyasal veya ekonomik çıkarlarının Türkiye ile her zaman örtüşmediği de görülmüştür. Türkmenistan ile Türkiye arasındaki doğal gaz anlaşmaları bir türlü istenilen bir içeriğe ulaşamamıştır. Zamanla Özbekistan Türkiye'yi bir dost olmaktan çok hasım olarak algılamaya başlamıştır. Kırgızistan ve Kazakistan gibi ülkelerde çalışan Türkiye'den gitme işçiler zaman zaman kitlesel olarak saldırılara maruz kalmışlardır. Nihayet, Türkiye'de hükümet partilerinin bu coğrafyaya olan yaklaşımı da ideolojik olarak farklılık göstermeye başlamıştır (Kalaycıoğlu, 2012: 121-122).

kesmerin halktan kopuk olduğunu göstermektedir. Ayrıca 2020 yılında Kırgızistan’da ve sonrasında 2022 yılında Kazakistan’da yaşanan olayları, ortaya çıkan sosyal hareketleri ve süreçte yaşanan siyasi dönüşümleri Türkiye’deki aydınların da doğru algılayamadıkları, değerlendirme ve yorumlarında aslında coğrafyayı da Türk cumhuriyetlerini de tanımadıkları ortaya çıkmıştır.

Aydınların bu vaziyeti düşünüldüğünde, Türk dünyasının mevcut birikmiş sorunları dahi çözülemezken, küreselleşme karşısında gelecekte yaşanabilecek sorunları tespit edebilme ve çözümler sunma anlamında aydın kesimlerin bir dayanak oluşturduğu söylenemez. Küreselleşme olgusu karşısında yaşanan istikrarsızlıklar, bitmek tükenmek bilmeyen krizler, çatışma ortamı gibi hususlar da beraberinde bir kaos iklimi dayatmaktayken; millî kimliğin ve kültürel yapının korunması noktasında aydınlar sorumluluktan tamamen uzaktırlar.

Çobanoğlu’na göre üç binli yılların başında, birçoğu bağımsızlığına yeni kavuşan Türk dünyası olarak adlandırılan devasa bir coğrafyada, Batı medeniyetinin sahip olduğu teknolojik üstünlükten kaynaklanan nedenlerle ortaya çıkan “globalleşme”, “küreselleşme” yeryüzündeki pek çok topluma olduğu gibi dayanılması son derece güç olan bir “kültürel yapı sökümcülüğü” dayatmakta olduğu bilinmektedir. İster istemez bu yapı sökümcü dayatma mevcut sosyo-kültürel yapıyı söküp kendi dinamikleri ve doğuş mecrasından uzaklaştırınca yeni şekillenen toplumsal kimlikler bir daha asla aslına dönemez hale gelecektir. Eğer doğal mecrasında ve kendi kökleri üzerine yönelen yeni toplumsal ve kültürel şekillenmeler meydana gelemezse geleceğin yakın yüzyıllarında batılı davranış ve düşünce kodlarının egemen olduğu tek kutuplu bir dünyanın gerçekleşme ihtimali ütopyik olmaktan çıkmışa benzemektedir (Çobanoğlu, 2007: 425).

Üstelik tek sorun, küresel güçlerin dayattığı “tek kutuplu kültür” de değildir, asıl sorunlardan biri kozmopolit zihniyete sahip aydınların kendilerini sadece alıcı ve tüketici görmeleri, halklarını ve kendilerini, küresel güçler karşısında aşağı görmeleridir. Güngör’ün de ifade ettiği üzere Bir kültürün mensupları kendilerini daha aşağı gördükleri nispette yabancı kültürün prestij yaratan dış görünüşlerine önem vermekte, hâkim bir tavırla baktıkları zaman da daha çok gerçek ihtiyaçlarını giderecek unsurları almaktadır (Güngör E., 1982: 140).

Sonuç itibarıyla, sadece Kırgız kültürü için değil, tüm Türk dünyasının kültürel değişimler bağlamında içinde bulunduğu durum, ortada bir kaos olduğunu göstermektedir. Farkındalık sağlanabilen hususlar olsa da kültürel değişimler karşısında, çözümleyici kültürel sistemler oluşturabilmek adına en temel sorunlardan birini Türkdoğan, bu konuda müesseselerin oluşmaması ve uyumlu olmaması şeklinde tespit etmektedir. Böyle durumlarda, öteki toplumlardan hazır çözümler iktibas edilebilir veya yayılma yoluyla etkilenebilirler. Ancak, gerçek ve uzun süreli çözümler daha çok toplumun kendi yaratıcılığına, eski müesseselerle yenilerinin bütünleşmesine bağlıdır (Türkdoğan, 2004a: 106-107).

Sorun ve çözüm denklemi kurabilmek adına, Kırgız kültürüne dair bir arka plan oluşturan tespitler sunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda konu başlığı da olan “kaos” ve “düzen” kavramlarına ilişkin olarak, Bauman’ın, bir ülkeyi herhangi bir amaçla ziyaret eden kişiyi yahut o ülkeyi içinde yaşasa da dışarıdan bakan araştırmacıyı “yabancı” olarak ifade eder, “yabancı”nın gözlemleri ile temsil ettiği kavramsal çerçeveyi tanımlar.

Bauman’a göre hiçbir kültür, özgüvenini yitirmeyi göze almadan, kendi tasarımının ürettiği anormallikleri gözdardı edemez. Yabancıdan daha anormal bir anormallik pek yoktur. Yabancı, dost ile düşman, düzen ile kaos, içeri ile dışarı arasında durur. Dostların ihanetini, düşmanların becerikli tebdili kıyafetini, düzenin yıkılabilirliğini ve içeriinin savunmasızlığını temsil eder (Bauman, 2003a: 84-85).

Çalışmanın bu bölümünde araştırmacı ve araştırma konusu ile ilgili iki temel problem ortaya çıkmış oluyor, birincisi bu satırların sahibi Kırgızistan’da geçirmiş olduğu süre ve yapmış olduğu görevlerde, deneyim, gözlem, his, düşünce, yorum ve tespitleri ile Bauman’ın ifadesiyle “düzen ile kaos, içeri ile dışarı” arasında durup, “içerinin savunmasızlığını” temsil etmeye teşebbüs edebildi mi? İkincisi gerçekten de düzen kurma bağlamında bunca tehlike ve tehdit söz konusuysen, kültür temelinde neler önerilebilir? Zaten bu bölümdeki maksadımız, Kırgız kültürünün geçtiğimiz yüzyıla dair bir durum tespitini yapabilmek, kültürel anlamda etkileri ve hasarları göz önünde bulundurarak bir düşünce alanı açabilmektir. Durum tespiti şudur ki Kırgız kültürü, geçtiğimiz asrı Sovyet baskıları ile geçirdi ve günümüzde de Sovyet döneminin etkileri, alışkanlıkları ve mantalitesi devam etmektedir. Düşünce alanı ise Kırgız kültürünün, yeni yüzyılda daha göreceli, kapsamlı ve küreselleşmenin beraberinde getirdiği olgularla daha karmaşık

sistemlere karşı kültür politikaları belirlenebilir mi? Sanırım çalışmadaki bu sorular ve Kırgız kültürünü “yok olma” tehdidine karşı savunmasız bırakmamak ile ilgili ele alınan hususlar, araştırmacıyı Bauman’ın tanımladığı “dıştan içeriye bakabilen yabancı” olmaya doğru yönlendirmektedir.

3.2. KIRGIZ KÜLTÜRÜNÜN DÖNÜŞÜMÜ, SÜREKLİLİĞİ ve GÜVENLİĞİ BAĞLAMINDA “DÜZEN” ARAYIŞI

Tabu kavramı, toplumun kültürel kodlarını göstermesi, çeşitli mefhumlara karşı sonu uğursuzluk, felaket yahut yok oluşa sebep olacağı inancıyla kaçınma, kural ve yasakları içermesi, geçmiş ve gelecek ile bağ kurarak toplumsal düzene katkı sağlayan işlevleri ile bu çalışmanın seyrinin Kırgız kültürü bağlamında kültürel güvenlik ve kültürel süreklilik ile ilgili meselelere doğal olarak evrilmesini sağlamıştır.

Goldstein’in, saha araştırmacısının, gözlem ve mülakat olarak iki ayrı metod şeklinde ifade ettiği yöntemlere göre hem dıştan içeriye bakmayı ve hem de durumu gördüğü gibi tarif etmek suretiyle, malzeme elde etmekte kullanmayı sağlar. İdeal olarak, her iki metodun birlikte kullanılmasıyla en geniş muhtevalı malzemeler elde etmek mümkündür. (Goldstein, 1983: 54) Saha araştırmasında, bu yöntemlerin tanımlandığı şekliyle yaklaşım oluşturmaya gayret edilmiş, kültürel malzeme toplanmış, saha araştırması esnasında ise üzerinde düşünülmesi ve değerlendirilmesi gereken, öngörülemeyen birçok hususla da karşılaşmıştır.

Öngörülemeyen hususlara çalışmada yer verilmesi ve değerlendirilmesi bağlamında, Türkdoğan’ın, her araştırmacının amacı, her türlü kültür ve değer yargılarından sıyrılarak çıplak gerçeği bulmak noktasındaki uyarıları esas alınmıştır. Türkdoğan’a göre araştırmacıyı, araştırmaya iten unsurlardan biri de kuşkusuz toplumsal dinamikler kadar, araştırmacının yapısı, istek ve tutumlarıdır. Bu nedenle, araştırmacı denemeyi kendi kişisel açısından değerlendirmek için âdeta olayları zorlar. Bu durum, gerçek model kurmalarda araştırmacının tarafsızlığına gölge bile düşürebilir. Doğa bilimlerinde dış etkenler daima, kontrol edilebilir bir hale getirildiğinden deney şartları sabit tutulabilmektedir. Oysa ki sosyal bilimlerde kullanılan yöntemler, yalnız dış tesirlerle değil içten gelen motiflerle bir anı diğerine uymayan ve birbirine benzemeyen fertlere, durumdan duruma, topluluktan topluluğa değişen şahıslara, birçok yönlerden birbirinden

ayrılan gruplara ve bunların mensuplarına uygulanmaktadır. Onun için araştırıcının sezii ve anlayışı, deneyim ve yeteneği incelemelerin doğru ve gerçek olması hususunda hâla birinci derecede bir rol oynamaktadır. Araştırıcının aynı millete mensup olmasına rağmen, birbirinden tamamen farklı yaşayış ve dūřünüř tarzı ile birbirlerini layıkıyla anlamaları da güçtür (Türkdođan, 2012: 270). Bu anlamda, Türdođan'ın tereddütleri dikkate alınarak, kişisel isteklere ve araştırmanın tarafsızlığına gölge dūřürebilecek hususlara dikkat edilerek, çalışmanın bu bölümde ele alınan bağlam oluşturulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın metodolojik erevesi oluşturulurken, tereddütlerle birlikte, obanođlu'nun deyimiyile "iři kolay getirmeden", Kırgız kùltürü bağlamında yapılan bu çalışmanın, Türk dūnyasının kùltür bütünlüğü açısından da iře yarar tespitler içermesi hedeflenmiştir. obanođlu'na göre Türkiyeli araştırmacılar uzun bir ayrılık döneminden sonra aradaki bilgi eksikliğini gidermeye yönelik amaçlarla arlık ve Sovyet döneminde derlenip yayınlanmış metinlerle Türk dūnyası epik destan geleneği incelemelerine mümkün olan en kısa sürede son vermeli ve bizatihi alana ıkmalıdırlar. Aksi halde bir yandan söz konusu sıhhati şüpheli metinlerin "kutsanması" ve geleneğin yanlış anlaşılması söz konusu olurken diğer yandan da Türkiyeli araştırmacıların "iři kolay" getiren "hazır metni aktar ve yayımla tavrı", Türk halkbilimi çalışmalarının geçmişte kaldığını dūřünmek istediğimiz, "ucuz ve kolay metin yayıncılığı" raddesine tekrar dūřürebilir. Bir yandan ulusal olarak kùltürel kimliğimizin kendi içinde doğuş mecrasına sadık kalarak kendini yenileyecek dinamiklerine, evrensel olarak da "kùltürel tek kutupluluk" içeren bir küreselleşmeye "kùltürel çeşitlilik ve çoğulculuk" adına, sahip çıkılması gerekmektedir (obanođlu, 2007: 427-428).

Kùltürel ve geleneksel anlamda yok olmanın yahut yok olanın karşısında kùltür araştırmacısının dūřünmesi gereken, Özdemir'in deyimiyile; Türkoloji'de hep var olanın araştırılmış olmasıdır. Görünmeyenin, yokluğun ele alınması, bir yaklaşım olarak benimsenmemiştir (Özdemir, 2017: 30). İşte bu temel yaklaşımlar ve bakış açısı çerçevesinde, çalışmanın Kırgız kùltürünün güvenliği ve sürdürülebilirliği üzerinde ele alınması gerektiğini gözler önüne sermektedir.

Özkul obanođlu, "kùltürel güvenliğ" (cultural security) ve "kùltürel diplomasi" (cultural diplomacy) gibi kavramların tanımlanmasının öncelikle dışarıdan gelen çeşitli

kültürel değerler ve unsurlar karşısında ulusal kültürü koruma, yaşatma ve geliştirmeye dönüştüğüne ve artık, kültürün, dış politikanın belirlenmesinde, “güvenlik” (security) ve “ekonomi”nin (economy)” yanında üçüncü temel dayanak noktası (pillar) haline geldiğine (Çobanoğlu, 2009: 51-52) işaret etmiştir.

Kültürel güvenlik ve kültürel diplomasi gibi kavramlar yahut bu kavramlar üzerine oluşturulabilecek sistemler günümüzde, uluslararası ilişkiler alanı dair olan hususlarda kültürü hem özel bir başlık hem de diğer alanları da etkilediğinden incelenmesi gereken bir faktör durumuna getirmiştir. Özdemir, bu bağlantıların, sömürgecilik döneminden beri daha da güçlendiğini ifade eder ve “kültürel diplomasinin” temel göstergelerden biri olduğunu belirtir. Kültür sayesinde hedef ülke, toplum, kültür üzerinde daha çok etkili olunabileceği görülmektedir (Özdemir, 2017: 57).

Günümüzde kültürlerin, yabancı tesirlere karşı tehdit algısı artık belirleyici bir hüviyet kazanmıştır. Küreselleşme olgusunun, toplumların yapısını, alışkanlıklarını, davranışlarını ve algısını dev bir sistem olarak tüketime yönlendirirken, geri kalmış ya da gelişmekte olan ülkelerin bu küreselleşme olgusuna karşı direnç kaynaklarını güçlendirmeleri ve tedbirlerini almaları temel problem haline gelmiştir.

Çobanoğlu, küreselleşmeyle birlikte birçok devletin, dış politika oluşturmada ve uygulamada yeni anlayışlara yöneldiği, klasik güvenlik algısını da değiştirdiğini belirterek Kanada’nın kültürel güvenlik yaklaşımlarını örnek verir. Çobanoğlu, Amerikan kültürünün, Kanada’nın toplumsal yapısını ve kültürünü etkilemesinin, ulusal kültürel bir güvenlik tehdidi olarak algılandığını ve buna yönelik pek çok tedbir içeren yeni bir ulusal kültürel güvenlik sistemi hayata geçirildiğini (Çobanoğlu, 2009: 52-53) söylemektedir. Çobanoğlu, Kanada’nın, özellikle Amerikan kültürünün unsurlarına karşı, Kanada’nın kültürel güvenlik olgusunu gümrük ve vergi uygulamalarında belli kısıtlamalar yahut yasaklar koyarak, bazı Kanada kaynaklı ürünlerin kültürel kimliği öne çıkarmasını teşvik ederek uyguladığını dile getirmektedir.

Bu hususun henüz Türkiye’de ve Türk dünyasında bir problem alanı olarak tespit edilip, alınabilecek tedbirler ve uygulanabilecek kültürel sistemler çapında tartışılmadığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda Türkoloji’nin en üretken alanı olan halkbilimi,

“uygulamalı” yöntemleri ve yaklaşımları bu hususlara karşı bir kültürel tenkit ve çözüm geliştirebilecek, imkanlar yaratabilecek bir alan açmaktadır.

Ancak yapılabilecek tartışmaların ve sunulabilecek önerilerin uygulanabilmesi konusunda R. Dorson, halkbilimcileri siyaset kurumu hakkında uyarmaktadır. R. Dorson, halkbilimcileri, bilhassa profesyonel anlamda uygulamalı halkbilimi üzerinde çalışanlar ile akademik anlamda bu konuyla uğraşanların tartışmaları ve elbette bunun sağlanması için gereken donanım konusunda tereddütlüdür. Kurumları yeniden şekillendirme donanımından yoksun halkbilimcilerin sosyal reform meselesine karışmamaları, aşırılıklara dikkat edilmesi gerektiğini, halkbilimcinin öğretici ve akademik yönünü, soylu katkılarını, bu türlü aktivitelerin tüketeceği yönünde (Dorson, 2014: 8-11), siyaset kurumunun işleyişinden verdiği örneklerle dile getirmektedir.

Özdemir, Dorson’un fikirleriyle paralel olarak, bu tür uygulamalar konusunda Türkoloji özelinde siyasallaşmanın getireceği etkiler konusunda tereddütlüdür. Özdemir’e göre öncelikle Türkoloji araştırmaları kamu desteğine muhtaçtır. Araştırmalarda ve projelerde de işlevsel ve özellikle ekonomik alanda da verimliliği olması gerekmektedir. İşlevsellik sağlanması ve ekonomik verimliliğin artırılması ile siyasallaşarak akademik tarafsızlığın terk edilmesi arasında çelişki bulunmaktadır. Bu türden olumsuzlukların zamanla bilim dalının saygınlığını zedeleyebileceği unutulmamalıdır (Özdemir, 2017: 30).

Walle ise “devlet aklı”nın kültürel koruma alanlarına kaynak aktarımı konusunda, halkbilimcilerin daha aktif olmaları gerektiğini düşünmektedir. Kamusal programlar, projeler, üretim alanları, geleneksel aktarımın sağlanması gibi başlıklarda devlet aklı tarafından kaynak ayrılması ile “halk yaşamı” ve “kültürel koruma” kavramları ile bu projelerin bağdaştırılmasında, halkbilimcilerin dikkate değer rolleri, katılıma, istihdama sahip olmalarının gerekliliği; uygulanacak görevlerin ve sorumlulukların bütüncül bakışla kontrol edilmesi ve liderlik edilmesi gibi noktalarda kendini gösterebilecektir (Walle, 2014: 74-75).

Dolayısıyla, Türkiye ve Türk dünyasında kültürel mirası koruma, geleneği aktarabilme, kültürel sürekliliği sağlama ve kültürel güvenlik sistemi oluşturma konusunda Türkoloji’nin en yetkin alanı halkbilimidir. Bu noktada temenni ile tespiti birbirinden ayırmak gerekir. Halkbilimi uzmanlarının akademik çalışmalarını, uygulamalı hale

getirebilecek şekilde devlet aklına sunabilmesi, kabul görmesi ve kaynak aktarılması bir temennidir; halkbilimi uzmanlarının devlet aklına ulaşabilmesi için siyasî kurumlarla iş yürütmesinin beraberinde getireceği siyasallaşma hususu ise yaşanabilecek en temel hakikat ve çelişkidir. İşin bu noktası da tespittir. Bu durumda bütün o çatışan ve örtüşen temennilere ve tespitlere rağmen, Türk dünyasının, mesela kurumsal anlamda “Türk Devletleri Teşkilatı” olarak bir “kültürel güvenlik ağı” oluşturabilmek için daha fazla kaybedilecek vaktinin de kalmadığı, Kırgız kültürü bağlamında yapmış olduğumuz bu çalışmada gözlemlenmiştir. Çünkü bu alanlarda yapılabilecek tüm uygulama ve etkinlik alanlarının öncelikle Kırgızistan’da uygulanması gerektiği düşünülebilir. Kültürel güvenlik sistemi, Türk dünyası çapında düşünülebilir ve halkbilimi öncülüğünde yapılabilirse, Türk Devletleri Teşkilatı sembolik anlamı dışında belki de en önemli uygulamalarını üretebileceği, küreselleşmenin olumsuz etkilerine karşı önümüzdeki yüzyılı şekillendirebilecek bir imkana kavuşacaktır.

Kültürel güvenlik olgusuna dair Roth, kavramsal ve kuramsal yaklaşım ile halkbilimi uzmanlarının birikimini küreselleşme sürecinin etkilerine yönlendirmesi gerektiğini belirtir. Kültürler arası iletişimin temel terminolojisinin parçası olan, “kültür”, “çevresindeki kültürü kabullenme olarak görülebilecek kültürlenme”, “kültürel etkileşim”, “kültürel kimlik”, “kültürel değişim”, “bağlam” vb. temel kavramları; son derece gelişmiş bir metodoloji ve esas itibarıyla katılımcı gözlemin etnografik metodu olan kısa mülakatlar, empati odaklı sözlü tarih, bakış açısı değişikliği (emik/etik), kültürler arası iletişime etnolojik yaklaşım açısından çok önemli olan refleks ve yerleşik çalışma alanları ve deneyimin yanında, davranış, gelenek görenek ve âdet, değer, norm, inanış, tutum, halk hikâyeleri ve maddî kültür, halk fikirleri ve dünya görüşlerinin kültürel çeşitliliği hususunda etnolojik disiplinlerin birikmiş bilgilerini içermektedir. Kültüre odaklanan disiplinler, kendi uzmanlık bilgilerini, küreselleşmenin ve artan kültür temasının sosyal sonuçlarının hafifletilmesine katkı sağlama yönünde kullanılmalıdır (Roth, 2014: 111-116).

Yeterince zorluğu olan bu konuda çok da siyasallaşmadan, uygulamalı halkbilimi için önerilerle ve tartışmaların ağırlık merkeziyle ilgili olarak Hufford’a göre yapılması gerekenler; kurumlar ya da gruplarla, uygulamalı halkbilimi konusunda neyin olup olmaması gerektiği konusunda halkbilimci, hükümete, iş çevrelerine veya bu durumda

otorite sahibi herhangi bir kimseye, bu yönde çabası olabilecek insanlara doğru nedenlerin neler olduğunu açıklamada temel bir rol oynayabilmesidir. Bunları ifade etmek kolay değildir, hatta biraz da ürkütücüdür. Muhtemel çözüm, halkbilimcinin bakış açısını kavrama sürecine katılan insanları ikna etmeye ve eğitmeye çalışmaktır. Kısır tartışmalar yerine deneyim, çözüm ve katkı sağlanabilecek uygulamalar konusunda halkbilimciler için, “Şu veya bu uygulama iyi midir?”, “Uygulamanın bu şekilde sürdürülmesi bizi başarıya götürebilir mi?”, “Bu özel uygulama gerçek bir problemle ilgileniyor mu?” gibi sorular bağlamında düşünmenin daha uygun olacağını zannetmekteyim. Uygulama türlerinin çeşitliliği neredeyse sonsuzdur, tartışmalarımız özgüller bağlamında olmalıdır (Hufford, 2014: 16-17).

Kırgız kültürünün yahut genel olarak Türk dünyasının kültürel güvenliğini sağlamak ve uygulamalı olarak yapabilecekler anlamında, elde büyük bir kültürel miras vardır. Günümüzde kürselleşme olgusunun hemen her şeyi kültürle tanımladığı yahut kültürle sunduğu ve millî kültürü de bu anlamda yıprattığı düşünülürse, kültürel mirasın aktarımı ve kültürel güvenlik hususunda yapılabilecekler misal olarak UNESCO’nun yaklaşımları kullanılabilir.

Özdemir, ayrıca Türk sözlü kültür belleğinin, Türk Dünyası kapsamında geliştirilecek politika ve planlamaların temelini oluşturması gerektiğini belirtmektedir. Bu yaklaşıma göre köklü Türk kültür mirasının korunması ve geliştirilmesi de sağlanacaktır. Yakınlaşmak, deneyimlemek ve benimsemek için her şeyden önce bilmek gereklidir. Bu bağlamda UNESCO'nun kültür mirasın korunması ile ilgili yaklaşımlarının Türk Dünyası'nda yaygınlaştırılması ve etkinleştirilmesi ortak kültür mirasına farkındalık, görünürlük ve işlerlik kazandıracaktır (Özdemir, 2012b: 366).

Oğuz, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması sözleşmelerinin, küreselleşme karşısında savunmasız kalmış yerelin ve ulusalın korunması ve kültürel ifade çeşitliliği için önemli bir kaynak olarak kullanılmasını hedeflemekte olduğunu ifade eder. UNESCO sözleşmelerindeki yaklaşımlar, bunları gerçekleştirmek için toplumsal bilinç, eğitim ve katılımı öngörmektedir ve özellikle genç kuşakların kültür konusunda daha korumacı bir bilince ulaşmaları ve farkındalıkların aktarılması ile kültürel çeşitliliğinin korunmasına katkı sağlanacağı vurgulanmaktadır (Oğuz, 2009: 12).

Özdemir, konunun bu bağlamda Kırgızistan özelinde değerlendirilmesi gerektiğini belirterek, Kırgızistan'da, kültür ve doğa temelinde uygulanan UNESCO'nun turizm projelerinden birini örnek vermektedir. UNESCO projelerinden biri olan *Man and the Biosphere Programme* (MAB) kapsamında, Kırgızistan'da da yürütülmekte olduğunu ifade eder. Kırgızistan'daki bu projeye atlı-göçebe bozkır yaşamının doğal zenginliklerle birlikte deneyim avcıları olan turistlere arz edilmesi düşünülmektedir. Bu bağlamda Özdemir, bir çözüm önerisi olarak, Kültür ile doğayı (fauna ve florasıyla) birlikte değerlendiren bu ve benzeri projelerin sayısının artırılmasının ve yaygınlaştırılmasının, Türk Dünyası kültür turizmini de geliştireceğini ifade etmektedir (Özdemir, 2012b: 368).

Kırgızistan'ın ihtiyacı olan kültür ve doğa zenginliklerinin doğru yaklaşımlarla ve araştırmalarla korunmasıdır. Kültürün ve doğanın özenle korunması, büyük ve aslında gereksiz oteller inşa edilmesinin, çevreyi beton yapılarla çirkinleştirmenin, vahşileşen kapitalizmin iştahını kabartmanın önüne geçecektir, var olan imkanları daha etkin şekilde kullanarak, kültürün ve doğanın temel alındığı, deneyimlendiği ve aktarıldığı bir turizm anlayışının, sürdürülebilir kalkınma ve kültürel ekonomi sistemine dönüşmesi, sunulması ve uygulanmasının önünü açacaktır. Kırgız kültürünün, mesela Türk dünyası kültür turizmi bağlamında öncü bir rolü olabilir ancak bağımsızlık ilanından bugünlere kadar önemli adımlar atılsa da kültürün ülkenin kalkınmasındaki temel faktör olabileceği doğrusunu söylemek gerekirse henüz kapsamlı bir şekilde keşfedilmemiştir. Kültürün, dış etkilere karşı direncinin arttırabilmesi, kültürel anlamda sürdürülebilir bir kalkınma sistemi kurabilmenin temel şartıdır. Eğer kültürel güvenlik yaklaşımları temel alınmazsa, Kırgız kültürü de Türk dünyasının kültürel mirası da tükenmeye, unutulmaya yüz tutacak, mazinin aktarılamamış donuk hatıraları olarak kalacaktır.

Özdemir, Türk sözlü kültürünü, Türk Dünyası kültür turizminin temelini oluşturan öz çekicilik alanı olarak değerlendirmektedir. Bir üretim ve kalkınma modeli olarak, bu özgünlük hazinesinin korunması ve geliştirilmesi, büyük önem arz etmektedir. Günümüzde birçok açıdan ve tartışmalı olarak da değerlendirilen küreselleşme adına bu özgünlükten vazgeçilmemelidir. Özdemir'e göre bu kapsamda, kültür turizmi, canlı olarak yaşatıldığı yerlerde deneyimlenmesinden beslenmektedir. Özellikle, turizm ve ticaret alanındaki plansız ve bilinçsiz faaliyetlerin yarattığı olumsuz etkiler kapsamında, kültürel yozlaşmanın önüne mutlaka geçilmelidir (Özdemir, 2012b: 362-364).

İşte bu yüzden, Çobanoğlu'nun da üzerinde durduğu gibi, en az 10.000 yıllık bir geçmişin birikimi olan Türk millî kültürünün yok olmaya karşı direnişi, kendini yenileyebilme ve yaşama direnci sonsuza kadar devam edemez. Söz konusu kültürel direncin, küresel bazda ve ulusal sınırları tanımayan ve dahası tarumar eden kültür değişmelerine karşı bilimsel kılavuzluktan, aydın ihtimamından ve de ekonomik kaynaklardan mahrum bırakılması halinde er ya da geç kırılacağı aşikârdır (Çobanoğlu, 2009: 54).

Kültürel kodların geçmişin anlaşılmasını, bugünün yorumlanmasını ve geleceğin kurgulanmasını sağlayacağını belirten Özdemir'e göre Türk kültürü, imgeler hazinesi olan geleneklerden meydana gelmektedir. Türk kültür belleğinin, kültürel kodları taşıyan imgelerden oluştuğu ve açık ya da kapalı şifrelerin kodlarının kültür bilimciler tarafından çözümlenmesi gerekmektedir. Kültürü oluşturan imgeler, anlam, değer, bilgi, kural ve ilkeleri içermektedir. Sağlıklı şifrelerden oluşan gelenekler, imgeler ve ürünler, kısa sürede benimsenir, yaygınlaşır. Anonim sözlü edebiyat unsurları (atasözleri, deyimler, efsaneler, maniler, destanlar vb.), bu türdendir. Bir kültürün genetik kodları, bu ürünlerden hareketle belirlenebilir. Sağlıklı kültürel şifreleri içeren gelenek, tehditlere maruz kalmış olsa da bir topluluğu millet haline getirir. Bu nedenle kültürel imgelerin araştırılması, kültürel belleğin oluşturulmasını ve kültürel genetiğin çözümlenmesini de sağlar. Bu türden araştırmalar sayesinde geçmiş anlaşılarak bugün yorumlanmakta ve gelecek kurgulanarak yönetilebilmektedir (Özdemir, 2008: 242). Bu bağlamda Türk dünyasının hemen her yerinde olduğu gibi Kırgızistan'da da misalleri hâlâ kültürel hayatın vazgeçilmez unsuru olan ve sözlü kültür bağlamında gelenek taşıyıcısı olan Manasçılar ve Akınlar üzerine, geleneğin geleceğe aktarımını sağlayabilecekleri ortamların ve sistemlerin yaratılması gerekmektedir.

Özdemir'in örnek olarak verdiği hususlardan biri de sözlü kültür bağlamında geçmişten günümüze kadar Türk kültürünün gen haritası, Türk kimliğinin sağlıklı şifreleri, şamanın, ozan-baksının Anadolu'daki ardılı olan aşıklar tarafından taşınmasıdır. Bu nedenle kültürün yaşatılmasında aşıklar, önemli işlevler üstlenmektedir. Türk milleti, bu kültürel bellek ve kültürel miras ile sağlıklı şifreler sayesinde geçmişten geleceğe ulaşabilmektedir. Sonuçta Türk kültürü, kültürel kalıtım şifreleri içeren geleneklerin bileşkesidir. Türk milletinin insanlık tarihi açısından önemi, farklı coğrafyalardaki kültürleri ve medeniyetleri tohumlama, aşılama ve birleştirme becerisinden

kaynaklanmaktadır. Türk milleti, özgün, köklü ve zengin bir kültür ve medeniyet yaratmıştır. Bu nedenle de tarihin her çağında baskın bir millet olarak insanlık tarihini biçimlendirmiştir. Türkler, her bağlama, medeniyet ve kültüre karşı gerektiğinde uyum ve gerektiğinde de direnç gösterebilmiştir, bu temelde de dinamik bir kültür ve medeniyet yaratmışlardır. Bu kültürel bağımsızlık sistemine bakıldığında, her türlü tehlikeyi kolaylıkla bertaraf edebilecek güçte olduğu görülecektir (Özdemir, 2008: 242).

Bu anlamda önerilebilecek birçok husus vardır. Çobanoğlu'na göre, uygulamalı halkbilimi bağlamında, Türk dünyası epik destan geleneği konservatuarı kurulmalı burada bir yandan geleneğin müzik ve söz boyutu incelenir, uygulamalı olarak öğretilirken diğer yandan sinema ve sahne sanatları açısından tarihi-kültürel temaların yeni ve modern sanat formlarında ifade edilmesi imkanları araştırılmalıdır. Söz konusu bilgileri ve batılı epistemik cemaatin ürettiği bilgileri meczederek geleneksel kahraman kalıplarıyla ve kurgubilim, sinema ve çok yönlü ve işlevli (mutimediyatik) formlar ve muhtevalar kazandırılarak kültür ekolojimizin yakın bir gelecekte daha önce de işaret edildiği gibi önce Amerikan ve Avrupa kültür ekolojilerinin kimliksiz, kişiliksiz, asimilasyona uğramış, taklitçi bir kültürel sömürgesi sonra da renksiz gerçek anlamda hürriyetsiz bir dünyanın otomata dönüşen bireyler topluluğu olmasının önüne geçilmelidir (Çobanoğlu, 2007: 427-428). Çobanoğlu'nun uyarıları dikkate alınıp Kırgız kültürü bağlamında düşünüldüğünde, sözlü kültür geleneğine dair bu projeler eğer, geleneğe de çok müdahil olmadan ve yeni nesillerin kültürel sistemine dahil edilebilecek şekilde aktarılırsa gerek Amerika merkezli batı kültürünün gerek Rus kültürünün ve gerekse Çin kültürünün etkileri hesaba katılmalıdır. Aydınların, henüz kültürel miras temelinde düşünemediği, kozmopolit kültürel ve zihinsel kodlarla dünyayı tanımaya hevesli oldukları düşünüldüğünde, yaşanabilecek kültürel çözülmenin kapsamının yetişen nesillerdeki yansımaları ve oluşabilecek tehditler daha iyi amlaşılacaktır.

Bu bağlamda bazı noktalar üzerinde duran Özdemir, kültürel üretimler ve uygulanabilecek projeler bağlamında, akademisyenlerden ve kamusal yatırımlardan önce özel sektörün Türk dünyası kültürel turizmüne yöneldiğini belirtmektedir. Ayrıca yeni tür müzelerin geliştirilmesine dair bilhassa Kırgızistan için gerçekleştirilebilir mahiyette olan öneriler sunmaktadır.

Özellikle Türkiye'den yeni Türk devlet ve topluluklarına giderek yatırım yapan özel sektör mensuplarının, bu konuda akademisyenlerden önce davrandıkları söylenebilir. Pek çok turizm acentası, eski ticaret yolları ve Türk kültür tarihi çerçevesinde temalı turlar düzenlemeye başlamışlardır. Pek çok gelişme yakın gelecekte bilhassa Batılı ülkelerden ve Türkiye'den bu bölgelere seyahat eden turist sayısında büyük bir artışın olacağını göstermektedir. Seyahat güzergahlarının oluşturulması, doğal parkların düzenlenmesi, müzeciliğin geliştirilmesi ve yeni tür müzelerin kurulması, hediyelik eşyaların tasarlanması, anlamlandırılması ve üretilmesi, kültürel animasyonların ve diğer gösterilerin insan-mekân alanları da dahil olmak üzere planlanması, hazırlanması, turizmin olumsuz etkilerine karşı gerekli önlemlerin alınması, karşılaşılabilecek pek çok sorunu ortadan kaldıracaktır (Özdemir, 2012a: 350). Özdemir'in belirttiği müzeciliğin geliştirilmesi hususunda, Kırgızistan'da yapılabilecek birçok uygulama olduğu unutulmamalıdır. Günümüzde Kırgızistan'da bulunan merkezî müzeler TİKA, Türkiye Cumhuriyeti adına destek vermektedir. Ancak müzeciliğin gerektirdiği, gelişmiş yahut gelişmekte olan ülkelerdeki emsallere bakıldığında Kırgızistan'daki müzelerin uygulamalı etkinliklerden, kültürün nesillere aktarılmasını sağlayan, toplumun beklentilerini sağlayarak fark yaratan ve sürdürülebilir kalkınmayı teşvik¹⁹⁵ eden bir yapının uzağında olduğu görülmektedir.

Demir'in dile getirdiği üzere, kültürel bellek kurumlarından biri olarak müzeler geçmişten kopuşu gözler önüne seren iyi bir örnektir ve dilimize yerleşmiş “müzelik” deyimini de artık kullanılmayan anlamına yaptığı gönderme ile kültürel belleğin mevcut ama gündelik yaşam içinde işlevselliğini kaybetmiş oluşuna yaptığı çağrışım önemlidir. Tarihte sosyo-kültürel değişim sırasında kültürlerin değişime ayak direme ya da onu kabul anlamında da farklı tutum sergiledikleri bilinen bir gerçektir. Değişen ve sürekli

¹⁹⁵ Karadeniz'e göre ABD, İngiltere, Kanada ve Güney Afrika gibi ülkelerde *müze etik kodlarının* benimsenerek uygulanması gerekli görülmüştür. Etik kodlar benimsenerek, müzelerin farklı topluluklarla çalışmaya teşvik edilmesindeki amaç, müzelerin koleksiyon oluşturması, sergilemesi, yönetiminde, etkinlik tasarımında ve iletişimde toplumun desteğini kazanmasını da sağlamaktır. Sürdürülebilir şekilde gelişen müzeler, gelecek nesillere daha iyi bir koleksiyon, bilgi ve miras iletmeye çalışırlar. Sürdürülebilir kalkınmayı gösterme ve teşvik etme potansiyelini değerlendirirler. Yerelin, bölgenin, ülkenin ve dünyanın sosyal, kültürel ve ekonomik canlılığına sorumlu bir şekilde katkıda bulunmayı hedefleyerek personel yetiştirir ve istihdam ederler. Değişen politik, sosyal, çevresel ve ekonomik olaylara şeffaf ve eleştirel tepkiler sunarlar (Karadeniz, 2020: 127-128).

dönüşüm geçiren bir dünyada (Demir S., 2012: 188-192) müzeciliğin, halktan kopuk hale gelmesi, ciddi bir kültürel güvenlik sorunu olarak ele alınmalıdır.

Bir diğer sorun ise turizmin, kültürden bağımsız bir süreç olarak tanımlanmasıdır. Turizmin, kültür temelinde ve kültür odaklı değerlendirilmemesi, günümüzde Türkiye'nin de Türk dünyasının da yaşadığı bir sorundur. Küreselleşme olgusunun beraberinde getirdiği birçok olumsuzluk yanısıra, turizm gibi seyahatin de nispeten serbest hale geldiği bir ortam söz konusudur, bu da meselenin göreceli anlamda olumlu tarafı şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla Kırgızistan'a yönelik turistik ilgi her geçen gün artarken, bunun sebebinin kültür ve doğa deneyimi sağlamak olduğu gözden kaçmamalıdır.

Özdemir'e göre Türkiye'deki kültür araştırmacıları, turizmi ve ekonomiyi uzak alanlar olarak algılamışlardır. Aynı şekilde ekonomistler de kültürü ve dolayısıyla turizmin kültürel kökenini ve temelini görmezden gelmişlerdir. Bugün turizm artık kültürel deneyim olarak da tanımlanmaktadır. Bu nedenle de gelişmiş ülkelerde ulusal, yöresel, kentsel turizm politikalarında kültürel turizm tipolojilerinin dikkate alınması zorunlu hale gelmiştir. Henüz Türk Dünyası'nın genelini içeren bu türden kapsamlı değerlendirmelerin üretilmediği de bir gerçektir. Gelişmiş ülkelerde olduğu gibi Türk dünyasında da kültürün, kalkınmanın ve gelişmenin temel alanı olarak kabul edilmesi son derece önemli olmakla birlikte, Türk kültür ekolojisinin gelişmesi anlamında geleceğe yapılabilecek en önemli yatırım olarak katkı sağlayacağı da aşikardır. Bu açıdan, gelişmemiş ve gelişmekte olan ülkeler için kültür, dolayısıyla kültür turizmi önemli bir kalkınma alanı olarak kabul edilmektedir. Türkiye merkezli birkaç acente, Kırgızistan'dan Doğu Türkistan'a kadar uzanan doğa, tarih ve kültür turları düzenlemeye başlamışlardır (Özdemir, 2012b: 351-370).

Küreselleşme olgusunun, nispeten olumlu sayılabilecek tarafının kültür ve doğa temelindeki turizm yaklaşımı olduğu belirtilmiştir. Küreselleşme, kültürel anlamda fırsatları ve tehditleri içinde barındıran bir süreçtir. Burada küreselleşmenin yıkıcı etkilerine karşı kültürel güvenlik adına önerilen hususların, birtakım gümrük yasaklamaları uygulamaktan ibaret anlaşılacağı barizdir.

Çobanoğlu'na göre kültür değişmelerini yaşamasına ve Erol Güngör'ün ifadesiyle bu süreçte aydınlarının çoğu zaman ihmeline ya da yeterince sahip çıkmamasına rağmen Türk millî kültürü yaşamaya devam etmekte, asırlardan ve nesillerden beri devam edegelen pek çok geleneksel ve kültürel değerimiz yok olmaya karşı direnebilmektedir. Kültürel güvenlik adına yapılması gereken, günümüzdeki kültürel değişme tufanının, kültürel değişmelerle gelen yabancı kültürel unsurların karşısında, kültürbilimin kılavuzluğunda, Türk kültürel değer ve uygulamalarının yapı, işlev ve içerik bakımından güçlendirilmesidir (Çobanoğlu, 2009: 54).

Özdemir, bu sıralanan önerilerin güçlendirilmesi açısından medyanın geliştirilmesi üzerinde de durmaktadır. Medya, kültür ve ekonomi ilişkisi Türk Dünyası'nın kalkınmasında anahtar işleve sahiptir ve özgün kültürel miras, Türk Dünyası'nın gelecekteki en önemli refah ve kalkınma kaynağı olacaktır. Bu nedenle Türk Dünyası kapsamında özellikle yazılım, radyo ve televizyon, İnternet, elektronik oyun, animasyon, turizm, sinema ve müzik gibi alanlarla ilgili olarak ortak plan, proje ve yatırımlara öncelik verilmesi yararlı ve akılcı olacaktır (Özdemir, 2012c: 387). Belirtilen bu alanlarda bazı adımlar olsa da henüz tam anlamıyla birliktelik sağlandığı söylenemez.

Kırgızistan'ın günümüzde atabileceği en önemli adımların, kültür ve doğa ile ilgili olduğu açıktır. Bilhassa da günümüzde kültürel güvenlik, kültürel diplomasi, kültürel ekonomi ve sürdürülebilir kalkınma açısından kültür politikaları bağlamında başta Kırgızistan olmak üzere bütün Türk cumhuriyetlerinin ciddi yaklaşımlar üretmesi gerektiği görülmektedir. Kırgızistan'ın yakın vadede gerçekleştirebileceği kalkınma projelerinde, kültürel miras ve kültürel güvenlik kavramları üzerinde tartışılması, kültürel tasarım ve kültürel üretim üzerinde yeniden düşünmek gerekmektedir.

Kırgızistan'ın günümüzdeki yaşadığı işsizlik, üretim ve istihdam alanlarının yetersizliği, ekonomik kriz, siyasî istikrarsızlık, kapitalizme geçişin âdeta sembolü olan çarpık şehirleşme örnekleri, genç nüfusun ülkesinde çalışma ve üretme imkanlarına sahip olmayışından şikayetçi olup yurt dışına yönelmesi gibi sorunlar gün geçtikçe ağırlığını hissettirirken; kültürün bir “yumuşak güç” olarak algılanması ve bu sorunlara karşı güçlenmesi sağlandığında, akılcı, planlı ve sürdürülebilir bir kalkınma ve üretim modeli olarak Kırgızistan, önce gücünü ve enerjisini toplayabilecek, sonra da gelecek yüzyılda yapılabileceklerine dair başını kaldırabilecektir. Dündar Taşer, “his, fikrin barutudur” der.

Türk dünyasına dair hislerin fikirleri besleyeceği muhakkaktır, fakat fikirler geliştirilip uygulanmazsa, hisler yaşanabilecek tehditleri tek başına bertaraf etmesi düşünülemez.

SONUÇ

Tarih boyunca toplumlar, tabuların ihlal edilmesi halinde, başlarına gelecek felaketlerin, önlenemeyecek doğal ya da doğaüstü süreçlerin, yaşanabilecek karanlık dönemlerin yahut Tanrı'nın kendilerini cezalandırmasının temel sebebi olacağı gibi inançlarla, tabuların sağladığı toplumsal düzeni koruma konusunda, toplumun mensubu olan her bireye sorumluluk yüklemiştir. Dolayısıyla tabuların Tanrısal boyutu anlamında, misal Tanrı'nın yardımını esirgememesi için tabulara uyum sağlanması gerektiği yönündeki inanç çevresinde ve bu inanç kaynaklı olarak korunması ve sürdürülmesi istenen toplumsal düzen içinde bireylerin bir anlamı ve değeri olacaktır. Tabulara uyum sağladığı ölçüde insanın anlamlı olacağı, uyum sağlamadığı takdirde kınama, dışlama, kirlenmiş olarak görme, arınma gibi yaptırımların uygulanmasının gerekeceği anlaşılmaktadır.

Kırgız kültürü bağlamında gerek araştırma sahası olan Kırgızistan'daki derleme, gözlem ve deneyimler sırasında gerekse çalışma ile ilgili literatür taramasında, tabu kavramı hem bütüncül ve hem de kültürel görelilik açısından değerlendirilmeye gayret edilmiştir. Tabu kavramının ve içerdiği anlamların yeri, önemi, işleyişi ve işlevi ile araştırma sahasında gözlemlenen kültürel değişimler ve şekillenmeler de dikkate alınarak, sadece geçmişin hatıraları ve yansımaları değil, Kırgız kültürünün bugünkü ve gelecekteki sorunlarına ve önerilere dair temel teşkil edebilecek bir çerçeve ifade edilmiştir. Böylece çalışmada inançlar ve uygulamalar açısından Kırgız kültüründe tabunun izlerini sürüp kavramsal bağlam oluşturarak; kültürel değişimler, kültürel süreklilik, kültürel diplomasi ve kültürel güvenlik gibi güncel alanlarda da Kırgız kültürü değerlendirilmiştir.

Bu izah edilen kavramsal çerçeve, sadece gerçekleştirilebilir bir tercih olarak değil, araştırmanın sorumluluğu ve hedefi olarak da belirlenmiştir. Çünkü bu çalışma sadece belli bir sınırdan da tutulabilirdi, konu başlıklarında da yer alan kavramlardan yahut uygulamalardan sadece bir unsur çerçevesinde, Kırgız kültürü ve tabular değerlendirilebilirdi. Bu takdirde günümüze ilişkin tespitler, deneyimler, gözlemler ve yorumlamalar eksik kalacaktı. İşin kolayına kaçmamak adına ve ortaya tespit ve önerilerin de olduğu bir çalışma koymaya gayret edilmiştir. Bu açıklamaya rağmen araştırmanın içeriği birbirinden bağımsız kavramlarla Kırgız kültürünün değerlendirildiği şeklinde de yorumlanabilir ve tenkit edilebilir, ancak bu risk göze alınarak kavramsal bir çerçeve belirlenmeye çalışılmıştır. Çünkü tabu kavramının toplumsal düzeni sağlama ve

kültürel kodları işaretleme gibi rolleri açısından, günümüzün yeni, değişen, dönüşen, gelişen sorunlarına karşı bir felsefî zemin sunduğu düşünülmüştür. Gelişmekte olan her ülke gibi Kırgızistan'ın da yaşadığı geçiş dönemi sancılıdır, bu açıdan yeni sorunlar karşısında yeni bakış açılarına da ihtiyaç duymaktadır.

Bu temel hususlar düşünüldüğünde, Türk devletlerinin ortak karar ve uygulamalarıyla bir ekonomik sistem ve sürdürülebilir kalkınma planı oluşturabilmek anlamında Türk dünyasının kültürel zenginliğinin, temel dinamiklerden biri olması mutlaka ve daha fazla vakit de kaybetmeden akademik çevrelerin yönlendirmesi ile devlet aklının gündemine taşınmalıdır. Kırgızistan'ın gelecek asırda kendisine koyacağı hedefler bağlamında da Türk dünyası kültür bütünlüğü içindeki ortaklıklar, uygulamalar ve çözümler son derece önem arz etmektedir. Bu hususlarda UNESCO'nun somut ve somut olmayan kültürel mirasla ilgili yaklaşımları çözümleyici bir rol oynayabilir. Bütün Türk devletleri içerisinde, Kırgızistan'a ve Kırgız kültürüne bu alanlarda, örneğin uygulanabilecek projelerde öncelik verilmesi, projelerin süreç ve sonuç değerlendirilmesi anlamında sadece Kırgızistan'a değil diğer Türk devletlerinde uygulanabilecek projeler anlamında birikim kazandırabilecek ve fayda sağlayabilecektir. Bu uygulamalı projelerin hayata geçirilmesi için, öncelikle Kırgızistan'da kurulabilecek çalışma alanlarının içinde akademik yayınların ve kültürel arşivin bulunduğu, sözlü kültürün yaşatılması anlamında konservatuar faaliyetleri de olan, uygulamalı müzecilik etkinlikleri yapabilen yahut mevcut müzelere uygulamalı anlamda destekler de sunabilen, kamu kurumlarında ve özel sektörde kültür ekonomisi alanlarındaki yatırımların ve sürdürülebilir ekonomik kalkınma projelerinin yönlendirilmesi, bilimsel katkılarda bulunulması ve liderlik edilmesi gibi kapsamlı bir çerçevede faaliyet alanını oluşturmuş bir Türk Dünyası Uygulamalı Halkbilimi Enstitüsü açılmalıdır. Bu enstitünün Türk Devletleri Teşkilatı bünyesinde faaliyet gösterip, zamanla bütün Türk devletlerinde bir merkezinin bulunması ihtimal olarak düşünülebilir. Başka bir ihtimal ise Türkiye ve Kırgızistan'ın ortak kurduğu Manas Üniversitesi bünyesinde bu enstitünün kurulup, bahsedilen faaliyetleri gerçekleştirebilmesidir. Otuz yıllık bağımsızlık sürecinin beraberinde getirdiği tecrübeler, oluşturduğu birikim ve kazanımlar temelinde, Kırgızistan'da kültürel kalkınma anlamında Türkoloji'nin en üretken alanı olan halkbilimi, devlet aklı ve desteğiyle, kesinlikle öncü bir rol ve hüviyet kazanmalıdır. Bu bağlamda temel meselesi kültürel zenginliğin korunması, sürdürülmesi, aktarılması ve güvenliği olan bir bakış

açısıyla Türk kültür ekolojisine ve Türk dünyası kültür bütünlüğüne katkılar sunan bir üretim ve birikim sisteminin oluşturulması, kültürel mirasın gelecek nesillere doğru aktarılmasının sağlanması ile kültürün sürdürülebilir kalkınma modeli olarak UNESCO yaklaşımlarının hayata geçirilmesi gibi hususlar açısından Türkoloji'nin ve Türk halkbiliminin Kırgızistan'da artık öncü olması gerekmektedir.

Tabu araştırmaları elbette kültürel sistemlerin sorunları tespit etmek ve sağlıklı işleyen kültürel imgeler ve kültürel kodlar retmek adına devam edecektir. Bu araştırma, Kırgız kültürünün içindeki kültürel kodların günümüze yansımaları ve tabu kavramı ile oluşan algıyı gözler önüne sermek, aynı zamanda çözüm önerileri sunabilmek açısından bir adım olarak görülebilir. Nitekim gelecek asırda kültürel güvenlik, kültürel süreklilik ve kültürel miras kavramları Kırgız kültürünün özelinde bütün Türk dünyası için son derece önemli olacaktır.

Bu açıdan araştırmanın, tabu gibi “kaos” ve “düzen” ile ilişkili bir kavram esasında Kırgız kültürünü değerlendirmesi ve bu kavramın içeriğini kültürel değişimler, kültürel güvenlik, kültürel süreklilik bağlamına çekip, Kırgızistan'ın yaşadığı sorunlarla bağdaştırması; halkbilimi yöntemleriyle yaklaşımlarını belirleyen araştırmacının Türk dünyasının geleceğine dair işe yarayabilecek küçük bir katkı sunması anlamına gelmektedir. Yeni asırda, Kırgızistan adına en önemli imkân, Kırgız halkının zenginliğini ve derinliğini idrak edebilmiş, bunu Türk dünyası çapında düşünüp anlamlandırabilecek aydınlar olacaktır. Bu dile getirilen durum, bütün bağımsız Türk devletleri ve Türk topluluklarındaki aydınlar için de geçerlidir. Günümüzde, bir ülkenin kültürü ne kadar zengin olursa olsun, aydınlar vesilesiyle sorun ve çözüm, sebep ve sonuç, fırsat ve imkân, tehdit ve tedbir, tehlike ve direnç denkleminde düşünebilecek bir tefekkür alanı oluşmadıkça, o kültürün ayakta kalması yahut sömürge olmaması mucizelere bağlıdır.

KAYNAK KİŞİLER

- Adambekova, E. (2019). 19 yaşında, ev hanımı, memleketi Narın, 17.03.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Altınbekkızı, A. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Celal-Abad,04.05.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Asılbekkızı, C. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Batken, 07.10.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Asılbekov, B. (2019). 19 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Talas , 14.03.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Aşırbeekkızı, S. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Batken, 09.12.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Avazkulova, A. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Batken, 08.02.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Ayılçieva, T. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi,memleketi Isık-Göl, 22.06.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Ayipcankızı, N. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, ailesi Çüylü-Kırgızistan, 04.03.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Azimova, D. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, Celal-Abad, 19.10.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Canıbekova, N. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Çüy, 16.11.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Coldoşov, N. (2019). 36 yaşında, üniversite mezunu, ticaretle uğraşiyor, memleketi Oş, 18.01.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Ernisova, N. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Çatkal, 04.04.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Esengulova, E. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Çüy, 14.11.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Esenov, A. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Talas, 06.02.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Gulçorokızı, S. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Celal-Abad, 05.01.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- İrisbaeva, T. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Batken, 03.01.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Kanıbekova, N. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Kemin, 20.05.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.

- Kaparova, N. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Çüy, 12.03.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Karabaev, B. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Çüy, 11.03.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Karaeva, B. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Celal-Abad, 20.05.2021 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Karimova, Z. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Batken, 11.03.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Kemelbekova, C. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Talas, 20.05.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Kurmanov, K. (2019). 56 yaşında lise mezunu, inşaatçı, memleketi Talas, 10.12.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Mamatkadırova, S. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Narın, 11.03.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Mamatkulova, M. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Batken, 09.10.2019 tarihinde Bişkek'te yapılan görüşme.
- Murzagalıyeva, A. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Issık-Göl, 11.03.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Narbaeva, A. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Oş, 05.06.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Nurbekova, A. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Isık-Göl, 21.05.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Obidinov, K. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Muksul, 12.11.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Orozbekova, K. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Çüy, 11.11.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Osmonova, N. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Isık-Göl, 11.11.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Oydinova, S. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Buhara, 11.11.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Rayımkulova, A. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Korday, 06.03.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Rısbekova, S. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Oş, 04.03.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Saparova, A. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Isık-Göl, 10.09.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.

- Satımbekova, C. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Bişkek, 29.03.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Suliyeva, S. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Korday, 03.03.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Şabırbekova, E. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Isık-Göl, 08.10.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Şaripova, S. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Bişkek, 03.10.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Taalaybekova, A. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Kerben, 20.05.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Taalaybekova, M. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Narın, 23.02.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Turatbekov, U. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Celal-Abad, 23.10.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.
- Uranbekova, Z. (2019). 18 yaşında, üniversite öğrencisi, memleketi Issık-Göl, 20.12.2019 tarihinde Erkan Çakıcı tarafından Bişkek'te yapılan görüşme.

KAYNAKÇA

- Abdulla, K. (2012). *Gizli Dede Korkut*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Abramzon, S. M. (2021). *Kırgız ve Kırgızistan Tarihine İlişkin Seçme Eserler*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Aça, M. (1999). “Kazak ve Kırgız Türklerinde Defin Sonrası Bazı Uygulamalar ve Aş Verme (Aş Toyu)”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(43), 24-33.
- Aça, M. (2011). “Altay Türklerinin Destanlarındaki Ölüm Teması Üzerine Bazı Tespitler”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(59), 1-20.
- Aça, M., & Yolcu, M. A. (2016). *Halk Bilimi El Kitabı* Konya: Kömen Yayınları.
- Adam, B. (2017). *Halk İnanışları El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Adorno, T. W. (2012). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aimukhambet, Z., Kassen, A., & Kurmambayeva, K. (2022). “Kazak Folklorunda Yedi Başlı Ejderha”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi, XVII*(136), 192-204.
- Akarsu, B. (1979). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akmataliyev, A. (2001). *Kırgız Folkloru ve Tarihi Kahramanlar (Evlilik Geleneği ve Türküleri, Çocuk Folkloru, Edebi Eser ve Tarihi Kahramanlar)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Akpınar, T. (1999). *Türklerin Din ve Hukuk Tarihi Üzerine Makaleler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alimov, U. (2005). “Kırgız Sözlü Kültür Geleneği ve Bu Geleneğin Temsilcileri”. *Fikret Türkmen Armağanı* (s. 29-43). İzmir: Kanyılmaz Matbaası.
- Alimova, C. (2015). “Er Töştük ve Coodarbeşim Destanlarında Kullanılan Celmoguz Motifi Üzerine”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*(39), 7-14.
- Alp, Ö. K. (2009). *Orta Asya'dan Anadolu'ya Kültürel Sembollere Giriş*. Ankara: Eflatun Yayınevi.
- Alptekin, A. B. (2010). “Türk Halk Hikayelerinde Halk Hekimliği”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(86), 5-19.
- Alptekin, A. B. (2011). *Halk Bilimi Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Altın, K. Y. (2018). *Türk Kültüründe Atalar Kültü*. Ankara: Basılmamış Doktora Tezi.
- Anohin, V. A. (2006). *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*. Konya: Kömen Yayınları.

- Anohin, V. A. (2008). "Ruhlar ve Tanrılar Hakkında". *Türk Dünyasında Din ve Gelenek Üzerine Şamanizm, Burhanizm ve Yesevîlik* (s. 16-48). İstanbul: Doğu Kütüphanesi .
- Arık, D. (2005). "Kırgızlarda Kurban Fenomeni". *AÜİFD*(1), 157-174.
- Arsal, M. S. (2018). *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Arslan Erol, H. (2006). "Tabu (Taboo) Kelimelerin Anlam Alanlarına Etkisi". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 50(2), 35-56.
- Arvas, A. (2015). "Türk Mitolojisinde Kurt". *Türk Mitolojisine Giriş* (s. 183-196). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Arvas, A. (2022). "Türk Dünyası Epik Destanlarında Olağanüstü Yedi Silah". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVII(34), 5-16.
- Ashırkanova, K., & Aitim, A. (2021). "Kazak Halk Hekimliğinde Animistik İnanca Dayalı Benzeri Benzer ile Sağaltma Pratiği". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVII(129), 162-175.
- Aslan, N., & Arslan, M. (2020). "Halk İnanışlarına Dayalı Halk Hekimliğinin Tarihî Türkçe Tıp Metinlerindeki (16.-17. Yüzyıl) İzleri". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVI(128), 206-217.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Atabey, İ. (1998). "Manas Destanında Adı Geçen Kırgız Çocuk Oyunları." *Dursun Yıldırım Armağanı* (s. 313-320). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Ataman, S. Y. (1992). *Eski Türk Düğünleri ve Evlenme Ritleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Atmaca, E. (2023). "Karay Türklerinde Geçiş Dönemi Ritüeli: Evlilik". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVIII(137), 174-185.
- Atnur, G. (2010). "Sibirya'daki Bazı Türk Boylarının Destanlarında Halk Hekimliği Uygulamaları". *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(55), 51-70.
- Aydemir, A. (2013). "DLT'de Örtmece Sözcükler Üzerine". *International Journal of Language Academy*, 107-120.
- Aytmatov, C. (2001). *Gün Olur Asra Bedel* (10. b.). (R. Özdek, Çev.) İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Balaman, A. R. (1983). *Gelenekler Töre ve Törenler*. İzmir: Batım Yayınları.
- Balandier, G. (2010). *Siyasal Antropoloji*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Baldick, J. (2010). *Hayvan ve Şaman*. İstanbul: Hil Yayın.

- Bapaeva, J. M. (2013). *Tuva Şamanizmi*. Konya: Kömen Yayınları.
- Baran, M. (2014). "Pamir Yaylası'ndan Ulupamir Köyüne: Kırgızlarda Sosyo-Kültürel Yaşam ve Mekânın Dili". *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(68), 43-58.
- Barnard, A. (2014). *Simgesel Düşüncenin Doğuşu*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Bartold, V. V. (2010). *Orta Asya -Tarih ve Uygarlık-*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Başgöz, İ. (1986). *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Bates, D. G. (2013). *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları .
- Batuk, C. (2010). "*Tabu*": *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Cilt 39). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bauman, Z. (1999). *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2003a). *Modernlik ve Müphemlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003b). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010). *Sosyolojik Düşünmek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2011). *Yaşam Sanatı*. İstanbul: Versus Kitap.
- Bayaliev, T. D. (1972). *Doislamskie Verovaniya i İh Perejitki u Kirgizov*. Frunze: İzdotelstvo "İlim".
- Bayat, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2007a). *Türk Mitolojik Sistemi 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2007b). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2010). *Türk Kültüründe Kadın Şaman*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Baysal, N. (2015). "Dede Korkut Kitabı'nda Dinsel Büyüsel ve Tabusal Uygulamalar Üzerine Bir İnceleme". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(107), 72-82.
- Beccaria, C. (2015). *Suçlar ve Cezalar Hakkında*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Bedirhan, Y. (2014). *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Beiseğulova, A., Kalşabayeva, B., & Smagulov, B. (2023). "Türkiye ve Özbekistan'da Yaşayan Kazak Türklerinin Düğün Geleneklerindeki Bazı Unsurlar". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi, XVIII*(137), 159-173.
- Bekki, S. (1996). "Türk Mitolojisi'nde Kurban". *Akademik Araştırmalar*(3), 16-28.

- Bekki, S. (2003). “Merkez Simgeçiliği ve At Çakı”. *Folklor/Edebiyat*, IX(35), 181-184.
- Bekki, S. (2004). “Türk Halk Anlatılarında Ölüm Ruhu Motifi”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(62), 53-66.
- Bekki, S. (2013). “Bilmeceler, Tabu ve Gizli Diller Üzerine “. *Muzaffer Akkuş Armağanı* (s. 337-347). Konya: Kömen Yayınları.
- Bell, R. H. (2003). *Erkek İşi Kadın İşi*. İstanbul: Epsilon Yayıncılık.
- Benedict, R. (2003). *Kültür Kalıpları*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Benedict, R. (2011). *Kültür Örüntüleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bergson, H. (2013). *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bettany, T. G. (2005). *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Boas, F. (2017). *Antropoloji ve Modern Yaşam*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bock, P. K. (2001). *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri (Psikolojik Antropoloji)*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Bogenbayev, N., & Calmırza, A. (2014). “Eski Türk Dünya Görüşündeki “Kut” ve “Karga” Kavramları”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(103), 69-79.
- Boratav, P. N. (1999). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Brudniy, D., & Eşmambetov, K. (2017). *Kırgız Masalları ve Efsaneleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Burnakov, V. A. (2013). “Hakasların Geleneksel Dünya Tasavvurlarında Su İyesinin Dışıl Başlangıcı”. (A. Bağcı, Dü.) *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*(36), 9-22.
- Campbell, J. (1995). *İlkel Mitoloji*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Campbell, J. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Campbell, J., & Moyers, B. (2013). *Mitolojinin Gücü : Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikayeler*. İstanbul: MediaCat Kitapları.
- Caner, E. (2004). *Kutsal Fahişeden Bakire Meryem'e*. İstanbul: Su Yayınları.
- Carpini, P. (2000). *Moğol Tarihi ve Seyahatnâme*. Trabzon: Derya Kitabevi.
- Cassirer, E. (1946). *Language and Myth*. New York: Dover Publications Inc.
- Cassirer, E. (2011). *Sembol Kavramının Doğası II - Mitik Düşünme*. Ankara: Hece Yayınları.
- Caynakova, A. (2004). *Cañıl Mirza (Abdibalık Çorobayev Varyantı)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Cohen, P. S. (2014). "Mit Kuramları". *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. (s.161-172). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cumagulov, A. (1960). *Semya i Brak u Kirgizov Chuiskoi Dolini*. Frunze: Akademiya Nauk Kirgizkoi SSR İstitut İstorii.
- Çamuroğlu, R. (1990). *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*. İstanbul: Der Yayınları.
- Çeribaş, M. (2007). "Türklerde Demirciler ve Şamanlar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(42), 113-121.
- Çeribaş, M. (2011). *Kırgız Türklerinin Destancılık Geleneği ve Er Soltonoy Destanı*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Çeribaş, M. (2012a). "Kırgız Şecerecilik Geleneğinde Türk Boyları Meselesi ve Oğuz Kağan". *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, V(1), 61-78.
- Çeribaş, M. (2012b). "Sovyetler Birliği Döneminde Kırgızistan'da Folklor Çalışmalarında İdeolojik Yaklaşımlar: Er Soltonoy Destanı Örneği". *Turkish Studies*, 753-780.
- Çobanoğlu, Ö. (1996). "Lord Raglan'ın Batı Halk Kahramanı Kalıbı Açısından Oğuz Kağan ve Er Tööstük Destan Kahramanlarına Bakış". *Umay Günay Armağanı* (s. 202-209). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Çobanoğlu, Ö. (1998). "Sözlü Kompozisyon Teorisi ve Günümüz Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri". *Dursun Yıldırım Armağanı* (s. 138-170). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Çobanoğlu, Ö. (2000a). "Geleneksel Dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 6(45), 12-14.
- Çobanoğlu, Ö. (2000b). *Aşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2001). "Türk Mitolojisinde Sabit Mekan Fikrinin Yaratılış Mitolojisi Üzerine Tespitler". *Uluslararası Türkistan Halk Kültürü Sempozyumu* içinde (s. 49-62). Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2002). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2004). "Türk Halk Kültüründe "Tör/Başköşe" Kavramı ve Anlam Yaratmadaki Simgesel Sürekliliği". *Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Dergisi*(7), 33-44.
- Çobanoğlu, Ö. (2007). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Çobanoğlu, Ö. (2009). “Kültürel Güvenlik ve Kültürel Diplomasi Kavramsallaştırmaları Bağlamında Dil ve Ekonomi İlişkisi Üzerine Tespitler”. 9. *Türk Dünyası Ekonomi, Bilişim ve Kültür Forumu Bildiriler Kitabı* (s. 51-56). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2010). “Batı Sibirya Türk Kültürü Tetkiklerine Göre Kayın Ağacının Türk Mitolojisinde “Kutsal”laşmasının Maddî Kültürel Nedenleri”. Ü. Ç. Şavk (Dü.), 3. *Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildiri Kitabı* (s. 245-247). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi.
- Çobanoğlu, Ö. (2012). “Türk Mitolojisinde Al Dini ve Okra İlişkisi”. 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri: Tarih ve Medeniyetler Tarihi. II*, s. 981-986. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanlığı.
- Çobanoğlu, Ö. (2013a). “Köken Mitlerinin Yerelleşme ve Güncellenmeleri Bağlamında Kılavuz Bozkurt Motifi ve Oğuz Kağan Destanı”. *Prof. Dr. Süleyman Kayıpoç Armağani* (s. 29-40). Ankara: Hâkim Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2013b). “Türk Halk Edebiyatı Çalışmalarında Sınıflandırma ve Tipoloji Sorunları Üzerine Tespitler”. *Dursun Yıldırım Armağani* (s. 223-226). Ankara: Öncü Kitap.
- Çobanoğlu, Ö. (2018). “Kazak Halk Kültüründe “Kam”dan “Baksı” ve “Emçi”ye Dönüşümler”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, VI(15)*, 1-9.
- Çoruhlu, Y. (2000). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çoruhlu, Y. (2012). “Eski Türklerde “Başka Bir Dünyada Yaşantı Mekanı” Olarak Mezar (Defin) Odası”. G. E. Naskali (Dü.) içinde, *Defin* (s. 157-177). İstanbul: Tarihçi Kitabevi Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2014). *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*. Konya: Kömen Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2016). *Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Dalkesen, N. (2015). “Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Kültüründe Geyik Kültü”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi(106)*, 58-69.
- Delaney, C. (2014). *Tohum ve Toprak -Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji-* (5. b.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demir, K. G. (2016). “Atasözleri ve Deyimlerde “Kan” Kavramı”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi(41)*, 13-35.
- Demir, S. (2012). “Kültürel Bellek, Gelenek ve Halk Bilimi Müzeleri”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi(95)*, 184-193.
- Demirci, K. (1997). “Haram” ; *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Cilt 16). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Demirel, H. (1995). *Türk Destanlarında Güzellik-Destan-Masal ve Din Unsurları ile Yabancı Destanlarda Türk Kahramanları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Dilek, F. G. (2007). “Altay Türkçesinde Ölüm Kavramını Anlatan Sözler ve Söz Kalıpları”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(42), 177-190.
- Dilek, İ. (1996a). “Altay Türklerinde Çocuğun Doğması ve Doğum Günü Kutlamalarına Dair Bazı İnanışlar”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(1), 51-54.
- Dilek, İ. (1996b). “Tıp Oyunu ve Bir Altay Masalı”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(2), 117-120.
- Dilek, İ. (1996c). “Altay Türklerinde Halk İnanışları”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(3), 96-101.
- Dilek, İ. (2002). *Altay Destanları 1*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dilek, İ. (2007). “Sibirya Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(43), 33-54.
- Dilek, İ. (2010). “Sibirya Türk Destanlarında Kahramanın Yeraltı ve Gökyüzü Dünyalarıyla İlişkileri Üzerine Bazı Tespitler”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XI(85), 46-56.
- Dilek, İ. (2020). “Kült Kavramı ve Söz Kültü”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(95), 47-77.
- Diñç, M. (2018). “Toprakla İlgili Halk Hukuku Uygulamaları”. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 36-46.
- Divaevev, A. A. (2008). “Kırgızlar Arasında Baksılık”. *Türk Dünyasında Din ve Gelenek Üzerine Şamanizm, Burhanizm ve Yesevilik* (s. 143-149). İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- Dıykanbayeva, M. (2009). “Kırgız Türklerinde Ölüm”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(82), 89-97.
- Dıykanbayeva, M. (2013). “Kırgız Türklerinde Evlilik ve Buna Bağlı İnanışlar”. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*(49), 131-144.
- Dıykanbayeva, M. (2016). *Kırgızlarda Atalar Kültü* (1. b.). Konya: Kömen Yayınları.
- Dıykanbayeva, M. (2017). “Kırgızlarda “Tört Tülük” Hayvanla İlgili İnanış ve Uygulamalar”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(115), 133-140.
- Dıykanbayeva, M. (2021). “Kırgız Kadınlarında Saç, Başlık ve Statü”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVII(132), 198-207.
- Dorson, R. M. (2011). *Günümüz Folklor Kuramları*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Dorson, R. M. (2014). “Uygulamalı Halk Bilimi”. *Uygulamalı Halk Bilimi* (s. 8-11). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

- Douglas, M. (2021). *Saflık ve Tehlike : Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Dundes, A. (2006). "Halk Kimdir?". *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1* (s. 11-26). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Dundes, A. (2014). "Folklor Nedir?". *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* (s. 16-18). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Durbilmez, B., & Gümüş, Ş. (2022). "Kırgızistan'da Kara İyeler ve Devlerle İlgili İnanışlar: Kırgız-Türk Destanlarından Örneklerle". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi, XVII*(133).
- Durmuş, İ. (2009). "Türk Kültür Çevresinde Ant". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(84), 97-106.
- Dursun, A. (2016). *Türk Halk Hukuku*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Duymaz, A. (2002). "Dede Korkut Kitabında Alplığa Geçiş ve Topluma Katılma Törenleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İslamiyet Öncesi Türk Destanları* (s. 117-129). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Duymaz, A. (2008). "Türk Folklorunda Dış Ruh Tasarımı". *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(45), 1-22.
- Düzgün, D. (2019). "Halk Kültürü Değişmeleri ve Bir Alan Araştırması". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(124), 62-74.
- Ecer, A. V. (1987). "İslamiyetin Doğuşu Sırasında Araplarda ve Türklerde Totemcilik Var mıydı?". *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*(1), 103-112.
- Eco, U. (2016). *Yorum ve Aşırı Yorum*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eco, U. (2017). *Yanlış Okumalar*. İstanbul: Can Yayınları.
- Edgerton, R. B. (2015). *Hasta Toplular*. Ankara: Buzdağı Yayınevi.
- Eker, G. Ö. (2000). "Karakeçili Aşiretinde Eski Türk İnançlarının İzleri". *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(12), 17-27.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1992). *İmgeler ve Simgeler*. Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, M. (2002). *Babil Kozmolojisi ve Simyası*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2003a). *Demirciler ve Simyacılar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Eliade, M. (2003b). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2003c1). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2003c2). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2006). *Zamoksis'ten Cengiz Han'a*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2015a). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Eliade, M. (2015b). *Doğuş ve Yeniden Doğuş*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Eliade, M. (2016a). *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eliade, M. (2016b). *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Emiroğlu, K., & Aydın, S. (2009). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ercilasun, A. B., & Akkoyunlu, Z. (2015). *Dîvânu Lugâti't-Türk - Kaşgarlı Mahmud (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erengil, C. (2004). *Budizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Erginer, G. (1997). *Kurbanın Kökenleri ve Anadolu' da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları .
- Erginer, G. (2003). “Kan ve Tabu”. *Cogito*(37), 181-191.
- Ergun, M. (2014). “Düğün Kavgalarının Mitolojik Kökenleri”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(101), 60-72.
- Ergun, M., & Aça, M. (2004). *Tıva Kahramanlık Destanları 1*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergun, M., & Aça, M. (2005). *Tıva Kahramanlık Destanları 2*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergun, P. (2010). *Hakas Destancılık Geleneği ve Ay Huucın*. Konya: Kömen Yayınları.
- Ergun, P. (2012). “Küresel Dünyanın Tüketim Mitleri Fakelore'un Başarısı: Yılbaşı mı Kutluyoruz Noel mi?”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(95), 147-160.
- Ergun, P. (2013). “Türk Kültüründe Ölümle İlgili Bazı Terimler”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(100), 134-148.
- Eriksen, T. H. (2009). *Küçük Yerler Derin Mevzular: Sosyal ve Kültürel Antropolojiye Giriş*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Eriksen, T., & Nielsen, F. (2012). *Antropoloji Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eroğlu, H. A. (2017). *Halk İnanışları El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Eröz, M. (1973). “Türk İçtimai Hayatında Totemizm İzleri”. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 5(1-4), 289-299.

- Esin, E. (1978). *İslamiyetten Önceki Türk Kültürü Tarihi ve İslama Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Esin, E. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Esin, E. (2004). *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Esin, E. (2006). *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Evans-Pritchard, E. E. (1999). *İlkelerde Din*. Ankara: Öteki Ajans.
- Evans-Pritchard, E. E. (2005). *Sosyal Antropoloji*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Fay, B. (2017). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi (Çokkültürlü Bir Yaklaşım)*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları .
- Fedakâr, S., & Aksoy, H. (2019). “Türk Destanlarındaki Kadın Tiplerin Tespiti ve Tahlili: Kırgız Destanları Örneği”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(124), 105-120.
- Fielstrup, F. A. (2002). *İz Obpyadovoy Jizni Kirgizov Nachala XX Veka*. Moskva: “Nauka”.
- Foucoult, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Frazer, J. G. (1992). *Altın Dal 2* İstanbul: Payel Yayınları.
- Frazer, J. G. (2004). *Altın Dal 1* İstanbul: Payel Yayınları.
- Frazer, J. G. (2014). *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük*. İstanbul: Altın Bilek Yayınları.
- Frazer, J. G. (2019). *Ruhun Tehlikeleri ve Tabu*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Freud, S. (1989). *Cinsel Yasaklar ve Normaldışı Davranışlar*. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Freud, S. (1999). *Dinin Kökenleri*. Ankara: Öteki Ajans.
- Freud, S. (2018). *Totem ve Tabu*. İstanbul: Say Yayınları.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Gennep, A. V. (2022). *Geçiş Ritleri: Tabular, Batıl İnançlar, Büyüiler, Ayinler ve Törenler*. İstanbul: Nora Kitap.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Girard, R. (2003a). “Kan, Arınma ve Şiddet Döngüsü”. *Cogito*(37), 209-229.
- Girard, R. (2003b). *Şiddet ve Kutsal*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Girard, R. (2010). *Kültürün Kökenleri*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Golden, B. P. (2015). *Dünya Tarihinde Orta Asya*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Golden, B. P. (2017). *Türk Halkları Tarihine Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Goldstein, K. S. (1983). *Sahada Folklor Derleme Metotları*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Goody, J. (2011). *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Goody, J. (2013). *Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Goody, J. (2017). *Mit, Ritüel ve Söz*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Göher, F. (2022). "Manas Destanı'nda Irçı Oğul ve Görevleri". *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 115-134.
- Gökalp, Z. (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Göksu, E. (2015). *Türk Kültüründe Silah*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökyay, Ş. O. (2016). *Dede Korkut Hikayeleri*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Gömeç, S. (2002). *Kırgız Türkleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gömeç, S. (2011a). *Kırgız Türkleri Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gömeç, S. (2011b). *Şamanizm ve Eski Türk Dini*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Günay, U. (1998). "Manas Destanındaki Kadın Adları İle İlgili Bir Deneme". *Dursun Yıldırım Armağanı* (s. 49-61). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Güngör, A. (2006). "Tabu-Örtmece (Euphemism) Sözcük Üzerine". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*(29), 69-93.
- Güngör, E. (1982). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1997). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hançerlioğlu, O. (2000). *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hallaç, A. T. (2018). "Memorat Kavramının Tanımlarındaki Belirsizlik ve Bir Tanım Denemesi". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, (2), 181-211.
- Harari, N. Y. (2016). *Sapiens -Hayvanlardan Tanrılara İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi-*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Harva, U. (2015). *Altay Panteonu (Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar)*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Haussig, H. W. (2001). *İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Haviland, A. W. (2002). *Kültürel Antropoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- Hobsbawm, E. (2014). *İlkel Asiler -19. ve 20. Yüzyıllarda Toplumsal Hareketin Arkaik Biçimleri Üzerine İnceleme-*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Honko, L. (2014). "Miti Tanımlama Problemi". *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* (s. 145-153). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Hoppal, M. (2012). *Avrasya'da Şamanlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hufford, D. (2014). "Halk Bilimi Çalışmalarının Uygulamaları Üzerine Bazı Yaklaşımlar". *Uygulamalı Halk Bilimi*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Huizinga, J. (2015). *Homo Ludens - Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hünerli, B., & Arnaut, T. (2021). "Gagauzlarda Ölüm ile İlgili Örtmeceler". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi, XVII(132)*, 140-149.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları .
- İnan, A. (1998a). *Makaleler ve İncelemeler 1*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, A. (1998b). *Makaleler ve İncelemeler 2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İsakov, B. (2009). *XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Kırgızların Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. Bişkek: Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları.
- İsakov, B. (2011). *XX. Yüzyılın Başından Bugüne Kadar Son-Köl'deki Yayla Hayatı*. Bişkek: Basılmamış Doktora Tezi.
- Joldoshov, A. (2013). "Kabilecilik, Bölgecilik ve Etnisite: Kırgız Kimliği Üzerine Çalışmalar". *Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu Dergisi, VIII(15)*, 101-133.
- Jung, C. G. (1998). *Psikoloji ve Din*. İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- Jung, C. G. (2006). *Analitik Psikoloji*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Jung, C. G. (2009). *İnsan ve Sembolleri*. İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Kaderli, Z. (2010). "Deliorman Türk Sözel Kültüründe Adam Odaları ve Oda Geleneği". *Türkbilig(20)*, 107-126.
- Kaderli, Z. (2023). "Eleştirel Folkloristik Bağlamında Kadın Bedeninin Gerçek Yaşam Deneyimine Yönelik Performatik İmkanları". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi, XVIII(137)*, 48-60.
- Kafesoğlu, İ. (1987). *Türk Bozkır Kültürü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Kafesoğlu, İ. (2014). *Umumî Türk Tarihi Hakkında Tespitler, Görüşler, Mülahazalar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Kalaycıoğlu, E. (2012). “Yeni Dünya Düzeni ve Türk Dış Politikası”. *Türk Dış Politikasının Analizi* (s. 101-134). İstanbul: Der Yayınları.
- Kalkan, M. (2011). “Türk ve Moğol Kavimleri Arasında Kırgızların Demografik-Etnik Erime Seyirleri”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(57), 83-114.
- Kaplan, M. (2005). “Geleneksel Tedavi Pratikleri ve Uygulayıcıları: Kadın Şifacılar”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(108), 189-196.
- Karabulut, F., & Ospanova, G. (2013). Örtmece Sözlerin Mantığı: Kazak Türkçesi ile Türkiye Türkçesinde Karşılaştırmalı Model Analizi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*(2), 122-146.
- Karadavut, Z. (2010). “Kırgız Masallarında Mitolojik Unsurlar”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XI(85), 71-80.
- Karadeniz, C. (2020). “Uluslararası Müze Çevrelerinde Toplumsal İşlevler Temalı Etik Kod Uygulamaları”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVI(128), 111-125.
- Karaman, K. (2010). “Ritüellerin Toplumsal Etkileri”. *SDÜ Sosyal Bilimler Dergisi*(21), 227-236.
- Karatayev, O., & Janibekova, K. (2018). “Halk Bilimi Kaynaklarına Göre Anlatılar Çerçevesinde Kırgız ve Oğuzlar Arasındaki Tarihî Etnik İlişkiler”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(119), 17-30.
- Kartaeva, T., & Dautbekova, M. (2016). “Kazak Halkının Geleneksel Hukukunda Cezalandırma Şekilleri”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(111), 193-207.
- Kasap, N. (2019). “Arnold Van Gennep'in Ulusların Karşılaştırmalı El Kitabı Yapıtında Ulus Kavramının Ayırıcı Folklorik Simgeleri”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(122), 41-49.
- Kasap, Ö. (2021). “Ritüel/Ritüellik Kavramları ve Ritüelliğin Anlamsal Değişimi Üzerine”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVII(31), 123-130.
- Katanov, F. N. (2014). *Türk Kabileleri Arasında*. Konya: Kömen Yayınları.
- Kayıpov, S. (2009). *Folklor Üzerine Yazılar*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları.
- Kellehear, A. (2012). *Ölümün Toplumsal Tarihi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Kierkegaard, S. (2003). *Kaygı Kavramı*. (T. Armaner, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Killi, G. (2006). “Hakas Türkçesinde Tabu Sözler ve Örtmece”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3(3), 50-65.

- Killi, G. (2012). "Hakas Türkleri'nde Ölümün Algılanışı ve Ölüm ile İlgili Geleneksel Uygulamalar". *Defin* (s. 61-92). İstanbul: Tarihçi Kitabevi Yayınları.
- Kirk, S. G. (2014). "Mitleri Tanımlamak Üzerine". *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* (s. 154-160). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Kiyat, A. (2022). "Kırgız Türklerinin Halk Hekimliğinde Sağaltımda Kullanılan Malzemeler". *Turkologia*, 2(110), 49-83.
- Klimkeit, H. J. (2009). "Türk Orta Asyasında Budizm". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 93-108.
- Koç, A. (2010). "Hastalık İsimlerinde Örtmece". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*(188), 77-94.
- Koç, A. (2016). "Şifa Ocaklarında Kozmogoninin Kültürel Sürekliliği". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(109), 173-186.
- Koç, S. Ö. (2022). "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Boyu: Ben ve Öteki Açısından Bir Değerlendirme". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVII(135), 73-82.
- Koestler, A. (2015). *On Üçüncü Kabile -Orta Asya'nın Yahudi Türkleri Hazarlar-*. (B. Dişbudak, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kojonaliev, S. K. (2000). *Obichnoe Pravo Kırgızov*. Bişkek: Fond Soros Kırgızistan.
- Kottak, P. C. (2008). *Antropoloji -İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış-*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Kozgambayeva, G., Yegızbayeva, M., & Urazbayeva, A. (2021). "Kazak Kültüründe "Yedi Ata" Kavramı ve Yedi Kuşağa Kadar Evliliğin Yasaklanması Geleneği". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVII(129), 45-57.
- Krishnamurti, J. (2000). *Korku Üzerine*. İstanbul: Ayna Yayınevi.
- Kristeva, J. (2014). *Korkunun Güçleri İğrençlik Üzerine Deneme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kulbarakova, Z. (2017). *Manas Eposundaki Janıbarlardın Korköm Çağıdırılışı jana Totemdik Belgileri*. Bişkek: Basılmamış Doktora Tezi .
- Kuper, A. (1995). *İlkel Toplumun İcadı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kurt, H. (1998). *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhara Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Kushner, P. (1929). *Gornaya Kirgiziya*. Moskva: İzdaniye Komministicheskogo Universiteta Trudyashihsiya Vostoka İmeni İ. V. Stalina.
- Levi-Strauss, C. (1983). *Din ve Büyü*. İstanbul: Yol Yayınları.
- Levi-Strauss, C. (1994). *Yaban Düşünce*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Levi-Strauss, C. (2012). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levi-Strauss, C. (2012). *Yapısal Antropoloji*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Levi-Strauss, C. (2014). *Hepimiz Yamyamız*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levi-Strauss, C. (2018). *Günümüzde Totemizm*. İstanbul: Nora Kitap.
- Levy-Bruhl, L. (2006). *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Levy-Bruhl, L. (2016). *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lewinsohn, R. (1966). *Cinsî Âdetler Tarihi*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Lvova, E., İ.V., O., A.M., S., & M.S., U. (2013a). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri 1: Kainat ve Zaman*. Konya: Kömen Yayınları.
- Lvova, E., İ.V., O., A.M., S., & M.S., U. (2013b). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşü 2: İnsan ve Toplum*. Konya: Kömen Yayınları.
- Lvova, E., İ.V., O., A.M., S., & M.S., U. (2013c). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri 3: Simge ve Ritüel*. Konya: Kömen Yayınları.
- Malinowski, B. (1989). *İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Malinowski, B. (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Malinowski, B. (2014). *Büyük, Bilim ve Din*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Malinowski, B. (2016). *Yabani Toplumda Suç ve Gelenek*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Mannoni, P. (1992). *Korku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mauss, M. (2011). *Sosyoloji ve Antropoloji*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- McLennan, J. F. (1865). *Primitive Marriage*. Edinburgh: Adam and Charles Black: Cambridge University Library.
- Mirzaoğlu, F. G. (2015). *Halk Türküleri (Konu-İcra-Yapı-Anlam-İşlev)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Morris, B. (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Mömin, S. (2013). Şamanizm ve Günümüzdeki Kalıntıları: Uygur Toplumundaki Tabular Üzerine. *ULAKBİLGE*, 1(1), 80-89.
- Mukasov, M. (2013). *Kırgız Destanları 12 (Seyitbek)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Nahmedov, A. (2016). "Türklerde İsim Tabusu ve Bazı Yansımaları". *Yeni Fikir Dergisi*(17), 137-143.
- Nazarova, A., & Temenova, G. (2021). "Kazak Halk Kültüründe Bir Yaşa Kadarki Bebekle İlgili Gerçekleştirilen Geleneklerin Anlamsal Boyutu". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi, XVII*(129), 176-191.
- Ocak, A. Y. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ocak, A. Y. (2006). *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ocak, A. Y. (2012). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oğuz, Ö. (1998). "Destandan Hikâyeye, Bozkır Medeniyetinden Yerleşik Medeniyete Geçiş Açısından Manas". *Dursun Yıldırım Armağanı* (s. 133-137). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Oğuz, Ö. (2009). "Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültürel İfade Çeşitliliği". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(82), 6-12.
- Oğuz, Ö. (2012). "Yazılı Hukuk ve Sözlü Hukuk Açısından Evlenme Pratikleri ve "Töre Cinayetleri"". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(95), 103-113.
- Oring, E. (2014). "Folklorun Üç İşlevi Halk Bilimsel Olarak Geleneksel İşlevselcilik". *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4* (s. 117-128). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Orozobaev, M. (2011). "Kırgızcadaki Pir İnancıyla İlgili Bazı Kelimeler Üzerine". *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilgiler Dergisi*(59), 191-202.
- Ozankaya, Ö. (1984). *Temel Toplumbilimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (1984). *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi (Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre)*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (1993). *Türk Mitolojisi 1*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi 2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (2001). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Ölçekçi, T. (2013). "Manaplar ve Kırgız Tarihindeki Rollerini". *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(67), 111-128.
- Önal, M. N. (2009). "Kutsalın Türk Kültüründeki İzleri: Tanrısal Simgencilik". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(84), 57-72.

- Örnek, S. V. (1962). İlkelerde Dinsel Temel Kavramlara Genel Bir Bakış. *AÜ DTCF Dergisi*, 20(3-4), 254-261.
- Örnek, S. V. (1971). *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları: 200.
- Örnek, S. V. (1995). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Örnek, S. V. (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özdemir, N. (2005). *Türk Eğlence Kültürü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özdemir, N. (2008). *Medya, Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Özdemir, N. (2012a). “Kültür Ekonomisi ve Türk Dünyası”. *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi (Seçki)* (s. 341-350). Ankara: Hacettepe Yayıncılık.
- Özdemir, N. (2012b). “Türk Dünyası Kültür Turizmi”. *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi* (s. 351-370). Ankara: Hacettepe Yayıncılık.
- Özdemir, N. (2012c). “Türk Dünyasının Kalkınması Açısından Kültür Ekonomisi ve Endüstrileri ile Medyanın Önemi”. *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi* (s. 371-387). Ankara: Hacettepe Yayıncılık.
- Özdemir, N. (2017). *Kültür Bilimi ve Yönetimi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özer, Y. (2022). “Folklor ve Folkloristik Kavramları Çerçevesinde Sovyet Folklorunun Oluşumu”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVII(36), 37-47.
- Öztürkmen, A. (2006). *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özünel, Ö. E. (2005). “Kan Olgusunun Soyun Devamlılığı Bağlamındaki Dönüştürücülüğü”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, IX(65), 40-45.
- Özünlü, E. E. (2014). “Osmanlı ve Kırgız Konargöçerlerinde Yurt”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(71), 169-178.
- Pehlivan, G. (2010). “Anadolu'da Tabu ile İlgili Bir Tabir: Düşmez”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 10(1), 123-135.
- Pembeci, B. İ. (2018). “Kırgızistan'da Büyü ve Şifacılığın Sosyal Antropoloji Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(120), 225-236.
- Polat, K. (2005). *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları .
- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi*. Konya: Kömen Yayınları.
- Propp, Vladimir IAKovlevich. (2012). *The Russian Folktale*. Detroit: Wayne State

University Press.

Radcliffe-Brown, A. (1968). "Din ve Toplum". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 23(4), 301-329.

Radloff, W. (1995). *Manas Destanı*. Ankara: Türksoy Yayınları.

Rasyonu, L. (1993). *Tarihte Türklük*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Reed, E. (2003). *Bilim ve Cinsiyet Ayrımı*. İstanbul: Payel Yayınevi.

Reed, E. (2012). *Kadının Evrimi -Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye- 1*. İstanbul: Payel Yayınevi.

Reichl, K. (2011). *Türk Boylarının Destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ritzer, G. (2011). *Toplumun McDonaldlaştırılması*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Roberts, S. (2010). *Hukuk Antropolojisine Giriş (Düzen ve Kargaşa)*. Ankara: Birleşik Yayınevi.

Roth, K. v. (2014). "Uygulamalı Etnoloji ve Halk Bilimi Bağlamında Kültürler Arası İletişim". *Uygulamalı Halk Bilimi* (s. 108-117). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Roux, J.-P. (1999). *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Roux, J.-P. (2001). *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Roux, J.-P. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Roux, J.-P. (2015). *Türklerin Tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sagalayev, M. A. (2017). *Ural-Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Sahlins, M. (2014). *Tarihsel Metaforlar ve Mitsel Gerçeklikler*. İstanbul: BGST Yayınları.

Saydam, M. B. (2011). *Deli Dumrul'un Bilinci - Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi -*. İstanbul: Metis Yayınları.

Schimmel, A. (1999). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları.

Schimmel, A. (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri (İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım)*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sena, C. (1934). *Allah Fikrinin Tekâmülü*. İstanbul: Semih Lütüf Sühulet Kütüphanesi.

Shadkam, Z. (2021). "Sosyal Antropoloji Yaklaşımlarına Göre Kazaklarda Akrabalık Yaklaşımları". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVII(31), 113-122.


Smith, P. (2007). *Kültürel Kuram*. İstanbul: Babil Yayınları.

- Smith, R. W. (1927). *“Lectures on the Religion of the Semites”*. Londra: A & C Black.
- Sokolov, Y. M. (2009). *Folklor: Tarih ve Kuram*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Spencer, B., & Gillen, J. F. (1899). *The Native Tribes of Central Australia*. London: Macmillan and Co. Limited.
- Steiner, F. (1967). *Taboo*. Middlesex: Penguin Books.
- Şayhan, F. (2018). “Altay Türklerinin İnanmalarındaki Su Kültünün Mitsel Okuması”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(87), 83-100.
- Şimşek, E., & Özdemir, S. D. (2021). “Boston Destanının Arketipsel Tahlili”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVII(129), 58-71.
- Şimşek, S. (2015). “Er Soltonoy Destanındaki Kadın Kahramanlar Üzerine Bir Değerlendirme”. *Turkish Studies*, 12, 1051-1066
- Tanyu, H. (1982). “Totem, Totemizm ve Tabu Üzerine Yeni Araştırmalar”. *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*(26), 155-172.
- Tanyu, H. (2005). *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler 1*. Ankara: Elips Kitap.
- Taşagıl, A. (2013). *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları (M.Ö. III - M.S. X. Asır)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tatlıcan, N. (2020). *Türk Halk Anlatılarında Tabu ve Kaçınmalar*. Isparta: (Basılmamış Doktora Tezi).
- TDK Sözlük. (2022). <https://sozluk.gov.tr/>: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- Temizkan, M. (2014). “Türk Kültüründe ve Alevî-Bektaşî İnançında Turna”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(101), 162-170.
- Tezcan, M. (2000). *Türk Ailesi Antropolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Temur, N. (2004). “Kırgız Kültüründe Sınçılık Geleneği ve Tolubay Sınçı”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(31), 179-193.
- Temur, N. (2010). “Folklor-İdeoloji Bağlamında Sovyetler Birliği Dönemi Folklor Politikaları ve Bu Politikaların Kırgız Folkloruna Etkileri “. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(53), 219-232.
- Togan, Z. V. (1942). *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi* (Cilt I). İstanbul: Arkadaş, İbrahim Horoz ve Güven Basımevleri.
- Tokarev, A. S. (2005). “Kültür Tarihinde Ateş Sembölü”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, VI, 257-262.
- Tokarev, A. S. (2006). *Dünya Halklarının Dinler Tarihi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.

- Toktarkyzy, S. Z., Önal, M. N., & Kesimuly, A. T. (2021). "Türk Halklarının Şecerecilik Geleneği ya da Millî Bellek". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVII(129), 21-30.
- Tryjarski, E. (2012). *Türkler ve Ölüm (Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü)*. (H. Er, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Türkan, K. (2015). "Türk Dünyası Masallarından Yansıyan Şaman Olgusu". *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(74), 219-238.
- Türkdoğan, O. (2004a). *Kültür, Değişme ve Toplumsal Çözülme*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Türkdoğan, O. (2004b). *Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Türkdoğan, O. (2012). *Çağdaş Bilimsel Araştırma Metodolojisi ve Sorunları*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Uzun, G. (2020). Kırgız Türkçesinde Ölüm ile İlgili Örtmece ve Tabu Sözler. *Söylem - Filoloji Dergisi*, 226-238.
- Ülken, H. Z. (1969). *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Ünal, A. (2010). *Günümüz Kırgız Toplumunda Doğum-Ölüm Geleneği ve Bunun Tarihi İzleri (Narin Bölgesi Örneği)*. Bişkek: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ünal, A. (2017). "Kırgız Türklerinde Ölüm ve Ölüm Öncesi İnanışlar". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*(42), 339-351.
- Ünal, A. (2021). "Kırgız Toplumunda Geçmişten Günümüze Kalın (Başlık Parası) Geleneği". *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, XVII(31), 47-61.
- Ünal, F. (2008). "Kazak Türklerinde Defin Merasimi ve Aş Verme Geleneği". *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(45), 103-130.
- Walle, A. H. (2014). "Kültürel Koruma, Kamu Sektörü Halk Bilimi ve Onunla Rekabet Edenler". *Uygulamalı Halk Bilimi* (s. 67-79). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Weber, M. (2006). *Sosyoloji Yazıları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, M. (2012). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Yarın Yayınları.
- Wulf, C. (2009). *Tarihsel Kültürel Antropoloji*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yıldırım, D. (1999). *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yıldız, A. N. (2015). *Türk Dünyası Destancılık Geleneği ve Destanlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Yıldız, N. (1995). *Manas Destanı (W.Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları .
- Yıldız, N. (1998). “Manas Destanında Yer Alan Erkek İsimleri Üzerinde Bir Değerlendirme”. *Dursun Yıldırım Armağanı* (s. 307-312). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Yıldız, N. (2017). “Manas Destanı'nda Dinî Şahsiyetin Efsanevî Şahsiyete Dönüşmesi: Ebu Nasır Sâmânî'den Aykoco'ya “. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(115), 119-132.
- Yolcu, M. A. (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*. Konya: Kömen Yayınları.
- Yörükân, Z. Y. (2014). *Şamanizm (Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri, Şamanizmin Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkileri)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yuguşeva, N. (2001). “Altaylarda Türkler ve İnançları”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 140-151.
- Yusupov, K. (2009). *Manas Destanı*. (F. Türkmen, & A. İnyet, Çev.) Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Zaripova, Ç. Ç. (2007). “Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar (İyeler ve Yaratıklar)”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(43), 1-32.

EK 1. DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TÜRK HALKBİLİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA</p> <p style="text-align: right;">Tarih:06/07/2023</p> <p>Tez Başlığı: KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 317 sayfalık kısmına ilişkin, 06/07/2023 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7'dir.</p> <p>Uygulanan filtrelemeler:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- <input checked="" type="checkbox"/> Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- <input checked="" type="checkbox"/> Kaynakça hariç 3- <input checked="" type="checkbox"/> Alıntılar hariç 4- <input type="checkbox"/> Alıntılar dâhil 5- <input checked="" type="checkbox"/> 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç <p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">Tarih ve İmza</p> <p>Adı Soyadı: Erkan ÇAKICI</p> <p>Öğrenci No: N15249039</p> <p>Anabilim Dalı: Türk Halkbilimi</p> <p>Programı: Türk Halkbilimi</p> <p>Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.</p>
<p><u>DANIŞMAN ONAYI</u></p> <p>UYGUNDUR.</p> <p>_____ Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU</p>



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
Ph.D. DISSERTATION ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TURKISH FOLKLORISTICS DEPARTMENT**

Date:06/07/2023

Thesis Title : TABOO in KYRGYZ CULTURE

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 06/07/2023 for the total of 317 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 7 %.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Quotes included
5. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

TQ Erkan ÇAKICI

Student No: N15249039

Department: Turkish Folkloristics

Program: Turkish Folkloristics


Status: Ph.D. Combined MA/ Ph.D.

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU

EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TÜRK HALKBİLİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 06/07/2023</p> <p>Tez Başlığı: KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE TABU</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır, 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. <p>Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">Tarih ve İmza</p> <p>Adı Soyadı: Erkan ÇAKICI</p> <p>Öğrenci No: N15249039</p> <p>Anabilim Dalı: TÜRK HALKBİLİMİ</p> <p>Programı: TÜRK HALKBİLİMİ</p> <p>Statüsü: <input type="checkbox"/> Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Doktora</p>
<p><u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u></p> <p style="text-align: center;">_____ Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU</p> <p>Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr</p>



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TURKISH FOLKLORISTICS DEPARTMENT**

Date:06/07/2023

Thesis Title: TABOO in KYRGYZ CULTURE

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

Name Surname: Erkan ÇAKICI

Student No: TABOO in KYRGYZ CULTURE

Department: Turkish Folkloristics

Program: Turkish Folkloristics

Status: MA Ph.D. Combined MA/ Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof. Dr. Ozkul ÇOBANOĞLU